

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KUR'ÂN DİLİNDE MEKKÎ VE MEDENÎ
ÂYETLERİN BÜTÜNLÜĞÜ

Ayşenur FİDAN
2502160334

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul – 2021

ÖZ
KUR'ÂN DİLİNDE MEKKÎ VE MEDENÎ ÂYETLERİN BÜTÜNLÜĞÜ
Ayşenur FİDAN

Mekkî-Medenî, erken dönemli Kur'ân ilimlerinden olmasına rağmen, hakkında müstakil çalışmaların az olduğu, nispeten bâkir bir alandır. Mekkî-Medenî'nin diğer Kur'ân ilimleriyle olan yakın irtibatının, müstakil olarak ona duyulan ihtiyacı azalttığı söylenebilir. Çalışmamız, hem Mekkî-Medenî'nin irtibatlı olduğu alanlardan ortaya çıkan bilgileri değerlendirme hem de bu bilgilerin bir sonucu olduğu savıyla hareket ettiğimiz parçacı Kur'ân anlayışına alternatif bir okuma önerme gayesindedir. Mekkî-Medenî'nin gelişimi semâî ve kıyâsî olmak üzere iki metodla gerçekleşmiştir. Semâî metodla elde edilen bilgi, araştırmaya konu olan âyetin Mekkîliği ya da Medenîliği noktasında sahâbe ve tâbiûndan gelen nakillerdir. Kıyâsî metotta ise ortaya çıkan bilgi, varlığını, Mekkî ve Medenî sûrelerin ayırt edici özellikleri sadedinde zikredilen “Ey insanlar” ve “Ey iman edenler” kullanımları, peygamber kıssaları, akâid, hadler, farzlar, secde âyetleri, hurûf-u mukattaa gibi unsurlara borçludur. Âyetlerin Mekkîliğine-Medenîliğine dair Rasûlullâh (a.s.)’dan herhangi bir naklin bulunmaması, alanın daha çok kıyâsî metodun verilerinden beslendiğini göstermektedir. Bu veriler ise eldeki sınırlı rivayetlerden, yani tikel örneklerden tümevarımsal yöntemle elde edilmektedir. Şüphesiz kıyâsî metod üzerinden oluşturulan genel ayırıcı vasıflar, onu bir araç olarak kullanan diğer Kur'ân ilimleri için Mekkî-Medenî'nin işlevselliğini arttırmaktadır. Fakat bu işlevsellik ve onun getirdiği pratik fayda, vahyin iki döneminin kesin çizgilerle ayrılması şeklinde bir sonucu doğurmaktadır. Çalışmamızın temel iddiası, farklı dönemlerde nâzil olan âyetlerin dahî aslen aynı seyir üzerinde yer aldığı ve aynı bütüne ait olduğudur. Tabii ki bu iddia, Mekke ve Medine'nin iki ayrı nüzûl zemini olduğunu, ortam ve şartlar değiştiğinde âyetlerdeki içerik ve üslûbun değiştiğini göz ardı etmemektedir. Araştırmada, bu değişimleri de içinde barındıran üst bir mekanizmanın Kur'ân bütünlüğünü sağladığı varsayılmaktadır. Bu varsayım, Kur'ân dilinin her iki dönemde de değişmeyen üslûbu, hedefleri, ana konuları üzerinden temellendirilmektedir. Çalışmanın

metodu, Mekkî ve Medenî âyetlerdeki ortak tema ve üslûpların takibidir. Ayrıca Mekkî âyetlerde Medenî âyetlere yönelik işaretler, Medenî âyetlerde de Mekkî âyetlere yapılan atıflar ve hatırlatmaların varlığı tespit edilmiştir. Çoğunlukla ahkam üzerinden kullanılan tedricin, kavramlar ve konuların nüzûl sürecindeki seyrinde de etkili olduğu görülmüş, bu yönüyle tedric, iki dönem arası irtibatı sağlayan kuvvetli bir unsur olarak okunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ulûmu'l-Kur'ân, Mekkî-Medenî, Ahkam, Nâsîh-Mensûh, Üslûbu'l-Kur'ân, Bütünlük.

ABSTRACT
THE COHERENCE OF THE MAKKI-MADANİ VERSES IN THE QUR'ANİC
LANGUAGE
Ayşenur FİDAN

Even though it is one of the early Qur'anic sciences, Makki-Madani is a relatively virgin field, about which there are few independent studies. It can be said that Makki-Madani's close relationship with other Qur'anic sciences decreased the need for it to be independent. Our study aims to evaluate the information that results from fields related to Makki-Madani, and to suggest an alternative reading to the fragmentary Qur'anic understanding which we took as the result of this information and acted accordingly. Makki-Madani's development happened with two methods, namely samai and qiyasi. The information obtained by the samai method is the narrations from the sahaba and the tabiun about whether the verse in question is Makki or Madani. In the qiyasi method, the emerging knowledge owes its existence to elements such as expressions like "O People" and "O you who believe" mentioned as distinctive features of the Makki-Madani surahs, stories of the prophets, aqidah, hadd, fard, verses of sajdah, huroof al-muqatta'at. The absence of any narration from the Messenger of Allah (pbuh) regarding whether the verses are Makki or Madani shows that the field is mostly fed by the data of the qiyasi method. These data, on the other hand, are obtained from the limited narrations, that is, from particular examples, using the inductive method. Undoubtedly, the general distinctive features created through the qiyasi method have increased the functionality of Makki-Madani for other Qur'anic sciences that use it as a tool. But this functionality and the practical benefit it brings has resulted in a clear separation of the two periods of revelation. The main claim of our study is that even the verses revealed in different periods are on the same course and belong to the same whole. Of course, this claim does not ignore the fact that Mecca and Medina are two different bases of revelation, and that the content and style of the verses change when the environment and conditions change. In the research, it is assumed that a higher mechanism that includes

these changes ensures the coherence of the Qur'an. This assumption is based on the unchanged style, goals, and main subjects of the language of the Qur'an in both periods. The method of study on this basis is to follow the common themes and styles in the Makki and Madani verses. As a result of this pursuit, it has been determined that there are signs of Madani verses in the Makki verses, and the presence of references and reminders to the Makki verses in the Madani verses. Graduality, which is mostly used through rulings, has been seen to be effective in the course of concepts and subjects in the process of revelation, and in this respect, graduality has been read as a strong element that provides the connection between the two periods. In the study, the repetition of the same messages in both periods over similar contexts is processed as an indicator of the coherence of the Qur'an.

Keywords: Ulum al-Qur'an, Makki-Madani, Rulings, Nasikh-Mansukh, Uslub al-Qur'an, Integrity.

ÖNSÖZ

Tarihî süreç içerisinde Mekkî-Medenî'nin, diğer Kur'ân ilimleriyle olan irtibatının ona ciddi bir işlevsellik sağladığı, bu işlevsellik sebebiyle ilmin sınırlarının genişlediği anlaşılmaktadır. Genişleyen bu sınırlar literatürde semâî ve kıyâsî olmak üzere iki kategoride değerlendirilmekte fakat kıyâsî metodun ağırlıklı olduğu görülmektedir. Kıyâsî metodun sunduğu dönemlere dair genel ayırıcı vasıflar belli kullanımları ya da konuları belli dönemlere hasretmekte o dönemin dışında karşımıza çıkan ilgili konular ise istisnâî bir alanda değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım da mükerrer nüzûl, hükmün ve nüzûlün tekaddümü-teahhuru, Mekke'de nâzil olup hükmü Medenî, Medine'de nâzil olup hükmü Mekkî olan âyetler şeklindeki tasnifleri kimi zaman desteklemekte, kimi zaman da bu tasniflerden beslenmektedir. Mekkî-Medenî dönem ayrımlarıyla zikri geçen problemler arasındaki bu irtibat, Mekkî ve Medenî süreçlerin birbirinden kopuk iki ayrı aşama, iki ayrı zemin olarak değerlendirilmesine sebep olmakta, dolayısıyla bu tasavvurda Kur'ân bütünlüğü ihlal edilmektedir. Tezimizi ortaya çıkaran temel problem de bu bütünlüğün ihlali. Çalışmada Kur'ân bütünlüğünün görülmesine imkan tanıyan alternatif bir bakış açısı sunulmakta, Mekkî ve Medenî âyetlerin birbirinden kopuk değil, birbiriyle oldukça irtibatlı büyük bir bütünün parçaları olduğuna işaret edilmektedir.

İlmin, asırlar boyu birikerek büyüyen en kıymetli beşerî çaba olduğu söylenebilir. İslâmî ilimler ölçeğinde Rasûlullâh (a.s.) ve sahâbe örneğinde başlayan bu çaba, hicrî ikinci asırda olgunlaşmış ve gün yüzüne çıkmıştır. Bugün alanda kaleme alınan her bir çalışmanın bu dönemleri takip eden üç-dört asırda ortaya çıkan ilmî birikim üzerine yapılmış sentezler olduğu söylenebilir. Özü itibarıyla bu tez de kendinden önce ortaya konulan her eser gibi sentez bir çalışmadır. Çünkü alana dair târihî süreçte oluşan büyük bir ilmî birikimin üzerine, bu birikimin işlenmesi ve yorumlanması metoduyla varlık bulmuştur. Tam da bu sebepten öncelikle bugün bize bu sentezi ortaya koyma imkanı sağlayan kadîm ilmî birikime ve bu birikimin taşıyıcısı

olan ulemâya teşekkür vicdânî borcumuzdur. Akabinde çalışmam boyunca desteklerini yanımda hissettiğim ailem, arkadaşlarım ve hocalarıma teşekkür de gönül borcumuzdur.

AkÂdeminin yürünesi bir yol olduğunu bana gösteren ilk öğretmenlerim, ablalarım Zeynep Fidan Dal ve Dr. Zehra Fidan'a, kardeşim Arş. Gör. Zinnur Fidan'a, bu yolda bize ve kitaplarımıza sabreden, bizimle beraber sancı çeken ebeveynimize destekleri için şükranlarımı sunar, varlıkları için Allah'a hamdederim.

Süreç boyunca fikrî sancılarımı beraber dindirdiğimiz, tezimi satır satır okuyan güzel insanlara; dostlarım Vildan Altay ve Arş. Gör. Dr. Kadriye Hökelekli'ye, tezime ve bana annelik yapan, bize çeki düzen veren Serhan Osmañcelebioğlu ve Derya Güney'e, tezime vaktini, ilmini, gayretini bağışlayan ablam Dr. Sevim Gelgeç'e teşekkürü bir borç bilirim.

Anadolu'da tez yazma tecrübesinin derdini tasasını benimle paylaşan, tezimi okuyup katkılarda bulunan kıymetli arkadaşlarım Arş. Gör. Nilüfer Sena Çalık ve Arş. Gör. Mustafa Ergin'e teşekkür ederim.

Tez henüz taslak aşamasındayken eleştirileriyle rotamı sağlamlaştırmamı sağlayan Prof. Dr. Selim Türcan'a, fikrî katkılarını esirgemeyen hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Açıkalın ve Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ağkuş'a, tez izleme komitesinde bulunup tezime değerli katkılar sunan hocalarım Prof. Dr. Necmettin Gökku ve Prof. Dr. Recep Alpyağıl'a, savunma esnasındaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Harun Ögmüş'e, yazma sürecime şahitlik eden, tezimi baştan sona itina ile okuyan, katkılar sunan kıymetli hocam Prof. Dr. Halil Aldemir'e teşekkürü bir borç bilirim.

Kur'ân anlayışı ve ilim ahlakıyla kendime rehber bildiğim danışmanım Prof. Dr. Yaşar Düzenli'ye ise teşekkürü, ancak, kendisi için Allah'a hamdedilen değerli bir nimetin lisânî vasıtası sayabilirim. Bana, tezime, zihnime verdiği emekler için, kendisine teşekkür eder, varlığı için de Rabbime hamdederim.

Ayşenur FİDAN
KİLİS, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MEKKÎ-MEDENÎ AYRIMININ SİSTEMLEŞMESİ

1.1. Mekkî-Medenî Ayrımının Oluşumu ve Bir İlim Haline Gelişinin Tarihsel Arka Planı.....	12
1.1.1. Zihnî Arka Plan.....	13
1.1.2. Dilsel Arka Plan.....	14
1.1.3. Fıkhî Arka Plan.....	18
1.2. Mekkî-Medenî Literatürü.....	22
1.2.1. Tefsir Mukaddimelerinde Mekkî-Medenî	22
1.2.2. Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Mekkî-Medenî.....	27
1.2.2.1. Klasik Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Mekkî-Medenî.....	27
1.2.2.2. XX. Asır Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarında Mekkî-Medenî	35
1.2.2.3. Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründeki Dönemlerin Mekkî-Medenî Açısından Değerlendirilmesi.....	37
1.2.3. Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri.....	39
1.3. Mekkî-Medenî'nin İrtibatlı Olduğu Kur'ân İlimleri.....	44

1.3.1. Zaman Tasavvuru ve Mekkî-Medenî.....	44
1.3.1.1. Esbâb-ı Nüzûl.....	46
1.3.1.2. Nâsih-Mensûh.....	48
1.3.1.3. Ahkâmu'l-Kur'ân.....	51
1.3.2. Bağlam Tasavvuru ve Mekkî-Medenî.....	54
1.3.2.1. Fedâilu'l-Kur'ân.....	54
1.3.2.2. İ'câzu'l-Kur'ân.....	58
1.3.2.3. Münâsebâtü'l-Kur'ân.....	60
1.4. Mekkî-Medenî'nin Zorunlu Bir Ayrım Olarak Görüldüğü Zemin.....	62
1.4.1. Mekke'de Nâzil Olup Hükmü Medenî Olan Âyetler.....	63
1.4.2. Medine'de Nâzil Olup Hükmü Mekkî Olan Âyetler.....	66
1.4.3. Hükmü Nüzûlünden Sonraya Kalan Âyetler.....	70
1.4.4. Nüzûlü Hükmünden Sonraya Kalan Âyetler.....	74
1.4.5. Mekkî Sûrelerdeki Medenî Âyetler.....	80
1.4.6. Medenî Sûrelerdeki Mekkî Âyetler.....	87
1.4.7. Mükerrer Nüzûl.....	93
1.5. Değerlendirme.....	98

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN DİLİNİN MEKKÎ VE MEDENÎ DÖNEMLERİ KUŞATICI ÜSLÛBU

2.1. Kur'ân'ın Dili ve Tesis Ettiği Dünya Görüşü.....	100
2.1.1. Kur'ân Dilinin Zamansal Kuşatıcılığı: Hâl İçin Mâzi ve İstikbal Dili.....	105
2.1.2. Mekkî ve Medenî Dönemlerde Kur'ânî Dünya Görüşünün İzleri.....	111
2.2. Kur'ân Dilinin Üslûbu.....	115
2.3. İlâhî Bir Dil Örgüsü/Dizgesi Olarak Kur'ân Nazmı.....	120

2.3.1. Ulûhiyyet Dili	125
2.3.2. Müteşâbih Dil.....	132
2.3.3. Kıssaların Müşterek Bağlamı ve Dili	137
2.3.4. Vâkıyla Mutâbık Dil.....	142
2.3.5. Tasvir Edici ve Değer Yükleyici Dil.....	146
2.4. Değerlendirme	150

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN BÜTÜNLÜĞÜNÜN GÖRÜNÜRLÜĞÜ

3.1. Bütünlüğün Zemini.....	154
3.1.1. Bütünlüğü Görünür Kılan Târihî Zemin: Mekkî ve Medenî Dönem.....	156
3.1.2. Dönemler Arası Bütünlüğü Tesis Eden Temeller.....	160
3.1.2.1. Tedric	164
3.1.2.2. İki Dönem Arası Benzer Bağlamlara Bağlı Mesajların Tekrarı.....	171
3.1.2.3. Mekkî Âyetlerde Medenî Dönem İşaretleri	177
3.1.2.4. Medenî Âyetlerde Mekkî Dönem Tahkiyesi.....	181
3.1.2.5. Mekkî ve Medenî Dönemleri Kapsayan Şiârlar.....	186
3.1.2.5.1. Mü'min Şahsiyetin Şiârı Olarak Salât ve Zekât.....	186
3.1.2.5.2. Varoluş ve Kutsiyet Şiârı Olarak Âdem-İblis Anlatısı ve Âdemoğulları Söylemi	191
3.1.2.5.3. Kötülüğün Şiârı Olarak Şeytan.....	195
3.2. Kur'ân'ın İnanç, Toplum ve Evren Tasavvuru Düzleminde Bütünlüğü Görünür Kılan Konular.....	199
3.2.1. Kur'ân'ın İnanç Tasavvuru.....	200
3.2.1.1. Tevhid	201

3.2.1.2. Ahiret	205
3.2.1.3. Risalet.....	211
3.2.2. Kur’ân’ın İnsan/Toplum Tasavvuru	217
3.2.2.1. Ma’rûf ve Münker	219
3.2.2.2. Adalet	224
3.2.2.3. Karşılıksız Verme Ahlakı.....	229
3.2.3. Kur’ân’ın Evren Tasavvuru	233
3.2.3.1. Sünnetullâh.....	235
3.2.3.2. Zulûmât ve Nûr	239
3.2.3.3. Âyet.....	242
3.3. Değerlendirme.....	244
SONUÇ.....	246
BİBLİYOGRAFYA	257
ÖZGEÇMİŞ.....	297

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e. :	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m. :	Adı geçen makale
a.m. :	Aynı makale
b. :	Bin
bkz. :	Bakınız
bs.	Basım
bsk. :	Baskı
C: :	Cilt
Çev: :	Çeviri
DİA :	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. :	Editör
haz. :	Hazırlayan
karş.:	Karşılaştırınız
KURAMER :	Kur'ân Araştırmaları Merkezi
nşr. :	Neşreden
ö. :	Ölüm
s. :	Sayfa
t.y. :	Tarih yok
TDV :	Türkiye Diyanet Vakfı
thk. :	Tahkik
tsh. :	Tashih
v.d. :	Ve Diğerleri
y.y. :	Yayın yeri yok
Yay. :	Yayınları/Yayınevi

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Ulûmu'l-Kur'ân olarak isimlendirilen, aynı zamanda her biri bağımsız birer alan olan ilimler, Kur'ân'ı anlamaya matuf olarak hicri ikinci asrın başlarından itibaren tebarüz etmiştir. Mekkî-Medenî, Kur'ân ilimleri içerisinde ortaya çıkan ilk alanlardan biri olarak kimi zaman âyetlere dair nakledilen rivayetleri teyid işlevi görmüş kimi zaman da bu rivayetler Mekkî-Medenî'yi belirlemiştir. Bu yönüyle Esbâb-ı nüzûl ve Nâsih-Mensûh başta olmak üzere birçok ilimle ilişkili olan Mekkî-Medenî, âyetleri anlamada bir araç olarak çok erken dönemlerde kullanılmış fakat kendi iç kriterlerinin belirlenmesi ve iki dönem arası ayırım bu denli erken netleşmemiştir.

Elimize ulaşan Mekkî-Medenî müellefatı içerisinde konuya dair aktarılan verileri, Burhanuddîn b. Halîl el-Ca'berî'nin (ö.732/1332) tespitine dayanarak semâî ve kıyâsî olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu kategoride semâî metotla elde edilen bilgi, araştırmaya konu olan âyetin Mekkîliği ya da Medenîliği noktasında sahâbe ve tâbiûndan gelen nakillerdir. Kıyâsî metotta ise ortaya çıkan bilgi, varlığını Mekkî ve Medenî sûrelerin ayırıcı özellikleri sadedinde zikredilen **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ** kullanımları, peygamber kıssaları, akaid, hadler, farzlar, secde âyetleri, huruf-u mukatta' gibi unsurlara borçludur.¹ Âyetlerin Mekkî-Medenîliğine dair Rasûlullâh (a.s.)'dan herhangi bir naklin bulunmaması, alanın daha çok kıyâsî metodun verilerinden beslendiğini göstermektedir.

Genel geçer bir veri haline gelen bu kıyâsî metodun sonuçları, Mekkî-Medenî'yi konu edinen müelliflerin kaleminde nispeten farklı yaklaşımlarla yer bulmuştur. Kimisi

¹ Ca'berî'nin bahsi geçen tespiti ve akabinde aktardığımız bilgiler için bkz. Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011, s. 111; Ebu'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, **Mesâidu'n-nazar li'l-ışrâfi ala makâsidi's-süver**, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1987, C:I, s. 161; Celaleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed b. Ali, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2006, s.74.

bu kıyâsî verileri, sayılan nitelikleri taşıyan “her” âyet için uygulanabilir görürken kimisi de “çoğunlukla” kaydını düşerek daha temkinli bir dil kullanmıştır.

Bu seyirde şekillenip hacmi artan Mekkî-Medenî’yi ayırıcı vasıfların, bünyesinde istisnalar barındıran genellemelerden ibaret olduğu başlangıç aşamasında göz ardı edilmese de ilerleyen süreçte genellemelerin bir kuralmışçasına uygulandığı görülmektedir. Tam da bu noktada çalışma, zikredilen ayırıcı vasıfların getirdiği parçalanmışlığın aksine farklı dönemlerde inzâl edilmiş âyetlerin aynı seyir üzerinde yer aldığını, aynı bütüne ait olduklarını varsaymaktadır. Bu anlamda ilgili tasniflerin süregelen Kur’ân algısı üzerindeki etkisi ve bu etki etrafında şekillenip usûlün tartışmalı konuları haline gelen başlıklar tezin kapsamını oluşturmaktadır. Bu kapsamın şekillenmesine katkı sunan temel faktör Mekkî-Medenî’nin Nesih, Ahkâm ve Esbâb-ı nüzûlle olan irtibatıdır. Nitekim Nesih de Kur’ân’daki hükümlerin bâkiiliği konusunda karşımıza çıkmakta ve âyetlerin Nâsîh ya da Mensûh oluşunun tespitinde Mekkî-Medenî bilgisine başvurulmaktadır. Bu yönüyle Mekkî-Medenî, Nesih ve onunla bağlantılı olarak Ahkâm-ı Kur’ân altında müracaat edilen bir yapı halini almaktadır.

Tez başlığında yer alan Kur’ân dilinden kasıt Arap dil, gramer ve belâğatına konu olan lafızlar bütünü değil, bu lafızların metnin içinde oluşturduğu insicam ve salt lafızların değil, o insicamın doğurduğu anlamlar bütünüdür. Dolayısıyla dilden kasıt, bizatihi dilin kendisi değil, dilin üslûbu ve o üslûbun taşıdığı anlamlardır. Bütünlükten kasıt da Kur’ân dilinin Mekkîsiyle Medenîsiyle tüm dönemlerini kuşatan, her dönemde kendini farklı şekillerde gösterdiği halde o farklılıkların dahi bağlı olduğu üst benzerliktir.

Çalışma, Mekkî ve Medenî’nin ne olduğu yani tanımlarını değil, bu tanımların ve tanımlarda kullanılan kriterlerin doğurduğu sonuçları konu edinmektedir. Diğer bir deyişle çalışmanın konusu; kıyâsî metodun sağladığı verilerin, başta Mekkî-Medenî ve irtibatlı olduğu diğer Ulûmu’l-Kur’ân başlıklarına daha sonra da vahiy ve Kur’ân anlayışımıza olan etkisidir. Araştırma, hangi âyetin Mekkî hangisinin Medenî olduğu

tartışmasını değil, bu tartışmayı doğuran arka planı; Mekkî-Medenî tespit kriterlerini değil, bu kriterleri oluşturan kelimelerin Kur'ân tasavvurunu konu alma gayretindedir.

Araştırma, târihî süreçteki tasavvur ve problemler temelindedir. Bu sebeple birinci bölümde “Mekkî-Medenî'nin Zorunlu Bir Ayrım Olarak Görüldüğü Zemin” başlığında Mekkî ve Medenî dönemlere kesin ayrımlar getiren problematik meseleler ele alınmış, Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe yer alan Mekke'den Medine'ye, Medine'den Mekke'ye taşınanlar başlığına yer verilmemiştir. Çünkü kanaatimizce bu başlıkta tasavvur merkezli bir problematik yer almamaktadır. Mekke'den Medine'ye taşınan ayetler meselesi, sosyolojik bir vâkıa, insânî-dînî bir ihtiyaçtır ve dönemlerin genelleyici-ayırıcı vasıflarıyla irtibatı mevcut değildir.

1.2. Araştırmanın Problemi

Mekkî ve Medenî âyetlere dair muhteva üzerinden oluşturulan ayırıcı vasıflar âyetlerin dönem tespitini kolaylaştırmak gayesiyle ortaya konulan genellemelerden ibarettir. Çalışmanın temel problemi, sûrelerin ayırıcı vasıfları olarak sunulan genellemelerin dönemler arası geçişliliği azalttığı, bu durumun da özellikle Ahkâm, Fıkıh ve Tefsir Usûlü eserlerinde Mekkî ve Medenî âyet irtibatlarının göz ardı edilmesine sebep olduğu yönündedir. Bu sebeple çalışmanın en temel hipotezi âyetlerin dönemlerini belirlemek için geliştirilen vasıfların süregelen vahiy algısı ile Allah tasavvuru üzerinde bıraktığı etki ve bu etkinin, vahyin bütünlüğünü ihlal ettiği düşüncesidir.

