

PAPER DETAILS

TITLE: TARTISMALI BIR ILISKI BIÇIMI OLARAK KUR'ÂN VE TARİH: KUR'ÂN TARİHİ VE
KUR'ÂN'DA TARİH ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

AUTHORS: Angelika NEUWIRTH

PAGES: 237-350

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1188274>

– Çeviri Makale –

Tartışmalı Bir İlişki Biçimi Olarak Kur’ân ve Tarih: Kur’ân Tarihi ve Kur’ân’da Tarih Üzerine Bazı Tespitler^a

Angelika NEUWIRTH*

Çev. Merve Palancı

Arş. Gör, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Bilim Dalı

mervepalanci@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0257-1830>

Çev. Zakir Demir

Arş. Gör, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bilim Dalı

zakirdemir56@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>

1. Konu

^a Çevirisini yaptığımız bu makale, Angelika Neuwrith tarafından hazırlanmış olup “Qur’an and History – a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur’anic History and History in the Qur’an” (*Journal of Qur’anic Studies*, Edinburgh University Press, 2003/1, s. 1-18) adıyla neşredilmiştir. Orijinal metinde dipnotlar (notes) makalenin sonunda yer almaktadır. Fakat inceleme ve okumayı kolaylaştırmak amacıyla Türkçe çeviride bunları ilgili sayfaların altına yerleştirmeyi uygun gördük. Makalenin çevirisinde yer alan “Hz.” ifadesi okuyucu hassasiyeti gözetilerek tarafımızca eklenmiş olup kaynak metinde yer almamaktadır. Çeviri boyunca kavramsal açıdan önemli olduğunu düşündüğümüz ifadelerin İngilizce karşılıklarını, parantez içerisinde vermeyi uygun gördük. Çevirisini yaptığımız makale, A. Neuwrith’in kendi ilmi müktesebatına uygun görüşlerini yansıtmaktadır.

* Prof. Dr., Freie Universität, Berlin.

Günümüz Kur'ân araştırmalarında akademik ilginin odağını, Kur'ân ve tarih arasındaki ilişkinin oluşturduğunu ifade etmek neredeyse hiç abartılı olmaz. Hz. Peygamber ile hitap ettiği kitle arasındaki iletişimin otantik belgesi konumundaki ve tek tanrılı dinler havzasından (*secterian milieu*)¹ çıkarak ileri safhada tedvin edildiği düşünülen Kur'ân'ı temel alan tartışmalar; her bireysel araştırmacıyı, bütünsel veya parçacı hipotezlerden yola çıkarak kendi bakış açısını ifade etmeye yöneltmekte ve böylelikle Kur'ân araştırmalarının bütün alanına nüfuz etmektedir. Kur'ân tarihi üzerinden yürütülen bu tartışma, “revizyonizm” taraftarları ve “gelenekselcilik” taraftarları arasındaki ideolojik bölünmenin bir türü olarak akademik dünyada müdahale edilmesi gereken tehlikeli bir kutuplaşmaya doğru evrilmektedir.

Kur'ân ve tarih arasındaki ilişki birden fazla açıdan tartışmalıdır. Söz konusu tartışmanın önemli bir noktası, Kur'ân'ın mushaflaşıp kurucu metin haline gelmesi (*canonicity*) problemidir. Resmî Mushaf ve İslam'ın Kutsal Kitab'ı olarak Kur'ân, kendisini tarihin ötesine, dışarısına konumlandırmaktadır. Bu hususta Aziz el-'Azme genel bir gözlemde bulunarak şunu ifade eder: “Kutsal kabul edilen metin, tıpkı bir soy ağacının tarih boyunca bünyesinde barındırdığı şaşmaz doğruluk gibi kendi bünyesinde kronometrik zamanın nötrleşmiş halini barındırdığından; Kutsal Kitab'ın kendisini Tanrı merkezli bir kurtuluş tarihinin (*heilsgeschichte*) ebedîliği ve sürekliliği içinde konumlandırması elbette mushaflaşmış metnin kendi tarihsel doğasında mündemiçtir.” Aynı doğrultuda “bir Mushaf'ın gerçek tarihsel doğası, esasında sunî olan ancak artık inkâr edilemez bir ön kabul haline gelmiş 'Mushaf'ın belirli bir iç bütünlük ve homojenliğe sahip olduğu' düşüncesine dönüşmüştür.” Bu bütünlük algısı, müfessirlerin nüfûzlarıyla da devam ettirdiği “Kur'ân'ın kemâle erip tamamlandığı (*cloture livresque*)”² savını da beslediğinden sözünü ettiğimiz algılama biçimi aslında bizatihi tarihsel sürecin bir sonucudur. Bu geleneksel İslâm perspektifinden bakıldığında Kur'ân'ın, gelenek tarafından inşa edilen ve korunan tarih-üstü bir metin görünümünde olduğu söylenebilir.

Ancak yine de Kur'ân, Mushaf'taki tikel pasajların sosyal ve tarihsel bağlamına ilişkin veri sunan metin dışı kaynak, yani sîret malzemesi sayesinde

¹ John Wansbrough'un literatüre kazandırdığı *secterian milieu*'nun literal karşılığı “mezhebî çevre” olsa da, “tek tanrılı dinler havzası” karşılığını tercih sebebimiz, kavramın Mezopotamya bölgesinde var olan tek tanrılı dinler atmosferine dair bir içermeye sahip oluşu ve “mezhep” kelimesinin İslâm mezhepleri çağrışımı yapabileceğinden kaynaklanmaktadır. (Ç.N.)

² Aziz al-Azme, 'Chronophagous Discourse. A Study of the Clerico-Legal Appropriation of the World in Islamic Tradition' in Frank E. Reynolds and David Tracy (eds), *Religion and Practical Reason in the Comparative Philosophy of Religions* (Albany, 1994), s. 193ff.

İslam geleneği içinde tarihsel süreci aktarma fonksiyonuna sahiptir. Böylelikle Kur'ân, uzun bir süredir Batı'daki Kur'ân araştırmalarında da gelenek haline geldiği üzere Mushaf'ın ve âyetlerin tarihlendirilmesine ilişkin yapılan yeni kronolojilerin muhatabı olmuştur. Yalnız çok yakın geçmişte Kur'ân araştırmalarında edebî yöntemin de kullanılmasının yanı sıra daha skeptik metod benimseyen John Wansbrough ve Muhammed Arkoun gibi araştırmacıların özellikle sosyo-tarihsel, hermenötik ve antropolojik perspektifli Kur'ân çalışmaları; Kur'ân'a yeni bir hermenötik yaklaşımı başlatan bu değişimin kritik unsuru olarak Mushaf oluşumunun etkisini kabul etmektedirler. Kur'ân'daki haliyle mushaflaşma (*canonisation*), gerçekten ne anlama gelmektedir? Bu husus da yine konunun tartışmalı noktalarındandır.

Muhakkak ki Kur'ân metninin (*corpus*) ilk kez yazıya geçirilişi, bunun akabinde yapılan ve Kur'ân'ın fikhî ve toplumsal hükümlerinin açıklamasını da ihtiva eden "tam teşekküllü" Kur'ân istinsâhı ile özünde aynı şey olmasa da mushaflaşma süreci için çok önemli bir adımı teşkil etmiştir. Bu sebeple bizler sonradan vukû bulan ve Kur'ân metnini değişmez/nihaî (*ne varietur*) hale getiren istinsâh süreci ile Kur'ân'ı tedvin faaliyeti arasında ayrıma gitmek durumundayız. Ancak, İslâm geleneği içerisinde üçüncü halife Hz. Osman ile ilişkilendirilen bu istinsah girişiminin- yani bir kurucu metin oluşturma çabasının- kendi bünyesinde barındırdığı detaylar; Hz. Peygamber'in kıraatini ihtiva ettiği düşünülen eldeki yeni metin (*textus receptus*) ile çeşitli râviler aracılığıyla daha önce sözlü yahut yazılı olarak nakledilmiş ve böylelikle sûrelerin farklı şekilde tedvinini, hatta belki de nicel farklılıkları da içeren Kur'ân varyantları arasında kesin bir çizginin var olduğunu göstermektedir. Eğer Kur'ân pasajlarının güvenli şekilde naklini gerçekleştiren güçlü bir sözlü geleneğin var olduğunu - ki bu geleneğin faillerine dair çok az şey bilinmektedir- göz önünde bulundurmazsak, mushaflaşma öncesi Kur'ân metinleri oldukça farazi yapıda görünebilirler. Bu perspektiften bakıldığında Kur'ân metni; yazıya geçirilmesinin öncesi ve sonrasında farklı görünümde olan bir malzeme olmaktan ziyade, toplumsal tabakanın da etkinliğiyle metnin istinsahı esnasında değişime uğramış hermenötik bir yorum şeklinden ibarettir.