Tezde cevaplanması hedeflenen problemlerin ilki Mekkî-Medenî'ye dair akaid, hadler, secde âyetleri, huruf-u mukatta' gibi genelleyici-ayırıcı vasıfların hangi saiklerle ortaya çıktığı, bu ayrımlarda nakil yoluyla gelen Mekkî-Medenî bilgisinin mi yoksa kıyâsî metotla elde edilen verilerin mi etkili olduğudur. Bu minvalde çalışmada Mekkî ve Medenî dönemlere belli konuların hasredilmesinde, sonrasında da ilgili konunun lafzına ya da mefhumuna işaret eden kullanımların yalnızca o döneme ait âyetlerde olabileceği kabulü de irdelenecek, bu kabulün oluşmasında genelleyici-ayırıcı vasıfların

etkisi sorgulanacaktır. Soruların cevabı aranırken Mekkî-Medenî'nin ahkamla olan irtibatı dikkat çekmekte bu da bir diğer problem olarak tarihi süreçte Mekkî-Medenî ilmine duyulan ihtiyaçta ahkâmın etkisi olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Araştırmanın bir diğer problemi tüm bu ayrımların ortaya çıkardığı; zaman, vahiy ve Allah tasavvurudur. Tezde Mekkî-Medenî ile ilişkili olarak ele aldığımız Mekke'de nazil olup hükmü Medenî, Medine'de nazil olup hükmü Mekkî olan ayetler, hükmün tekaddümü-teahhuru, Mükerrer nüzûl gibi başlıklarda bu tasavvurun izleri görülebilmektedir. Söz gelimi hükmün tekaddümü-teahhuru ya da hükmü nüzûlünden, nüzûlü hükmünden sonraya kalan âyetler şeklindeki kabul, geçerlilik ve pratik değeri yıllar sonrasının Medine'sinde devreye girecek birtakım âyetlerin "Mekke zaman dilimi"nde nâzil olduğunu iddia etmek demektir. Şüphesiz bunun da kendisine iman edilen yaratıcının eylemlerindeki tutarlılık ve zaman üzerindeki tasarrufu gibi konuları gündeme getirmesi kaçınılmazdır. Tezimiz bu zorunluluğu problem edinen ve Kur'ân'ın ilahî üslûbunun sunduğu kapsayıcılığı argüman olarak kullanan bir çözüm teklifidir.

1.3. Araştırmanın Amacı

Kur'ân dilinin kendine has bir üslûbu vardır. Bu üslûp bir taraftan lafızların özgünlüğünü diğer taraftan bu lafızların Kur'ân dilindeki ahengini kapsamaktadır. Bu kurguyla ortaya çıkan ilahî nazım, lafızların medlûllerini ilahî bakış açısının belirlediği, mananın salt lafza değil, ilâhî maksada da bağlı olduğu bir zemindir. Çalışma, bu zeminin tespitinin Kur'ân dilindeki kuşatıcı, bütünsel, parçalanmaz ahengin görülmesini sağlayacağını öngörmektedir. Çünkü bu ahenkte lafızlar ve bir zihniyetin, dünya görüşünün taşıyıcısı olan kavramlar dinamiktir, Kur'ân dilinin bütünü içinde bir seyir halindedir. Dolayısıyla kimi zaman Mekkî konular kapsamında görülen bir başlık Medenî dönemli âyetlerde, Medenî konular kapsamında görülen bir başlık ise Mekkî dönemli âyetlerde yer alabilmektedir. Ya da Medenî dönemde kavramlaşacak bir kullanım oluşum seyrine Mekke'de başlamakta, kökleri ve türevleriyle Mekke'de de yer alabilmektedir. Bu da iki dönemin birbirinden kesin çizgilerle ayıramayacağını,

dolayısıyla bu iki dönem arasında bariz bir bütünlük olduğunu varsaymamızı sağlamaktadır. Araştırmanın amacı Mekkî ve Medenî âyetler üzerinden dönemler arası bu bütünlüğün seyrini takip etmek, Mekkî ve Medenî âyetlerin varsayılan bütünlüğünü ve benzerliğini Kur’ân dili ve üslûbu üzerinden göstermektir. Dolayısıyla tez, ilâhî dilin Kur’ân bütünlüğünü sağlayan gücünü Mekkî ve Medenî özelinde olabildiğince ortaya koymak, çoğunlukla farklılıkları üzerinden okunan Mekkî ve Medenî âyetleri, bağlı oldukları üst formu dikkate alarak benzerlikleri üzerinden okumak hedefindedir. Bu vechesiyle çalışma, bir bütünsellik denemesidir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu tez, bir Ulûmu’l- Kur’ân konusu olan Mekkî-Medenî’yi kapsamlı şekilde ele alan, bunu gerçekleştirirken problem başlığında da görüldüğü üzere “...etkisi nasıldır?, ...ne şekilde, ne yönde olmuştur?” gibi sorular soran nitel bir araştırmadır. Dolayısıyla tez, her nitel araştırmada olduğu gibi, problemi bütüncül bir şekilde ve kendi doğal bağlamında görüp olay ve olgular arasında yorumlayıcı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu minvalde tezin ilk bölümünde, problemin durduğu zemin somutlaştırılmaya çalışılmakta, ikinci ve üçüncü bölümünde ise çözüm teklifleri ortaya konulmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde tarihi kaynaklar üzerinden son iki bölümünde ise Kur’ân dili ve âyetler üzerinden veri analizi metoduna başvurulmuş, ilk bölümde elde edilen veriler diğer iki bölümde kıyaslama ve karşılaştırma metoduyla işlenmiştir.

İlk bölümde, Mekkî-Medenî’ye yer veren eserler kronolojik sırayla incelenmiş, böylece Mekkî-Medenî sûre tasniflerinin ve dönemlerin ayırıcı vasıflarının oluşmasında etkili olan faktörler irdelenmiştir. Konunun irtibatlı olduğu alanlara yer verilerek Mekkî-Medenî’nin sadece kendi alanında değil, etkisi dahilinde olan diğer alanlardaki yeri saptanmaya çalışılmıştır. Bu başlığa kaynak teşkil eden eserler Ulûmu’l-Kur’ân eserleri ve Ulûmu’l-Kur’ân içerikli tefsir mukaddimeleridir. Mekkî-Medenî’ye dair veri sağlayan en önemli kaynaklardan biri tefsir eserleri olmasına rağmen büyük hacme sahip bu eserlerde veriler dağınık şekilde yer aldığından konunun tefsirlerdeki yansımalarına

Mekkî-Medenî'nin Zorunlu Bir Ayrım Olarak Görüldüğü Zemin başlığı altında âyet örnekleriyle yer verilmiştir. Bu şekilde Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Mekkî-Medenî başlığının Mekkî-Medenî'nin tarihî serencamında tefsirlerin varlığını göz ardı eden bir başlık olarak okunması ihtimali ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Zaten tarihî süreçteki tüm eserlerde konuya ayrılan yeri aynı başlık altında toplamak başlığın hacmi ve kronolojinin takibi açısından oldukça zordur. Aynı zamanda konunun tefsirlerdeki izlerinin kendisini hükmün ve nüzûlün tekaddümü/teahhuru, mükerrer nüzûl vb. başlıkların âyet örneklerinde göstermesi de konunun bu şekilde ele alınmasına imkan tanımıştır.

İkinci ve üçüncü bölümler, Mekkî-Medenî çevresinde oluşan ayrımların doğurduğu problemlere önerilen çözüm teklifleridir. Bu teklifler sunulurken Mekke ve Medine bir bütün halinde okunmuş, ikinci bölümde hem Mekkî hem de Medenî âyetlerde kendini gösteren vahyin dil üslûbu, son bölümde ise Kur'ân'ın tümüne yayılmış olan temalar üzerinden Mekkî-Medenî bütünlüğü ortaya konulmuştur. Bu örnekler çoğunlukla Münâsebâtü'l-Kur'ân'da başvuru alan “Mekke’de de var, Medine’de de var” önermesiyle sathî ve lafzî bir yaklaşımla değil, daha derinlikli bir takiple işlenmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında bu bütünlüğün en büyük argümanı Mekkî âyetlerdeki Medenî dönem işaretleri, Medenî âyetlerdeki Mekkî dönem hatırlatmalarıdır. Bu yönüyle tez, tedric ve Ahkâmdaki tekamülün Mekke’den Medine’ye doğru yani sadece ileriye yönelik ve dikey eksenli değil, Medine’den de Mekke’ye geçişler içeren yatay eksenli bir seyir halinde olduğunu varsaymaktadır. Çalışmanın akâdemik problemi sûrelerin nüzûl kronolojisini tartışmaya açmak olmadığından nüzûl zaman ve mekanlarına dair tespitlerde bulunulmamakta, “Erken dönem Mekkî”, “Orta dönem Medenî” şeklindeki kullanımlarda ise İbn Durays’ın (ö. 294/906) naklettiği, Atâ el-Horasânî (ö. 135/753) yoluyla İbn Abbas’a dayandırılan nakil esas alınmaktadır.²

² Nakildeki bu sıralama için bkz. İbn Durays, **Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medine**, thk. Gazve Budeyr, Dimeşk, Dâru'l-fikr, 1987, s. 33.

1.5. Literatür Değerlendirilmesi

Geniş Tefsir ve Ulûmu'l- Kur'ân literatürü ayrı tutulursa Mekkî-Medenî üzerine kaleme alınan eserlerin çoğunun konulu tefsir kapsamında olduğu görülmektedir. Bunlar Mekkî ya da Medenî sûreler bazında belli bir konuyu ele alan ya da bir konunun Mekkî ve Medenî sûrelerdeki yansımalarını ortaya koyan eserlerdir. Mekkî ve Medenî dönem farkları ve sûrelerin ayırt edici özelliklerine yer verilmesi bu türün tespit edebildiğimiz ortak özelliklerindendir. Bu kategorideki çalışmaların tamamına yakını Mekkî-Medenî ayrımı üzerinden kurulmuştur. Mehmet Sami Yıldız'a ait Medenî Sûrelerde İktisadî Alana İlişkin Kelimeler Ve İlgili Âyetlerin Yorumları³ isimli yayımlanmamış doktora tezi, Hekim Tay'a ait Mekkî Âyetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları⁴ isimli yayımlanmamış yüksek lisans tezi ve Hadiye Ünsal'a ait Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteva Tahlili⁵ isimli kitaplaşmış doktora tezi bu kapsamdaki araştırmaların bazılarıdır.

Mustafa Ünver'e ait Sidre Yayınları tarafından Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi⁶ ismiyle kitaplaştırılan doktora tezi dışında konunun Kur'ân ilimleri içerisindeki yerini ve tarihî sürecini ele alan gerek yurt içi gerekse yurt dışı kaynaklı ulaşabildiğimiz herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ünver, adı geçen tezde Mekkî-Medenî tanımlarını incelemiş, sûrelerin sınıflandırılmasını ve dönemlerin özelliklerini ele almıştır. Ünver'in bu özellikleri daimi olanlar ve olmayanlar şeklinde tasnife tâbi tutarak ele alması bizim bakış açımızda oldukça kıymetlidir. Yine de Ünver, konuya farklılıklar üzerinden yaklaşmış, üstelik bu farklılıkların Mekkî ve Medenî dönemlerin kendi iç

³ Bkz. Mehmet Sami Yıldız, "Medenî Sûrelerde İktisadî Alana İlişkin Kelimeler Ve İlgili Âyetlerin Yorumları" **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2014.

⁴ Bkz. Hekim Tay, "Mekkî Âyetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları" **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2013.

⁵ Bkz. Hadiye Ünsal, **Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteva Tahlili**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.

⁶ Bkz. Mustafa Ünver, **Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi**, Samsun, Sidre Yay., 2001.

tutarlılıklarını ortaya koyan, dolayısıyla Oryantalistlerin Kur'ân'ın bütünlüğü üzerinden tesis ettikleri eleştirilere cevap veren bir işlevlerinin olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla tezin tâlî kaynakları arasında yer alan Ünver'in çalışması, bu araştırmanın kastettiği bütünlükten farklı zemindedir.

Ünver'in tezinden sonra ön plana çıkan çalışmalardan biri de Esra Gözeler'in Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi⁷ ismiyle yayımlanan doktora tezidir. Tezimizin tâlî kaynakları arasında ilk sıralarda yer alan eserin temel teması nüzûl kronolojisidir. Dolayısıyla eser, âyetlerin tarihlendirilmesi meselesini araştırmanın problemleri arasında görmeyen bizim çalışmamızdan bu yönüyle ayrılmaktadır.

Mustafa Sait Kaplan'a ait, En'âm ve Bakara Sûreleri Özelinde Kur'ân'da Mekkî-Medenî Bütünlüğü⁸ ismiyle yayımlanmamış yüksek lisans tezi, başlığı itibariyle tezimizle benzer bir içeriği ihsas ettirse de iki çalışma arasında bariz farklılıklar bulunmaktadır. Sözü geçen tez, Şatıbî'nin (ö. 790/1388) Mekkî ve Medenî âyetlerin bir bütünlük içinde okunduğunda birbirinin tamamlayıcısı oldukları fikrinden beslenmektedir. Bu minvalde konu, Şatıbî'nin örneğini verdiği Bakara ve En'âm sûreleri örnekleminde çalışılmıştır. İlgili tezin bu çalışmayla benzer yönü Mekkî-Medenî üzerinden bir bütünsellik tesis etme çabasıdır. Fakat Kaplan, bu bütünselliği Münâsebâtü'l-Kur'ân çizgisinde tutmakta, üstelik bir ilim olarak Mekkî-Medenî'nin, sûrelerin ayırıcı vasıflarının ve bu çerçevede ortaya çıkan hükmün ve nüzûlün tekaddümü/teahhuru, mükerrer nüzûl, istisna âyetler vb. şeklindeki başlıkların tarihî arka planına yer vermemektedir. Araştırmanın gayelerinden biri ise ulemayı bu başlıklandırmalara sevkeden tarihî arka planı ve temel sâikleri tespit edebilmektir.

Konuyla ilgili Arap dünyasında kaleme alınan çokça eser bulunmaktadır. Fakat bu eserlerin neredeyse hepsi Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505)

⁷ Bkz. Esra Gözeler, **Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi**, İstanbul, KURAMER Yay., 2016.

⁸ Bkz. Mustafa Sait Kaplan, "En'âm ve Bakara Sûreleri Özelinde Kur'ân'da Mekkî-Medenî Bütünlüğü", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2017.

başlıklandırmalarını tekrar etmekte, konuyu sathî bir düzlemde ele almaktadır.⁹ Burada Arap Dünyasında çalışma ortaya koyan isimler arasında Nasr Hâmid Ebû Zeyd'i (ö. 2010) ayrı tutmak gerekir. Ebû Zeyd, müstakil bir Mekkî-Medenî eseri ortaya koymamasına rağmen, Mefhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân¹⁰ isimli eseriyle alana özgün katkılarda bulunmuştur. Tezimizle bire bir aynı olmasa da onun Mekkî ve Medenî süreçlerin olguyla irtibatlarından dolayı doğal ve aşamalı bir geçişliliğe sahip oldukları yönündeki söylemleri çalışmamıza ışık tutan yaklaşımlardandır.

Zikredilmesi gereken bir diğer isim de el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria¹¹ isimli eseriyle Endülüslü alim İbrahim b. Mûsa eş-Şâtıbî (ö. 790/1388)'dir. Her iki müellif de konuyu, tarihî arka planın getirdiği problemler eşliğinde ve bütünselliğe vurgu yaparak ele almışlardır. Fazlur Rahman'ın (ö. 1988) Ana Konularıyla Kur'ân¹² isimli çalışması da tezimize katkı sunan eserler arasındadır. Nitekim Fazlur Rahman bizim bu çalışmada ortaya koymayı hedeflediğimiz bütünselliği, tespit ettiği ana konularla aktarma gayreti içerisinde. Bu yönleriyle zikri geçen her üç eser de tezimizi temellendirdiğimiz fikrî kaynaklar arasındadır.

Yakın tarihte Mekkî-Medenî dönemler ayırımına farklı bir tez sunan çalışmalardan biri de Sudanlı fikir insanı Mahmud Muhammed Tâhâ'nın (ö. 1985) İslam'ın İkinci Mesajı¹³ ismiyle Türkçeye kazandırılan eseridir. Aynı zamanda bir aktivist olan Tâhâ bu çalışmasında Mekkî ayetleri İslam'ın ikinci, Medenî ayetleri ise ilk mesajı olarak sunmaktadır. Medenî ayetler fer'î, Mekkî ayetler aslîdir. Tâhâ, eserde din ve şeriat ayrımı yapmakta, dinin Mekkî ayetlerde şeriatın Medenî ayetlerde olduğunu

⁹ Bkz. Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, **el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm dirâse ta'siliyye nakdiyye li's-suver ve'l-âyât min evveli'l-Kur'ânî'l-Kerîm ilâ nihâyeti Sûreti'l-İsra**, Kahire, Dâru İbn Affan, 1999.

¹⁰ Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, **Mefhûmu'n-nas dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

¹¹ Bkz. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtıbî, **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2014.

¹² Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2007.

¹³ Mahmud Muhammed Tâhâ, **İslam'ın İkinci Mesajı**, Çev: Haydar Aslan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2011.

söylemektedir. Dolayısıyla mevcut dönem sıralamasını değiştirmesi dışında Tâhâ'nın Mekkî-Medenî'ye sunduğu alternatif bir okumasının olmadığı söylenebilir. Üstelik Tâhâ'nın yaklaşımı da dönemleri bütünleyici değil, ayırıcı perspektiftedir. Bu yönüyle de tezimize kaynak teşkil etmemektedir.

Burada Adil Yavuz tarafından kaleme alınan Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik¹⁴ isimli çalışma da zikredilmelidir. Çalışmada konu, Ulûmu'l-Kur'ân eserlerindeki Mekkî-Medenî bakış açısıyla, aynı minvalde rivayetlerin önceliğini-sonralığını, nâsihliğini-mensûhluğunu belirlemeye yönelik şekilde ele alınmıştır. Eser, hem hadis ilmi muvacehesiyle hem de teşrii tarihi ve ahkam zemininden ele alınması sebebiyle aktarılan ortak tarihi malumatlar dışında bizim çalışmamızla örtüşmemektedir.

Konuyla ilgili Batı'da Oryantalistler tarafından kaleme alınan eserler de bulunmaktadır. William Muir'in Mekkî ve Medenî dönemleri alt dönemlere ayırarak âyetleri altı kısımda değerlendirdiği *The Corân: Its Composition and Teaching*¹⁵ isimli eseri, Richard Bell'in âyetleri, Mekkî-Medenî tasnifini baz alarak konumlandırıdđı *The Qur'an Translated with a Critical Re-arregement of the Surahs*,¹⁶ Montgomery Watt'ın ise *Companion to the Qur'an*¹⁷ isimli çalışmaları bu eserler arasında zikredilebilir. Fakat bu çalışmalar yer yer Mekkî-Medenî meselesi çevresinde yorumlara yer veriyorsa da temel amacı nüzûl kronolojisi olan eserlerdir. Nitekim aynı minvalde eserlere İşlam Coğrafyasında'da rastlanmaktadır. İzzet Derveze (ö. 1984),¹⁸ Mehdi Bâzergan (ö. 1995),¹⁹ Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî (ö. 2004),²⁰ Muhammed Âbid el-

¹⁴ Bkz. Adil Yavuz, **Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik**, Konya, Ebabil Yay., 2007.

¹⁵ Bkz. William Muir, **The Corân: Its Composition and Teaching**, Londra, Society for Promoting Christian Knowledge, t.y.

¹⁶ Bkz. Richard Bell, **The Qur'an Translated with a Critical Re-arregement of the Surahs**, Edinburg, 1939.

¹⁷ Bkz. Montgomery Watt, **Companion to the Qur'an**, Londra, George Allen and Unwin, 1967.

¹⁸ Bkz. Muhammed İzzet Derveze, **et-Tefsîrû'l-hadîs: Tertîbü's-suver hasEbu'n-nüzûl**, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İşlâmî, 2000.

¹⁹ Bkz. Mehdi Bâzergan, **Kur'ân'ın Nüzûl Süreci**, Çev: Mela Muhammed Feyzullah, Yasin Demirkıran, Ankara, Fecr Yay., 1998.

Câbirî (ö. 2010),²¹ Abdülkadir el-Ğâzî (ö. 1978)²² ve Zeki Duman (ö. 2013)²³ gibi isimlerin bu kategoride çalışmaları mevcuttur. Fakat bu çalışmalar tezimizin somutlaştırmaya çalıştığı Mekkî-Medenî bütünlüğüne kaynak teşkil eden çalışmalar değil, Mekkî-Medenî'ye dair problemleri alan olarak niteleyebileceğimiz âyetlerin tarihlendirilmesi meselesine katkı sunan çalışmalardır. Dolayısıyla tezimizde bu çalışmalar, göz ardı etmediğimiz fakat sadece çalışmanın problematiğini tesis ederken istifade ettiğimiz kaynaklar olarak yer alacaktır. Tam da bu sebeple tezde Oryantalist literatürün Mekkî-Medenî yaklaşımına da yer ayrılmamakta, çünkü tezin kapsamı Klasik İslam literatüründe Mekkî-Medenî'ye dair genelleyici ayrımlara ihtiyaç hissettiren zemini yani meselenin Batı'daki değil, bizzat kendi alanındaki problemlerini görebilmektir.

²⁰ Bkz. Abdurrahman Hasan Habenneke Meydani, **Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür**, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 2006.

²¹ Bkz. Muhammed Abid Câbirî, **Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm: et-tefsîrü'l-vâzih hasebi tertîbi'n-nüzûl**, Beyrut, Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 2008.

²² Bkz. Abdulkâdir Mollâ Huveyş Ali el-Ğâzî el-Fûratî ed-Deyrezûrî, **Tefsîru beyâni'l-me'âni**, Dımaşk, Matbaâtu't-Terakkî, 1965.

²³ Bkz. Zeki Duman, **Beyânu'l-hak: (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)**, Ankara, Fecr Yayınları, 2006.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEKKÎ-MEDENÎ AYRIMININ SİSTEMLEŞMESİ

1.1. Mekkî-Medenî Ayrımının Oluşumu ve Bir İlim Haline Gelişinin Tarihsel Arka Planı

Rasûlün vefatının akabinde baş gösteren ridde savaşları, hilafet tartışmaları, hulefâ-i raşidin döneminde hız kazanan siyasi sıkıntılar, artan fetihlerle birlikte gelen sosyo-kültürel değişimler, Emevîler dönemi siyasî politikaları ve Mevâlî etkisi, İslâmî ilimler kategorisindeki pek çok ilmin çıkış noktasını oluştururken pek çoğunun da bizatihi sebebi halini almıştır. Rasûlullâh döneminde ve öncesinde varlıkları bilindiği halde¹ somut anlamdaki etkilerinden ancak yeni coğrafyaların İslâm'la tanışması neticesinde söz edilenilen Mevâlî, başta Kur'ân ilimleri ve Tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerin neredeyse her alanında etkili olmuştur. Bu sebeple de yukarıda sayılan faktörlerden özellikle Mevâlî² faktörünün İslam düşünce geleneğinde köklü yeni bir başlangıcın göstergesi olduğu söylenebilir. Çünkü tarihi sürece bakıldığında tefsirin tedvin döneminin Mevâlî alimler elinde şekillendiği ve Kur'ân üzerinden oluşan yeni anlamlandırmaların oluşum sürecindeki diğer ilimleri de etkilediği rahatlıkla görülmektedir.³ Mevâlî'nin başta Arap dili ve tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerdeki çabası Araplar nezdinde dinin ve dini kaynakların tahrifatı olarak değerlendirilmiş, dile

¹ Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut, Dâru's-saki, 2001, C: VII, s. 366-370; Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-lüğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, Dâru'l-fikr, 1997, C:IV, s. 11-14.

² Mevâlî en geniş şekliyle Arap olmayan müslümanları ifade etmek için kullanıldığı halde köleleştirilmiş savaş esirlerinin daha sonra serbet bırakılmış olanlarını yani azatlıları; fethedilen topraklarda bir Arap kabilesinin aracılığıyla müslüman olup o kabileye tâbi olanları ya da Arap oldukları halde kendilerinden daha güçlü bir kabileyle velâ akdi yapanları da kapsamaktadır. Bizim buradaki kastımız ise kelimenin Arap olmayanlar anlamındaki kullanımıdır. Detaylı tanım için bkz. Cevad Ali, *a.g.e.*, C: VII, s. 36. Ayrıca bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mevâlî> 21.02.2021.

³ Konunun detayları için bkz. Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicrî İlk İki Asır), *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2015.

hakim olmadıkları ve lahne sebep oldukları ifade edilmiştir. Mevali ve Araplar arasındaki bu ilişki Arap dili yaklaşımlarını etkilemiştir. Bu başlığın gayesi sözü edilen tarihi sürecin ardında bıraktığı izleri görebilmek, Müslümanların zihin dünyasına, vahiy ve Allah tasavvuruna bıraktığı etkiyi tespit edebilmektir. Çünkü bir ilim olarak Mekkî-Medenî'ye duyulan ihtiyaç ve bu alandan umulan işlevsellik kanaatimizce bu tarihi arka planın miras bıraktığı zihnî sürecin bir sonucudur. Mekkî-Medenî, varlığını ve oluşumunu bu zihnî sürece borçludur.

1.1.1. Zihnî Arka Plan

Emevîler döneminde, çoğunlukla siyasî ve idarî tabakayı Arapların, ilim tabakasını ise Mevâlî'nin temsil ettiği bilinmektedir. Emevîlerin ırkçı politikasında, devlet yönetimi ve komutanlık gibi idari işlerde aslolanın Arabîlik olduğu teziyle hareket edilmiş, Arap olmayanlar düşük statüde görülmüştür.⁴ Emevîler, sürdürdükleri bu ayrımcı-ırkçı politikada ulemeden da destek alarak yönetimde olmalarının ve mevcut icraatlarının Allah'ın takdirinin bir neticesi olduğu tezini halka dikte etmişlerdir.⁵ Bu dikte sonraki asırlara Allah'ın iradesi, meşiet, takdiri gibi pek çok soruyu bünyesinde barındıran “Kader meselesi”ni, Kelam'ın ve irtibatlı olarak İslam düşünce geleneğinin en problemli meselelerinden biri haline getirmiştir.⁶ Gerek bu kader algısı gerekse bu algıya karşıt olarak oluşturulan tepkisel cevapların, bu dönemin Allah tasavvurunun, nüzûl döneminin Allah ve vahiy tasavvurundan ayrıldığı en zirve noktayı temsil ettiği

⁴ Abdülazîz ed-Dürî, **Mukaddimetü fî târîhi sadri'l-İslâm**, Beyrut, 2. Bsk., Merkezu Dirâsâtî'l-vahdeti'l-arabiyye, 2007, s. 73; Mustafa Kılıçlı, **Arap Edebiyatında Şuûbiyye**, İstanbul, İşaret Yay., 1992, s. 54-56. Diğer yandan idari görevlerde kayırma yapılmadığını Mevâlîye idarede de yer verildiğini ifade eden tarihçiler de vardır. Bkz. Adnan Demircan, **İslam Tarihi'nin İlk Dönemi'nde Arap-Mevâlî İlişkisi**, İstanbul, Beyan Yay., 2015, s. 67; Said Hatiboğlu, **Hilafetin Kureyşliliği**, Ankara, Otto Yay., 2012, s. 150-155, 158.

⁵ Osman Aydın, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, C:II, sayı: 3, yıl: 2003, s. 9.

⁶ Bu siyasî yaptırımların doğurduğu Kur'ân tasavvurları hakkında bkz. Akif Topuz, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, “Sorunsallığı Açısından Kur'ân Tasavvurları”, Kayseri, 2013.

söylenbilir. Çünkü burada oluşan tasavvur ya siyasi gayelerle oluşturulan ya da bu gayelere karşı cevap için geliştirilen tezlerden beslenmektedir. Dolayısıyla bu tartışmaların ardında bıraktığı tasavvur, doğal değil, tepkisel bir Allah tasavvurudur. Emevî siyaseti, Arap milliyetçiliği, Mevâlî etkisi ve beraberinde gelen kader algısı Allah'ın kudretini keyfîlik olarak yorumlayabilen bir tasavvura dönüşmüştür. Mekkî-Medenî'yle yakın ilişkili Nesih, mükerrer nüzûl, hükmü nüzûlünden, nüzûlî hükmünden önce olan âyetler vb. meseleler bu Allah tasavvurundan izler taşımaktadır. Birer tefsir terimi haline gelen bu kullanımlar Medine'de nâzil olan bir âyetin daha güncel, daha nihâî bir hüküm olması hasebiyle aynı konudaki Mekkî âyetin hükmünü neshedebileceği, aynı âyetin hem Mekke hem Medine'de tekrar tekrar nâzil olabileceği, âyetin Mekke'de nâzil olup hükmünün yani işlerliğinin Medine'de farz kılınabileceğini ifade etmekte bu da problemin, Allah, vahiy ve zaman tasavvuruyla ne denli ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Tefsirin tedvin dönemi olarak bilinen dönemdeki telifatta Arap olmayan müslümanların etkisi ciddi oranda görülmekte, bu dönemdeki eserlerde dilsel tahlillerin, Arap şiiri ve Ehl-i kitap anlatılarıyla istişhadın görünür düzeyde yer alması eserlerin ortak özelliği olarak zikredilmektedir. Dilbilimsel tefsir akımının başlangıcının da bu dönemde gerçekleştiği ve çoğunluğu Mevâlî tarafından yapılan çalışmalara dayandığı bilinmektedir.⁷

1.1.2. Dilsel Arka Plan

Girdikleri yeni kültüre ve dile yabancı olan Mevâlî'nin dînî kaynakları dil üzerinden anlama çabası dilde değişim ve lahn olgusunu da beraberinde getirmiştir. Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) Mevâlî dilcileri muhatap alarak “Her ne kadar bugün dili ıslâh etme çabası içerisine girdiyseniz de biliniz ki, onu bozan ilk kişiler de yine

⁷ Bkz. İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihî Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu Yay., 2014, s. 60-68.

sizlersiniz”⁸ demesi durumun yapıcı ve yıkıcı her iki faktörünü kendi içinde barındırarak ortaya çıktığını gösterir niteliktedir. Şüphesiz aynı durum tefsir ilmi için de söz konusudur. Mevâlî bir yandan tefsirin tedvinine büyük katkı sunarken diğer yandan bu tedvinle yeni bir din tasavvuru ortaya koymuştur. Bu ortamda bir âyetin nüzûl bilgisi cevabı bulunmak istenen ilk sorular arasında yer almış, Mekkî-Medenî ve diğer Ulûmu’l-Kur’ân başlıkları bu din tasavvurunun ihtiyaçları neticesinde şekillenmiştir.

Mevâlî faktörünün ilimler sahasında görülmesine kadar dil, semâî bir metodla öğrenilir ve aktarılırken, Mevâlî’yle birlikte bir metod olarak kıyasın devreye girdiği görülmektedir. Nitekim nahiv ilmini ilk ortaya koyan kişiler arasında yer aldığı bilinen ve bir Mevâlî olan Abdullah b. Ebî İshak (ö. 117/735), kıyas ve illeti bir metodoloji olarak kullanan ilk dilci olmuş,⁹ yine Mevâlî’den olan İsa b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766) de bu metodolojiyi güçlendirerek devam ettirmiştir.¹⁰ Mevâlî’nin uygulamasında cüzî hükümlerin istikrasından küllî kaideler türetmek anlamına gelen kıyas ve genelleştirilmiş illet metoduyla¹¹ rivayetlerdeki karışıklıklar giderilmiş fakat diğer yandan bu metodun dışında kalan rivayetler ihmal edilebilmiştir. Bu aşamada Arap dili, kıyâsî metoda dayandırılmış,¹² kıyasa kabil olmayan veriler ve kullanımlar lahn ithamına uğramıştır.¹³ Kıyasın gündeme geldiği bu ilk târihî aşamada Mevâlî dilciler “yaygın kullanım” olarak tanımladıkları kıyas mekanizmasını kullanıp edindikleri sonuçlardan genelleştirici kaideler oluştururken Arap dilciler Mevâlî’ye muhalif olarak

⁸ İbn Abdîrabbih el-Endelûsî, **el-İkdu’l-ferîd**, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1404, C:II, s. 307.

⁹ Ebu Bekr ez-Zübeydî, **Tabakâtü’n-nahviyyîn ve’l-lügaviyyîn**, 2. Bsk., Kahire, Muhammed Sami Emin el-Hancı, 1954, s. 31. Ayrıca bkz. Celaluddin es-Suyûtî, **Buğyetü’l-vuât fî tabakâtü’l-lügaviyyîn ve’n-nühât**, Beyrut, el-Mektebetü’l-asriyye, t.y., C:II, s. 348.

¹⁰ Suyûtî, **a.g.e.**, C:II, s. 237. Ayrıca bkz. Hüseyin Tural, “İsa b. Ömer es-Sekafî”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa-b-omer-es-sekafi> 22.02.2021.

¹¹ Güler, **a.g.m.**, s. 180.

¹² Güler, **a.g.m.**, s. 175; Emin, **a.g.e.**, C: II, s. 381-384, 388; Ahmed Emin, **Fecru’l-İslam**, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009, s. 132-134.

¹³ Ammar el-Kellâbî’nin Mevâlî dilcilerin kıyas metodundan veryansın ettiği, onların kıyas metoduna uymayan her sözünde kendisini lahne düşmekle itham ettiklerine dair bir anlatı için bkz. Halit Yağan, “Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002, s. 44.

sema ve rivayeti esas almış, kıyası ise Mevâlî gibi tümevarımın bir neticesi olarak değil, fesahati iyi olan bir bedevîden sema yoluyla alınan diğerlerine kıyas etmek olarak uygulamışlardır.¹⁴

Ortaya çıkan bu yaklaşımların süreç içerisinde İslamî ilimlerin diğer alanlarına özellikle de Tefsir ve Fıkıh'a etkileri çok olmuştur.¹⁵ Bir Mevâlî olan Nahiv alimi Kisâî'nin (ö. 189/805) Şeybânî'yi (ö. 189/804) muhatap alarak Fıkıh hakkında ne sorulursa sorulsun Nahiv kaidelerini kullanarak cevap verebileceğini söylemesi,¹⁶ Asmaî'nin (ö. 216/831), muasırı olan Mevâlî dilci Ebû Ubeyde'yi (ö. 209/824) seleften gelen nakillere değil, dil kaidelerine başvurması sebebiyle Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir etmekle itham etmesi¹⁷ dil algısının diğer ilimleri ne denli etkilediğinin birer örneğidir. Nitekim Tefsir'e dair ilk faaliyetlerin yine dil üzerinden gerçekleşmiş olması da bunun bir göstergesidir.¹⁸ Sahâbe kavillerine ilaveten kıyas ve içtihad metoduyla geliştirilen dil kurallarının Kur'ân'ı anlamada kullanılması "Din âsârdan ibarettir" diyen Arap ulemanın tepkisini çekmiş, dinin re'ye teslim edilmemesi yönünde ilmî hareketler başlamıştır. Özellikle Mevâlî'yi destekleyen Abbasîler döneminde Mevâlî karşıtı bu dinî-ilmî hareketlenmeler artmış, Arap ulema Rasûlullâh'tan aktarılan hadisleri ve onun sünnetini önceleyerek re'y'e karşı, nakli kullanmıştır.¹⁹ Naklin de sadece Rasûlullâh'tan aktarılanları değil, Arapların kendi söylem ve icraatlarını da kapsadığı bilinince Ehl-i rey

¹⁴ Konunun detayları için bkz. Güler, **a.g.m.**, s. 181,182; Sema ve kıyasın kullanım biçimleri için bkz. Şevkî Dayf, **el-Medârisu'n-nahviyye**, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1119, s. 214-223.

¹⁵ Meselenin ne denli derin ve zihnî bir süreç olduğunun temsili için bkz. Mehmet Nuri Güler'in Mevâlî fıkıhında bugün çıkarılan tikel hükmün yarını ve muhtemel başka problemlerin çözümünü de kapsayacak şekilde genelleştirildiği Kazuistik yöntemin, herhangi bir kelimenin nasıl okunması gerektiğini önceden bildiren Avâmil ile benzerliği fikri. (Güler, **a.g.m.**, s. 180).

¹⁶ Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed b. Abdülmünim Hısnî, **Kitâbu'l-kavâid**, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1997, C:I, s. 39, Benzer başka bir örnek için bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsût**, Beyrut, Dâru'l-fikr, 2000, C:I, s. 224.

¹⁷ Bkz. Şihâbuddîn Ebu Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, **Mu'cemu'l-udebâ**, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, C: VI, s. 2707.

¹⁸ Bkz. Mustafa Öztürk, **Tefsirin Halleri**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013, s. 60.

¹⁹ Güler, **a.g.m.**, s. 188, Re'y ve Kur'an'dan ahkam istinbatına dair tabiunun tefsir anlayışı için bkz. Sevim Gelgeç, **Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi, Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler**, Ankara, İlâhiyat Yay., 2021, s. 63-68.

- Ehl-i hadis tartışmasının bir temelini de Mevâlî-Arap karşılaşmasının olduğu rahatlıkla görülebilmekte,²⁰ bu durum da ilgili tarihi sürecin tefsire etkisi kapsamında okunabilmektedir. Süreç içinde nakli, yani Rasûlullâh'tan geleni, sahâbenin aktarımlarını, Arapların uygulamalarını dikkate alıp kıyasa başvurmamaları Ehl-i sünnet'i temsil etmiş, bu naklî birikimi kıyas ve içtihadâ tâbî tutup re'y ile amel edenler sonradan ortaya çıktığı için bid'at ehli haline gelmiştir.²¹ Bu tarihlerin bir ürünü olan er-Risâle isimli eserinde İmam Şâfiî'nin de kıyas, içtihad, re'y rüzgarlarının estiği bir toplumda sünneti- ki Şâfiî'nin sünnet kullanımından kastının daha çok hadis olduğu anlaşılmaktadır²²- Kur'ân kadar vazgeçilmez bir zemine taşıma gayreti içinde bulunduğu görülmektedir.²³ Nitekim Şâfiî'nin, Arapça'ya hakimiyet meselesine dili kutsayacak derecede önem vermesi²⁴ onu bu teze sevkeden unsurun Mevâlî faktörü olduğunu ihsas ettirir niteliktedir.

Bugün İslamî ilimlerin farklı dallarında temel meseleler olarak ele alınan pek çok konunun başlangıcının Emevîlerle tebarüz edip sonrasında da hız kesmeden Abbasîlerle devam eden süreçte ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır.²⁵ Kanaatimizce Mekkî-Medenî'ye dair kıyâsen oluşturulan genelleyici-ayırıcı vasıflara ihtiyaç hissettiren zemin de yine bu tarihî sürecin içinde yer almaktadır. Ahkâmî hükümün tespitinde, Nesih meselesinde de âyetlerin önceliği ve sonralığını belirlemede Mekkî-

²⁰ Bkz. Sönmez Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Ankara, Kitabiyat Yay., 2002, s. 62.

²¹ Kutlu, **a.g.e.**, s. 47, 49, 50, 62.

Bkz. Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, y.y., Müessesetü'l-Halebî, t.y., C:II, s. 10-13; Güler, **a.g.m.**, s. 183.

²² Hayri Kırbaçoğlu, **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, Ankara, Kitabiyat Yay., 2000, s. 9, 10; George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi", Çev: Sami Erdem, **a.g.e.**, haz. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, Kitabiyat Yay., 2000, s. 25, 26.

²³ Bkz. Makdisi, **a.g.m.**, s. 19; Bilal Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 126, 127; Ayrıca karşı. Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Beyrut, Dârü'n-nefâis, 2010, s. 75, 76.

²⁴ Aybakan, **a.g.e.**, s. 59; Karş. Şâfiî, **a.g.e.**, s. 51. Burada Şâfiî, dil bakımından insanların üstün olmaya en layığına Rasûlullâh (a.s.) ile aynı dili konuşanlar olduğunu, tüm dillerin Rasûl'ün dili olan Arapça'ya tâbî olduğunu, bu dili konuşan birinin başka bir dili konuşanlara tâbî olmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.

²⁵ Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, C:I, s. 98, 108.

Medenî'ye müracaat edilmekte, dolayısıyla konunun ahkâm ve Nesihle yakından ilgisi bulunmaktadır. Bu ilgi de bizi ahkâmın fıkıh halini alıp somutlaştığı bu süreci irdelemeye sevketmektedir.

1.1.3. Fıkhî Arka Plan

Zehebî (ö. 1977), sahâbe dönemi tefsir faaaliyetleriyle tâbiûnun tefsir faaliyetlerini karşılaştırırken tâbiûn arasındaki ihtilafların sahâbe arasındaki ihtilaftan çok daha fazla olduğunu, ihtilafların konularının ise ahkâm kategorisinde yoğunlaştığını söylemektedir.²⁶ Kanaatimizce bu yoğunluk, nüzûle şahitlik edememiş ikincil muhatapların ve Arap olmayan muhatap kitlenin Kur'an'la olan iletişimini ortaya koyar niteliktedir. Tefsirin ilimleşme sürecini başlatan kitle bu ikincil muhataplar olmuş, fakat diğer yandan tefsire dair ilk kırılmalar da beraberinde gelmiştir. Metnin tümüne dair tefsîrî bir çabaya giremeyen ikincil muhataplar, İslâm'ı bir emirler ve nehiyler bütünü olarak okumak zorunda kalmış ve ihtiyaç duydukları din tasavvuru, ahkâm içerikli âyetlerle tesis edilmiştir. Bu yolla da sahâbenin şahitliğinin yerini tâbiûnun dil, istişhad ve kıyas metoduyla elde ettiği içtihadlarının aldığı söylenebilir.²⁷ Nüzûle şahitlik eden sahâbenin Kur'an'a dair soru/nlarının dolayısıyla da Rasûlullâh'tan gelen tefsir mahiyetinde nakillerin oldukça az oluşu, nüzûle şahitlik edememiş Müslümanların Kur'an'a dair soru/nlarını arttıran bir etken olmuştur.²⁸ Bu kitle, Rasûlullâh'ın âyetlere dair kavillerini sahâbeden öğrenmiş, soru/nlarının çokluğu ile cevap içeren rivayetlerin azlığı kesiştiğinde çözümü Arap dilinde uyguladıkları üzere içtihad, kıyas ve istidlale başvurmakta bulmuşlardır. Yani rivayetlerde bulamadıkları cevapları metin dışı tek kaynakları olan sahâbe nakillerinde aramış, nakillerde her âyetin tefsirini bulamayınca metnin bizzat kendisinden lügavî izahlarla bu boşluğu tamamlamaya çalışmışlardır.²⁹

²⁶ Bkz. Zehebî, **a.g.e.**, C:I, s. 98.

²⁷ Bkz. Zehebî, **a.g.e.**, C:I, s. 76.

²⁸ Bkz. Zehebî, **a.g.e.**, C:I, s. 76.

²⁹ Bkz. Zehebî, **a.g.e.**, C:I, s. 97, 98.

Kendi doğal zemininde bakıldığında ahkâmın, dinin görünen, somut, ve uygulanabilir yönünü temsil ettiği söylenebilir. Nitekim konularına göre âyet tasnifi ve tefsirinin henüz tebarüz etmediği bir dönemde Mukâtil b. Süleyman'ı (ö. 150/767) Tefsîru hamsi mie âyetin mine'l-Kur'ân ismiyle bir eser ortaya koymaya sevkeden amil de ahkâmın bu işlevselliği bağlamında okunabilir.

Nüzûl ortamından uzaklaşıldıkça vahyin, iki kapak arasında önü sonu belli, içerdiği hükümlerin oluşum süreci bitmiş, konuşan değil, konuşturulan ve hüküm istinbatının yegane kaynağı olan bir kitap halini aldığı söylenebilir. Kanaatimizce Mekkî-Medenî de bu hüküm istinbatına olan ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmış ahkâm içerikli işlevsel bir mekanizmadır. Hicri ikinci asırdaki ilimleşme faaliyetleri beraberinde fikrî mezhepleşmeleri de kuvvetlendirmiş, Kur'ân, dini bir bilgi objesi, istinbat kaynağı halini almıştır. Bu tartışmalı fikrî zemin bir olgu olarak neshi de beslemiş, Nesih, âyetlerden istinbatla muarazada bulunan taraflara güç kazandırmıştır. Taraflardan birinin getirdiği delil diğeri tarafından delil getirilen âyetin Mensûh olduğu gerekçesiyle reddedilebilmiştir. Çalışmanın bu bölümünün ikinci yarısındaki örneklerde net olarak görülebileceği üzere, neshin tesis ettiği bu zeminde Mekkî-Medenî, âyetlerin önceliği-sonralığı yani Nâsîh mi Mensûh mu olduğunu belirleyen bir kriter işlevi görmüştür. Dolayısıyla Mekkî-Medenî'nin, gerek Ahkâmu'l-Kur'ân gerekse neshin en önemli ayağı olup âyetlerin nüzûl önceliğini tespit etme gayesine matuf olduğu söylenilebilir. Belki de diğer alanlarla irtibatı ve bu işlevselliğinden dolayı Mekkî-Medenî; Ahkâmu'l-Kur'ân'larda, Usûl-u fıkıh, Nâsîh-Mensûh ve Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde çokça yer bulmuş fakat konunun müstakil olarak ele alındığı eserlerin sayısı az olmuştur. Çünkü ilmî süreç içinde Mekkî-Medenî, müstakil bir alan olmaktan öte, hüküm çıkarmada fıkıhın, tefsirde Ahkâmu'l-Kur'ân'ların ve bir alan olarak Nâsîh-Mensûh'un konusu olmuştur. Nitekim, Mekkî-Medenî konusunu en kapsamlı şekilde ele alan müellifler olan Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) başta olmak üzere onların üslûbunu sürdüren diğer müelliflerin de bu bölümlerdeki kaynakları müstakil

Mekkî-Medenî eserlerinden ziyade Ahkâmu'l-Kur'ân, Nâsîh-Mensûh, Fedâilu'l-Kur'ân ve Delâil türü eserlerdir.³⁰

Kanaatimizce bir ilim olarak Mekkî-Medenî'yi ortaya çıkaran bu ahkâm zemini, Mekkî-Medenî'nin iç meselelerinin oluşumunda da etkili olmuş, başlarda âyetlerin nüzûl bilgisinin tespiti sadece nakle bağlıyken ilerleyen süreçte, mevcut nakiller üzerinden kıyas metodu kullanılmıştır. Tikel örneklerden tümel sonuçlar elde etme, nüzûlü aynı dönemde olan âyetlerin ortak özelliklerini o dönemdeki tüm âyetlere hasretme durumu bir ilim olarak Mekkî-Medenî'ye “İçinde ... bulunan her sûre Mekkî/Medenî'dir”, “... vb. konuları içeren her sûre Mekkî/Medenî'dir” şeklinde genelleyici ifadeler kazandırmıştır. Şüphesiz bu ifadeler her âyetin nüzûl bilgisine dair naklin bulunmadığı bir zeminde dil, kıyas ve istidlal yoluyla tefsir çabasına girişen; sema ve nakil üzerinden kıyas yoluyla kurallar oluşturup kurallardan çok önce var olan dili bu kurallara tâbi kılan Mevâlî ve Mevâlî karşıtı dil, fıkıh ve düşünce sistemine oldukça benzemektedir.

Bu başlıklar altında aktarmaya çalıştığımız tarihi süreç, Müslümanların dilini, fıkhnı, düşüncesini biçimlendirmiş, pek çok alanla irtibatlı olması hasebiyle Mekkî-Medenî'yi de şekillendirmiştir. Mekkî-Medenî sûre özelliklerine dair getirilen

³⁰ Suyûtî'nin, Mekkî-Medenî başlığı altında İbnü'l-Hassâr'ın **en-Nâsîh ve'l-mensûh**'undan, İbnü'l-Arabî ve Ebu Cafer en-Nahhâs'ın **en-Nâsîh ve'l-mensûh** isimli eserlerinden, Ebu Ubeyd ve İbn Durays'ın **Fedâilu'l-Kur'ân**'larından, Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve**'sinden istifade ettiği görülmektedir. Bkz. Suyûtî, **el-İtkân**, s. 48-84; Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve** isimli eseri Zerkeşî'nin de kaynakları arasındadır. Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 40, 111. Ebu Ubeyd'in (ö. 224/838) **Fedâilu'l-Kur'ân**'ından istifade eden bir diğer isim de Bulkînî'dir. Bkz. Bulkînî, **Mevâkıu'l-ulûm min mevâkı'ın-nücûm**, thk: Enver Mahmud el-Mürsî Hattab, Tanta, Dâru's-sahâbe li't-Türas, t.y., s. 168. İbn Akile el-Mekkî (ö. 1150/1737) de **ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân** isimli eserinde İbnü'l-Hassâr'ın **en-Nâsîh ve'l-mensûh**'undan, İbn Durays'ın **Fedâilu'l-Kur'ân**'ından, Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve**'sinden faydalanmıştır. Bkz. Muhammed b. Âkile, **ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Şârika, Câmiatü's-Şârika, 2006, C:I, s. 206, 220. Zikri geçen ilim dallarına ilerleyen başlıklarda detaylıca yer verilecektir, fakat Delâilü'n-nübüvve türü eserler için denebilir ki, bu tür de aktarmaya çalıştığımız tarihi arka planla irtibatlı şekilde ortaya çıkmıştır. İlgili eserlerin, İslam'ın farklı din ve kültürlerle tanışması neticesinde hicri ikinci asrın ortalarında, nübüvvet inkarcılarına İslam alimlerin verdikleri cevaplardan müteşekkil olduğu söylenebilir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Tesbîtu delâilü'n-nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı**, Çev: M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, (giriş yazısı) s. 30; Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-nübüvve”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delailun-nubuvve> ; 23.08.2021.

tümevarımcı, genelleyici vasıflar da tıpkı Arap dilinde Mevâlî'yle başlayan kıyâsî kurallar gibi ilk etapta işlevsellik vaad etmiş, fakat bu işlevsel metod süreç içerisinde bir kuralmışçasına işlerlik kazanmıştır. Bu da Mekkî-Medenî'nin bir ilim olarak statü elde etmesinde etkili olmuştur. Nitekim zaten âyetlerin zaman ve mekan bilgisini konu almakta olan Esbâb-ı nüzûl gibi bir alana rağmen Mekkî-Medenî'ye de ayrıca ihtiyaç duyulması tümevarımsal, genelleyici metodun sağladığı işlevsellik sebebiyledir. Çünkü Esbâb-ı nüzûl'de bilginin kaynağı salt nakilden ibaretken Mekkî-Medenî'de kıyas ve aklî istidlalle sûrelerin ayırıcı vasıfları üzerinden oluşturulan genelleyici ayrımlar, konunun araştırmacılarına bilginin kaynağının nakilden ibaret olmadığı daha özgür bir alan vaad etmiştir. Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) bu ilmin sahâbe ve tâbiûn nakillerine dayalı olduğunu ve ümmetin Mekkî-Medenî'yi bilmekle mükellef tutulmadığını söylemesine rağmen Nâsih-Mensûh'la işgal edenlerin bu alanla ilgilendiğini dile getirmesi³¹, İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) önce Mekkî-Medenî'nin semai (naklî) ve kıyasi (içtihadî) iki yolu olduğu bilgisini aktarıp sonra Mekkî-Medenî bilgisinin detaylarının içtihadla değil, ancak nakille bilinebileceğini söylemesi³² konunun naklî ve içtihadî iki boyut arasında sıkıştığını ihsas ettirmektedir. Bizim görebildiğimiz kadarıyla Mekkî-Medenî'ye sistematik bir ilim olarak duyulan ihtiyaç tam da burada ortaya çıkmakta, Esbâb-ı nüzûl ilminin nakil temelli verdiği bilgiler yeterli olmayınca kıyas ve istidlal temelli içtihadî bir metodla zaman, mekan, dönem tespiti önem kazanmaktadır. İsmail Cerrahoğlu'nun Mekkî ve Medenî'yi bilmenin nakle bağlı olduğunu buna rağmen yine de sûrelerin Mekkî-Medenîliğini gösteren birtakım alametlerin de bulunduğunu söyleyerek içtihaden tespit edilmiş genelleştirilmiş maddeler sayması³³ konunun problematik kapsamının tarihi süreç içinde pek de değişikliğe uğramadığını gösterir niteliktedir. Bu zeminde Mekkî-Medenî, aktarmaya çalıştığımız problemlere cevap

³¹ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s.113; Suyûtî, **el-İtkân**, C:I, s. 49,50; Ayrıca bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed Basrî Bâkılânî, **el-İntisâr li'l-Kur'ân**, thk. Muhammed İsam Kudat, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2001, C:I, s. 237, 238

³² İbn Akîle, **a.g.e.**, C:I, s. 223.

³³ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara, TDV Yay., 2007, s. 61.

üretmesi gayesiyle ortaya konulan, fakat varlığı başka problemlerin de varlığını doğuran bir ilim olarak karşılık bulmaktadır.