Bununla birlikte, günümüz Kur'ân araştırmaların çoğunda Kur'ân metninin istinsâhı/ redaksiyonu ile Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 150 yıl sonra gerçekleştirilen girişimlerin bütünü olarak ifade edebileceğimiz kanonizasyon faaliyeti aynı görülmektedir. Bu yüzden Kur'ân'ın kanonlaşması, böylesi çalışmalarda şimdiye kadar Kur'ân'ın tedvinine atfedilen öneminden daha büyük öneme sahiptir. İstinsah bugünkü bilimde,

'Kur'ân'ın menşei hakkında neyi bilebileceğimiz'in ve 'neyi bilemeyeceğimiz'in arasını ayıran çizgiyi ifade eder. Çünkü bu yaklaşıma göre mushaflaşma öncesi Kur'ân metninin üstü tamamen örtülmüştür. Kur'ân'ın yalnızca mushaflaşmış nihaî formuna odaklanıp, onun sabit hale getirilmiş oluşunu Kur'ân'ın menşeiine dair en kritik nokta olarak kabul eden bu yaklaşım, çok mühim epistemik bir yolculuk başlatmış oldu. Diğer bir deyişle, istinsah öncesi Kur'ân'ın varlığı sanki tarih öncesi bir olguymuş ve bu olgunun yeniden inşası artık mümkün değilmiş gibi algılanmaya başlandı. Kur'ân'ın orijinal halinin Hz. Peygamber tarafınca çevresinde bulunanlara kıraat edilmiş oluşu (*recitation*), günümüze ulaşan bu konudaki kaynakların eksik oluşundan ötürü göz ardı edildiğinde, bu kıraatı belgeleyen Kur'ân metni parçalar yığınınna dönüşmektedir. Daha iyimser bir ifadeyle aktaracak olursak eğer, "hakikaten Kitab-ı Mukaddes söz konusu edildiğinde olduğu gibi Kur'ân meselesinde de konu bir müellif/yazarın varlığında düğümlenmektedir. Kur'ân'ın bir yazarının var olduğu düşüncesi terk edildiğinde farklı türden olup bir araya gelmiş metin birimleri ortaya çıkacaktır."³ Literatür içinde sıkça başvurulan bu mukayese bana göre oldukça yersizdir. Çünkü farklı zaman dilimlerinde yaşamış farklı yazarlara dayanan Kitab-ı Mukaddes metinleriyle kıyaslandığında, Kur'ân'ın kaynağı meselesi bu kadar da karmaşık değildir. Çünkü Kur'ân, Kitab-ı Mukaddes'ten hem çok daha kısa bir zaman diliminde oluşmuştur, hem de edebî araştırmaların da işaret ettiği üzere Kitab-ı Mukaddes'e kıyasla çok daha az karmaşık bir nakil sürecine sahiptir.

Buradan hareketle Kur'ân'ın kendi içerisindeki çapraz referansların (*self-referentiality*) kayda değer biçimde çok oluşuna değinmek istiyorum. Yani, Mushaf'ın mikro yapısı, geniş bir iletişim sürecinin varlığını yansıtmakta ve günümüz Kur'ân araştırmalarında tartışmaya açılan Kur'ân'ın yazıya geçirilmeden evvelki dönemini de kapsayan bir sürecin varlığına işaret etmektedir. Bu sebeple, çalışmamızı Kur'ân'ın kanonizasyonundan sonraki sürece hasretmek, sözünü ettiğimiz bu hitap-iletişim faaliyetine dair izleri ve böylelikle Kur'ân-ı içi tarihi göz ardı ederek Kur'ân ve tarih arasındaki ilişkiyi ıskalamak anlamına gelirdi. Bu türden özünde eksik olan bir bakış açısına, mushaflaşma öncesi Kur'ân tarihine karşıt modeller üreten girişimlere ev sahipliği yapan günümüz Kur'ân araştırmalarında rastlamak mümkündür ve bu girişimler Kur'ân'ın mikro yapısını tamamen göz ardı etmektedirler. Kur'ân tarihine ilişkin bu kategoriye dâhil edilebilecek hipotezler, bu çalışmanın bir sonraki alt başlığında kısaca ele alınacaktır. Kur'ân'ın yapısı ve iç

³ Aziz Al-Azmeh, 'The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism', unpublished paper presented at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, March 1997, s. 7.

bütünlüğünde kendini hissettiren istinsah öncesi Kur'ân tarihi ile bunun aksini savunan hipotezler karşılaştırılacak; Kur'ân'ın kendine has tarihi yapısını anlamayı kolaylaştırarak, Kur'ân'ın mushaflaşma öncesinde de bir tarihinin var olduğunu vurgulayan çıkarımlarımızı içeren “Kur'ân'da tarih”e dair tespitlere de sonuç kısmında yer verilecektir.

2. Çağdaş Kur'ân Araştırmalarındaki Yaklaşımlar ve Problemler

2.1. Genel Durum Değerlendirmesi

Kur'ân çalışmalarının, metodolojik açıdan Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının çok gerisinde kaldığından sık sık dert yakınılmaktadır. Özellikle geçmiş yüzyılda Yahudi ve Hristiyanlığın kutsal kitaplarına uygulanan kapsamlı metin analizlerinin (*close textual analysis*) Kur'ân biliminde ciddi bir karşılığı yoktur. Henüz ne Kur'ân'ın tenkitli neşri ortaya konulmuş⁴ ne de İslam geleneğinin bizlere naklettiği veya son zamanlarda keşfedilen - kıraat varyantları üzerinde sistematik bir akademik değerlendirme yapılmıştır. Bu gecikme, Müslüman toplumun içerisinde böylesi bir teşebbüse girişmek konusunda var olan isteksizliğe bakılırsa sürpriz değildir. Günümüz için örnek veya model teşkil ettiği düşünülen geçmişteki kronolojik zamanı; deneyim, bilgelik ve ahlaki öğreti mahzeni ve kaynağı olarak algılamak, Eric Hobsbawm'ın da işaret ettiği gibi toplumsal açıdan tedirgin edici bir süreç ve toplumsal dönüşümün bir belirtisidir.⁵ Avrupa'da Kitab-ı Mukaddes çalışmaları, sadece akademik bir görev olarak kalmamış, aynı zamanda Avrupa'nın kültürel ve entelektüel hayatı üzerindeki kilise baskısını azaltmada ve özgür laik düşünceye zemin hazırlamada da çok büyük rol oynamıştır. Diğer yandan, bu tür olaylar İslam'da çok gelişmedi, fakat kuşku yok ki küresel modern düşüncenin ayrılmaz parçası olarak “geleneği sorgulamak”, uzun bir zaman önce İslam teorisyenleri arasında başladı ve bugün köktenci muhitlerden gelen rahatsız edici tepkilere rağmen geleneği sorgulamak entelektüeller tarafından aktif bir şekilde devam edilmektedir. Bu tür kutsal kitap tenkitlerinin Batılı araştırmalarda Kitab-ı Mukaddes'e yapıldığıyla aynı titizlikte Kur'ân'a uygulanmamış oluşu, birtakım gerekçelere dayandırılmaktadır: Aziz al-Azmeh, bu durumu yabancılaşma algısıyla ilişkilendirerek ‘müslümanlara ait dini malzeme, her nasılsa “öteki” ve “kıyaslanamaz”⁶ birer olgu olarak kabul edilmektedir’ der. Bana göre,

⁴ Bk. Gotthelf Bergsträsser, 'Plan eines Apparatus criticus zum Koran' in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1930 (7).

⁵ Eric Hobsbawm, On History (London, 1997), s. 137.

⁶ Al-Azmeh, “The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism”, s. 2.

Kur'ân'ın hitap oluş keyfiyetinden yola çıkarak Kur'ân'ın menşesine ulaşan İslam geleneği, birçok açıdan oldukça makuldur ve Kitab-ı Mukaddes geleneğinde ortaya çıkan doğrudan doğruya köklü sorular kadar temel soruları gündeme getirmemektedir.

Böylelikle esas problem, Kur'ân araştırmaları içinde geleneğin yeniden değerlendirmeye tabi tutulup tutulmayacağı değil, bu yeniden değerlendirmenin nasıl olacağı üzerine kuruludur. Kur'ân'ı modern tarihsel araştırma metotlarıyla analiz etmek ne anlama gelir? Bu girişimin, benim de yakinen aşına olduğum salt metinsel yahut edebi tenkit meselesi olmadığını farkındayım. Bilakis sözünü ettiğimiz şey arkeoloji, dinler tarihi, teoloji dâhil farklı disiplinlerin de etkinliğini kapsayan bir görevdir. Çünkü, Antik ve Helenistik Yakın Doğu kültürü ekseninde Kur'ân olgusuna ışık tutmak böylesi disiplinlerin geliştirdiği yöntemlere başvurmaksızın imkânsızdır. Bununla birlikte, odak noktamız gözden kaçırılmasın; bana öyle geliyor ki, esas odak noktamız Kur'ân'ın oluştuğu şartlara dair değil Kur'ân metninin kendi üzerinde olmalıdır. Bu, yeni bir orijinal metin (*Urtext*) arayışı anlamına gelmez. Aksine, Kur'ân tarihine dair yapılan bir araştırma için en önemli kaynağı teşkil eden, bize kadar nakledilmiş Kur'ân metnini daha derin şekilde kavramaya yönelik bir arayıştır. Öyle zannediyorum ki, çoğu çağdaş araştırmada esas alınan önceliklerin farklı oluşu sebebiyle Kur'ân'ın kaynağı ve gelişimine dair edebi bir olgu olarak Kur'ân metninin kendisine çok az ilgi gösterilmektedir.