1.2. Mekkî-Medenî Literatürü

Çalışmanın bu başlığı altında Mekkî-Medenî'nin literatürdeki konumuna yer verilmiş, bu konum, Tefsir mukaddimleri, Ulûmu'l-Kur'an eserleri ve alanla ilgili kaleme alınan müstakil eserler şeklinde tasnif edilmiştir. Bu başlıklar altında yalnızca konuya yer veren eserlerden bahsedilmiş, fakat kronolojik olarak literatür taramasını göstermesi gayesiyle yer yer meseleye değinmeyen eserler de zikredilmiştir. Zikredilen bu eserler arasında konuya yer vermesi beklendiği halde Mekkî-Medenî'ye yer ayırmayan eserler de bulunmaktadır.

1.2.1. Tefsir Mukaddimelerinde Mekkî-Medenî

Elimize ulaşan veriler ışığında Ulûmu'l-Kur'an başlıklarına dair ortaya konulan ilk müstakil eserin Katâde b. Diâme'ye (ö. 117/735) ait en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâhi teâlâ isimli eser olduğu söylenebilir.³⁴ Aynı kategorideki ikinci eser ise İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) atfedilen en-Nâsih ve'l-mensûh ile Tenzîlu'l-Kur'an isimli eserlerdir.³⁵ Katâde ile Zührî'nin bu eserlerini bugün Vücûh ve Nezâir eserleri arasında saydığımız Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) el-Eşbâh ve'n-nezâir'i,³⁶ Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) et-Tesârif'i³⁷ ve Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838)

³⁴ Bkz. Ebu'l-Hattab es-Sedûsî Katade b. Diâme, **en-Nâsih ve'l-mensûh fî Kitâbillâhi Teâlâ**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 3. bsk., 1998.

³⁵ Bkz. Ebû Bekr İbn Şihâb Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah Zührî, **en-Nâsih ve'l-mensûh**, thk. Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 3. bsk., 1998. (Bu baskıda iki eser bir arada bulunmaktadır.)

³⁶ Bkz. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1994.

³⁷ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe Yahyâ b. Sellâm, **et-Tesârif tefsirü'l-Kur'an mimma iştebehet esmâuh ve tasarrefet meânih**, thk. Hind Şelebî, Tunus, eş-Şeriketü't-Tûnisiyye, 1980.

Fedâilu'l-Kur'ân'ı³⁸ takip etmiştir.³⁹ Erken dönemde ilk olarak bu alanların oluşum göstermesi Tarihsel arka plan başlığında vermeye çalıştığımız ahkam ve dil odaklı Kur'an çalışmalarını destekler niteliktedir. Esbâb-ı nüzûl kaynaklarının yanı sıra Mekkî-Medenî ile yakın ilişkili olması hasebiyle Nâsîh-Mensûh eserleri başta olmak üzere Fedâilu'l-Kur'ân, Delâilu'n-nübüvve içerikli eserler ile âyet ve sûrelerin sayısını konu alan eserlerde de nüzûl zaman ve mekanlarına dair bilgiler görülmektedir.⁴⁰ Nitekim Ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinin Mekkî-Medenî başlıklarında istifade ettikleri kaynaklar da bu veriyi güçlendirmektedir.⁴¹

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Süfyânü's-Sevrî (ö. 161/778), Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) gibi isimlerin kaleme aldıkları tedvin dönemi tefsir eserlerinde Ulûmu'l-Kur'ân içerikli mukaddimelere rastlanmamaktadır.⁴² Kanaatimizce ilerleyen dönemlerde karşımıza çıkan mukaddime üslûbundan uzak olmasına rağmen kapsadığı Ulûmu'l-Kur'ân konularıyla göz ardı edilmemesi gereken mukaddimelerden biri İbâdî

³⁸ Bkz. Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî Ebû Ubeyd, **en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1995.

³⁹ Hâzım Saîd Haydar, **Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-İtkân (dirâse mukârene)**, Medine, Dâru'z-zaman, 1420, s. 69, 70.

⁴⁰ Birkaç örnek için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Yahya b. Durays, **Fedâilu'l-Kur'ân ve ma enzele mine'l-Kur'âni bi Mekke ve ma enzele bi'l-Medine**, Dimeşk, Dâru'l-fıkr, 1987, s. 33-39; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, **a.g.e.**, C:I, s. 365-371; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, **Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerîa**, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985, C:VII, s. 142-146; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî, **Delailü'n-nübüvve**, Beyrut, Dâru'n-nefâis, 1986, s. 325-373; Ebû Amr Osman b. Sa'îd b. Osman el-Ümevî, **el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'ân**, thk. Ganim Kudduri Hamed, Kuveyt, Merkezi'l-mahtûtât ve't-türâs, 1994, s. 132-138.

⁴¹ Suyûtî'nin, Mekkî-Medenî başlığı altında İbnü'l-Hassâr'ın **en-Nâsîh ve'l-mensûh**'undan, İbnu'l-Arabî ve Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın **en-Nâsîh ve'l-mensûh** isimli eserlerinden, Ebû Ubeyd ve İbn Durays'ın **Fedâilu'l-Kur'ân**'larından, Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve**'sinden istifade ettiği görülmektedir. Bkz. Suyûtî, **el-İtkân**, s. 48-84; Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve** isimli eseri Zerkeşî'nin de kaynakları arasındadır. Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.** s. 40, 111. Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) **Fedâilu'l-Kur'ân**'ından istifade eden bir diğer isim de Bulkînî'dir. Bkz. Bulkînî, **a.g.e.**, s. 168. İbn Akile el-Mekkî (ö. 1150/1737) de **ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân** isimli eserinde İbnü'l-Hassâr'ın **en-Nâsîh ve'l-mensûh**'undan, İbn Durays'ın **Fedâilu'l-Kur'ân**'ından, Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve**'sinden faydalanmıştır. Bkz. İbn Âkile, **a.g.e.**, C:I, s. 206, 220).

⁴² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil b. Süleyman**, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâs, 1423/2002; Ebû Abdullah Süfyân b. Saîd b. Meskûk Süfyân es-Sevrî, **Tefsîru Süfyân es-Sevrî**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe Yahyâ b. Sellâm, **Tefsîru Yahya b. Sellâm**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

müfessir Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin (ö. 280/893 civarı) Tefsiru Kitâbillahi'l-Azîz isimli eserinin mukaddimesidir. Hevvârî, mukaddimede ilk ve son nâzil olan âyet ve sûreler, Mekkî-Medenî, Nâsih-Mensûh gibi Ulûmu'l-Kur'ân konularıyla yedi harf, Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı, sahâbe Mushafları ve farkları gibi pek çok Kur'ân tarihi konusuna işaret eden rivayetler aktarmıştır.⁴³ Mekkî-Medenî başlığında ise isim vermeksizin bazı alimlerden aktarımda bulunmuştur. Bu aktarımlarda Hevvârî, Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler meselesine, Mekkî ve Medenî'nin ıstılâhî anlamına değinmiş, yine sened ve kaynak belirtmeksizin **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** ifadesini içeren âyetlerin Medenî, **يَا أَيُّهَا النَّاسُ** ifadesini içeren âyetlerin çoğunluğunun Mekkî bir kısmının da Medenî olduğunu dile getirmiştir.⁴⁴ Ayrıca müfessir, Mekkî-Medenî'yi Kur'ân tefsiri için bilinmesi gereken ilimler arasında da saymaktadır.⁴⁵

Ulûmu'l-Kur'ân nitelikli tefsir mukaddimelerinin en önemlilerinden biri olan İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) mukaddimesinin Kur'ân'da Arapça olmayan kelimeler, Kur'ân'ın nâzil olduğu Arap lehçeleri, rey ile tefsir, Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâlî gibi Ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân Tarihi konularını muhtevi olduğu fakat Mekkî-Medenî'yi konu edinmediği görülmektedir.

Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. Hicri 5.yy'ın ilk çeyreği) Mukaddimetu't-tefsîr adıyla müstakil olarak yayımlanan eseri de Ulûmu'l-Kur'ân açısından zikredilmesi gereken eserlerden olmasına rağmen İsfahânî'nin de Mekkî-Medenî'ye değinmeksizin hakikat-mecaz, umûm-husûs, Nesih, i'câz, müteşabih ve tefsir-tevil farkı gibi konulara yer ayırdığı görülmektedir. Aynı tarihlerde zikre değer bir diğer mukaddime de el-Mebânî li nazmi'l-meânî ismiyle bilinen tefsirin mukaddimesidir. Eksik varaklarından dolayı müellif bilgisine ulaşılamayan mukaddimenin yazımına hicri 425 senesinde başladığı

⁴³ Hûd b. Muhakkem Hevvârî, **Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz**, Beyrut, Dârû'l-ğarbi'l-İslâmî, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî, 1990, C:I.

⁴⁴ Hevvârî, **a.g.e.**, C:I, s. 69.

⁴⁵ Hevvârî, **a.e.**, s. 71.

bilinmektedir.⁴⁶ Mukaddimedede, Kur'ân'ın nüzûl tertibi ve Mushaf tertibi, Mushaf istinsahında lahn iddiaları, Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâli, kıraat ihtilafları gibi Kur'ân tarihi başlıkları ve Mekkî-Medenî, tefsir-tevil, muhkem-müteşabih, önceki kitapların inzâli, Kur'ân'ın cüzleri, âyetlerin, kelimelerin ve harflerin sayısı gibi içerikler konu edinilmiştir. Mekkî-Medenî bahsinde farklı tariklerle Mekke'de ve Medine'de nâzil olan sûreler aktarılmış,⁴⁷ rivayetler üzerinden ilk nâzil olan sûre tartışmasına girilmiş ve bu tartışmanın değerlendirmesi yapılmıştır.⁴⁸ Eserde konuya müstakil bir başlık ayrılmış olmasına rağmen ne sûrelerin ayırıcı özellikleriyle ilgili bilgilere ne de Mekkî-Medenî'nin kriterlerine yer verilmiştir.

el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsirinin mukaddimesinde Sa'lebî (ö. 427/1035) de gerek Mekkî-Medenî gerekse diğer Ulûmu'l-Kur'ân başlıklarına yer ayırmamıştır. O daha çok kendi zamanına kadarki tefsir müllefâtını müfessirlerin âyetlere yaklaşım biçimine göre tasnife tâbi tutarak daha çok tefsir tarihi niteliğinde bir mukaddime ortaya koymuştur.⁴⁹ Mekkî b. Ebi Tâlib (ö. 437/1045) de el-Hidâye ila bulûği'n-nihâye isimli tefsirinin mukaddimesinde daha çok kendi usulünü ve kaynaklarını zikretmiş, Ulûmu'l-Kur'ân'a ve Mekkî-Medenî'ye yer vermemiştir.⁵⁰

Şîi müfessir Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), İbnu'l Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344), mukaddimleri de kapsadıkları Kur'ân ilimleri ve Kur'ân

⁴⁶ Eser hakkında detaylı bir inceleme için bkz. <https://vb.tafsir.net/forum/العلمي-الملقي/العام-القسم> ; ayrıca bkz. Haydar, a.g.e., s. 77, 78.

⁴⁷ Bkz. **Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân: ve humâ mukaddimetu Kitâbü'l-mebânî ve mukaddimetu İbn Atiyye**, haz. Arthur Jeffery, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1954, s. 9, 10.

⁴⁸ Bkz. Jeffery, a.g.e., s. 13, 14, 16.

⁴⁹ Bkz. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nîsâbü'rî Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsil'l-Arabî, 1422/2002, C:I.

⁵⁰ Bkz. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, **el-Hidâye ilâ Bulûği'n-nihâye**, y.y., Mecmuâtü buhûsi'l-kitab ve's-sünne, 2008.

tarihi konularıyla dikkat çekmelerine rağmen Mekkî-Medenî bilgisine yer vermeyen mukaddimeler arasındadır.⁵¹

Hevvârî'nin ve el-Mebâni li nazmi'l-meânî isimli tefsirin mukaddimesinden sonra Mekkî-Medenî'ye en kapsamlı yer ayıran mukaddimenin İbn Cüzey el-Kelbî'nin (ö.741/1340) et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl isimli tefsirinin mukaddimesi olduğu söylenebilir. İbn Cüzey de Mekkî-Medenî'nin ıstılâhî anlamına değinmiş, kriter olarak hicreti esas almış, Mekke'de nâzil olmasa da hicret öncesi âyetlerin Mekkî, Medine'de nâzil olmasa da hicret sonrası nâzil olan âyetlerin Medenî olduğunu ifade etmiştir. Örneği az da olsa Mekkî sûrelerde Medenî âyetlerin, Medenî sûrelerde de Mekkî âyetlerin bulunduğunu söylemiş, Hevvârî'ye kıyasla Mekkî ve Medenî sûre özelliklerini daha detaylı şekilde aktarmış, bunlara müstakil bir başlık altında yer vermiştir.⁵² Mekkî dönemin çoğunluğunun akaid, müşriklere red ve peygamber kıssaları içerikli âyetlerden oluştuğunu, Medenî dönemin ise çoğunlukla Ahkâm ve cihad temalı âyetler barındırdığını, bu minvalde âyetlerin ehl-i kitab ile münafıklara itirazlar içerdiğini ve Rasûl'ün gazvelerine işaret eden çokça âyet olduğunu ifade etmiştir. İbn Cüzey de Hevvârî gibi يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesini içeren âyetlerin Medenî olduğunu fakat يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesini hem Mekkî hem Medenî âyetlerin içerdiğini dile getirmiştir.⁵³

İbn Cüzey sonrası İbn Kesir (ö. 774/1373) de mukaddimesinde Mekkî-Medenî'ye değinmiş fakat sadece hangi sûrenin Mekkî hangisinin Medenî olduğu bilgisini içeren bir rivayette bulunmakla yetinmiştir. Rivayet, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), İsmail b. İshak el-Kâdî (ö. 282), Haccac b. Minhâl, Hemmam b. Münebbih (ö. 132/750)

⁵¹ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, **et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân**, Kum, li İhyai't-türâs, 1431; Bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz**, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001; Jeffery, **a.g.e.**; Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali Muhammed Bağdadî İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**, thk. Züheyr eş-Şâviş, 3. Baskı, Dimeşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1404/1984; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir Kurtubî, **el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2006; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü'l-muhîf**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993.

⁵² Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnatî, **et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl**, Beyrut, Dâru'l-Erkâm, 1416, C:I, s. 13,14.

⁵³ İbn Cüzey, **a.g.e.**, s. 14.

ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735) senedine sahiptir. Akabinde İbn Kesir, âyet, kelime ve harf sayılarına dair de nakillerde bulunmuştur.⁵⁴

Taberî, Ragıp İsfahânî, İbn Atiyye el-Endelüsî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi isimlerin geniş mukaddimelere sahip oldukları halde konuya hiçbir şekilde yer vermemeleri şaşırtıcıdır. Fakat burada ele alınan eserlerin Mekkî-Medenî takibi için sadece birer örneklem konumunda oldukları unutulmamalıdır. Müfessirlerin Mekkî-Medenî yaklaşımlarının belki de en doğru örnekleri hükmün tekaddümü/teahhuru, mükerrer nüzûl, istisna kılınan âyetler gibi konunun iç meselelerinde ele alınan âyetlerin tefsirinde kendini gösterecektir. Dolayısıyla mukaddimelerde yer ayrıldığı halde konuya tefsirlerin içinde rastlamak mümkün olacak ve bunlara çalışmamızın ilerleyen başlıklarında yer verilmeye çalışılacaktır.

1.2.2. Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Mekkî-Medenî

1.2.2.1. Klasik Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Mekkî-

Medenî

Elimize ulaşan veriler ışığında Mekkî-Medenî'ye değinen ilk Ulûmu'l-Kur'ân eserinin Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) ait el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân isimli eser olduğu söylenebilir. Muhâsibî konuya müstakil bir başlık ayırmamış, Mekkî-Medenî'yi Nesih konusu içerisinde ele almıştır. Nâsih ve Mensûh konusunda ihtilaf yaşandığında Mekkî ve Medenî'yi bilmenin nâsih ve Mensûhu tespit etmek anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁵⁵ Akabinde Muhâsibî, sûrelerin ayırıcı vasıflarına dair nakillerde bulunmuştur. Şureyh b. Yûnus (ö. 235), Ebû Muâviye (ö. 195), Hişâm b. Urve (ö. 145) ve babası Urve

⁵⁴ Bkz. Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Riyad, Dâru Taybe, 2. bsk., 1420/1999, C:I, s. 98, 99.

⁵⁵ Bkz. Muhâsibî, **a.g.e.**, s. 394.

(ö. 94) ⁵⁶ kanalıyla “Allah şer’î bir hadd ya da farıza ihtiva eden sûreleri Medine’de indirmiştir; önceki kavimleri veya çağları zikreden sûreler ise Mekke’de inmiştir” rivayetini; Abdullah b. Bekr, Üsâme (ö. 153), A’miş (ö. 148), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Alkame (ö. 62) kanalıyla da “Kur’ân’da ‘Ey insanlar’ diye başlayan âyetler Mekkîdir; ‘Ey iman edenler’ diye başlayanlar ise Medenî’dir” rivayetini aktarmıştır. Muhâsibî’nin, Şureyh (ö. 235), Mervan b. Muaviye (ö. 193), Seleme b. Nubeyt ve Dahhâk (ö. 105) kanalıyla aktardığı diğer bir rivayet de “‘Ey iman edenler’ diye başlayan her âyet Medine’de ‘Ey insanlar’ diye başlayan her âyet Mekke’de nâzil olmuştur”⁵⁷ şeklindedir.

Mekkî-Medenî’ye dair aktarımda bulunan bir diğer isim de Muhâsibî’yle muasır olan Muhammed b. Habîb en-Nîsâbü’rî (ö. 245/859)’dir.⁵⁸ Onun, kendisine nispet edilen ve mevcut verilere göre mahtut olarak tespiti ya da neşri gerçekleşmemiş et-Tenbîh alâ fadli ulûmi’l-Kur’ân isimli eseri,⁵⁹ Zerkeşî ve Suyûtî’nin Mekkî-Medenî başlığının kaynakları arasında karşımıza çıkmaktadır. Hatta Suyûtî, konuyu ele alırken onun tasnifinden istifade ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Nîsâbü’rî’nin değindiği, Zerkeşî ve Suyûtî’nin müstakil başlıklar haline getirdiği tasnif; Mekke ve Medine’de nâzil olanların tertibi, Mekke’de nâzil olduğu halde hükmü Medenî, Medine’de nâzil olduğu halde hükmü Mekkî olanlar; Medineliler hakkında Mekke’de, Mekkeliler hakkında Medine’de nâzil olanlar; Mekke’de nâzil olup Medine’de nâzil olanlara, Medine’de nâzil olup Mekke’de nâzil olanlara benzeyenler; Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki

⁵⁶ Urve b. Zübeyr b. el-Avvâm b. Hüveylid.

⁵⁷ Bkz. Muhâsibî, **a.g.e.**, s. 394, 397.

⁵⁸ el-Hasan b. Muhammed b. Habîb b. Eyyûb Ebû’l-Kasım en- Nîsâbü’rî, vefatı hicri 245’tir. İbn Hibban’ın (ö. 354) talebelerinden, Sa’lebî’nin (ö. 427) hocalarından olan el-Hasan b. Muhammed b. Habîb en- Nîsâbü’rî (ö. 406) ile farklı kişilerdir. İlgili eser, el-Hasan b. Muhammed b. Habîb b. Eyyûb Ebû’l-Kasım en-Nîsâbü’rî’ye (ö. 245) aittir. Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbü’rî (ö.406) için bkz. Bilmen, **a.g.e.**, C:I, s. 497; İsmâil Paşa, **a.g.e.**, C:I, s. 274; Suyûtî, **Tabakâtü’l-müfessirîn**, Kahire, Mektebetü’l-vehbe, 1396, s. 45, 46. **et-Tenbîh alâ fadli ulûmi’l-Kur’ân** isimli eserin müellifi el-Hasan b. Muhammed b. Habîb b. Eyyûb Ebû’l-Kasım en- Nîsâbü’rî (ö. 245) için bkz. el-Bağdadî, **a.g.e.**, C:II, s. 13.

⁵⁹ Ahmed, **a.g.e.**, C:I, s. 69.

⁶⁰ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 109-120; Suyûtî, **el-İtkân**, C:I, s. 48.

Mekkî âyetler; Mekke'den Medine'ye, Medine'den Mekke'ye taşınanlar, Medine'den Habeşistan'a taşınanlar, Mekkî veya Medenî oluşunda ihtilaf edilen âyetler şeklindedir. Bu haliyle Mekkî-Medenî'ye dair kapsamlı ilk başlıklandırmanın Muhammed b. Habîb en-Nisâbûrî tarafından yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Edindiğimiz veriler ışığında Ulûmu'l-Kur'ân kategorisindeki eserler içerisinde Nîsâbûrî sonrası Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) kadar zikredilebilecek somut bir Mekkî-Medenî aktarımına rastlanmadığı söylenebilir. Bu tarih aralığındaki Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin bir kısmının günümüze ulaşmadığı,⁶¹ ulaşanların önemli bir kısmının mahtut formda olduğu,⁶² üstelik pek çoğunun da Ulûmu'l-Kur'ân eseri mi yoksa tefsir eseri mi olduğu noktasında yeterli veriye sahip olunmadığı anlaşılmaktadır.⁶³

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de Fünûnu'l-efnân fî acâibi ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinde Mekkî ve Medenî sûrelerin toplam sayılarını aktarmış, ayrıca detaylı bir bilgiye yer vermemiştir.⁶⁴ Hâris el-Muhâsibî örneğinde de görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî de Mekkî ve Medenî sûrelerin genel ayırıcı vasıflarına dair aktarımda bulunmamıştır.

Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ isimli eserinde Sehâvî (ö. 643/1245) de Mekke ve Medine'de nâzil olan sûreleri rivayetlerin senedleriyle birlikte zikretmiş, ilk nâzil

⁶¹ Bkz. Muhammed b. Halef el-Merzebân (ö. 309), **el-Hâvi fî ulûmi'l-Kur'ân**; Muhammed b. Ali el-Udfuvî (ö. 388), **el-İstiğna fî ulûmi'l-Kur'ân**; Ebu'l-Meâlî Şeyzele Azîzî b. Abdilmelik b. Mansûr el-Cîlî (ö. 494), **el-Burhân fî müşkilâtî'l-Kur'ân**; Ebû Dâvut Süleyman b. Necâh (ö. 496), **el-Beyânu'l-câmi li ulûmi'l-Kur'ân**.

⁶² Bkz. Ebû Muhammed el-Kassâb Muhammed b. Ali el-Kerhî (ö. 360), **Nuketü'l-Kur'ân ed-dâiletu ale'l-beyân fî envâi'l-ulûmi ve'l-ahkâmi'l-munbiati an ihtilâfî'l-Enâm**; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440), **et-Tafsîlü'l-câmi li-ulûmi't-tenzîl**.

⁶³ İlgili eserler kronolojik sırayla şu şekildedir: Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324), **el-Muhtezem fî ulûmi'l-Kur'ân**; Muhammed b. Ali el-Udfuvî (ö. 388), **el-İstiğna fî ulûmi'l-Kur'ân**; Ali b. İbrahim b. Saîd el-Hûfî (ö. 430), **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440), **et-Tafsîlü'l-câmi li-ulûmi't-tenzîl**.

⁶⁴ Eserin farklı isimlerle birden fazla baskısı mevcut olmasına rağmen, bunların her biri aynı eserdir. Bizim esas aldığımız nüsha için bkz. İbnü'l Cevzî, **Fünûnu'l-efnân fî acâibi ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Salah b. Fethi Helel, Beyrut, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2001, s. 160. Diğer nüshalar için bkz. **Acâibi ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Said Abdülfettah Âşûr, Kahire, ez-Zehra li'l-i'lami'l-Arabî, 1986; **Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Hasan Ziyaeddin Itr, Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1987.

olan âyetler ve istisna âyetlere dair nakillerde bulunmuş,⁶⁵ sûrelerin ayırıcı vasıfları hakkında aşına olunan genel bilgileri aktarmamıştır. Sehâvî'den sonra Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) el-Mürşidü'l-vecîz isimli eseri zikredilebilir. Fakat daha çok Kur'ân Tarihi içeriğine sahip bu eserde, Kur'ân'ın inzâlî ve Nesih dışında diğer Ulûmu'l-Kur'ân başlıklarına yer ayrılmadığı gibi Mekkî-Medenî'ye de değinilmemektedir. Nitekim eserin ana konusu yedi harf ve kıraatlerdir.⁶⁶ Sadece vahyin nüzûl keyfiyeti kısmında ilk ve son nâzil olan âyetlere değinilerek ilgili rivayetler aktarılmıştır.⁶⁷ Zikredilmesi gereken bir diğer eser, Tûfî'ye (ö. 716/1316) ait el-İksîr fî ilmi't-tefsîr isimli eserdir. Alışlageldik Ulûmu'l-Kur'ân içeriğinden epey farklı bir muhtevaya sahip olan bu eserde de Mekkî-Medenî'ye yer ayrılmamıştır.⁶⁸ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Mukaddime fî usûlî't-tefsîr isimli eserinde Mekkî-Medenî'ye yer ayırmamış nitekim eserini de bir Ulumû'l-Kur'ân eseri ortaya koymaktan ziyade tefsire dair bir usûl belirlemek gayesiyle kaleme almıştır.⁶⁹

Elimizdeki veriler ışığında Mekkî-Medenî'ye en kapsamlı şekilde yer veren ilk eserin aynı zamanda Kur'ân ilimleri ve Tefsir Usûlü'ne dair de en kapsamlı ilk eser olma özelliği taşıyan el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân olduğu söylenebilir. Zerkeşî (ö. 794/1392), Mekkî-Medenî'ye müstakil bir başlık ayırmış, Mekkî-Medenî'yi bilmenin nâsih-Mensûhu bilmeyi sağladığını ifade etmiştir. Akabinde Mekkî ve Medenî'nin tanımını yapmış, bu kategorilerdeki sûreleri saymış, konunun kaynağını sorgulamış ve daha önce zikri geçen Muhammed b. Habîb en-Nisâbü'rî'nin (ö. 245/859) tasnifinden istifadeyle başlıklarını oluşturup konuyu genişletmiştir.⁷⁰ Nisâbü'rî'nin bu tasnifine Ulûmu'l-Kur'ân eserleri arasında ilk defa Zerkeşî'de rastlanmaktadır. Ayrıca Zerkeşî,

⁶⁵ Bkz. Ebu'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, **Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ**, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mekke, Mektebetü't-Türâs, 1987, s. 5-10.

⁶⁶ Bkz. Ebu'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-azîz**, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.

⁶⁷ Bkz. Ebû Şâme, **a.g.e.**, s. 47,48.

⁶⁸ Bkz. Ebu'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, **el-İksîr fî ilmi't-tefsîr**, thk. Abdülkadir Hüseyin, Kahire, Mektebetü'l-âdâb, t.y.

⁶⁹ Bkz. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, **Mukaddime fî usûlî't-tefsîr**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1994.

⁷⁰ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 109-120.

Nisâbü'rî'nin tasnifi dışında Mekkî-Medenî ile irtibatlı olan mükerrer nüzûl ve nüzûlün tekaddümü meselesine de yer ayırmış fakat bunları Mekkî-Medenî başlığı altında değil, Esbâb-ı nüzûl başlığı altında zikretmiştir.⁷¹ Zerkeşî, Mekkî-Medenî kapsamında Ca'berî'nin (ö. 732/1332),⁷² Mekkî-Medenî'nin semâî ve kıyâsî olmak üzere iki yolla bilinebileceğine dair kanaatini de aktarmıştır. Ca'berî'nin kıyâsî metodun örneği olarak verdiği rivayet Alkame (ö. 62/682) kanalıyla İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652) aktarılmaktadır. Rivayete göre يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesi olmaksızın sadece يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesini ya da كَلَّ edatını içeren, Bakara ve Âl-i İmrân dışında hurûf-u tehecci ile başlayan, Bakara dışında Âdem-İblis kıssasını ihtiva eden her sûre Mekkî'dir. Önceki kavimleri ve peygamber kıssalarını içeren, had ve ferâiz barındıran her sûre ise Medenî'dir. Akabinde Zerkeşî, benzer rivayetlere yer vererek kıyâsî metodun örneklerini çoğaltmıştır.⁷³

Mekkî-Medenî'ye müstakil olarak yer ayıran bir diğer isim de Bulkînî (ö. 824/1421)'dir. Mevâkıu'l-ulûm min mevâkı'ın-nücûm isimli eserinde Bulkînî de Zerkeşî gibi Mekkî-Medenî'yi bilmenin Ahkâm noktasında fayda sağlayacağını, nâsih ve Mensûhun tespitini kolaylaştıracağını ifade etmiş, akabinde zaman, mekan ve muhatap kriterleriyle Mekkî ve Medenî tanımlarında bulunmuştur.⁷⁴ Çoğunda sened zikretmeksizin bir kısmında da sadece sahâbi raviyi zikrederek Mekkî ve Medenî sûreleri saymış, istisna tutulan âyetlere de yer vermiştir.⁷⁵ Bulkînî sonrası Ulûmu'l-Kur'ân eserleri arasında Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci'nin (ö. 879/1478) et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr isimli eseri zikredilebilir. Fakat Kâfiyeci pek çok Ulûmu'l-Kur'ân başlığına yer vermediği gibi Mekkî-Medenî'ye de yer vermemiştir.

⁷¹ Bkz. Zerkeşî, a.g.e., s. 38-40.

⁷² **Kenzü'l-me'ânî fî şerhi hırzî'l-emânî, el-Meded fî ma'rifeti'l-aded** isimli eserlerin müellifi Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî (ö. 732/1332). Bkz. Kemal Atik, "Ca'berî", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/caberi-14.01.21>.

⁷³ Bkz. Zerkeşî, a.g.e., s. 111.

⁷⁴ Celâlüddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, **Mevâkıu'l-ulûm min mevâkı'ın-nücûm**, thk: Enver Mahmud el-Mürsî Hattab, Tanta, Dâru's-sahâbe li't-türas, t.y. s. 30.

⁷⁵ Bulkînî, a.g.e., s. 31-35.

Burhânüddîn el-Bikâî'nin (ö. 885/1480) Mesâidü'n-nazar li'l-işrâf ala makâsidi's-suver isimli eseri Mekkî-Medenî'ye genişçe yer veren eserler arasındadır. Fakat eserin temel gayesi Ulûmu'l-Kur'ân'ı müstakil olarak ele almak olmadığından⁷⁶ başlıklandırmalar buna yönelik değildir. Bikâî her bir sûreyi âyet sayısı, nüzûl zamanı, sûrelerin faziletleri gibi iç başlıklarla değerlendirmiş, Mekkî-Medenî hakkında genel bilgilere de Fatiha sûresi başlığında yer vermiştir. Bu başlık altında Mekkî-Medenî kriteri olarak hicreti esas almış, hicret öncesi nâzil olan her âyetin Mekkî, hicret sonrası nâzil olan her âyetin Medenî olduğunu söylemiştir. Akabinde, kendisinden önce Zerkeşî'nin de yer verdiği Ca'berî'nin (ö. 732/1332), Mekkî-Medenî'nin semâî ve kıyâsî olmak üzere iki yolla bilinebileceğine dair kanaatini aktarmıştır. Kıyâsî metod birkaç rivayet üzerinden izah edilmiştir. Alkame kanalıyla İbn Mes'ûd'dan aktarılan ilk rivayetin Zerkeşî'nin Ca'berî'den aktardığı, yukarıda zikri geçen rivayetle aynı olduğu görülmektedir. Yukarıdaki rivayete ilaveten burada يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesi olmaksızın sadece يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesini barındıran ya da münafiklardan söz eden her sûrenin Medenî olduğu bilgisi de yer almaktadır.⁷⁷

Hişam b. Urve'nin (ö. 146/763), babası kanalıyla aktardığı ikinci rivayete göre peygamber kıssalarını, önceki kavimleri ve helaklerini içeren her sûre Mekkî; farz ve cezâî müeyyide içeren her sûre Medenî'dir. Akabinde müellif, Taberânî'nin (ö. 360/971) Mu'cemu'l-evsât'ta yer verdiği İbn Mes'ûd'a ait bir nakli aktarmıştır. Rivayette İbn Mes'ûd Mufasssal sûrelerin Mekke'de nâzil olduğunu, yıllarca bu sûreleri Mekke'de okuduklarını, bunlardan başka sûrenin nâzil olmadığını dile getirmiştir.⁷⁸ Daha sonra hangi sûrelerin Mekkî hangi sûrelerin Medenî olduğuna dair rivayetleri senedleriyle birlikte aktarmış, Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetlerin bilgisine de yer vermiştir.⁷⁹

⁷⁶ Bkz. Haydar, **a.g.e.**, s. 106.

⁷⁷ Bikâî, **a.g.e.**, s. 161.

⁷⁸ Bikâî, **a.g.e.**, s. 162.

⁷⁹ Bikâî, **a.g.e.**, s. 163.-169.

Ebû Ali Şevşâvî (ö. 899/1493) de el-Fevâidu'l-cemîle ale'l-âyâtî'l-celîle isimli eseriyle Mekkî-Medenî'ye müstakil bir başlık ayıran müellifler arasındadır. Fakat Şevşâvî sadece Mekkî ve Medenî sûrelerin sayısını ve isimlerini zikretmekle yetinmiş, başka herhangi bir bilgi vermemiştir.⁸⁰ Zerkeşî sonrası Mekkî-Medenî konusunu en tafsilatlı şekilde ele alan isim Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1506)'dir. Konu, Suyûtî'nin el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinin ilk bölümünü teşkil etmiş, Suyûtî konuyu İbn Habîb en-Nisâbüri'nin daha önce sözü geçen tasnifi üzere kaleme almış, kendi zamanına kadarki müelliflerden farklı olarak Mekkî-Medenî üzerine müstakil eser ortaya koyan isimleri de zikretmiştir.⁸¹ Muhâsibî, Zerkeşî ve Bulkînî'de örneğini açıkça gördüğümüz üzere Suyûtî de Mekkî-Medenî'yi bilmenin nâsîh ve Mensûhu ya da tahsis olunan âyeti bilmeyi sağladığını dile getirmiştir. Hicret, mekan ve muhatap kriterleri üzerinden Mekkî ve Medenî'nin tanımlarına dair nakillerde bulunmuş, Mekke ve Medine'de nâzil olan sûrelerin bilgisini senedleriyle birlikte aktarmıştır. Mekkîliği-Medenîliği konusunda ihtilaf bulunan sûrelere yer ayırmış,⁸² Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetlere dair nakillerde bulunmuştur.⁸³ Akabinde de Mekkî ve Medenî sûrelerin özellikleri başlığı altında, rivayetler eşliğinde, fakat senedin bütünü vermemek için يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَلَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا kullanımları, geçmiş toplumlar, peygamber kıssaları, farzlar, secde âyetleri, huruf-u mukatta' gibi ayırıcı genel özellikleri konu almıştır.⁸⁴ Suyûtî'nin yer verdiği görüşlerden biri de kendisinden önce Zerkeşî ve Bikâî'nin de yer verdiği Ca'berî'ye ait Mekkî-Medenî'yi bilmenin semâî ve kıyâsî olmak üzere iki yolunun bulunduğuna dair aktarımıdır.⁸⁵ Mükerrer nüzûl konusu⁸⁶ ile hükmün ve nüzûlün teahhuru meselesi⁸⁷ de müstakil birer bölüm halinde eserde yer almaktadır.

⁸⁰ Bkz. Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha Recrâcî Şevşâvî, *el-Fevâidu'l-cemîle ale'l-âyâtî'l-celîle*, thk: İdris Azzûzî, Rabat, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1989, s. 427.

⁸¹ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, C:I, s. 48.

⁸² Bkz. Suyûtî, *a.e.*, C:I, s. 48-64.

⁸³ Bkz. Suyûtî, *a.e.*, C:I, s. 64-73.

⁸⁴ Bkz. Suyûtî, *a.e.*, C:I, s. 73-75.

⁸⁵ Bkz. Suyûtî, *a.e.*, C:I, s. 74.

⁸⁶ Bkz. Suyûtî, *a.e.*, C:I, s. 127,128.

⁸⁷ Bkz. Suyûtî, *a.e.*, C:I, s. 129-131.

İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) Suyûtî'nin eserini tamamlamak üzere kaleme aldığı ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinde de Mekkî-Medenî'ye müstakil bir başlık ayrılmıştır.⁸⁸ İbn Akîle de Suyûtî gibi Mekkî-Medenî ilmine sahip olmanın, nâsih-Mensûhu tespitinde önemli olduğunu ifade etmiş, takdim-tehirin tespitini de buna eklemiştir.⁸⁹ İbn Akîle de Suyûtî gibi konuya Mekkî-Medenî'yle ilgili müstakil eser ortaya koyanların isimlerini zikrederek başlamış, Mekkî-Medenî tanımlarından bahsetmiş,⁹⁰ Nisâburî'nin tasnifini aktarır,⁹¹ başlıklarında Nisâburî ve Suyûtî'yi takip etmiş ve Mekkî ve Medenî sûrelerin sayısına dair nakillerde bulunmuştur.⁹² Daha sonra Mekke ve Medine'de ilk nâzil olan âyetlere dair rivayetleri verip, Mekkîliği-Medenîliği noktasında ihtilaf bulunan sûrelerden bahsetmiştir.⁹³ A'meş (ö. 148), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Alkame (ö. 62) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32) senediyle يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesinin Medenî, يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesinin Mekkî olduğuna dair rivayeti aktarmış fakat çoğunlukla böyle olmasına rağmen aksinin de söz konusu olduğunu söyleyerek en-Nisâ ve el-Hacc sûrelerini örnek vermiştir.⁹⁴ Suyûtî'de de geçtiği üzere Caberî'nin Mekkî-Medenî'yi bilmenin semâî ve kıyâsî olmak üzere iki yolunun bulunduğu dair kanaatini aktarmış, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) sadece يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesini içeren; Bakara, Âl-i İmrân ve Ra'd dışında hurûf-u teheccî ile başlayan; Bakara dışında Âdem-İblis kıssasını içeren her sûrenin Mekkî; peygamber kıssalarını, geçmiş ümmetlerin bilgisini, had ve farizaları içeren her sûrenin de Medenî olduğunu kıyâsî metodla âyetleri tanımanın örneği olarak zikretmiştir.⁹⁵ İbn Akîle öncesi Mekkî-Medenî ayırıcı vasıflarında hurûf-u teheccînin zikredilmemiş oluşu süreç içinde Ca'berî'nin tasnifindeki ikinci metodun yani kıyâsî çıkarımların yavaş yavaş arttığını gösterir niteliktedir. Nitekim Muhâsibî'yle başlayan nakil (semâ) temelli ayırıcı vasıfların da birbirini tekrar ettiği, zaman içinde rivayetin

⁸⁸ Bkz. İbn Akîle, **a.g.e.**, C:I, s. 203.

⁸⁹ Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 203.

⁹⁰ Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 204.

⁹¹ Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 205.

⁹² Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 206.

⁹³ Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 207-217.

⁹⁴ Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 220, 221.

⁹⁵ Bkz. İbn Akîle, **a.e.**, C:I, s. 221.

sadece sahâbi ravisinin zikredildiği hatta Mekkî-Medenî'ye dair ayırıcı vasıfların artık rivayet delili olmaksızın genel geçer kaidelermişçesine aktarıldığı görülmektedir.

İbn Akîle sonrası el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr isimli muhtasar eseriyle Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) zikredilebilir. Fakat Dihlevî de Mekkî-Medenî'ye yer ayırmayan müellifler arasındadır.⁹⁶

1.2.2.2. XX. Asır Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarında Mekkî-Medenî

Zerkeşî, Suyûtî, İbn Akîle çizgisini takip eden Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö. 1948) de Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinde Mekkî-Medenî'ye genişçe yer veren müellifler arasındadır. Zürkânî bu başlık altında hicret, mekan ve muhatap kriterlerini örneklerle izah etmiş ve en kapsayıcı olanın hicret kriteri olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷ Mekkî-Medenî'yi bilmenin faydasını kendi zamanına kadarki müelliflerle aynı bağlamda fakat biraz daha kapsamlı dile getirmiştir. Diğer müelliflerin pek çoğunda olduğu gibi Zürkânî'ye göre de Mekkî-Medenî'yi bilmenin faydası ilk olarak nâsih-Mensûhu bilmektir. Zürkânî bu noktayı detaylı şekilde izah etmiştir. Bir konuda birden fazla âyetin bulunması ve âyetlerin hüküm açısından muhalif olması durumunda Mekkî ve Medenî bilinirse Medenî olanın Mekkî olanı neshettiği yargısına varılabilecektir. Bu yargıya ulaşmak için Mekkî-Medenî bilgisi şarttır. Zürkânî'ye göre Mekkî-Medenî'yi bilmenin ikinci faydası da İslam hukuk tarihi ve tedriciliğinin bilinmesine imkan tanımasıdır. Bir diğer faydası ise Kur'ân'ın tahrife uğramadan itinayla günümüze ulaştığını gösteriyor olmasıdır. Nitekim âyetleri Mekkî-Medenî, hatta hadarî-seferî, şitâî-sayfî vs. şeklinde detaylı bir tasnife tâbi tutmak nüzûl döneminden bu yana Müslümanların Kur'ân'a verdiği değer bir göstergesidir.⁹⁸ Akabinde Zürkânî Mekkî-Medenî'yi bilmenin kuralları başlığı açmış ve diğer müelliflerde de gördüğümüz,

⁹⁶ Bkz. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, Çev: Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Kahire, Dâru's-Sahve, 2. bsk., 1407/1986.

⁹⁷ Bkz. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2017, s. 138, 139.

⁹⁸ Bkz. Zürkânî, *a.g.e.*, s. 139, 140.

كَا , secde âyeti, mufassal sûreler, Bakara ve Âl-i İmrân dışındaki hurûf-u mukattaalar, Bakara hariç peygamber kıssaları, geçmiş ümmetler ve Âdem-İblis kıssası, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) olmaksızın) يَا أَيُّهَا النَّاسُ kriterlerini Mekkî'nin işareti olarak ve “bütün sûreler” kaydıyla dile getirmiştir.⁹⁹ Hadler ve miras hukukunun, cihad ve cihad hukukunun, Ankebût sûresi hariç münafıkların konu alınmasını da Medenî'nin işareti olarak ve “her sûre” kaydıyla ifade etmiştir.¹⁰⁰ Mekkî sûrelerde olup Medenî, Medenî sûrelerde olup Mekkî âyetlere benzeyenler; Mekke'den Medine'ye Medine'den Mekke'ye, Habeşistan'a ve Bizans'a taşınanlar; Mükerrer nüzûl başlıkları da Zûrkânî'nin yer verdiği Mekkî-Medenî bağlantılı başlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰¹

Daha yakın tarihlerde Türkçe olarak kaleme alınan Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) Delîlu't-tefâsîr, Bergamalı Cevdet Bey'in (ö. 1926) ise Târîh-i tefsîr isimli eserlerine de değinmek gerekir. Her iki eser de kısa, öz bilgiler içermektedir. Delîlu't-tefâsîr'de Mekkî-Medenî, sadece müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında yer bulmaktadır. Müellifin ismen saydığı diğer başlıklar arasında esbâb-ı nüzûl, mükerrer nüzûl, hükmün tekaddümü ve teahhuuru meseleleri de bulunmaktadır.¹⁰² Târîh-i tefsîr'de ise Mekkî-Medenî'ye yarım sayfa kadar yer ayrılmış ve Mekkî-Medenî'yi tespit için hicret, mekan ve muhatap kriterlerini aktarmakla yetinilmiştir.¹⁰³

Daha yakın tarihli Tefsîr Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde de tarihî süreçte temel eserlerde zikredilen yaklaşımların tekrar edildiği görülmektedir. İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Usûlü, Subhi es-Sâlih'in (ö. 1986) Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân, Mennâ Halil el-Kattân'ın (ö. 1999) Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân, Ebû Şehbe Muhammed b. Muhammed'in, el-Medhal ilâ dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Abdurrahman Çetin'in Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi isimli eserlerinde bu durum net olarak

⁹⁹ Bkz. Zûrkânî, a.e., s. 141.

¹⁰⁰ Bkz. Zûrkânî, a.e., s. 141, 142.

¹⁰¹ Bkz. Zûrkânî, a.e., s. 143, 144.

¹⁰² Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **Delîlu't-Tefâsîr**, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaâsı, 2. Bsk., 1325, s. 27-29.

¹⁰³ Bkz. Cevdet Bey, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, haz. Mustafa Özel, İstanbul, Kayıhan Yay., 2002, s. 22.

gözlenebilmektedir. XX. Asır öncesi Ulûmu'l-Kur'ân eserlerine kıyasla, geç tarihli bu eserlerde Mekkî-Medenî'ye dair يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا يَا أَيُّهَا النَّاسُ kullanımları ve geçmiş toplumlar, peygamber kıssaları, Âdem-İblis kıssası, farzlar, secde âyetleri, hurûf-u mukattaa' gibi sûrelerin genel özellikleri üzerinden oluşturulan kriterleri rivayet desteği olmaksızın zikretmek kural haline gelmiş gibi gözükmemektedir. Eserlerin pek çoğunda hicret, mekan ve muhatap kriterleri üzerinden Mekkî-Medenî tanımı yapılmış, sûrelerin ayırt edici özellikleri kabilinden zikri geçen vasıflara yer verilmiştir.¹⁰⁴

1.2.2.3. Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründeki Dönemlerin Mekkî-Medenî Açısından Değerlendirilmesi

Mekkî-Medenî'nin Ulûmu'l-Kur'ân kategorisindeki eserlerde takibi yapıldığında ilk dikkat çeken noktalardan biri konunun diğer alanlarla olan irtibatı olacaktır. Nitekim kronolojik olarak incelediğimiz eserlerden pek çoğu Mekkî-Medenî'yi bilmenin ilk faydasının Nâsîh ve Mensûhu tespit etmek olduğunu zikretmektedir.¹⁰⁵ Hâris el-Muhâsibî'nin “Nâsîh ve Mensûhu bilmek” şeklinde saydığı faydayı, Zerkeşî tekrar etmiş, Bulkînî, bu faydaya ahkâmı; İbn Akîle takdim-tehiri; Suyûtî, tahsisi; Zürkânî ise İslam hukuk tarihi ve tedriciliğini eklemiştir. Süreç içerisinde çoğalarak devam eden “Mekkî-Medenî'yi”, konunun ilgililerinin bir ilim olarak Mekkî-Medenî'den beklediği işlevselliği de gösterir niteliktedir. Bu faydaların hepsinin Ahkâm ve Nesihle yakınlığı da net olarak gözükmemektedir. Öyle ki Muhasibî örneğinde görüldüğü gibi konunun, Mekkî-Medenî şeklinde müstakil bir başlık altında değil Nesih başlığı içinde ele alındığı

¹⁰⁴ Bkz. Cerrahoğlu, **a.g.e.**, s. 59-62; Subhi es-Sâlih, **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Çev: Said Şimşek, Konya, Hibaş Yay., t.y., s. 135-144; Abdurrahman Çetin, **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, İstanbul, Dergah Yay., 3.bsk., 2014, s. 54-56; Mennâ' Halil el-Kattân; **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Kahire, Mektebetu Vehbe, 2000, s. 46-60; Lutfî es-Sabbağ, **Lemehât fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 3.bsk., 1990, s. 145-150; Ebû Şehbe Muhammed b. Muhammed; **el-Medhal ilâ dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Riyad, Dâru'l-liva, 3. bsk., 1987, s. 219-261. Adnan Zerzur, **Ulûmu'l-Kur'ân medhal ile tefsiri'l-Kur'ân ve beyânu icazih**, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981, s. 138-151.

¹⁰⁵ Bkz. Muhâsibî, **a.g.e.**, s. 394; Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 109; Bulkînî, **a.g.e.**, s. 150; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 48; İbn Akîle, **a.g.e.**, C:I, s. 203; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., 2017, s. 139,140; Ebû Şehbe, **a.g.e.**, s. 220.

da vakidir. Tüm bunlar Zürkânî'nin de açıkça ifade ettiği gibi bir ilim olarak Mekkî-Medenî'nin, Ahkâm ve hükümlerin tedriciliği meselelerinde temel müracaat kaynağı halini aldığıının göstergesidir. Ulûmu'l-Kur'ân eserlerindeki bu veriler bize, çalışmanın ilk başlığında aktarmaya çalıştığımız tarihî arka planı hatırlatır niteliktedir.

Dikkat çeken ikinci bir nokta Fünûnü'l-efnân, Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ ve el-Fevâidu'l-cemîle ale'l-âyâtî'l-celîle isimli eserlerde örneği görüldüğü üzere sûrelerin ayırıcı vasıflarına değinmeyip sadece rivayetler üzerinden Mekkî ve Medenî sûrelerin isimlerini zikrederek ayırma giden müellifler de bulunmaktadır. Bu müellifler, genelleştirilmiş ayırıcı vasıflara yer vermeksizin sadece nüzûl bilgisini içeren nakillerden yola çıkarak sûrelerin hangilerinin Mekkî hangilerinin Medenî olduğunu zikretmişlerdir. Bu da Mekkî-Medenî ilminin nakle dayalı bir ilim olduğu, sûrelerin Mekkî-Medenîliğinin ancak sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetlerle bilinebileceğine dair kanaatin etkili olmuş olabileceğini ihsas ettirmektedir. Nitekim Bâkılânî, Rasûlullâh'ın da ümmetin de Mekkî-Medenî'yi bilmekle mükellef tutulmadıklarını, bu ilme dair Rasûl'den gelen bir nakil olmadığını, ilmin nakle dayalı olduğunu fakat bu naklin sahâbe ve tâbiûn nakli olduğunu dile getirmiş, ancak Nesihle ilgilenen ulemanın bu işle kendilerini mükellef tuttuklarını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Diğer yandan İbnü'l-Hassâr (ö. 611/1215) da Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler konusunda bazı ulemanın bu istisnaları belirlerken nakli bırakarak içtihada başvurduklarını eleştirel bir şekilde dile getirmiştir.¹⁰⁷ Tüm bunlar, Ca'berî'nin, bu ilmin semâî (nakil) ve kıyâsî (ictehad) olmak üzere iki vechesinin olduğuna dair yorumunu kuvvetlendirmektedir. Kanaatimizce bu durum Mekkî-Medenî ilminin her aşamasında kendini göstermiş, tarihî süreçteki nakil-re'y tartışmaları, kıyas ve ictehadın geçerliliği, ilimlerde istikra metodunun kullanımı ve bu metodla elde edilen genelleyici sonuçlar müelliflerin Mekkî-Medenî'de kullandıkları yöntemi de etkilemiştir. İctihad, kıyas ve istikra metodunun

¹⁰⁶ Bkz. ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 113; Suyûtî, **a.g.e.**, C: I, s. 49, 50; Ayrıca bkz. Bâkılânî, **a.g.e.**, C:I, s. 237, 238.

¹⁰⁷ Bkz. Suyûtî'den nakille, **a.g.e.**, , C: I, s. 64.

Mekkî-Medenî için bir yöntem olamayacağını düşünenler sûrelerin ayırıcı vasıflarına dair genelleşici aktarımlara başvurmamış, sadece hangi sûrenin Mekkî hangisinin Medenî olduğunu ifade eden nakillerle yetinmişler gibi gözükmektedir. Eserlerin ilgili başlıkları incelendiğinde Mekkî-Medenî'ye dair كَلَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا, يَا أَيُّهَا النَّاسُ, kullanımları ve geçmiş toplumlar, peygamber kıssaları, farzlar, secde âyetleri, huruf-u mukatta, ahkâm, cihad gibi ayırıcı vasıflarda da ulemanın farklı tutumlar sergilediği görülebilmektedir. Kimi bu vasıfları “her âyet, her sûre” diyerek kayıt altına alırken kimi de “çoğunlukla, genellikle” ifadeleriyle temkinli bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

Bu ayırıcı vasıflara ilk rastladığımız kaynak, Hâris el-Muhâsibî'nin el- Akl ve fehmu'l-Kur'ân isimli eseri olmuş, Muhâsibî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا, يَا أَيُّهَا النَّاسُ, hadd, fariza, önceki kavimlerin anlatıları şeklindeki vasıfları, rivayetlerin senedleriyle birlikte ve “her (âyet)” kaydını düşerek aktarmıştır. Muhâsibî sonrası, bu ayırıcı vasıflara yer verip vermediğini net olarak bilemesek de Mekkî-Medenî'ye dair en detaylı başlıklandırmayı yapan isim Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî olmuş, ilerleyen dönemde pek çok müellifin eserine konu ettiği Mekke'de nâzil olup hükmü Medenî, Medine'de nâzil olup hükmü Mekkî olan; Mekkî sûrelerde olup Medenî, Medenî sûrelerde olup Mekkî âyetlere benzeyen; Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler gibi kategorileri ortaya koymuştur.