Kur'ân araştırmalarının ağırlık merkezinin yeniden güncellenmesi ilk olarak revizyonist yaklaşımların önermelerini sorgulamak anlamına gelir. İslam'ın kökenleri hakkında Kur'ân araştırmacılarının genel kabulü, geçen yüzyılın son çeyreğinde bir zemin kaymasına (*seismic shift*)⁷ maruz kaldı. Bu fikrî değişim, John Wansbrough'un 1977'te yayınlanan *Quranic Studies* adlı eseriyle ve meslektaşları Patricia Crone ve Michael Cook'un aynı yılda yayınlanan *Hagarism: The Making of The Islamic world* adlı eserle başlatılmış oldu. Bu iki kitap, İslam'ın kökenlerinin geleneksel resmi üzerinde köklü bir kırılma yaşatmıştır ve Kur'ân'ın kökeni artık geleneksel olarak kabul görmüş Peygamber'in yaşam sürdüğü Hicaz'da değil, Peygamberin ölümünden bir süre sonra ve Arap fetihleri akabinde Verimli Hilal (*the Fertile Crescent*) bölgesine dayandırıldığından, bu kırılma Kur'ân'ın hem ortaya çıkış zamanına hem de ortaya çıktığı mekâna yönelik yapılmıştır. Böylelikle onların hipotezleri, şuana kadar sözünü ettiğimiz Kur'ân'ın edebi bir metin birimi

⁷ Alexander Stille, 'Language Mystery. "White raisins" instead of "virgins"?' in International Herald Tribune 3/4/2002.

olarak tamamen göz ardı edildiği çağrışımını uyandırmaktadır. Çünkü Kur'ân, bu (revizyonist) yaklaşım uyarınca çok daha geç dönemde derlenmiş bir metindir.

2.2. Hermenötik Problemler

Teolojik geçmişe sahip Wansbrough, konuya hermenotik açıdan yaklaşmaktadır.⁸ Buna göre Wansbrough, Kur'ân'ı karizmatik bir lider ve dinleyici kitlesi arasında gerçekleşen tek ve yegâne iletişim sürecinden doğmuş kapsamlı bir metinler bütünü olarak görmez. Ona göre Kur'ân metni bir yandan içinde çok farklı metin türlerini barındırırken diğer yandan da Yahudi ve Hristiyan gelenekten aşına olunan ve 'kendiliğinden vahyolunma' sürecinin bir alameti sayılan 'vahiy motiflerini' (*topoi of revelation*) taşımaktadır. Wansbrough'a göre, Kur'ân'ın nakledilmiş şekli, onun bir kişinin konuşmasından ziyade farklı kültürel grupların temsilcilerinin katılmalarıyla oluşturulmuş olduğuna işaret etmektedir. Bu cihetle Wansbrough Kur'ân metnini, daha geç dönemde ortaya çıkan dinî polemik türünden tartışmalarının kalıntılarıyla bezenmiş Peygamber değişlerinden (*logia*) müteşekkil biçimde okuduğundan, Yeni Ahit'in tarihsel eleştiri yöntemini Kur'ân'a uygulamış olmaktadır. Yine aynı doğrultuda, bu türden malzemenin bir Mushaf'ta derlenmesi gelecekteki mü'min toplumun ibadetlerinde kullanacağı metin ihtiyacını karşılamaya yöneliktir.

Wansbrough, bu yeni İslam inancının başlangıcını Hicaz'ın çok kuzeyinde Verimli Hilal bölgesinde var olan dinler havzasına konumlandırmakta; Mekke'de putperest Arap kabilelerini dine çağıran bir peygamber senaryosunun daha ileriki dönemde vuku bulan fetih hareketleriyle birlikte icat edildiğini düşünmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin bu konudaki sözlerini kısaca aktaracak olursak: "İslam'ın Hicaz'ın Arap yurdu olan bölgelerinde ortaya çıktığı anlatısını sergileyen bu topluluk, hem coğrafi hem de teolojik olarak İslâm'la apaçık benzerliklerine rağmen kendisini Yahudilik ve Hristiyanlık'tan ayırmayı başarmıştır."⁹ Bu gelişmelerin arkasındaki aktörlerin, yani Kur'ân'ın (edisyonunu yapan) müstensih heyetinin daha geç dönemde oluşmuş bir toplumun üst zümresi olduğu varsayılmış; böylelikle, 8. ve 9. asırlarda ortaya çıkan ve sîret malzemesi de sunan hadis ve tefsir literatüründen oluşan İslam geleneğinin farklı türdeki

⁸ John Wansbrough'un yaklaşımı için bk. Josef van Ess, *Quranic Studies*, Bibliotheca Orientalis 35 (1978), s. 350-3.

⁹ Ibn Rawandi, *On Pre-Islamic Christian Strophic Poetical Texts in the Koran. A Critical Look at the Work of Günter Lüling* in Ibn Warraq (ed.), *What the Koran really says*, s.653-710; s. 691.

metinleri, bu zümrenin faaliyetlerine dayandırılmıştır. Andrew Rippin, Wansbrough'un teorisinden ilhamla konuyu şu şekilde açığa kavuşturur: “Müslümanların metnin kendisinin edisyonunu yapmaya başlamak suretiyle, Kur’ân’ı ele almalarındaki akılcıca stratejileri; metne arka plan olarak Hz. Muhammed’in sabit ve tutarlı bir resmini elde etme imkânı sunmuştur. Bu süreç vasıtasıyla belirsiz halde olan metin hâlihazırdaki Müslüman toplum için anlaşılır hale getirilmiştir. Muhtemelen bu durum, hem Kur’ân’ın yaratıcı okumalarına dayanan bir siyer oluşturarak, hem de önceden var olan ve ortaya çıkan bir siyeri Kur’ân’a dayandırmak suretiyle olmuştur. Ayrıca bu süreç, Kur’ân’ın bütün bir metin haline gelmesini sağlamıştır.”¹⁰

Öte Yandan, Fred Donner’ın da belirttiği üzere Kur’ân, birtakım ideolojik ve terminolojik nedenler yüzünden hadis ve sîret literatürünün ortaya çıktığı dönemde gelişmemiş olmalıdır. Bu hususa ben temelde hermenötik açıdan yaklaşıyorum. Çünkü ilahi olanla oldukça kişisel biçimde muttali olmuş bir konuşmacı özne ve bu öznenin muhatap kitlesi arasındaki birbiri ardınca gelen iletişim sürecinin sonradan “uydurulmuş” olmasına dayalı bir senaryonun gerçek olma ihtimali; Kur’ân’ın kendisine baktığımızda oldukça güç görünmektedir. Bu durumda bazı kimseler, Kur’ân sûrelerini Rudolf Otto’nun tabiriyle deneyimlenen korkunç esrarengizlik (*mysterium tremendum*) niteliğinde bir iletişim sürecinin sonucu olarak tasavvur edebilirler. Erken döneme ait Kur’ân sûreleri, karizmatik bir liderin faal olduğu bir portre çizerek, bu lider ile topluluğu arasında vuku bulmuş etkileşime işaret etmektedir. Kur’ân pasajları Hz. Peygamber’e dair yahut onun tarafından söylenmiş ifadeler olmayıp, bilakis ona iletilen sözler sûretinde Kur’ân içinde konuşulduğundan; bu durum da yine hitap eden ve muhatapları arasındaki iletişimden bağımsız Peygamber deyişleri (*logia*) algısına Kur’ân’ın uymadığını gösterir niteliktedir. Kur’ân içinde nakledilen edebî parçalar, yani sûreler, özünde birbiri ile bağlantılı olan insicamsız kısımlardan müteşekkildirler. Bu pasajlar, sözünü ettiğimiz iletişim sürecinin tikel parçalarının birer yansıması olarak kabul edildiğinde; kendi içindeki etkileyici çapraz referansları sayesinde ve Hz. Peygamber’in dinleyicilerine âyetleri okuyuşunu ve onlardan gelen tepkileri de ortaya koyarak, ayrı haldeki metin birimlerinin tarihsel ve toplumsal bağlamlarına dair çıkarımlara imkân sağlayan tümüyle yeni bir edebî metin türü ortaya çıkartmaktadırlar. Kur’ân pasajları amorf “malzemeler” yığını olarak değil de, mushaflaşmadan evvel de bir iletişim süreci içinde sözlü halde varlığını sürdürmüş hitaplar şeklinde

¹⁰ Andrew Rippin, 'Muhammad in the Qur'an. Reading Scripture in the 21st Century' in Harald Motzki (ed.), The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources (Leiden, 2000), s. 298-310; s. 308.

okunduğunda, Kur'ân'ın kendi çevresinde oluşmuş ilk kitleden neş'et eden canlı manzaralar sunduğu fark edilebilir. Çünkü, Kur'ân pasajları ancak sözlü dönem hesaba katılmaksızın okunduğunda, içerikleri birbiriyle alakasız ve hatta hayali birtakım olaylarla dolu olduğu intibai uyandırır.