1.2.3. Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri¹⁰⁸

Ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin aktarımına göre Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve İzzüddîn ed-Dîrînî (ö. 694/1295) Mekkî-Medenî'ye dair müstakil eser

¹⁰⁸ Çalışmamızın bu başlığının genişletilmiş şekli “Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi” ismiyle yayınlanmıştır. Bkz. Ayşenur Fidan, “Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, **TADER: Tefsir Araştırma Dergisi**, 5/2, yıl: (Ekim)2021, s. 690-715. İsmi geçen makalede daha kapsamlı kaynak, veri ve değerlendirmeler yer almaktadır. Konu, tezimizin temel bir başlığı olmadığından ve adı geçen makalemiz çalışmamızın bu başlığından daha kapsamlı olduğundan meselenin detaylarına burada yer verilmemiştir.

ortaya koydukları bilinen iki isimdir.¹⁰⁹ Bizim görebildiğimiz kadarıyla kronolojik sırayla taradığımız Ulûmu'l-Kur'ân eserleri arasında Mekkî-Medenî'ye dair eser ortaya koyanlara yer veren ilk müellif Suyûtî'dir. Suyûtî bu iki isme, el-İtkân'ın Mekkî-Medenî başlığında *افرده بالتصنيف جماعة و منهم مكى و العز الدينى* ifadesiyle, yani konuyla ilgili müstakil birer eser ortaya koyduklarını zikrederek yer vermektedir. Fakat Suyûtî de ondan sonraki diğer müellifler de bu iki ismin konuyla ilgili eserleri olduğunu zikretmekle yetinmiş, ilgili eserlerden bahsetmemişlerdir. Bu müelliflerin hayatına yer veren, olabildiğince geniş taramaya çalıştığımız biyografik eserlerde de ismi geçen müelliflerin Mekkî-Medenî'ye dair çalışmaları olduğu bilgisi yer almamıştır.

Hayatına yer veren biyografik eserlerin aktardığı bilgilerden Mekkî b. Ebî Tâlib'in velûd bir müellif olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen hayatına yer verip eserlerini zikreden kaynaklar arasında Mekkî-Medenî'ye dair bir esere yer verilmediği görülmektedir.¹¹⁰ Ulaşabildiğimiz biyografik kaynaklar arasında Mekkî b. Ebî Tâlib'in konuyla ilgili bir eseri olduğu bilgisini sadece Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) aktarmaktadır. Fakat onun eser ismi zikretmeksizin aktardığı bu bilginin ilk sahibi zaten Suyûtî'dir. Dolayısıyla bu veri de bizi Suyûtî öncesine götürmemekte, mevcut veriler Suyûtî'nin ilgili tespitini teyid için yeterli olmamaktadır.

Suyûtî'nin Mekkî-Medenî başlığı altında Mekkî'ye nispetle verdiği iki aktarım bulunmakta, muhakkikler her iki aktarıma da kaynak olarak Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Îzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhih isimli eserini göstermektedir.¹¹¹ Nitekim Zerkeşî ve Suyûtî'nin Ulûmu'l-Kur'ânları üzerine karşılaştırmalı bir çalışma ortaya koyan Hâzım Sa'îd Haydar da Suyûtî'nin kastettiği eserin el-Îzâh li nâsihi'l-Kur'ân olabileceğini ifade

¹⁰⁹ Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 48; İbn Akîle el-Mekkî, **a.g.e.**, C:I, s. 204; Zürkânî, **a.g.e.**, s. 138; Ebû Şehbe, **a.g.e.**, s. 219.

¹¹⁰ Bazıları için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. İbn Hayr, **el-Fehrese**, thk. Muhammed Fuâd Mansur, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, 28; Dâvûdî, **a.g.e.**, C:II, s. 333; İsmâil Paşa, **a.g.e.**, C: II, s. 470; Ebû'l-hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., C:I, s. 34,70; Kâtib Çelebi, **a.g.e.**, C:I, s. 339.

¹¹¹ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), I/74 (muhakkik dipnotu); Suyûtî, **a.g.e.**, thk. Merkezu'd-dirasati'l-Kur'âniyye, Medine, Mucemmu'el-Melik Fehd li tıbbâti'l-mushafi's-şerif, t.y.), C:I, s. 107, 109.

etmekte,¹¹² Abdürrezzak Hüseyin Ahmed de Mekkî-Medenî üzerine ortaya koyduğu çalışmasında Sa'îd Haydar'ın bu kanaatini desteklemektedir.¹¹³ Kanaatimizce gerek Sa'îd Haydar'ın gerek de Hüseyin Ahmed'in tespit ettiği veriler ve bunlar üzerinde sağladığı çıkarımlar ifadelerin el-Îzâh'a aidiyyetini ortaya koyacak kadar güçlü değildir. Çünkü Suyûtî'nin Mekkî'den aktardığı birinci nakil¹¹⁴ el-Îzâh li nâsihi'l-Kur'ân'la uyuşmamakta, eserle uyuşan ikinci nakil¹¹⁵ ise naklin yalnızca bu eserden yapılmış olabileceğini gösteren güçlü bir delil oluşturmamaktadır. Çünkü ilgili aktarım yalnızca tek bir eserin diline ait olabilecek derinlikli bir tahlil barındırmayan, Mekkî-Medenî'yi konu alan her müellifin neredeyse aynı cümle kalıbıyla zaten aktardığı verilerdir. Yeterli verinin sağlanamadığı, örneklerin birinin el-Îzâh'la bire bir uyumlu olup diğerinin değil el-Îzâh'la, başka herhangi bir eserle de uyumunun tespit edilemediği bir zeminde verileri el-Îzâh üzerinde kesinleştirmek doğru olmayacaktır.

Benzer bir durum Suyûtî'nin zikrettiği ikinci isim olan İzzü'd-dîrînî için de söz konusudur. Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib'te olduğu gibi Dîrînî'ye nispet edilen eserler arasında da Mekkî-Medenî'ye dair bir esere rastlanmamaktadır.¹¹⁶ Suyûtî'nin Dîrînî'den aktardığı bilginin kaynağının onun et-Teysîr fî Ulûmi't-tefsîr isimli eseri olduğu iddia edilmiştir.¹¹⁷ Eser, mushaf tertibi üzere sûrelerin içeriklerini konu alan manzum bir teliftir. Muhtemelen iddia sahiplerini bu iddiaya sevkeden amil de eserin formudur. Çünkü Suyûtî, Mekkî-Medenî başlığı altında Dîrînî'ye atfettiği tek aktarımda manzum bir örnek sunmaktadır.¹¹⁸ Fakat bizim tespitimize göre Suyûtî'nin Dîrînî'ye atıfla

¹¹² Bkz. Haydar, **a.g.e.**, s. 164.

¹¹³ Ahmed, **a.g.e.**, C:I, s. 73-75.

¹¹⁴ (وَقَالَ مَكِّيٌّ: هَذَا إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَكْثَرِ وَلَيْسَ بِعَلَامٍ وَفِي كَثِيرٍ مِنَ السُّورِ الْمَكِّيَّةِ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, 1974, C:I, s. 69.

¹¹⁵ (وَقَالَ مَكِّيٌّ: كُلُّ سُورَةٍ فِيهَا ذِكْرُ الْمَنَافِقِينَ فَمَدَنِيَّةٌ) Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 69.

¹¹⁶ Tespitimizi destekleyen bir başka kaynak için bkz. Ahmed, **a.g.e.**, C:I, s. 77.

¹¹⁷ Bkz. Ahmed, **a.g.e.**, C:I, s. 77; Ünver, **a.g.e.**, s. 57, 58.

¹¹⁸ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, C: I, s. 70.

وَقَالَ الذَّبِيرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ:
وَمَا نَزَلَتْ كُلُّ بَيْتٍ رَبِّ فَأَعْلَمُنْ
وَلَمْ تَأْتِ فِي الْقُرْآنِ فِي نَصْفِهِ الْأَعْلَى

sunduğu bu manzum örnek eserle uyuşmamaktadır.¹¹⁹ Dolayısıyla eldeki verilerin yetersizliği ya Suyûtî'nin iddia ettiği gibi Mekkî ve Dîrînî'ye ait, kendisine ve bilgisine henüz ulaşamadığımız Mekkî-Medenî eserlerinin olduğunu ve Suyûtî'nin aktarımı bu eserlerden yaptığını¹²⁰ ya da sadece Mekkî ve el-İzzü'd-Dîrînî olarak zikrettiği bu şahısların -henüz tam tespit edemesek de- Mekkî b. Ebî Tâlib ve İzzü'd-dîn ed-Dîrînî ile aynı kişi olmadıklarını göstermektedir.

Biyografik eserler üzerinden yaptığımız tarama neticesinde bu iki isme ilaveten dördü Suyûtî öncesi, ikisi Suyûtî sonrası olmak üzere altı isme daha rastlanmıştır:

- Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyüb b. ed-Durays el-Becelî (ö. 294/906) - Fedâilu'l-Kur'ân ve Mâ Nezele mine'l-Kur'ân bi Mekke ve Mâ Nezele bi'l-Medîne¹²¹
- Ebû'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Abdi'l-Kâfi (ö. 400 civarı) - Beyânu Adedi Süveri'l-Kur'ân ve âyâihî ve kelimâtihi ve Mekkîyyihî ve Medenîyyihî¹²²
- Ebû Abdullah Muhammed b. Şureyh b. Ahmed b. Muhammed el-İşbilî er-Raînî el-Mukrî (ö. 476) - el-Mekkî ve'l-Medenî fî'l-Kur'ân ve'htilâfu'l-Mekkî ve'l-Medenî fî âyihî¹²³

¹¹⁹ Karş. Suyûtî, **a.g.e.**, Kahire, Dâru'l-hadis, 2006, C:I, s. 75; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Saîd ed-Dîrînî, **Kitâbu't-teysîr fi ulûmî't-tefsîr**, Kahire, Matbaâtü't-tekdâdîmî'l-ilmiyye, t.y.

¹²⁰ Kanaatimizi destekleyen bir başka kaynak için bkz. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, **el-Muharrer fi Ulûmî'l-Kur'ân**, Cidde, Merkezu'd-dirâsât ve'l-ma'lumâtî'l-Kur'âniyye bi ma'hedi'l-İmam eş-Şâtibî, 2008, s.114.

¹²¹ Bkz. Fuad Sezgin, **Tarihu't-türâsi'l-Arabî**, Riyad, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1991, C:I, s. 96. İbn Durays'ın biyografisine yer veren taradığımız kaynaklar arasında Fuad Sezgin dışında eseri bu isimle yani sadece Fedâilu'l-Kur'ân olarak değil, Mekkî-Medenî ile birlikte aktaran başka bir esere erişemedik. Zahirîyye Kütüphanesi kayıtlarında da eser, Fedâilu'l-Kur'ân ve ma nezele bi-Mekke ve ma nezele bi'l-Medine isimle yer almaktadır. Bkz. Salah Muhammed el-Haymî, **Fehârisu ulûmî'l-Kur'âni'l-Kerîm li-mahtûtâtî dâru'l-kütübî'z-zâhiriyye**, Dimeşk, Mecmau'l-lügati'l-arabiyye, 1983, C:II, s. 384. Ayrıca bkz. İbn Durays, **Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medine**, thk. Gazve Budeyr, Dimeşk, Dâru'l-fîkr, 1987; İbn Durays, **a.g.e.**, thk. Misfer b. Sa'îd el-Ğâmidî, Cidde, Dâru'l-Hafız li'n-neşr ve't-tibaa, t.y.

¹²² Müellifi ve kendisi hakkında yeterince bilgiye ulaşamadığımız bu eserin el-Câmiatü'l-İslâmiyye nr. 1486'da ve Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye nr.74'de mahtut halde bulunduğu bilinmektedir. Bu bilgi için bkz. Ebû Davud Süleyman b. Necah el-Endelüsî, **Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl**, Medine, Mucemmau'l-melik Fehd, 2002, C:III, s. 1374; Ahmed, **a.g.e.**, C:I, s. 68. Fakat eserin buradaki varlığı kütüphanenin mevcut basılı fihristinden teyid edilememektedir. Bkz. Abdüssettar Halvecî, **Fihrisu'l-mahtûtâtî'l-arabiyye bi-dâri'l-kütübî'l-Misriyye**, Kahire, Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2011.

- Bedrüddîn Muhammed b. Eyyûb b. Abdülkâhir b. Berekât et-Tâdifî el-Hanefî el-Halebî (ö. 705) - el-Urcûzetü'l-Mütedammîne Marifetu'l-Mekkî ve'l-Medenî min Sûveri'l-Kur'ânî'l-Kerîm¹²⁴
- Muhammed b. Ahmed el-Avfî (ö. 1050) - Risâletü'l avfî fî'l-Mekkî ve'l-Medenî ve'n-Nâsîh ve'l-Mensûh ve Adedü'l-âyi¹²⁵
- Muhammed b. Ahmed Bûzân el-Hizânî (ö. 1216) - Urcûzetü fî'l-Kur'ânî'l-Mekkî ve'l-Medenî ve Mâ fî Ta'dadihi mine'l-hilâf¹²⁶

Bu başlık altında edindiğimiz veriler bizi, çokça değer görmesine rağmen Mekkî-Medenî kapsamında kaleme alınan müşahhas eserlerin ya az olduğu ya da günümüze ulaşmadığı fikrine sevketmektedir. Durum böyle olunca Mekkî-Medenî'ye dair en sık başvuru müracaat kaynağı Kur'ân ilimlerinin pek çok türünü bir arada barındıran Ulûmu'l-Kur'ân eserleri olmuştur. Mekkî-Medenî türünde müstakil eserler varsa, bunların görünür olmamasına, yoksa, bunlara ihtiyaç duyulmamasına sebep olan şey kanaatimizce tarihi süreçte konunun müstakil bir kimlikle yer bulmamasıdır. Çünkü ilmî süreç içinde Mekkî-Medenî, hüküm çıkarmada fıkın, tefsirde Ahkâmu'l-Kur'ân'ların ve bir alan olarak Nâsîh-Mensûh'un konusu olmuştur. Mekkî b. Ebî Tâlib ve İzzüddîn ed-Dîrînî isimlerini ilk zikreden Suyûtî'de bile bu isimlerden yapılan aktarımlar oldukça kısıtlıdır.¹²⁷ Konuyu en detaylı şekilde ele alan müellifler olarak Zerkeşî ve Suyûtî başta olmak üzere onların çizgisini takip eden diğer müelliflerin de bu bölümlerdeki

¹²³ Bkz. İbn Hayr, **a.g.e.**, C:I, s. 37; Muhammed Şefaat Rabbânî, **el-Mekkî ve'l-Medenî**, Medine, Mucemmu'l-Melik Fehd li tıbbâti'l-mushafî's-şerîf, t.y, s. 5; Ahmed, el-Mekkî ve'l-Medenî, C:I, s. 76.

¹²⁴ Bkz. Haymî, **a.g.e.**, C:II, s. 27, 383, 384.

¹²⁵ Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, konuyla ilgili eserinde müellifin Risâletü'l avfî fî'l-Mekkî ve'l-Medenî ve'n-Nâsîh ve'l-mensûh ve Adedü'l-âyi isimli eserinin Ezheriyye Kütüphanesi nr. 544'de mahtut olarak kayıtlı olduğu bilgisini vermektedir. Bkz. Ahmed, **a.g.e.**, 80. Fakat eserin buradaki varlığı kütüphanenin mevcut basılı fihristinden teyid edilememektedir. Bkz. **Fehresü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-Ezheriyye**, Matbaâtu Ezher, 1946. Ayrıca bkz. Rabbânî, **a.g.e.**, 5.

¹²⁶ Rabbânî, **a.g.e.**, 5; Ahmed, **a.g.e.**, 81.

¹²⁷ Bkz. Suyûtî Mekkî-Medenî başlığı altında Mekkî b. Ebî Talib'den sadece iki nakilde bulunmaktadır. Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1974, C:I, s. 69. Aynı başlık altında Dîrînî'den tek bir nakil yer almaktadır. Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 70.

kaynakları, müstakil Mekkî-Medenî eserlerinden ziyade Ahkâmü'l-Kur'ân, Nâsih-Mensûh, Fedâilu'l-Kur'ân, ve Delâilü'n-nübüvve türü eserlerdir.¹²⁸

1.3. Mekkî-Medenî'nin İrtibatlı Olduğu Kur'ân İlimleri

İslami ilimler kategorisindeki her bir ilmin ilk menşei olarak Rasûlullâh (a.s.)'ın gösterilmesi, ilmî bir mesele temellendirilirken sıkça başvurulmuş bir metod olmasına rağmen, en naif itirazla bunun âdeten ve edeben gelişen bir durum olduğunu varsaymak daha doğru olacaktır. Nitekim Rasûlullâh, gerek yaşadığı dönemde gerek sonrasında dînî bilginin ilk kaynağı olmasına rağmen onun gayesi ilim tesis etmek değil, din ikâme etmek olmuştur. İlimleşmeler ise referansını Rasûlullâh ve sahâbe arasındaki soru-cevap diyalektiğinden almış, fakat somutlaşmaya onun vefatından sonra başlamıştır. Bu sebeple de bu başlık altında Mekkî-Medenî ve onun irtibatlı olduğu diğer ilimlerin başlangıcı Rasûlullâh'a dayandırılmayacak, aksine bu ilimlerin oluşumunda Rasûl'den ve nüzûl ortamından uzaklaşmanın getirdiği değişimlerin, ilgili ilimlerin oluşumundaki etkisine değinilecektir.

1.3.1. Zaman Tasavvuru ve Mekkî-Medenî

Tarihsel arka plan başlığında ele almaya çalıştığımız Emevî siyaseti, Arap milliyetçiliği, Mevâlî etkisi ve beraberinde gelen kader algısının İslam düşüncesine büyük kırılmalar yaşattığı, derin izler bıraktığı bilinen bir gerçektir. Somut olarak dilde, tefsirde, İslamî ilimlerde takip edilebilen bu etkinin büyük ölçekte müslümanların Allah, vahiy ve zaman tasavvurunu da değiştirdiği söylenmelidir. Allah'ın kudretini keyfilik

¹²⁸ Suyûtî'nin, Mekkî-Medenî başlığı altında İbnü'l-Hassâr'ın **en-Nâsih ve'l-mensûh**'undan, İbnü'l-Arabî ve Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın **en-Nâsih ve'l-mensûh** isimli eserlerinden, Ebu Ubeyd ve İbn Durays'ın **Fedâilu'l-Kur'ân**'larından, Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve**'sinden istifade ettiği görülmektedir. Bkz. **el-İtkân**, C:I, s. 48-84; Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve** isimli eseri Zerkeşî'nin de kaynakları arasındadır. Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 40, 111. Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) **Fedâilu'l-Kur'ân**'ından istifade eden bir diğer isim de Bulkînî'dir. Bkz. Bulkînî, **a.g.e.**, s. 168. İbn Akîle el-Mekkî (ö. 1150/1737) de **ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân** isimli eserinde İbnü'l-Hassâr'ın **en-Nâsih ve'l-mensûh**'undan, İbn Durays'ın **Fedâilu'l-Kur'ân**'ından, Beyhakî'nin **Delâilü'n-nübüvve**'sinden faydalanmıştır. Bkz. İbn Âkile, **a.g.e.**, C:I, s. 206, 220.

olarak yorumlayan bu siyasî düşünce ve ona verilen cevaplar, ardında birbirinden farklı Allah tasavvurları bırakmıştır. Kanaatimizce Kelâm, Fıkıh ve Tefsir literatüründe genişçe yer bulan Nesih meselesi bu tarihi sürecin hediyesi olan Allah tasavvurunun neticesidir. Nitekim bu süreçte Allah'ın kelam sıfatı tartışma konusu edilmiş, irtibatlı olarak Halku'l-Kur'ân meselesi oluşturulmuş, Kur'ân'ın mahluk olduğu ya da olmadığı düşüncesine bağlı olarak farklı Nesih yaklaşımları ortaya çıkmıştır.¹²⁹ Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı tartışmasında sonuç her ne olursa olsun bu tartışmanın her iki veçhesi de mükemmelen tamamlanmış bir kelam öngörmüştür. Bu öngöründe çoğu zaman **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ** **لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** âyeti¹³⁰ de referans olarak kullanılmış ve sona doğru ikmale eren, tedricî bir şekilde tamamlanıp zirvede Müslümanlara teslim edilen bir din tasavvur edilmiştir. Bu tasavvurda zaman hep ileriye dönük olarak işletilmiş, âdetâ gelinen noktayı bir önceki aşamadan üstün gören doğrusal bir tarih anlayışıyla hep son söz esas alınmıştır. Hz. Âişe'ye nispet edilen “Mâide sûresi nâzil olan son sûredir. Onda helal olarak bulduklarınızı helal, haram olarak bulduklarınızı haram kılınız”¹³¹ şeklindeki aktarım bu yaklaşımın adeta bir portresini sunmaktadır. Kaldı ki Nesih de aynı içerikte olduğuna hükmedilen farklı zamanlarda nâzil olan iki âyetten “daha geç tarihli”, “daha güncel”, “daha mütekamil” olanın tercih edilmesi işlemidir. Tam da bunun için nihai hükmün tespiti çabası Ahkâm, Nesih, Esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî'yi birbiriyle oldukça irtibatlı alanlar haline getirmektedir. Nitekim birden fazla sebebe binaen aynı âyetin tekrar nâzil olabileceği, geç tarihli bir âyetin, erken tarihli başka bir âyeti hükümsüz kılabileceği ya da bir âyetin hükmünün lafzından önce/sonra işlev kazanabileceği düşüncesi, öncelikle Allah, sonra zaman ve vahiy tasavvuruyla alakalı bir problemdir.

¹²⁹ Topuz, **a.g.e.**, s. 15.

¹³⁰ 5/Mâide 3.

¹³¹ Bkz. Suyûtî, **et-Tahbîr fi ilmi't-tefsîr**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2013, s. 43.

1.3.1.1. Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı nüzûl, nüzûl ortamında vuku bulan hâdiseleri ve bunların günümüze ulaşmasını sağlayan rivayetleri konu alan bir Kur'ân ilmi olması hasebiyle¹³² Mekkî-Medenî'yle yakından irtibatlıdır. Nitekim Esbâb-ı nüzûl rivayetleri çoğu zaman Mekkî-Medenî bilgisini de içermektedir.

Kanaatimizce Esbâb-ı nüzûlün Mekkî-Medenî'yle bir irtibatı da her iki alanın bilgi merciinin yalnızca sahâbe tabakası olarak kabul görmesidir. Çünkü her iki ilim de naklî ilimlerdir. Bu sebeple ikisinin de sema ve müşahedeye dayandığı söylenmiş, aklî muhakeme ve içtihadın söz konusu olmadığı ifade edilmiştir.¹³³ Semâ ve müşâhedede ise birincil kaynak her zaman sahâbe ve dolaylı olarak tâbiûn olmuştur. Buna rağmen Burhânuddîn b. Halîl el-Ca'berî (ö.732/1332) Mekkî-Medenî'nin semâî ve kıyâsî olmak üzere iki ayrı veçhesi olduğuna işaret etmiştir. Semâî, âyetlerin Mekkîliği ya da Medenîliği noktasında sahâbe ve tâbiûndan gelen nakillerken, kıyâsîden kasıt ise Mekkî ve Medenî sûrelerin ayırıcı özellikleri sadedinde zikredilen belli konuların ve kullanımların belli dönemlere has olduğunu ifade eden içtihadî unsurlardır.¹³⁴ Yani nakle dayalı bu alan, süreç içerisinde nakillerin sağladığı verilerin kıyas ve tümevarımsal metoda dayandırılmasıyla içtihadî kriter ve tasniflere imkan oluşturmuştur. Burada ilk yöntemin sıhhatinin bilginin değerini ölçen cerh ve ta'dil'e bağlı olduğu, ikinci yöntemin ise nihayetinde zann-ı galip hükmünde olduğu da hatırlanmalıdır. Âyetlerin Mekkî-Medenîliğine dair Rasûlullâh (a.s.)'dan herhangi bir naklin bulunmaması, alanın daha çok kıyâsî metodun verilerinden beslendiğini göstermektedir. Kanaatimizce Mekkî-

¹³² Bkz. Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'ân ve Bağlam**, İstanbul, Şule Yay., 2012, s. 56.

¹³³ Vâhidî (ö. 468/1076), konuyla ilgili meşhur eserinde nüzûl sebeplerinin ancak tenzil dönemini müşahade eden ve âyetlerin inişine muttali olan sahâbe nakilleriyle bilinebileceğini ifade etmiştir. Ebû Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî en-Nisabûrî, **Esbâbu'n-nüzûl**, thk. Hibetu'llah b. Selâme, Beyrut, Âlemi'l-Kütüb, t.y., s. 4. Ayrıca bkz. Subhî es-Sâlih, **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2000, s. 108, 109; Kâfiyeci, **a.g.e.**, s. 26; Mekkî Medenî hakkında benzer bilgiler için bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, C: I, s. 49, 50, 64; Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 113; Bâkılânî, **a.g.e.**, C:I, s. 237, 238.

¹³⁴ Ca'berî'nin bahsi geçen tespiti ve akabinde aktardığımız bilgiler için bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s.111; Bikâî, **a.g.e.**, C:I, s. 161; Suyûtî, **a.g.e.**, s.74.