2.3. Tarihsel Problemler

Bununla birlikte revizyonizm esasında tarihi yeniden yazmaktır. İbnü'r-Râvendî'ye tekrar atıf yapacak olursak “yedinci yüzyılın ikinci yarısına dair şüphe götürmez tek olgu Helenistik Orta Doğu üzerindeki geniş çaplı Arap hakimiyetinin varlığıdır. Bu noktada dikkat çeken husus ise bu hakimiyetin mahiyetidir. Bu hakimiyet, yenik durumdaki hasmına üstünlük sağlamaya yönelik salt politik bir oportünizm midir, yoksa birtakım dini gayretlerin neticesi olarak mı görülmelidir?”. Wansbrough İslam'ın gelişimini tamamıyla dinen belirsiz bir devletin kurulmasını müteakiben vuku bulan bir olgu olarak görmektedir. Tarihte tüm “olan biten”, “hem Müslüman hem de Hristiyan taraflarca Arapların politik egemenliği altındaki Verimli Hilal (*fertile crescent*) bölgesinde var olan Yahudi-Hristiyan tarafların sürekliliği olarak okunmakta; bölgedeki yeni hâkimiyet sahipleri ile bölgede hâlihazırda yaşayan diğer toplulukların arasında vukû bulan politik uzlaşmanın (*modus vivendi*) ortaya çıkışı da bu hâkimiyetin aslında siyasi otoriteye teslimiyetten (İslam) ibaret olduğu fikrini akademik elitler için doktrinsel bir ortak payda olarak karşımıza çıkarmaktadır.”¹¹

Bahsi geçen süreçte “gerçekten olup bitenlerin” bilinmediğini öne sürerek İslam'ın kaynağına ilişkin gelenekselleşmiş portrenin “ortaklaşa bilinen olayların topluca yeniden yazılmasını değil; tarihteki yüz kızartıcı boşlukların erdemli anlatılarla doldurulması”na¹² karşılık geldiğini belirten Wansbrough'un aksine, Crone ve Cook gelenekselleşmiş İslâm algısına kontra bir söylem geliştirerek daha pozitif bir sav öne sürdüler. Bu doğrultuda, İslam'ın ilk yüzyılından günümüze hiçbir Arap tarihi kaynağı (*chronicles*) ulaşmamış oluşundan hareketle İslam dışı birkaç kaynağa başvurarak Hz. Peygamber'i yeni bir dinin kurucusu olarak değil; Eski Ahit geleneğine mensup bir vaiz ve İsa Mesih'in gelişini müjdeleyen biri olarak gördüler. Bu kategoriye dâhil edilebilecek erken döneme ait dokümanlar Hz. Muhammed'in takipçilerini Hz. Hacer'in torunları olarak hacerîler (*hagarenes*) şeklinde nitelediğinden; Crone ve Cook Hz. Muhammed'in takipçilerini Yahudilerle birlikte Kutsal Topraklar'a talip olmuş bir topluluk olarak tasavvur ettiler.

Wansbrough'un yaklaşımına yönelik yapılan itirazların yanı sıra bu yaklaşıma da önce Josef van Ess, daha sonra ise Fred Donner tarafından

¹¹ John Wansbrough, *The Sectarial Milieu* (Oxford, 1977), p. 124; adduced by Ibn Rawandi, *On Pre-Islamic Christian Strophic Poetical Texts*, s. 693.

¹² John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 179; Ibn Rawandi, *On Pre-Islamic Christian Strophic Poetical Texts*, s. 691.

Wansbrough, Crone ve Cook'un hipotezlerinin erken dönem Müslümanlarına gözle görülür bir hafıza kaybı empoze ettikleri gerekçesiyle karşı çıktı. Diğer bir deyişle, ilgili tarih kesitinden bize Kur'ân'ın kaynağına dair ulaşan her türlü bilgi, revizyonist literatürün marifetiyle tamamen farklı şekilde, yer ve zamanda vuku bulmuş gibi yansıtıldı. Öte yandan bu türden gelenek üretme faaliyetlerinin ardında yatan saikler de henüz tatmin edici bir cevaba kavuşmamıştır. Bana göre bu konudaki en mühim etken bizatihi edebi ve tarihsel olan ve bu sebeple tekrar çözümlenmesi ve tarihsel biçimde ele alınması gereken Kur'ân'ın ihmal edilmesidir.

2.4. Linguistik Problemler

Bununla birlikte Günter Lüling ve daha yakın dönemde Christoph Luxenberg'i istisna öncesi Kur'ân'ın yeniden inşasına (*reconstruction*) yönelten etken, Kur'ân'ın haiz olduğu birtakım linguistik ve biçimsel kanıtlar idi. Bu yaklaşımı genel hatlarıyla özetlemek yerinde olacaktır. Arap yarımadasının kültürel ve linguistik yörüngesiyle yakın ilişkisinden yola çıkılarak Kur'ân'ın saf Arap dilini yansıttığı geleneksel olarak düşünülmüştür. Ancak Kur'ân'ın devam ettirdiği tek tanrılı gelenek İbranice ve Grekçe yazıya geçirilmiş (*codified*) bir metne dayandığından ve yaygın biçimde dönemin ibadet (*liturgy*) dili olan Süryanca da ağırlıklı olarak bölgede sirkülasyon halinde olduğundan; Kur'ân'ın gerek inanç sahasında gerekse linguistik açıdan bu gelenekten gelen izlerden yoksun olduğunu düşünmek pek inandırıcı gözükmemektedir. Kur'ân'ın kelime hazinesinde çoğunluğunu Süryanca kelimelerin oluşturduğu garîb kelimelerin (*loan words*) varlığı, erken dönem müslüman dilcilerin de belirttiği üzere, şaşırtıcı değildir. Kur'ân'ın şuan sahip olduğu resm-i mushaf şekli, daha önce yalnızca ünsüz harflerin noktalanmamış iskeletinin yetersiz formda olduğu ve daha erken dönemdeki Nebatça yazı şekline kadar gidebilen, temelde Süryanca modelleri yansıtan formdaydı.¹³ Kur'ân'ın dayandığı Mushaf imlâsının (*ortography*) gerçekleştirilmesi ve Kur'ân pasajlarının fonetik yapısının tartışmasız biçimde yansıtmak şekle kavuşması ancak sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda gerçekleşebilmiştir. Kur'ân metni üzerinde dilci âlimler gözetiminde yapılan imlâ faaliyeti o döneme dek halen tutarsız olan yazım biçiminin yekvücut hale gelmesine ve böylelikle arkaik Arap şiirinin karakteristikleriyle oluşturulmuş klasik Arapça gramerinin standartlaşmış haline mutabık olmasına hizmet etti. Bu nedenle, standartlaşmış Arapça

¹³ Gerhard Endress, 'Die Arabische Schrift' in Wolf-Dietrich Fischer (ed.), Grundriss der arabischen Philologie I. Sprachwissenschaften (Wiesbaden, 1982), s. 165-97.

gamer imlâlarından arı bir Kur'ân'ın mahiyetine/neliğine dair sorular yükselmeye başladı. Kur'ân, başlangıçta kabilelerin lehçelerinden arı halde şiirsel bir *koine* miydi; yani üst dil unsuru olan irab'ın eklenmesi sebebiyle günlük dilden farklılaşan, ancak özünde günümüzdeki aksan farklılığına benzer bir mahiyete mi sahipti, yoksa Kur'ân evvelde ilk muhataplarının konuştuğu yerel Mekke lehçesi ile indirilip sonraları Arapça'nın dil kurallarına uygun olması için mi standartlaştırıldı? Eğer öyleyse, Kur'ân'daki Süryanca dil varlığının mahiyeti neydi? Söz konusu kelimeler imlâ öncesi Kur'ân'da, eldeki Kur'ân'da (*textus receptus*) göründüklerinden daha sarıh mıydılar?

Bu sorular Kur'ân'ın sözlü naklinin güvenilirliğiyle de dirsek teması halinde olduğundan büyük öneme sahiptir. İslam geleneği Kur'ân'ın metinsel bütünlüğünün hıfz yoluyla korunduğunu kabul etmektedir. Öyleyse, sözlü geleneğin yeri daha ileriki bir safhada Kur'ân'ın yazılı nakliyle mi gölgelendi? Kur'ân'daki bazı müşkil lafızların anlaşılmasını zorlaştıran şey ilk etapta yanlış yazılan metin parçalarının yanlış ve eksik anlaşılmasından mı kaynaklanmaktadır? Bu ve benzeri sorular geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında Ignaz Goldziher¹⁴, Theodor Nöldeke ve Friedrich Schwally¹⁵, Gotthelf Bergsträsser¹⁶, Arthur Jeffery¹⁷ ve pek çok araştırmacı tarafından ele alındı ve ulaşılan veriler prensipte İslami geleneğe meydan okumaksızın geleneksel bir görünümle sunuldu. Öte yandan, Kur'ân'ın Arap dilciler tarafından klasik Arapça'ya dönüştürülmesine karşı çıkıp orijinalinde lehçe özelliklerini barındıran bir Kur'ân'ı savunan Karl Vollers¹⁸ gibi araştırmacılar ise İslami geleneğe aykırı düştüler. Kur'ân'daki Süryanca izini vurgulayan Alphonse Mingana¹⁹ ise Kur'ân'ın çoğaltılması safhasında haricî müdahale diye nitelenebilecek bir etkenin varlığına vurgu yaptı. Kimi zaman "yazar" diye de nitelenebilen bu etken Mingana'ya göre Süryanca kelimeler gibi bazı garîb lafızları Kur'ân'da toplayarak, bir tür linguistik devrim gerçekleştirdi. Böylelikle Kur'ân'ın orijinallliği ve şiirsel *koine*'den farklılığı sonradan yapılan standartlaşmış imlâyla perdelenmiş oluyordu ve bu durum literatürde modern dönem revizyonistlerinden çok önceleri de sorgulanmıştı.

¹⁴ Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden 1970).

¹⁵ GdQ I/II: Theodor Nöldeke & Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans I: Über den Ursprung des Qorans, II: Die Sammlung des Qorans* (Leipzig, 1919).

¹⁶ GdQ III: Gotthelf Bergsträsser & Otto Pretzl, *Die Geschichte des Korantextes* (Leipzig, 1938).

¹⁷ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938).

¹⁸ Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strasburg, 1906).

¹⁹ Alphonse Mingana, 'Syriac Influences on the Style of the Kur'ân', *Bulletin of John Rylands Library*, Manchester 1927, s. 77-98; Ibn Warraq, *What the Koran really says*, s. 171-92.