Medenî bilgisini içinde zaten barındıran Esbâb-ı nüzûle rağmen bir ilim olarak Mekkî-Medenî'ye de ayrıca ihtiyaç duyulması kıyâsî metodun işlevselliği sebebiyledir. Çünkü Esbâb-ı nüzûlde bilginin kaynağı salt nakilden ibaretken Mekkî-Medenî'de kıyas ve aklî istidlalle sûrelerin ayırıcı vasıfları üzerinden bir takım genelleyici ayrımlar oluşturulmaktadır. Bu da konunun araştırmacılarına bilginin kaynağının nakilden ibaret olmadığı daha özgür bir alan vaad etmektedir.

Dolayısıyla her iki alanda da aktarılan rivayetlerin tarihî süreç başlığında ele almaya çalıştığımız kıyas ve aklî istidlalden, içtihadı uzak olmadığı rahatlıkla görülmektedir. Bu da sahâbe müşahedesi olarak aktarılanların ilgili sahâbinin yorumu/içtihadı/istidlâlî olabileceği ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan sahâbeye verilen bu ayrıcalıklı yerin süreç içerisinde onların ilmiyle yetişip bu tabakadan çokça nakilde bulunan tâbiûn için de geçerli kılındığı söylenmelidir.¹³⁵

Alanın Mekkî-Medenî'yle bir diğer irtibatı da her iki ilimden umulan faydaların benzerliğidir. Nitekim her iki ilmin de ilk etapta ahkâmı aydınlatmak ve âyetlerin yorumundaki müşkili gidermek işlevini hâiz oldukları rahatlıkla görülmektedir.¹³⁶ İbn Abbâs'a atfedilen bir rivayete göre Rasûlullâh (a.s.) Medine'ye geldiğinde esnafın ölçüde tartıda hileye başvurduğunu görmüş Mutaffîfin sûresi bunun üzerine nâzil olmuştur.¹³⁷ Görüldüğü gibi ilgili rivayet bir yandan sûrenin nüzûl bağlamını verirken diğer yandan dolaylı olarak bu bağlamın Medine'de gerçekleştiği bilgisini de içermektedir. Bu durumun örneğini pek çok Esbâb-ı nüzûl rivayetinde görmek mümkündür. Mesela, Ğafir sûresinin 35-58. âyetleri arasının Medine'de nâzil olduğu bilgisi mevcuttur. Çünkü Ebû'l-Âliye'den gelen nakle göre sûrenin bu kısmı YaHûdilerin Deccâl'den bahsetmeleri üzerine nâzil olmuştur.¹³⁸ Benzer durum

¹³⁵ Bkz. Salih, **a.g.e.**, s. 108.

¹³⁶ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 48, 108, 109; Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 34,35; Bulkînî, **a.g.e.**, s. 150; Ebû Şehbe, **a.g.e.**, s. 220.

¹³⁷ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 61.

¹³⁸ Suyûtî, **Lübâbü'n-nükûl fî Esbâbi'n-nüzûl**, thk. Muhammed Berekât, Beyrut, Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 2016, s. 384.

Muavvizeteyn hakkında da söz konusudur. Suyûtî, muhtar kavle göre her iki sûrenin de Medenî olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu kanaate göre ilgili sûreler Lebid b. Asam'ın Rasûl (a.s.)'a yaptığı sihir hakkında nâzil olmuştur.¹³⁹

Suyûtî'nin, Esbâbu'n-Nüzûl isimli eserinde Nisa sûresiyle ilgili rivayetleri bitirirken serdettiği cümleler de Mekkî-Medenî'nin Esbâb-ı nüzûl ile yakınlığına işaret eder niteliktedir. Suyûtî burada sûrenin nüzûl sebepleriyle ilgili aktardığı tüm bu rivayetler dikkate alındığında Nisa sûresinin Mekkî olduğu iddiasında bulunanlara bir cevap verildiğini ifade etmiştir. Görüldüğü gibi burada da Suyûtî'nin tercih ettiği nakillerin ilgili sûrenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu yönünde bilgi sağladığı görülmektedir.¹⁴⁰ Dolayısıyla nüzûl sebep ve bağlamını barındıran pek çok rivayet ya Mekkî-Medenî bilgisini de içermekte ya da diğer rivayetler içerisinde ilgili rivayeti tercih eden ulemânın âyetin Mekkî mi Medenî mi olduğu yönündeki kanaatine ışık tutmaktadır. Bu da iki alan arasındaki ciddi irtibatı ortaya koyar niteliktedir.

1.3.1.2. Nâsih-Mensûh

Sahâbe ve Tâbiûn dönemlerinde üzerinde teorik boyutta tartışmaların olmadığı Nesih, bazen geç tarihli bir hükmün erken tarihli olanın yerine geçmesi olarak bazen mutlakın takyidi, umûmun tahsisi ya da mücmelin beyânı olarak değerlendirilmiş, ilerleyen dönemde ise Allah'ın kelam sıfatıyla ilişkili bir boyuta evrilerek neredeyse temel bir konu haline gelmiştir.¹⁴¹ Bugün elimize ulaşan veriler ışığında bu çabaya dair ortaya konulan ilk müstakil eserin Katâde b. Diâme'ye (ö.117) ait en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi Teâlâ isimli eser olduğu bilinmektedir. Aynı kategorideki ikinci eser ise İbn Şihâb ez-Zühri'ye (ö.124) aittir. Her ne kadar en-Nâsih ve'l-Mensûh isimli eserin

¹³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, C:I, s. 64.

¹⁴⁰ Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, s. 203.

¹⁴¹ Topuz, *a.g.e.*, s. 14, 15. Nesih algılarının tarihi süreçteki değişimi için ayrıca bkz. Selim Türkan, *Neshin Problematik Tarihi*, Ankara, Otto Yay., 2017.

Zührî'ye aidiyeti tartışılmalıysa da¹⁴² tefsir literatüründe özellikle Ahkâm ve Nesih konusunda Zührî'ye yapılan atıflar dikkat çekmektedir.¹⁴³ Bu da elimizdeki eserin Zührî'ye aidiyetini kanıtlamasa da bu alanda ona ait bir eserin varlığını gösterir niteliktedir. Her iki örnek de Neshin oldukça erken tarihlerde gündemde olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Katâde b. Diâme'nin eseri tefsire dair yazının da ilk örneği olarak bilinmektedir. Dolayısıyla literatür üzerinden konuşulduğunda Tefsir'in varlık bulduğu andan itibaren Nâsîh-Mensûh'un da var olduğu söylenebilir.

Tarihi süreçte Nesih ve Ahkâm, sürekli birlikte zikredilen yakın ilimler olmuştur. Bir ilim olarak Mekkî-Medenî ise her ikisine de veri sağlayan pozisyonadadır. Nehhas'ın (ö. 338/950) en-Nâsîh ve'l-Mensûh isimli eserinde aktardığı bilgiler de Mekkî-Medenî'nin Nâsîh-Mensûh'a veri sağlayan bu pozisyonunu gösterir niteliktedir. O, Mekkî ve Medenî iki ayrı âyet aynı konuda birbirinden farklı hükümler taşıdıklarında Mekkî olanın esas alınmayacağını, Medenî olanın Mekkî olanı neshettiğini dile getirmektedir.¹⁴⁴ Zaten neshin tefsirde müşkil giderme yöntemlerinden biri olarak gündeme gelmesi de¹⁴⁵ Nehhas'ın bu yaklaşımını güçlendirmektedir. İki âyet arasında işkal görüldüğünde Medenî dönemli olan tercih edilip Mekkî olanın neshedildiği hükmüne varılmaktadır.

Ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinin pek çoğunun Mekkî-Medenî'yi bilmenin faydaları başlığı altında Nâsîh-Mensûh'un tespitine ve Ahkâm'a işaret etmeleri de bu üç

¹⁴² Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah İbn Şihâb ez-Zührî, **en-Nâsîh ve'l-mensûh**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 3.bsk., 1998, s. 8, 9; Ayrıca bkz. Halit Özkan, "Zühri", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhri> 27.11.2020.

¹⁴³ Bu atıfların örnekleri için bk. Haris Süleyman ed-Dâri, **el-İmâmu'z-Zührî ve eseruhû fî's-sünne**, Musul, Mektebetü Bessam, 1405/1985, s. 171-176.

¹⁴⁴ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-mensûh**, Kuveyt, Mektebetü'l-Felah, 1408, s. 649.

¹⁴⁵ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 283; Suyûtî, **el-İtkân**, C:III, s. 79; Zekiyüddîn Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, Çev: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, TDV Yay., 2013, s. 420. Ayrıca bkz. Murat Sülün, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilu'l-Kur'ân", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, İstanbul, 2002, s. 340; Adem Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2007, Sayı:16, s. 42.

alanın irtibatını gösterir niteliktedir.¹⁴⁶ Öyle ki, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) dinî ilimler çevresinde pek çok konuyu ele aldığı eseri Kânûnü't-te'vîl'inde Mekkî-Medenî'ye yer ayırmamasına rağmen, en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l Kerîm isimli eserinde nesh başlığıyla irtibatlı olarak Mekkî-Medenî'ye yer ayırdığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî, eserde Mekke'de ve Medine'de nâzil olan,¹⁴⁷ ilk ve son nâzil olan¹⁴⁸ âyetlere dair senedleriyle birlikte nakillerde bulunmuştur. Müfessirlerin ittifakına göre يَأَيُّهَا النَّاسُ ifadesinin Mekkî, يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesinin Medenî olduğunu dile getirmiştir. Akabinde senedin sadece sahâbi ravisini zikrederek İbn Mesûd'un "Biz yıllarca Mekke'de Kur'ân'ı okuduk ve içinde يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا yoktu" cümlesini aktarmıştır.¹⁴⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin neshi konu aldığı bu eserde bir mesele olarak Mekkî-Medenî'ye de en can alıcı noktaları üzerinden yer ayırdığı fark edilmektedir. Bunun sebebi belki de onun, neshi akideyle yakın irtibatlı bir konu olarak görmesidir. Çünkü müellife göre ahkâm da semâvî kitaplar da neshin konusudur ve her ikisi de akide demektir.¹⁵⁰

Mekkî-Medenî ve Nâsih-Mensûh irtibatının en net örneklerinden biri de Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) el-İzah li-Nâsihi'l-Kur'ân isimli eserinde görülmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib konusu Nesh olan bu eserde, Mekkî-Medenî'ye dikkate değer bir yer ayırmış, konuyu kıyas metoduna başvurarak genelleyici bir yaklaşımla ele almıştır. Medenî bir âyetin, ancak Mekkî ya da kendisinden önce nâzil olmuş bir başka Medenî

¹⁴⁶ Bkz. Muhâsibî, **a.g.e.**, s. 394; Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 109; Bulkînî, **a.g.e.**, s. 150; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 48; İbn Akîle, **a.g.e.**, C:I, s. 203; Zürkânî, **a.g.e.**, s. 139,140; Ebû Şehbe, **a.g.e.**, s. 220.

¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, **en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l Kerîm**, thk. Abdülkebir Alevî Medgarî, Kahire, Mektebetü's-sekâfedi'd-dîniyye, 1992, C:II, s. 9-12.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, C:II, s. 12,14.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, C:II, s. 13. Rivayet için bkz. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, **el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis-i ve'l-âsâr**, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd, 1409, C: VI, s. 140; Ebû Abdullah el-Hâkim b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem ed-Dabbî et-Tamhânî en-Neysâbüri, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990, C: II, s. 244; Ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysâbüri, **Tefsîru İbni'l-Münzir**, haz. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, el-Medinetü'n-Nebeviyye, Dâru'l-Meâsir, 1423/2002, C: II, s. 717; Celâleddîn es-Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr**, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, Merkezü Hicr li'l-Buhûs, 1424/2003, 1. Bsk. C: I, s. 177.

¹⁵⁰ İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, C:I, s. 193.

âyeti neshedebileceğini söylemiş, Mekkî-Medenî ayrımını bilmenin Nâsih-Mensûhu bilmeyi sağlayacağına işaret etmiştir.¹⁵¹

İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340) de et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl isimli tefsirinin Ulûmu'l-Kur'an içerikli mukaddimesinde Nâsih ve Mensûh'un nüzûl tarihi bilgisinin üzerine bina edildiğini, hangi âyetin zaman bakımından önce hangisinin sonra indiği bilgisinin Nâsihi belirlediğini söylemiştir.¹⁵² Onun bu ifadeleri de Esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ve Nâsih-Mensûh irtibatını ortaya koyar niteliktedir.

İki ilmin irtibatı söz konusu olunca Nehhâs'ın (ö. 338/950) En'âm sûresinin 141. âyetinin farz olan zekata mı yoksa her türlü infaka mı delalet ettiği noktasındaki ihtilafa getirdiği çözüm teklifi dikkate değerdir. O, ilgili âyetin farz olan zekata işaret ettiği düşüncesinin doğru olmadığını dile getirmiş, buna gerekçe olarak da zekatın Medine'de farz kılındığını ifade etmiştir. Çünkü Nehhâs'ın ifadesine göre sûre Mekke'de nâzil olmuştur ve neredeyse hiç Nâsih barındırmamaktadır.¹⁵³ Burada müellifin, sûrenin Nâsih barındırmamasına yaptığı vurgu da ayrıca dikkat çekmektedir. O, bu ifadesiyle önce sûrenin Mekkî oluşunu kuvvetlendirmiş, sonra da sûrenin Mekkîliğini âyette kastolunanın zekat olmadığı kanaatini kuvvetlendirmek için kullanmıştır.

1.3.1.3. Ahkâmu'l-Kur'ân

Yukarıda söz ettiğimiz tefsire dair erken tarihli bu eserlerin Nesih ve Ahkâm içerikli olması kadar aynı dönemdeki tefsir çalışmalarının ahkâm içeriği de dikkate değerdir. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) Tefsîru hamsi mie âyetin mine'l-Kur'ân isimli Ahkâm tefsiri niteliğindeki eseri bu sürece ışık tutan önemli bir örnektir. Nitekim Mukâtil'in bu çalışması konularına göre âyet tasnifi ve tefsirinin henüz tebarüz etmediği bir dönemde ortaya konulmuş, sadece "Ahkâm içerikli âyetler"den oluşan konulu bir

¹⁵¹ Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, **a.g.e.**, s. 113.

¹⁵² Bkz. İbn Cüzey, **a.g.e.**, s. 17.

¹⁵³ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî el-Mısri en-Nahhâs, **en-Nâsih ve'l-mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Burka, Mektebetü'l-felah, 1988, s. 415.

çalışmadır. “Gerek Mukâtil’i gerekse Nâsîh-Mensûh müelliflerini bu minvalde eserler ortaya koymaya sevkeden amil nedir?” sorusunu irdelediğimizde ise yine bu bölümün ilk başlığında sunmaya çalıştığımız tarihi arka planla karşılaşılmaktadır. Mevâlî tâbiûndan gelen nakillerin çoğu Ahkâm yoğunluktadır. Bu Ahkâm tasavvuru, tâbiûndan, talağı en iyi bilen Sa’îd b. Müseyyeb, haccı en iyi bilen Ata, helal ve haramı en iyi bilen Tâvus b. Keysân, tefsiri en iyi bilen Mücâhid b. Cebr ve bunların hepsini en iyi bilen Sa’îd b. Cübeyr olduğuna dair rivayetlerdeki¹⁵⁴ tasnifte de kendini göstermektedir. Ahkâm ve Ahkâmın alt başlıkları olan bu konulara verilen değeri, - mevali örnekleminde de rahatlıkla görülebileceği üzere- nüzûl dönemi İslam’ına yabancı olan yeni muhatapların tesis ettikleri yeni tasavvurların bir neticesi olarak görmek mümkündür. Burada İbn Haldûn’un “Usûlu’l-fıkıh alimlerinin hepsi Arap olmayanlardandı”¹⁵⁵ tespiti de hatırlanmalıdır. Dolayısıyla bu tasavvurla birlikte dini Ahkâma hasretme; vahyi, bir emirler ve nehiyeler bütünü olarak görme meylinin oluştuğu söylenebilir.¹⁵⁶

Katâde b. Diâme’nin (ö.117) en-Nâsîh ve’l-Mensûh isimli eseri göz önünde bulundurulduğunda hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde başlayan bu dönem bir yandan tefsirin ilimleşme sürecini başlatırken, diğer yandan tefsire dair ilk kırılmaları da beraberinde getirmiştir. Nüzûle şahitlik edememiş muhatapların mevcut sorunlarına Kur’ân’dan cevap bulma çabası ve tefsire ışık tutacak rivayetlerin azlığından ötürü metnin tümüne dair tefsîrî bir çabaya giremeyeşleri pratik değeri daha yüksek olan Ahkâm âyetlerine ağırlık verilmesi gibi bir sonucu doğurmuştur. Fıkıh kitaplarının tertibine göre kaleme alınan Sünen’lerin de aynı tarihlerde ortaya çıkışı tesadüf değildir. Mekhûl b. Ebû Müslim’in (ö. 112/730) Kitabı’s-sünen fi’l-fıkıh’ı, İbn Arûbe’nin (ö. 156/773) es-Sünen’i bu türün erken tarihli ilk örnekleridir.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Zehebî, a.g.e., C:I, s. 78.

¹⁵⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun Ebû Zeyd, *Târihu İbn Haldun*, thk. Halil Şehhâde, Beyrût, Dâru’l-fıkr, 1988, C: I, s. 748.

¹⁵⁶ Bkz. Topuz, a.g.e., s. 205.

¹⁵⁷ Bkz. Yaşar Kandemir, “Sünen”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunen03.06.21>

Ahkâmu'l-Kur'ân, ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin tefsirini konu alan bir ilim olarak bilinmektedir. Bu literatürün doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân'ın hemen her bir âyetinin pek çok hükümler ihtiva ettiği düşüncesine dayandığı ifade edilmiştir.¹⁵⁸ Nitekim ilgili eserlerdeki veriler bu tespiti güçlendirmektedir. İzzüddin b. Abdisselam (ö. 660/1262) el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm isimli eserinde Kur'ân'daki âyetlerin çoğunun hüküm kaynağı olarak okunabileceğini îmâ etmiş,¹⁵⁹ Şevkânî (ö. 1250/1834) de onun bu kanaatini destekler mahiyette Kur'ân'ın tamamının şer'î hükümlerden kesitler ihtiva ettiğini dile getirmiştir.¹⁶⁰ Kanaatimizce bu örnekler, nüzûl ortamından uzaklaşıldıkça ihtiyaçları değişen ve değişen ihtiyaçlara Kur'an'dan çözüm bulmaya çalışan yeni muhatapların Kur'ân'ın her lafzından ahkâm istinbat etme çabası olarak okunabilir. Ahkâm literatürünün oldukça erken tarihlerde oluşması bir yandan muhatapların bu ihtiyacını diğer yandan da değişen Kur'ân tasavvurunu ortaya koyar niteliktedir. Hicri üçüncü asırla canlılık kazanıp, dördüncü asırda fikhî mezheplerin oluşmasıyla telif faaliyetlerinin hız kazandığı Ahkâm literatürünün,¹⁶¹ İmam Şâfi'î ile başlayıp, Ebû Zekerîyya el-Kûfi (ö. 203/818), Ebû Sevr İbrahim el-Bağdâdî (ö. 240/854) ve Ebû'l-Hasen el-Mervezî (ö. 242/856) gibi isimlerin Ahkâmu'l-Kur'ân'ları ile devam ettiği görülmektedir.¹⁶² Ahkâmın erken tarihli denebilecek bu eserlerden önce, Nâsih-Mensûh literatürü kapsamında çok daha erken tarihlerde gündem bulduğu bilinmektedir.

¹⁵⁸ Mehmet Demirci, "Ahkâmu'l-Kur'ân ve Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı", **Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi**, yıl: 2019, sayı:27, s. 9.

¹⁵⁹ Ebû Muhammed İzzüddîn b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım b. el-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşkî, **el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm**, thk. Rıdvan Muhtâr b. Ğarbiyye, Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1407/1987, s. 284.

¹⁶⁰ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş- Şevkânî, **Edebu't-taleb ve münteha'l-ereb**, thk. Abdullah Yahya es-Surayhî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 208.

¹⁶¹ Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hayyân, "Ahkâmu'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma", Çev: Mustafa Şentürk v.d., **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı:22, yıl: 2013, s. 487.

¹⁶² Sürecin daha detaylı bir takibi için bkz. Demirci, **a.g.m.**, s. 15-17.

Kanatimizce ahkâm üzerindeki bu yoğunluk ikincil muhatapların, Kur'ân'ı, nüzûl dönemi tasavvurundan farklı, yeni bir tasavvurla okuduklarının işaretidir. Çünkü ahkâm, ahlâk, ibadât, muâmelât vb. ayrımlar nüzûl döneminin ayrımları değil, sonraki dönemlerde pratik fayda umularak oluşturulan ayrımlardır. Belki de bu ayrımlardan dolayı Mekkî-Medenî içerisinde genelleştirilmiş birtakım kaidelere gitmek kolaylaşmış, ahkâm daha çok Medenî dönemin konusu olarak okunmuştur. Kanaatimizce bu ahkâm tasavvuru Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler; hükmün tekaddümü/teahhuru, mükerrer nüzûl gibi tartışmalı alt başlıkların varlığında da etkin rol üstlenen faktörler arasındadır.

1.3.2. Bağlam Tasavvuru ve Mekkî-Medenî

Nüzûl ortamından uzaklaştıkça vahiy, iki kapak arasında önü sonu belli, içerdiği hükümlerin oluşum süreci bitmiş bir kitap halini almıştır. Bu durum, vahyin nâzil olduğu metin dışı bağlama zaten yabancı olan sonraki muhataplarda, metin içi bağlamı daha somut ve işlevsel hale getirmiş ve değişen Kur'ân tasavvurları bu bağlam üzerinde şekillenmiştir. Bağlam tasavvurunun değişmesinde aslen bir hitap olan Kur'ân'ın, mushaflaşma sonrası kitâbî bağlamının esas alınmasının etkili olduğu söylenebilir.¹⁶³ Nitekim Fedâilu'l-Kur'ân, İcâzu'l-Kur'ân ve Münâsebâtü'l-Kur'ân ilimlerinin her birinde çoğu zaman metin içi, kitâbî bağlam ve metnin nazmı dikkate alınmıştır.

1.3.2.1. Fedâilu'l-Kur'ân

Hem genel olarak Kur'ân'ın bütününe hem de belli sûre ve âyetlerin faziletlerini konu alan bu ilim Sevâbü'l-Kur'ân ve Menâfiu'l-Kur'ân şeklinde de

¹⁶³ Bu tezin detayları için bkz. Vildan Altay, “Hitabî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Sûresi Örneği”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2017.

isimlendirilmektedir.¹⁶⁴ Fedâilu'l-Kur'ân'ın literatürde yer bulduğu tarihlere bakıldığında önce ilgili rivayetlerin hadis kitaplarının Fedâilu'l-Kur'ân, Sevâbu'l-Kur'ân ve Menâfiu'l-Kur'ân başlıkları altında toplandığı görülmektedir. Hicri üçüncü asırda yine hadis kitaplarının bu başlıklarında bulunan rivayetlerin bir araya getirildiği müstakil risaleler oluşturulmuş, sonrasında da müstakil eserler telif edilmiştir.¹⁶⁵ Kâtip Çelebi, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Menâfiu'l-Kur'ân'ını alanda kaleme alınan ilk eser olarak zikretmektedir.¹⁶⁶ Şâfiî'nin bu eserini Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) takip etmiş,¹⁶⁷ akabinde İsmail b. Amr el-Becelî (ö. 227/842), İbn Durays el-Becelî (ö. 294/906) ve Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/913) alanda en meşhur eserleri ortaya koymuşlardır.¹⁶⁸ Zikredilen bu ilk eserlerin geç sayılamayacak bir dönemde kaleme alınmış olması, konunun oldukça erken tarihlerde gündemde olduğunun bir işareti olarak okunabilir.

Âyet ve sûrelerin değişik yönlerden ehemmiyetine vurgu yapan birtakım rivayetlerin Fedâil kabilinden okunup okunmayacağı, Kur'ân'ın bir sûresinin ya da âyetinin diğerlerinden daha kıymetli ya da daha üstün olup olmayacağı konusu süreç içerisinde sürekli tartışıl gelmiştir. Âyet ya da sûrelerin birbirlerine üstünlüklerinin olamayacağını savunan bir grup ulema yanında bir diğer grup da muhatabın o anki ihtiyacı, zaman ve şartlar gibi faktörlerden dolayı bu farklılığın öngörülebileceğini düşünmektedir.¹⁶⁹ Kanaatimizce hem konunun temel problemi hem de Mekkî-Medenî'yle olan irtibatı tam da Kur'ân'ın bu faktörler üzerinden okunmasıyla ortaya çıkmaktadır. Muhatabın o anki ihtiyacına göre bir âyetin diğerinden kıymetli hale

¹⁶⁴ Abdullah Aydemir, "Fezâilu'l-Kur'ân", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran07.06.21>

¹⁶⁵ Abdullah Aydemir, "Fezâilu'l-Kur'ân", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran07.06.21>; Ömer Faruk Akpınar, "Fezâilu'l-Kur'ân Edebiyatı", **İSTEM**, yıl: 2011, sayı:17, s. 182.

¹⁶⁶ Bkz. Kâtip Çelebi, **a.g.e.**, C:II, s. 1277.

¹⁶⁷ Akpınar, **a.g.m.**, s. 182.

¹⁶⁸ Eserlerin tümü için bkz. Akpınar, **a.g.m.**, s. 182-188.