Ancak erken dönem İslam tarihinin revizyonist bakış açısıyla linguistik olarak yeniden inşası Lüling'e ve daha yakın dönemde de Luxenberg'e kadar yapılmamıştı. Günter Lüling; Wansbrough, Crone ve Cook'un ilgili eserlerinden üç yıl önce *Der Ur-Qoran* adlı çalışmasını yayınladı.²⁰ Luxenberg, Kur'an'ın yaklaşık üçte birini oluşturan hayli veciz ve edebî nitelikte olduklarından genellikle anlaşılması güç ve hatta gizemli addedilen kısa sûrelerin, esasında Hristiyan ilahilerinin yeniden şekillendirilmiş formları olduğunu düşünmekteydi. Gerald Hawting ise Luxenberg'in bu çalışmasının rastgeleliğini vurgulayarak "bana göre bu argüman temelde bir kısır döngüdür, totolojidir. Yani, bu yolla yeniden inşa edilen 'orijinal Kur'an *ur-Qur'an*'ın test ve kontrol edilmesi mümkün olmadığından, bu durum beraberinde, hâlihazırdaki Kur'an'dan ne çıkartacağına ilişkin kişinin önceki varsayımlarına mutabık olarak Kur'an'ın yeniden inşa edebileceği tehlikesine yol açmaktadır."²¹

Lüling'in çalışmasının hiçbir yerinde açıkça değinilmemesine karşın, bu çalışma literatürün kayıtsız kaldığı kanonik olmayan İncil metnine yönelik yeni bir araştırmanın ortaya çıkmasını da sağlamış oldu. Bu ise 2000 yılında Christoph Luxenberg tarafından *The Syro-Aramaic Reading of the Qur'an- A Contribution to the Deciphering of Qur'anic Language* iddialı başlığını taşıyan çalışmanın ta kendisiydi.

Luxenberg ise Kur'an dilinin edebî Arapça mı yoksa lehçe üzerine mi kurulu olduğunu yeniden tartışmaya açarak lehçe seçeneğini savunmaktadır. Kur'an'ın imlâsı, kelime hazinesi ve sözdiziminden yola çıkarak Luxenberg, Kur'an'ın dilinin Arapça ve Süryanca'nın linguistik karşımı olduğunu savunmaktadır. Luxenberg'in bu çalışmasının amacı yalnızca Kur'an'daki Süryanca izlerinden apaçık olanları değil; ileriki dönemde Kur'an'ın harekelendirilmesiyle birlikte yahut müşkil lafızların anlaşılması için daha geç dönemde gelişen Arapça etimoloji kaynaklarına başvurulması neticesinde belirsizleşen gizli Süryanca varlığının da izini sürmektir. Luxenberg bu açıdan 75 tane kelime sunmakta, ancak bu kelimelerin Kur'an'ın çok daha geniş bir tabakasını kaplayan linguistik bir realitenin "semptomları" olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre ise Kur'an tümüyle Süryanca dil koduna

²⁰ Lüling projesini *Über den Ur-Quran* (Erlangen, 1972) adıyla başlatmıştır. Projesinin İngilizce adı: *On the Pre-Islamic Poetic Christian Texts in the Koran*. Onun metodolojisi için bk. "Gerald Hawting's review of his Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad", *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), s. 100-9; Ibn Rawandi, *On Pre-Islamic Christian Strophic Poetical Texts*.

²¹ Gerald Hawting, review of Lüling in *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), s. 111.

dayanmakta ve Kur'ân Süryanca okumaya (*syro aramaische Lesart*) tabi tutulmaktadır.

Luxenberg'in bu eserinin popülerliği sebebiyle, yazarın bu eserde kullandığı metodolojiye kısaca değinmek yerinde olacaktır: Kur'ân'daki "muğlak/mücmel" sözcük birimleri ve lafızlardan mülhem şekilde Luxenberg (i) Taberî ve *Lisanu'l-Arab'a* başvurarak ilgili âyetlerin Aramice okunup yorumlanmasına elverişli olması muhtemel açıklamaları aramıştır. Bulamadığı taktirde (ii) Süryanca kök anlam ve bu anlamın Arapça karşılığında kelimenin yer aldığı bağlama daha iyi oturan eş sesli kelime (*homonym*) arar. Eğer bu da sonuç vermezse Luxenberg (iii) söz konusu Arapça lafızdaki nokta ve hareketleri atarak kelimeyi Süryanca telaffuz etmeyi dener ve Arapça kelimenin yerine Süryanca olanı yansıtabilecek ifade yerleştirir. Luxenberg'un metodolojisinde son adımı ise (iv) Arapça lafzı Süryanca'ya tercüme ederek kelimenin orijinal Süryanca anlamını ifade etmek üzerinedir.

Bu metot, "Arapça metnin altında yatan Süryanca anlam tabakasının işlevsel olduğu" sonucuna ulaşmayı öngörmektedir. Luxenberg'in bu doğrultuda kullandığı malzemenin büyük çoğunluğu ise apaçık bir kısır döngü üzerine kuruludur. Çünkü linguistik açıdan Arapça'ya çok yakın olan Süryanca'nın kendi içindeki dinî terminolojinin bolluğu sebebiyle; Kur'ân'da yer alan sayısız lafız ve anlam birimleriyle etimolojik açıdan paralellik arz edeceği göz ardı edilmemelidir. Bu paralellikler pek çok durumda basitçe bu iki Sami dilinin arasındaki yakın linguistik ilişkiden kaynaklı olabilmekte ve böylelikle kültürel açıdan bir bağlantıyı zorunlu kılmamaktadır. Oysa Luxenberg'in metoduyla birlikte Arapça kelimelere Süryanca "orijin" atfetmek bir "obsesyon" haline gelmektedir. Bu durum ise salih kimselerin cennetle mükafatlandırılması gibi Kur'ân'ın tüm anlatılarının, ki bu konuda Luxenberg geniş gözlü hûriler (*el-hûru'l-'in*) lafzının aslında cinsel içermeye sahip olmadığını ve beyaz üzüm anlamını yansıttığını savunur- yeniden formülize edilmesiyle zirveye ulaşmaktadır.

Luxenberg'in yaklaşımı Kur'ân'daki pek çok kelimenin Arapça telaffuzunun doğru olmadığını ve Süryanca'nın yerine kullanıldığını ima etmektedir. Bu sebeple Luxenberg'e göre Süryanca/Arapça'daki eş sesli kelimelerin varlığı yahut Kur'ân Arapçası'ndaki kelimeler ile hasbelkader benzerlik taşıyan ancak Arapça karşılıklarından biraz farklı telaffuz edilen Süryanca kelimeler; Kur'ân'da var olan yanlış biçimde Arapçalaştırılmış aslında Süryanca'ya ait olan kelimelerdir. Bu tür örneklendirmeler Kur'ân'ın naklindeki sözlü geleneğin sıhhatini de tartışmaya açmaktadır. Böylelikle ele alınan Arapça kelimenin, orijinalinde Süryanca iken yazılı geleneğin yetersizliğiyle hatalı şekilde Arapçalaştırıldığı düşüncesi, aslında sözlü

geleneğin hiç var olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır: “böylesi bir sözlü gelenek gerçekten var olsaydı, çok daha erken dönemde bu geleneğin bozulmuş olması gerekirdi.”²² Oysa bana göre sözlü geleneğe ilişkin pek çok örneği göz önünde bulundurduğumuzda, İslami literatürünün yapısının ağırlıklı olarak sözlü geleneğin güvenilirliğine dayandığına dair Luxenberg’in savı temelsizdir. Bu sonuç onu Kur’ân’ın tümüyle yeniden yorumlanması gerektiği tezine götürmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Luxenberg’e göre Süryanca ve Arapça arasındaki paralellikler yalnızca linguistik değil, aynı zamanda teolojiktirler. Bu doğrultuda, Arapça “okuma (*recitation*)” anlamına gelen Kur’ân kelimesine denk gelen Süryanca “qeryana” Luxenberg’in tasavvurunda yalnızca linguistik bir ödünçleme değil, aynı zamanda kültürel olarak Süryanca orijinle ilintilidir. Yani Süryanca “qeryana” kelimesi Arapça Kur’ân olmakla kalmamış, aynı zamanda Arap diline tercüme yoluyla Kur’ân’da oluşmuş hakiki bir Süryanî leksiyonunun (*lectionary*) varlığı söz konusudur. Bu sebeple linguistik bakış açısı, teolojik hipotezi desteklemeye zorlanmaktadır. Luxenberg Kur’ân metninin semantik alanını tümüyle yeniden yorumlayarak (*a la syriq*); İslam’ın kurucu metninin, ilahi mesajın iletilmesindeki iletişim rolü yerine bir tercüme çalışması yahut Süryani âlimler tarafından gerçekleştirilmiş yorum biçimi olduğunu varsaymaktadır. Aynı doğrultuda, Luxenberg’in bu eserinin neredeyse tamamına hâkim olan en temel tez, Kur’ân metninin kilise ayinleri esnasında ibadet amaçlı okunan Süryanca pasajların tercümelerinden müteşekkil olduğu²³ düşüncesidir.

İddia edildiği üzere Kur’ân’ın dilinin gözle görünür biçimde melez bir yapıda oluşuna Luxenberg’in ciddi anlamda ilgi göstermemesi ise gerçekten şaşırtıcıdır. Çünkü Luxenberg çalışmasının hiçbir yerinde Kur’ân dilinin kullanımını ele almamakta; Kur’ân’daki dili kendi kültleşmiş hedefleri doğrultusunda lehçe olgusuyla sınırlandırıldığından, bu melezlik onu Kur’ân’ı adeta yeniden inşa etmeye, fenomenolojik perspektifle ifade edecek olursak eğer; mesajı insanüstü bir kaynaktan aldığını düşünen elçinin Kur’ân mesajını silbaştan bina etmeye yönlendirmiştir.

Kur’ân’ın Süryanca metnin tercümesi olarak gösterilmesi oldukça zayıf temellere dayanan fazla iddialı bir hipotezdir. Çünkü Luxenberg bu hipoteziyle kendisinden önce Kur’ân çalışmalarının çeşitli alanlarında

²² 'Cristoph Luxenberg', *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000), s. 299.

²³ Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, s. 95-100.

yapılmış çalışmaları göz ardı etmekte, ne bölgedeki pagan arka planını ne de Arap şiirinin etkisi veyahut Yahudilerle olan irtibatları dikkate almaktadır. Diğer bir deyişle ilgili hipotez Kur'ân araştırmalarında ortaya konulmuş edebî ve tarihsel araştırmalara temas ediyor olsa da Lûxenberg bu araştırmalara pek ilgi göstermemiştir. Bunun yerine o, modern dilbilim içerisinde geliştirilmiş teorileri yok sayarak gayet mekanik ve pozitivist bir linguistik yöntem benimsemiştir. Luxenberg'in çalışması, Mingana'dan bu yana gitgide marjinal hale gelen Kur'ân'ın metin tarihi araştırmalarına ilişkin Kur'ân'daki Süryanca dil tabakasına dair eskimiş soruyu yeniden gündeme getirmeyi başardı. Ancak, Kur'ân'daki Süryanca unsurların incelenmesine yönelik esaslı ve güvenilir bir çalışmaya literatür içinde halen ihtiyaç duyulmaktadır.

3. Çözüm Arayışı

3.1. Kur'ân'ın Derlenmesi ve Tarihsel Çıkarımlar

Şimdi odak noktamızı Kur'ân olgusu etrafında dönen tartışmalardan, Kur'ân'ın kendisine ve Kur'ân'ın tedvin şekliyle ilintili tarihsel çıkarımlara yöneltmek istiyorum.

Şuan elimizde bulunan Kur'ân metni, diğer bir deyişle (*textus receptus*), alışılmadık bir derleme biçimini haizdir. Kur'ân içinde yer alan tikel metin birimleri ne mantıksal ne de teolojik bir prensip uyarınca dizilmiş, bunun yerine her biri aşikâr şekilde sahici edebi parçalar olan sûrelere ayrılmak suretiyle şuanaki haline getirilmiştir. Teolojik bir amaç gözetilmeksizin gerçekleştirilen bu tedvin ilk bakışta Kur'ân metnine yapılan edisyonun iyi planlanmadığını ve muhtemelen alelacele gerçekleştirildiğini ve her nasılsa sîret gibi Hz. Peygamber'in yaşamına ilişkin kabul görmüş fikirlerden daha önce yapıldığını göstermektedir. Konuya teknik açıdan yaklaşırsak eğer Kur'ân metnine ilişkin bu tedvin faaliyeti, Kur'ân'ın ilk muhataplarının dışındaki hedef kitlesinin genişlediği erken dönemdeki fetih hareketlerinden daha önce vuku bulmuş olmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Peygamber'in naklettiği âyetlerin Mushaf haline getirilmek üzere cem edilmesi ve Hz. Osman'ın yaptırdığı Kur'ân redaksiyonuna dair hipotez, her ne kadar kanıtlanabilir olmasa da makul görünmektedir.

Ancak bu istinsah her ne kadar bir başlangıç olsa da, Kur'ân metnindeki ünsüzlerin noktalanmasıyla Kur'ân'ın edebi karakteri artık kendine ait yeri sağlamlaştırmış oldu. Rastgele birleştirilmiş ve birbirinden bağımsız içerikteki Kur'ân pasajlarının topluca Mushaf haline getirilmesi, ki Medine'de indirilen uzun sûreler buna örneklik teşkil etmektedirler, karmaşık ve çoklu temadaki birbirine benzer pasajlar ile teknik anlamda girift, kısa veya orta uzunluktaki sûrelerin oluşturduğu yapıcı homojen olmayan birliktelik elbette bazı

sonuçlara yol açtı. Birleştirilen pasajlar artık bir mushafın (*codex*) parçası olduklarından, ilk hitap kitlesi üzerindeki iletişimsel bağlamından arındırılmış oldular. Hakikaten, yukarıda sözünü ettiğimiz Kur’ân pasajlarının nev-i şahsına münhasır belli başlı nitelikleri, pasajların başlangıç ve bitiş yerleri istinsah faaliyetinde göz ardı edilerek bir araya getirilmiş bu pasajlar “sûre” diye adlandırıldılar. Ama bu yolla tikel pasajlar, kendi özelliklerini yitirerek esasında edebi yapıcı kendilerine uygun olmayan pasajlarla birleştirilmişlerdir. Bu durum ise esasında Kur’ân’ın tedvininin titizlikle yapıldığına dair yapısal iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Sonuç olarak, sûreler artık iç bütünlüğe sahip ve kendine ait mesajı ileterek, iletişim sürecinin safhalarına dâhil olmuş edebî birimler kategorisinden çıkmış oldular. Aksine bir araya getirilen tüm Kur’ân pasajları aynı düzlemde eşitlendiğinden, bir sûre içinde yer alan herhangi bir pasaj sûrede yer ettiği bağlamdan çıkartılıp, başka yerde bulunan bambaşka bir pasaj için açıklayıcı olabilmektedir. Yani metin bölükleri böylelikle kendi bağlamlarında ifade ettikleri vurgudan mahrum oldukları için, ilgili bağlamdan neredeyse tamamen soyutlanmış oldular. Önceleri bir diskorsun parçası olan²⁴ edebî Kur’ân pasajları, bağlam içinde kazandıkları fonksiyonu yitirerek sanki birbirlerinin tekrarıymış gibi algılandılar. Tarihi arka planın kendi üzerinde yarattığı bağlamsal vurgudan yoksun edebî Kur’ân metni, bir Mushaf’a dönüşerek, oryantalist bakış açısına göre bir malzemeler yığını ve yalnızca bir kutsal kitap halini almış oluyordu.

3.2. Şifahilik

Mushaflaşma öncesi Kur’ân tarihine tekrar dönecek olursak eğer, bu hususta Kur’ân retoriğindeki temel karakteristikler oldukça önemlidir ve bizi şu yargıya ulaştırır: Kur’ân çalışılmak üzere değil kıraat edilmeye yönelik tasarlanmış bir metindir. Kristina Nelson’un belirttiği üzere “Kur’ân’ın nakli ve sosyal hayattaki varlığı temelde sözlü şekilde olmuştur. Kur’ân’daki ritim ve kafiye dahi tek başlarına Kur’ân’ın ‘dinlenilesi’ bir yapıda olduğunu gösterir niteliktedirler. Bu sebeple, Kur’ân vahyinin önemi ilettiği mesajdaki anlam kadar kendi tınısında da yatmaktadır.” Nelson’un bu ifadeleri bize birtakım önemli çıkarımlar sunmaktadır. Eğer Kur’ân’ın temel amacı, kıraat edilmek idiye, Kur’ân metnindeki derlemenin Kur’ân’ı kıraat işlevi uyarınca yapılmış olması beklenirdi. Şimdi Kur’ân’ın dilbilimsel üstünlüğüyle ilgili olan

²⁴ Angelika Neuwirth, 'Form and Structure of the Qur'an' in Jane Dämnen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden, 2002), Vol. 2, s. 245-66.

biçimsel özelliklerinden birini ele alarak Kur'ân'ın kendine has şifâhi yönüne dikkat çekmek istiyorum.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın girift yapıya sahip ilk sûreleri eski Arap dilindeki, oldukça kısa-öz yapıda olan ve sık sık değişen sade kafiye motiflerini içeren sec'înin özelliklerini yansıtmaktadır. Bu form biçimi iki cümleyi aşan âyetlerde yerini daha serbest bir şiir akışkanlığına bıraktığında ise âyet sonundaki fâsıla çoğunlukla cem'i müzekker salim formda fiilin sonuna -ûn yahut -în eklenerek oluşturulmuştur. Bu durumda, bu önemsiz kafiye sûre sonları, dinleyici kitlesindeki âyet sonuna ilişkin beklentiye nasıl tatmin edebilir? Ancak ilgili âyetlere daha yakından baktığımızda ilgili ifadenin artık kafiye fonksiyonu taşımadığını, bunun yerine âyetin bittiğini gösteren başka bir işaretin yer aldığını görmekteyiz. Ben bunu Gregoryen ilahilerdeki (*chants*) spesifik ses motifleriyle dinleyicide ilgili mısranın bittiği izlenimini uyandıran ve sözdizimsel açıdan tipikleşmiş kafiye yapıdaki duraklara, (*cadenza*) benzetmekteyim. Bunun Kur'ân'daki karşılığı ise birbirinin aynı olan ritmik nakaratlardan ziyade oldukça kalıplaşmış ifadeler halinde tezahür etmiştir. Zira Kur'ân'da bu ifadeler âyetin bağlamının genel vurgusuna dayanmamakta, bunun yerine bağlama ahlâki bir anlam katmaktadır. Bu tespiti bir örnek üzerinden irdelemek istiyorum.

"(Yûsuf'un) huzuruna girdiklerinde, dediler ki: 'Ey şan şeref ve güç sahibi! Bizi de ailemizi de geçim sıkıntısı sardı; pek değersiz bir sermaye ile geldik. Sen bize yine tam ölçek ver, bize tasadduk et. Tasadduk edenleri Allah gerçekten mükâfatlandırır.'" (Yûsuf 12/88) âyeti, kıssadaki ana karaktere yöneltilen bir taleple zirveye ulaşmaktadır. Kardeşleri Yusuf'a yaklaşıp *"Ey şan şeref ve güç sahibi! Bizi de ailemizi de geçim sıkıntısı sardı; pek değersiz bir sermaye ile geldik. Sen bize yine tam ölçek ver, bize tasadduk et"* derler. Âyetin sonunda ise ifade ilk muhatap olan Yusuf'tan, Kur'ân'ın hitap çevresine ve sonraki kuşaklarda kendine muhatap edindiği kitleye yönelir: *"İnnallâhe yeczî-l mutesaddikîn/Şüphesiz Allah sadaka verenleri mükâfatlandırır."* Böylelikle bu âyetle *cadenza* sûredeki hikâye edici üsluptan ayrılarak daha üst bir üsluba (*meta narrative*) kavuşur, yani ilahi mükâfatı belirten ahlaki bir argümana evrilir. Bunun *"Yûsufu e'rîz 'an hâzâ vestagfirî li-zenbiki inneki künti mine'l-hâtîîn/Yûsuf! Sen bunu görmezden gel. Hatun! Sen de günahının bağışlanması için dua et. Çünkü sen günahkârlardan oldun."* (Yûsuf 12/29) âyetinde olduğu gibi ilahi kınamayı içerdiği bağlamlar da Kur'ân'da mevcuttur: *"İnneki künti mine'l-hâtîîn/Çünkü sen günahkârlardan oldun."* yahut Kur'ân'ın gelişiminin geç dönemlerinde ideal insan tavrına dair parametreler haline gelen Allah'ın vasıflarının geçtiği *"İnnehu huve-s semî'u-l basîr/O'dur gerçekten işiten, gören"* (el-İsrâ 17/1) gibi âyetler de buna örnek

olarak verilebilir. Kur'ân'ın birden fazla unsurlu tüm âyetleri biçimsel olarak bu türden formülize edilmiş bir şekilde bitmese de, *cadenza*'lar geç dönem Mekke ve Medine sûrelerinin bir karakteristiği olarak düşünülebilir. Bu sebeple, yankı uyandıran *cadenzalar* yeni bir inanç ve metnin ortaya çıkışındaki yeni ve kaçınılmaz gelişmeyi simgelemektedirler.

Sosyal açıdan bakıldığında ise Kur'ân pasajlarının bitimindeki bu duraklar (*cadenza*) hatip ve onun hitap ettiği kitle arasında vukû bulan özgün ve hikâye edici formda oluşturulmuş misâkı; yani yalnızca insan davranışlarının ahlakiliğinde değil aynı zamanda insanlar arası etkileşimde de Tanrı'nın sûretini temsilen onun yeryüzündeki güçlü vekîlleri olanların sahip olduğu bilinçlilik halini de açığa çıkarmaktadır. Ancak *cadenza*'ların esas işlevi yeni bir kimlik oluşturmak üzerine kuruludur. Çünkü *cadenza*'lar, hikâyelerden alışkın olduğumuz kronometrik zaman birimini, çok daha mühim bir tarih kesitine dönüştürerek; hikâye formatındaki anlatıyı, insanın kurtuluş tarihinin (*salvation history*) aşamaları haline getiren kutsal işaretleridirler. Kendi doğasında hikâye üslubunda olan düzyazının; önceden formülize edilmiş bir sonuç cümlesiyle sunî ve iletişimsel bir kutsal hitâp haline getirildiği uzun âyetler; taşıdıkları bu stil itibarıyla çift yönlü olduklarından Kur'ân söylevinin iki boyutluluğunu da çağrıştırmaktadırlar. Çünkü bilindiği gibi Kur'ân dinleyicisine dünya ve ahireti, zamanı ve ebediliği eş zamanlı olarak dinleyicisine çağrıştırmaktadır. Kur'ân'ın bu belirgin karakteristiği, Mushaf haline gelmeden evvel de onun zaten var olduğunu ve muhatap alınan çevreyle kendi arasındaki iletişimin sonucunda doğmuş bir hitap biçimi olduğunu göstermektedir.

3.3. Kur'ân'ın Mushaflaşmasına Dair Tespitler

Kur'ân'ın mushaf şekline bürünmeden önceki haline ilişkin bu çıkarımlarımızdan hareketle mushaflaşma sorunsalına yeni bir açıdan yaklaşabiliriz. Kur'ân metnin nihai-değiştirilemez halinin (*textus ne varietur*) ortaya çıkartılması, yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere, Kur'ân'ın kanonlaşmasıyla aynı zamana denk geldiğini kabul etmeyi gerektirmemektedir. Hz. Osman dönemindeki redaksiyon faaliyetinin tarihselliğine karşı öne sürülen argümanların da delil gösterip belirttiği üzere Mushaf'ta yer alan hükümlerin tasdîki Kur'ân'ın metinleştirilmesi söz konusu edildiğinde çok daha geç bir döneme rastlamaktadır. Yani, Kur'ân'ın tam manasıyla Mushaf haline gelmesi biraz geciktirilmiştir. Ancak bu durum nihai forma ulaşmamış Kur'ân metninin ancak fıkıh disiplininin ortaya çıkmasına sabitleştirildiği ön kabulünü zorunlu kılmamaktadır. Kur'ân'ın nihaî formu kazanması birtakım fikhî kaygılar gereksinimiyle gerçekleşmiş olabilir. Ama

mushaflaşma belirtileri erken dönemden daha ileriki safhalara doğru gözlemlenebilmektedir. Bilhassa kendisine has özellikleriyle uzun sûreler Aleida ve Jan Assman'ın²⁵ da belirttiği üzere yazıya geçirilmenin daha alt dönemde başladığını gösterir niteliktedir.

Aleida ve Jan Assman, elçinin nüfuzuna odaklı kutsal metin ile elçinin mesaj iletimindeki karizmasından ziyade anlamsal açıdan spesifik bir kaynağa dayanan *canon* arasında ayrıma gitmişlerdir. İlgili teoriye göre "her ne zaman bir mesaj etkileşim halinde olduğu ilk muhataplardan sonraki dönemde de varlığını sürdürmek üzere korunmaya alınırsa, ilgili mesaj yapısal olarak zamanla büyük değişikliğe uğramaktadır. Çünkü sözlü haldeki bu mesajın metinleşmesi ve dahası kurumsal hale gelmesiyle birlikte metin, yeni bir görünüm kazanmaktadır."²⁶ Kur'ân söz konusu olduğunda ise daha altta yer alan metin sonradan gelen metne/canona öncülük etmektedir. Çünkü sonradan oluşturulan mushaf (*corpus*), Kur'ân'ın parçalar halinde ve lehçe içeren yapısından doğan muarazalar karşısında bağlayıcı olması için bir otoritenin marifetiyle yapılmış nihai form olduğundan; altta yer alan metin artık sonraki metne dönüşmüştür. Bu durum, erken dönem Hristiyanlık'ta, siyasi gücüyle resmi hükümler ortaya koyan kilise otoritesinin faaliyetiyle benzerlik taşımaktadır.

²⁵ Bk. Angelika Neuwirth, 'Referentiality and Textuality in Sûrat al-Hijr. Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community' in Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond, 2000), s. 143-72; 'Negotiating Justice. A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts', *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000), s. 25-41; 2:2 (2000), s. 1-18.

²⁶ Aleida Assmann & Jan Assmann, 'Kanon und Zensur als Kulturosoziologische Kategorien' in A. Assmann & J. Assmann (eds), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II* (Munich, 1987), s. 2-27.

3.4. Kur'ân Metni ve Kıssa Anlatımı

Sonuç olarak, bu bölümde Kur'ân tarihi'nden, Kur'ân'da tarihe geçmek istiyorum. Kur'ân şimdiye kadar tarih sahasında ciddi anlamda pek fazla ilgi görememiştir. Oysa ki, Kitab-ı Mukaddes kıssalarının tarihî kıssalar olarak kabul gördüğü bilinmektedir. Kur'ân'ın kıssaları sunuş biçimi ise şimdiye dek bir devamlılık gibi düşünülmüştür. Geçmişte gönderilmiş peygamberlere ilişkin bazen benzer, kimi zaman da tümüyle aynı olan mesajlar eşliğindeki mükerrer Kur'ân anlatıları ise, araştırmacıları; çizgisel değil döngüsel olan vahiy algısının ürünü olarak ortaya çıkmış bir tür "Kur'ân Üslubunun" var olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Horovitz Kur'ân'ın üslubu üzerine yazdığı ufuk açıcı çalışmasında büyük ölçüde Nöldeke'nin yaptığı sûre ve âyet tarihlendirmesini²⁷ esas almışsa da, Horovitz'den sonraki araştırmacılar Kur'ân'ın resulleri ve nebileri sunuş biçiminde zamana bağlı olarak gözle görülür bir gelişimin yaşandığını fark etmede başarısız olmuşlar, hatta kimi zaman bu olguyu reddetmişlerdir.

Fred Donner ise yakın zamanda Kur'ân kıssalarında baskın olan ahlaki boyutu vurgulayarak "Kur'ân'daki kıssaların amacı, aynı kıssaların Eski Ahit'teki amaçlarından oldukça farklıdır. Eski Ahit, bu kıssaları İsrail tarihindeki belirli bölümleri açıklamak için kullanmaktayken, Kur'ân ise tekrar ve tekrar mü'minlerin belirli durumlarda nasıl davranması gerektiğini göstermek üzere kıssalara yer verir. Bu amaç doğrultusunda, Kur'ânî karakterler, tüm iyi ve kötülerini simgeleyecek şekilde ahlakî paradigmlar biçimde sunulmuştur..." Ancak Donner'ın bu husustaki nihaî çıkarımı olan "Kur'ân tarih ile bir değişim ve dönüşüm çerçevesinde ilgilenmemekte, bunun yerine tarihi peygamberler yahut Hz. Muhammed'ten önceki şahsiyetler veya Hz. Muhammed'in zatıyla birlikte ele almaktadır. Çünkü Kur'ân nezdinde Hz. Peygamber'in kendilerine hitap etmek üzere gönderildiği topluluğun kimliği tarihi açıdan değil ahlaki yönden belirlenmiştir"²⁸ ifadesi biraz değişikliğe uğramayı hak etmektedir.

Kur'ân kıssalarına hakkaniyetli yaklaşabilmek için, temelde çok farklı tarihsel perspektifler ile farklı bağlamların ayırımına²⁹ gidilmesi gerekmektedir. Erken dönem sûrelerin, linguistik ve biçimsel açıdan İslâm öncesi kâhin deyişlerine çok yakın olmasını göz önünde bulundurarak, bu tür metinlerin yine de arkaik Arap seçi'lerinde var olan oldukça etkili, veciz ve

²⁷ Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin, 1926).

²⁸ Fred Donner, *Narratives of Origin*, s. 84.

²⁹ Angelika Neuwirth, 'Form and Structure of the Qur'an'.

esrarengiz üslupta oldukları kabul edilmelidir. Erken dönem sûrelerin söylemi; geçmişte kendilerine peygamber gönderilen ve yalnızca tek bir Tanrı'ya inanmaları istenen ancak buna uymayarak ilâhi cezaya mazhar olup helâke uğramış kavimler (*el-umamu'l- hâliye*) üzerine kuruludur. Böylelikle geçmişteki peygamberlerin başına gelen badirelere Hz. Peygamber de ortak olmaktadır. *el-Umamu'l- hâliye* söylemi bu sebeple tarihten ziyade elçi ve muhatapları arasında yaşanan tatsız olayların belirli bir bağlama oturtulmasıyla ilgilidir.

Ancak bu söylem şekli daha geç dönemde Kur'ân'da baskın hale gelen ve ıssız hale gelmiş gerçek yurtlar söyleminden ayrılarak, diğer monoteist dinlerin (*ehl-i kitab*) de aşına olduğu peygamberler çemberine geçen büyük ölçekli kıssa anlatımlarından ayrı tutulmalıdır. Çünkü bu söylemsel geçiş (*topographia sacra*) açısından bakıldığında dinî faaliyetin yön değiştirmesini ifade eder. Yani, Kutsal Topraklar (*holy land*) ekseninde peygamberler birer nebîdirler ve ortak bir nebiler silsilesine dâhil olduklarından birbirleri ile ilişkilidirler. Bu sebeple onların ortaya koyduğu iletişim ve faaliyetler, kriz durumunda Hz. Peygamber ve takipçilerine örneklik teşkil ederek; oluşmakta olan yeni ümmetin/topluluğun bizatihi kendisini anlamasında belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda en çok göze çarpan ve gerçekten de Hz. Peygamber'in rehberi konumunda duran figür Hz. Musa'dır.³⁰

Sonuç olarak, Kitab-ı Mukaddes'ten, özellikle de İnciller'den alışık olduğumuz birtakım hermenötik niteliklerin Kur'ân kıssalarında da ön planda oluşu, yani bu türden tipolojilerle³¹ Kur'ân'da da karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Çünkü kutsal kitaptaki bu "tip"ler gelecekte gerçekleşmesi muhtemel büyük çaplı olay veya gelmesi beklenen önemli figürlere örneklik teşkil etmektedirler. Böylelikle geçmişteki ilahi yaptırımlar, Hz. Muhammed'den önce de benzer (tebliğ) faaliyetlerde bulunmuş peygamberlerin gönderilmiş olduğuna yönelik olup, kendinden önceki her şeyi galebe çalacak mahşer gününe ait tipler olarak düşünülmelidirler.

Bu durum da yine Kur'ân'ın söylemsel yapısına dayanmaktadır. Kur'ân'daki kıssa anlatımının, Kitab-ı Mukaddes'te fark edilen "ilgili olaya şahit olmuş kutsal metin yazarı" rolüne kapı aralamadığı doğrudur. Robert Alter'in de bu konuda belirttiği üzere "Kitab-ı Mukaddes'te anlatıcının

³⁰ Tarif Khalidi, *Arab Historical Thought*, s. 8.

³¹ Heribert Busse, 'Herrschartypen im Koran' in Ulrich Haarmann & Peter Bachmann (eds), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Römer zum 65. Geburtstag* (Beirut/Wiesbaden, 1979), s. 56-80.

faaliyeti, meydana gelmiş olayların kısa ve doğrudan anlatılmasından ibarettir. Anlatıcı/kutsal metin yazarı yaşanmış olaya ilişkin, sadece istisnai durumlarda ve çok kısa olarak kendi çıkarım ve tetkiklerinden oluşan bir söylem geliştirmiştir.”³² Kitab-ı Mukaddes’te yer alan kişilerin titizlikle şekillendirilmiş oluşunun ve bu anlatıların temel karakteristiği olarak yer etmiş, bu kişilerin amaçlarına yönelik sofistike şekilde yapılmış kodlama ve çözümlemelerin aksine Kur’ân’daki kıssa anlatımları karmaşık yapıya sahip anlatı (*para-narrative*) amaçları gözetmektedir. Kitab-ı Mukaddes literatüründen de aşına olunan Kur’ân kıssaları, sözlü geleneği de kapsayacak şekilde açıkça kutsal metnin içeriğinin ötesine geçerek *ehl-i kitab*’tan iktibas edilmiş parçalar yahut mesajlar şeklinde sunulmaktadır.

Al-kitab kaynaklı kıssaların günlük iletişimden apayrı oluşu, bu kıssaların “Kitap”tan iktibas şeklinde sunulan halleri üzerinde güçlü bir biçimsel özellik yaratmaktadır. Diğer bir deyişle, kitap ve günlük hitap arasındaki bu farklılık, ilgili kıssalara farklı linguistik biçim kazandırmıştır. Bu biçim bir yandan anlatıyı, profan olan anlatılardan ayırmaya yarayacak şekilde oldukça biçimli bir formda sunarken, diğer yandan da pek yakında vukû bulacak eskatolojik felakete dair kıssaya yeni bir anlam yerleştirmektedir. Bu yüzden Kitab-ı Mukaddes kıssalarında kenarda duran söylemsel yapılar tam da Kur’ân kıssaları için büyük önem arz etmekte; muhatapların ahlaki ve teolojik açıdan yetiştirilmesi ve Kur’ân’a muhatap olan bu topluluğun tecrübe ettiği olayları da yansıtacak şekilde nakledilmiş hakikatler ve sözler marifetiyle gerçekleşen ilâhî-beşer arasındaki iletişimin tarihine bu kitlenin dâhil edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amacın gerçekleşmesini sağlayacak önemli bir etken ise, dinleyicisine sürekli çağrıda bulunarak ilgili kıssayı iletişim faaliyetinin bir parçasına dönüştüren; hâlihazırdaki muhataplara ve onlardan sonra gelmesi muhtemel olanlara seslenerek onları pasif dinleyici konumundan; konuşmacının ortak bir misâk etrafındaki aktif ortakları konumuna getiren biçimsel araçlar, yani *cadenza*’lardır.

Kenneth Cragg’ın da belirttiği üzere “Tabir-i caizse varlık alanı, kıyamet ve mahşer gününü nihai hakikate dönüştüren bu kıyametin haberini insanlığa ileten peygamber arasında dengede tutulmaktadır. Kıyamete ilişkin sözlerin apaçık oluşu peygamberin ilgili zaman dilimi ve ilgili görevde var olduğunun geçici delilleridir.”³³

³² Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, 1981), s. 184

³³ Kenneth Cragg, *The Event of the Qur’an*, s. 171f.

Bu sebeple Kur'ânda karşılaşılan tarih en azından bir "tekrar sunuş" (*re-presentation*) değildir. Bilakis bu tarih şeklinin, yaşanmakta olan şimdiye ışık tutması ve o anı kurtuluş tarihinin atmosferine dahil etmesi beklenmektedir. Aynı zamanda, bir konuşmacı ve onun dinleyici kitlesi arasındaki iletişimin belgesi olan mushaf öncesi Kur'ân kendi özüne de şahadet ettiğinden (*self-testimony*), haiz olduğu biçemsel özellikler sayesinde insan ve insanüstü arasındaki iletişimin bir ürünü olarak kendisini sunmaktadır. Bu sebeple Kur'ân yalnızca daha sonraki toplumsal kullanımından ötürü ibadetlerde kullanılagelmiş bir metin değil, aynı zamanda kendi kökeninde de liturjiktir. Ayrıca, Kur'ân sûreleri Kitab-ı Mukaddes'teki üslup özelliğinden ve hatta profan söylev biçiminden de ayrılan karmaşık yapıli metin türlerini bünyesinde taşımaktadırlar. Bu yeni metin türlerinin kendine özgü belirli karakteristikleri ise halâ edebî ve hermenötik açıdan keşfedilmeyi beklemektedir.

Kur'ân ve tarih arasındaki ilişki karmaşıktır. Bu konuda çözüm vaat eden yaklaşım ise, açıklamaya çalıştığım üzere; Kur'ân'ın edebî, mikro yapısal biçimde okunmasında yatmaktadır. Kur'ân'ın tarihi, mushaflaşmayla başlamaz. Tarih, yalnızca içerik bakımından değil; aynı zamanda Kur'ân metninin ve kurucu topluluğun ortaya çıkışına delil niteliğindeki form ve biçem açısından da tarihsel izler ile mushaflaşma belirtilerinin izini sürmeye imkân tanıyan Kur'ân metninde mündemiçtir.