¹⁶⁹ Abdullah Aydemir, "Fezâilu'l-Kur'ân", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran07.06.21>

gelebilmesi durumu, ikincil muhatapların Kur'ân'la olan iletişiminin bir sonucudur.¹⁷⁰ Çünkü ihtiyaca binaen, şartlara göre, pratik faydası umularak bir âyetin diğerinden üstün kılınması, ancak bağlama muttali olamayan muhatapların başvurabileceği bir durumdur. Bu durum ise son nâzil olan âyetin diğerlerinden daha şümüllü, daha dikkate değer ve diğerlerini iptal edebilecek konumda olduğu varsayımıyla hareket eden Mekkî-Medenî ve Nâsih-Mensûh ilimlerinin Kur'ân tasavvuruyla yakın bir benzerliğe sahiptir. Nitekim Fedâilul'l-Kur'ân literatürü ansiklopedik Kur'ân ilimleri kaynaklarının Mekkî-Medenî başlıklarında başvuru kaynakları arasında olmuş, çünkü konuyla ilgili müstakil eserlerde de Mekkî-Medenî'ye yer ayrılmıştır. Alanın ilk isimlerinden Kâsım b. Sellâm'ın Fedâilul'l-Kur'ân'ın'da “Mekke'de ve Medine'de nâzil olanlar, ilk ve son nâzil olan âyetler” başlığı altında önce ilk nâzil olan âyete dair rivayetlere daha sonra Mekkî-Medenî ayırımına dair rivayetlere yer verilmiş, akabinde Kur'ân'ın inzaliyle ve son nâzil olan âyetle alakalı rivayetler aktarılmıştır.¹⁷¹ Benzer bir durumla İbn Durays'ın Fedâilul'l-Kur'ân'ın'da da karşılaşmaktadır. Eserde, Mekke'de ve Medine'de nâzil olanlar başlığı altında önce Mekkî ve Medenî sûrelere dair rivayetler daha sonra da ilk ve son nâzil olan âyetlere dair rivayetlerin varlığı görülmektedir.¹⁷² Eserin, Fedâilul'l-Kur'ân ve ma ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve ma ünzile bi'l-Medine ismiyle Mekkî-Medenî'yle Fedâil'i aynı anda barındırması da iki alanın ilişkisine somut bir örnektir. Kanaatimizce tüm bunlar, Mekkî-Medenî'nin Fedâil'i besleyen bir kaynak olduğunu göstermektedir. Çünkü bir ilim olarak Mekkî-Medenî ilk ve son nâzil olan âyetlerin tespitine ve kimi zaman âyetler çoğu zaman da sûreler arasında efdaliyyet kıyası tesis etmeye imkan tanımaktadır.

Problemin bir başka veçhesi de bağlamın tespitinde aslen bir hitap olan Kur'ân'ın değil, mushaflaşan Kur'ân'ın esas alınmasıdır. Bu anlamda Fedâilul'l-Kur'ân'ı

¹⁷⁰ Kur'ân'ı anlamada zaman, mekan, muhatap faktöründen kaynaklı anlam problemleri için bkz. Ömer Müftüoğlu, **Bugünün Müslümanının Kur'ân'la İletişimi**, Ankara, Otto, 2020.

¹⁷¹ Bkz. Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebu Ubeyd, **Fedâilul'l-Kur'ân**, thk. Mervan el-Atiyye v.d., Dîmeşk, Dâru İbn Kesir, 1995, s. 363-371.

¹⁷² Bkz. İbn Durays, **a.g.e.**, thk. Gazve Budeyr, Dîmeşk: Dâru'l-fıkr, 1987, s. 33-39.

besleyen zemin, nüzûl bağlamından/metin dışı bağlamından uzaklaşmış hitâbî değil, kitâbî bir Kur'ân algısıdır. Nitekim Allah'ın sıfatlarından bahseden İhlâs sûresi'nin küfrün sembol ismi haline gelen Ebû Leheb'i konu alan Tebbet sûresiyle aynı fazilete sahip olamayacağı¹⁷³ ön kabulü de bu algının bir neticesi ve kurulan kitâbî bağlamın bir sonucudur. Halbuki kitâbî bağlamında okuyucuyu birbirinden farklı konuları ihtiva ettiği izlenimine sevkeden Kur'ân, nüzûl bağlamında lafızlar ne olursa olsun tek bir konu üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla nüzûl bağlamında سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهِّ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ile سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهِّ âyetlerinin büyük, ortak bir bağlam üzere inzal edildikleri rahatlıkla söylenebilir. Biri Allah'ın hiçbir dengi olmayacağını ifade ederken diğeri onun dengi olmadığı mesajını, şirkin öncü ismi Ebû Leheb'i tehdit ederek ortaya koymaktadır. Dolayısıyla nüzûl bağlamında âyetlerin hem ortak üst bir bağlamı olduğu hem de her âyetin inzâline sebep olan kendi bağlamı içinde o âyetin kıymetli, eşsiz, benzersiz, yegâne olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü nihayetinde ilgili âyet, içinde bulunduğu bağlamın gerektirdiği bir hitaptır ve bağlamına cevap üreten her söz kendi zemininde kıymetlidir. Durum böyle olunca âyetlerin kıyaslanması, bağlamların kıyaslanması demek olacağından ortaya sağlıklı bir sonucun çıkması pek muhtemel değildir. Aksi takdirde Fedâilu'l-Kur'ân düşüncesi, yakın tarihlerin bir eseri olan “Kur'ân'ı bana ve şimdi iniyormuşçasına okuma” faaliyetinin gelenekten meşruiyet almış bir başka yolu olacaktır. Ancak bu minvalde nüzûl bağlamından uzak kitâbî bağlamıyla yapılan bir okuma, âyetlerden Fedâil istinbat edebilir. Fedâil düşüncesinin nüzûl bağlamından uzaklaşmayla olan yakın ilgisi konu kapsamında çokça gündeme gelen uydurma rivayetlerde de kendini göstermektedir. Öyle ki Ebû Isme Nuh b. Ebû Meryem'e (ö. 173/789) her bir sûrenin faziletine dair aktardıkları sorulunca “İnsanların Kur'ân'ı bırakarak Ebû Hanife'nin fıkhiyla, Muhammed b. İshak'ın meğazisiyle meşgul olduklarını gördüm ben de onları iyi amellere sevk etmek için, Allah rızasını umarak bu

¹⁷³ Bkz. Abdullah Aydemir, “Fezâilu'l-Kur'ân”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran07.06.21>, Sözü geçen ön kabulün bir örneği için bkz. Yusuf b. Ali b. Cübâre b. Muhammed b. Akil b. Sevâd Ebu'l-Kasım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi'l-kurâti ve'l-erbeîn ez-zâide aleyha**, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufâi eş-Şayib, y.y., Müessesetü Sema, 1428/2007, s. 31.

hadisi uydurdum”¹⁷⁴ demesi rivayet doğru olsun ya da olmasın Fedâil literatürünün hızla çoğaldığı tarihlere dair bize bir perspektif sunmaktadır.¹⁷⁵ Fedâilu’l-Kur’ân’ın alt dalı olarak görülebilecek Havâssu’l-Kur’ân’da da aynı tarihî arka planın izlerini takip etmek mümkündür. Nitekim hadis kitaplarında da Havâssu’l-Kur’ân’a kaynak teşkil eden rivayetlerin Fedâilu’l-Kur’ân başlıkları içinde yer aldığı görülmektedir.

1.3.2.2. İ’câzu’l-Kur’ân

İ’câzu’l-Kur’ân, diğer başlıklarda ele aldığımız Kur’ân ilimlerinden farklı olarak sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde bir ilim olarak gündemde olmayan, eldeki verilere göre hicri üçüncü yüzyılın başlarında literatüre giren bir konudur. Konunun gündeme gelmesinde İslam’ın farklı coğrafyalara yayılması ile diğer kültür ve din mensuplarının Kur’ân eleştirilerinin etkili olduğu söylenebilir. Bu eleştiriler Kur’ân’ın muhteva olarak çelişkili, lafız olarak da dağınık ve düzensiz olduğu yönünde birleşmektedir. İtirazlara cevap çabasına giren ulemanın ilk desteği Arap dili ve Kur’ân dili üzerinden yapılan çalışmalardan aldığı görülmektedir. Bu anlamda tefsirin ilk dönemindeki Meâni’l-Kur’ân ve Mecâzu’l-Kur’ân’lar Kur’ân’ın i’câz ı tezine kaynak teşkil etmiştir. Bu çalışmaların ardından i’câza dair teoriler ortaya konulmuş, meseleyi ilk gündeme getirenler Mutezilî alimler olmuştur.¹⁷⁶ Mutezile’nin diğer din ve kültürlerle ilişkisi ve mücadelesi göz önünde bulundurulduğunda sosyolojik faktörlerle ortaya çıkan böylesi bir konunun Mutezilî kalemlerle gündeme gelmesi şaşırtıcı değildir. Nazzâm’ın (ö. 231/845) sarfe teorisi konunun i’câz temelli olduğunun en somut örneğidir.

¹⁷⁴ Ebû Abdullah el-Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Hamdeveyh b. Nuaym b. Hakem ed-Dubbî (Dubay) et-Tahmânî en-Neysâbüri, **el-Medhâl ilâ Kitâbi’l-iklîl**, thk Fuâd Abdülmün’im Ahmed, İskenderiyye, Dâru’d-Dave, t.y., s. 53; Kurtubî, **a.g.e.** (Mukaddime), C:I, s. 122-123; Suyûtî, **el-İtkân**, C:II, s. 1129-1130; Zerkeşî, **el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Kahire, Mektebetü Dârî’t-Türâs, t.y., C:I, s. 432.

¹⁷⁵ Fedâil literatürünün tarihi arka planına dair kısa bir değerlendirme için bkz. Gelgeç, **a.g.e.**, s. 62, 63.

¹⁷⁶ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İcâzu’l-Kur’an”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/icazul-kuran17.06.21>

İ'câzu'l-Kur'ân yaklaşımı Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-1079) ile hicri beşinci yüzyılda altın çağına ulaşmış, süreç içerisinde lafız, muhteva, gayb i'câz ı, sayısal i'câz, ilmî i'câz gibi farklı i'câz yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Bunlarla Kur'ân'ın lafzen bir benzerinin ortaya konulamayacağı, muhtevasında çelişki barındırmadığı, gaybî bilgiler ihtiva ettiği, harflerin ve kelimelerin sayısal olarak da birbiriyle uyumlu olduğu, pozitif bilimin sonuçlarıyla denk düştüğü ifade edilmeye çalışılmıştır. XX. asırda ortaya çıkan ilmî i'câz'da da asırlar önceki i'câz arka planının bu defa oryantalistere cevap üretmek üzere devrede olduğu gözükmemektedir. Bu tarihi süreç, konunun, nüzûl ortamından çok sonra ve Kur'ân tasavvurlarının değişime uğradığı bir evrede ortaya çıktığını ihsas ettirmektedir. Nitekim İ'câzu'l-Kur'ân da Münasebatü'l-Kur'ân gibi vahyin hitabiliğinin göz ardı edildiği, vahyin mushaftaki nazmı, dizilimi yani kurgusu üzerinden temellendirilmiş bir tezdır. Birbirini besleyen bu alanlar¹⁷⁷ tarihî süreçteki Kur'ân tasavvurlarının değişimini de ortaya koymaktadır.

İ'câzu'l-Kur'ân'ın Mekkî-Medenî'yle ilişkisi daha çok Münasebatü'l-Kur'ân'a zemin oluşturması hasebiyledir ve dolaylıdır. Bunun için de Mekkî-Medenî ve İ'câzu'l-Kur'ân ilişkisi ismi sayılan diğer ilimler kadar somut takip edilememektedir. İ'câzu'l-Kur'ân eserleri Kur'ân'ın vasıflarını konu aldığından ilk ve son nâzil olan âyetler, âyet ve sûrelerin sayıları gibi Mekkî-Medenî kapsamındaki bazı bilgileri de ihtiva etmektedirler. Bunların yanında kanaatimizce en büyük irtibat Mekkî-Medenî'nin alt problemleri olan hükmün tekaddümü/teahhürü, mükerrer nüzûl gibi başlıkları ortaya çıkaran arka planla İ'câz ve Münasebe arka planının benzerliğidir. Bizim görebildiğimiz kadarıyla mesele Kur'ân hatta Mushaf tasavvurunda birleşmektedir. Kur'ân'ın aslen bir hitap olduğu göz ardı edildiğinde hitabî bağlam değil, kitâbî bağlam yani Mushaf tertibi üzerinden oluşturulan bağlam dikkate alınmıştır. Nitekim bir konu olarak İ'câzu'l-Kur'ân mevcut Mushaf tertibi üzerinden yapılan dağınıklık ve çelişki itirazlarına cevap üreten bir alan olmuştur.

¹⁷⁷ Alanların irtibatına dair bkz. Hayrettin Öztürk, **Ferâhî ve Nazm**, İstanbul, Ensar Yay., 2018, s. 109, 112-120.

Bâkılânî, İcâzu'l-Kur'ân'ında vahyin Rasûlullâh'ın sözü olamayacağını delillendirirken mushaflardaki farklılıkların Kur'ân'ın ilâhiliğine tezat teşkil ettiği görüşünü eleştirmiş, bu farklılıkların çelişki değil, ravi hatası olabileceğini söylemiştir. Akabinde de sahâbenin âyet ve sûrelerin sayılarını bilmemesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir.¹⁷⁸ Kur'ân'ın nazmı ve tertîbi konusunda ihtilaf olmadığını ifade etmiş, ilk ve son nâzil olan âyet ihtilafı için de her sahâbinin son işittiği âyeti son nâzil olan olarak nakletmesinin muhtemel olduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁹ Görüldüğü gibi Bâkılânî mevcut Mushaftaki sûre ve âyet sayılarının sağlamlığını, çelişkisizliğini ortaya koymaya çalışarak Mushaf farklılıklarından gelebilecek eleştirilerin önünü kesmeye çalışmıştır. Bu haliyle Bâkılânî'nin Mushaf birliğini de bir İ'câz konusu haline getirdiği söylenebilir.

1.3.2.3. Münâsebâtü'l-Kur'ân

İ'câzu'l-Kur'ân'la yakın ilişkili olan Münâsebâtü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın lafzı gibi, tertibinin de mu'ciz ve tevkîfî olduğu düşüncesine dayanmaktadır.¹⁸⁰ Bu ilimde âyetler ve sûreler arasında farklı farklı yönlerden çok çeşitli ilişkiler bulunduğu öngörülmektedir. âyetler ve sûreler arasındaki bu anlamlı ilişki üzerine ilk teori İbn Ziyâd en-Nîsâbü'rî (ö. 324/936) tarafından ortaya konulmuş, Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Burhânuddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) aynı teoriye destek verip konuyla ilgili literatürü genişletmişlerdir. Dolayısıyla Mekkî-Medenî'yle irtibatlı diğer ilimlere kıyasla Münâsebâtü'l-Kur'ân eserlerinin biraz daha geç tarihlerde kaleme alındığı söylenebilir. Münâsebâtü'l-Kur'ân'ın diğer Kur'ân ilimlerine nazaran daha geç tarihlerde ortaya

¹⁷⁸ Bâkılânî, **İcâzu'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dâru'l-meârif, 7. Bsk., 2009, s. 292.

¹⁷⁹ Bâkılânî, **a.g.e.**, s. 293, 294.

¹⁸⁰ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 43.

çıkmiş oluşu ve çoğunlukla dirâyet tefsirlerinde rastlanması nakle değil, akla dayalı bir ilim olarak kabul görmesinde etkili olmuştur.¹⁸¹

Literatürde Münâsebâtü'l-Kur'ân çok çeşitli alt başlıklarla ele alınmıştır. Sadece muhteva uyumu değil, lafzî benzerlikler, lafzî tekrarlar, birbirine zıt anlamlar ve lafızlar da münâsebe olarak değerlendirilmiştir.¹⁸² Münâsebe çeşitlerinin bu denli fazla ve çeşitli oluşunda konunun İ'câzu'l-Kur'ân'la ilişkisi de etkili olmuş gibi gözükmemektedir. Çünkü sayılan tüm münâsebe çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda aslında bu çeşitlerin dışında kalan herhangi bir âyet söz konusu olmamaktadır. Bu şekilde Kur'ân'ın metnindeki, tertibindeki eşsiz münâsebe örgüsü ortaya konulmakta ve onun mu'ciz vasfı yinelenmiş olmaktadır. Salt bu vasıf üzerine müstakil bir literatürün oluşması ise muhatap kitlenin değişikliği sebebiyledir. İslâm'ın hızla farklı coğrafyalarla tanışması, dinin dış mihraklara karşı savununu içgüdüsünü beraberinde getirmiştir. Bu da Kur'ân başta olmak üzere dînî kaynakların sıhhatine ve sağlamlığına yönelik çalışmaları arttırmıştır. Bu noktada i'câz ve ilişkili olarak münâsebeyi Kur'ân'ın metnine karşı getirilen çelişki, düzensizlik ve tekrar eleştirilerini cevaplamak üzere ortaya konulan çabalar olarak görmek mümkündür.¹⁸³

Bikâî ve sonrası literatür düşünüldüğünde Abbasîler dönemiyle birlikte diğer dinler ve farklı milletlerle ilişkilerin, kelâmî-felsefî tartışmaların artmasının, Kur'ân'ın i'câz vasfının sürekli yinelenmesi meylinde önemli bir etken olduğu da söylenebilir.

Konunun Mekkî-Medenî'yle irtibatı bilhassa sûreler ve sûre içlerindeki âyet münâsebetlerinde ortaya çıkmaktadır. Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetlerden olduğu iddia edilen En'âm sûresi 93. âyetin tefsirine İbn Âşûr'un getirdiği yorum, konunun Mekkî-Medenî irtibatını göstermesi hasebiyle dikkate değerdir. Âyette bazı inkarcıların kendilerine vahiy geldiği iddiası Medine'de yalancı peygamberlerin ortaya çıkışıyla irtibatlandırılmış ve bu iddiaların olsa olsa Medine'de vuku bulacağı düşünülerek ilgili

¹⁸¹ Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-âyet ve's-süver, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/munasebatul-ayat-ves-suver09.06.21>

¹⁸² Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 41-51; Suyûtî, **a.g.e.**, C:III, s. 273-286; Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-âyet ve's-süver, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/munasebatul-ayat-ves-suver> 09.06.2021.

¹⁸³ Öztürk, **a.g.e.**, s. 112-117.

âyetin Medenî olduğu söylenmiştir. Medine’de Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh gibi irtidat edip akabinde vahiy aldığı iddiasında bulunan bir isim de olunca âyetin Mekkî bir sûrede yer alan Medenî bir âyet olduğu düşüncesi kuvvetlenmiştir. İbn Âşûr ise bu sebeple âyetin Medenî sayılamayacağını nitekim Mekkeli müşriklerden de Rasûl’le istihza ederek aynı iddiada bulunanların var olduğunu ifade etmiştir. Üstelik İbn Âşûr’a göre söz konusu ihtilafli âyetin, Mekke’de indiğinde ihtilaf bulunmayan 94. âyetle irtibatı da âyetin Mekkî olduğunu ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi burada İbn Âşûr iki âyetin muhteva münâsebesinden yola çıkarak âyetin Mekkîliği-Medenîliği konusunda tercihte bulunmuştur.¹⁸⁴

Konunun Mekkî-Medenî irtibatına münâsebeyi reddedenlerin red içeriklerinde de rastlanmaktadır. Bu gruptaki ulema, sırf sûre sonları ve başlarındaki benzerlikten dolayı biri Mekkî, diğeri Medenî olan iki sûrede münâsebet aranamayacağını ifade ederler. Bu da Mekkî-Medenî’nin gerek münasebeyi kabul edenler gerekse etmeyenler nezdinde bir araç olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Durum böyle olunca Münâsebât literatürünü Mekkî-Medenî irtibatını tersinden de olsa arttıran bir faktör olarak görmek de mümkündür.

1.4. Mekkî-Medenî’nin Zorunlu Bir Ayrım Olarak Görüldüğü Zemin

Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu başlık altında ele alınacak alt başlıkların çoğunun, kavramlaşmış birer mesele olarak Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 245/859) tarafından gündeme getirildiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁵ Bizi Nîsâbûrî’ye ulaştıran kaynak ise Zerkeşî’dir. Zerkeşî, içeriğinde bizim ele aldığımız alt başlıklarla birlikte toplam yirmi beş kategorinin yer aldığı aktarıma kaynak olarak Nîsâbûrî’nin et-Tenbîh

¹⁸⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Tunus, Dâru’l-Tûnisiyye, 1984, C:VII, s. 375-376. Aynı yaklaşım için bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989, C: III, s. 202.

¹⁸⁵ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 109-120; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 48.

alâ fadli ulûmi'l-Kur'ân isimli eserini göstermektedir. Sözü geçen eserin mevcut verilere göre mahtut olarak tespiti ya da neşrinin gerçekleşmediği bilinmektedir.¹⁸⁶ Bu durum da mevcut verilerin Zerkeşî'de kilitlendiğini ortaya koymaktadır. Zerkeşî'nin قال ابو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري في كتاب التنبيه على فضل علوم القرآن Nîsâbûrî Kur'ân'ın nüzûlünü, nüzûl yerlerini ve tertibini bilmenin Kur'ân ilimlerinin en şereflilerinden olduğunu zikrederek ilgili başlıkları sıralar. Bu başlıkların sonunda da, sayılan yirmi beşli tasnifi bilmeyen, bunların farklarına hakim olmayanların Allah'ın kitabı hakkında konuşmalarının helal olmadığını kesin bir biçimde ifade eder.¹⁸⁷ Nîsâbûrî'nin bu naklinin tespit edebildiğimiz ilk kaynağının Zerkeşî olmasına ilaveten dikkat çeken ikinci bir nokta da aşağıda her birini birer iç başlık haline getirdiğimiz bu kavramlaşmalara Nîsâbûrî öncesi rastlanmamasıdır. Yaptığımız taramalarda sadece Ulumu'l-Kur'ân eserlerinde değil Nîsâbûrî öncesi zaten sınırlı olan Tefsir yazınında da bu kavramlaşmalara ya da bunlara işaret eden kullanımlara rastlanmadığı görülmektedir. Zaten bizim konuya bakış açımızda bu başlıklandırmaların ilk defa kimin tarafından ortaya konulduğundan ziyade nasıl bir tasavvurla sahiplenilip kullanıldığı sorusu daha kıymetlidir. Nitekim, Zerkeşî ve onun üslûbunu takip eden Suyûtî'den sonra ilgili kullanımların literatürde yerleştiği, genelgeçer bir kategorizasyon halini aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında bizi Nîsâbûrî'ye ulaştıran en yakın iki müellifin, Zerkeşî ve Suyûtî'nin konuyu ele alış biçimleri esas alınacak, yeri geldikçe de Zerkeşî ve Suyûtî'yi tekrar etmeyen kaynaklara yer verilecektir.

1.4.1. Mekke'de Nâzil Olup Hükmü Medenî Olan Âyetler

Zerkeşî, konuyu Mekke'de nâzil olup hükmü Medenî olanlar şeklinde isimlendirirken Suyûtî, nüzûlü hükmünden önce olan âyetler şeklinde isimlendirmiştir. Bu başlık altında müelliflerin verdiği örnekler Hücürat sûresi 13. âyet, Mâide sûresi 3. âyet ve Nisa sûresi 58. âyettir.

¹⁸⁶ Bkz. Ahmed, a.g.e., C:I, s. 69.

¹⁸⁷ Bkz. Zerkeşî, a.g.e., s. 113.

Zerkeşî, Hucurat sûresi 13. âyetin nüzûlünün Fetih günü Mekke’de gerçekleştiğini, fakat âyetin hicretten sonra nâzil olması hasebiyle Medenî olduğunu söylemiştir. Yine Mâide sûresi 3. âyetinin **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** cümlesinden 5. âyetin sonuna kadar olan kısmın nüzûlünün Arafat’ta vakfe esnasında gerçekleştiğini fakat hicretten sonra nâzil olduğu için Medenî olduğunu dile getirmiştir. Suyûtî’nin de bu başlık altındaki örnekleri ve yaklaşımı Zerkeşî ile aynıdır. Nitekim o, Mina, Arafat ve Hûdeybiye’de inen âyetleri Mekkî âyetlere, Bedir, Uhud ve Sal’a’da inen âyetleri ise Medenî âyetlere dahil etmektedir.¹⁸⁸ Dolayısıyla Suyûtî için Arafat’ta nâzil olan bu âyet nüzûl mekanı itibarıyla Mekkî iken, zaman/hicret kriteri itibarıyla da Medenî olmaktadır. Şüphesiz Suyûtî’nin bu tavrı Mekke ve Medine yakınındaki mevkileri bu şehirlere nispet ederek âyetleri olabildiğince mevcut Mekke ve Medine kriterinin içine alma gayreti olarak okunabilir. O, ilaveten Nisa 58. âyeti de zikretmiş ve **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** âyetinde de Nisa 58. âyette de aynı durumun söz konusu olduğunu dile getirmiştir. Halbuki, söz gelimi Arafat’ta vakfe esnasında inen âyetin nüzûl yeri, anlamı ve bağlamı tam da o an ve o mekandadır. Âyetin Medenî dönemde ama Mekke topraklarında inzali onun bağlamını ve anlamını değiştirmedeği halde âyeti belli kriterler üzere belli tasniflere sokma gayreti Mekkî-Medenî ilminden beklenen faydanın aksine ilgili âyetin nüzûl bilgisinde karışıklıklara sebebiyet vermektedir.

Bu noktada rivayetlerden nüzûl bilgisi istinbat etme açısından Esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî ilimlerinin yöntemleri de üzerinde düşünölmeye değerdir. Nitekim Esbâb-ı nüzûl ilmi âyetlerin nüzûl yeri ve zamanına dair bilgiler içeren rivayetler üzerinden, âyetleri kriter ve tasniflere tâbi tutmazken, Mekkî-Medenî ilmi aynı rivayetler üzerinden aynı âyetler için pek çok tasnif öngörmekte ve rivayetlerin sağladığı verilerle âyetleri Mekke ya da Medine’ye konumlandırmaktadır. Buradan yola çıkarak Esbâb-ı nüzûlün işlevinin, tespit; Mekkî-Medenî’nin işlevinin ise daha çok tasnif ve konumlandırma olduğu söylenebilir. Esbâb-ı nüzûl gibi nüzûl bilgisine zaten yer veren bir ilme rağmen Mekkî-Medenî’ye ayrıca ihtiyaç duyulması da ilmin, bu tasnif ve

¹⁸⁸ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 49.

konumlandırma işlevi sebebiyle olsa gerektir. Çünkü tasnif ve konumlandırma, bilginin olduğu gibi bırakılmadığı, işlendiği, kategorize edildiği hem daha sistematik hem de kıyas, istidlal, tümevarım gibi aklî metodlara yer açıp nakille sınırlı kalmayan bir alan yaratmaktadır. “Mekkî-Medenî’nin Zorunlu Bir Ayrım Olarak Görüldüğü Zemin” başlığı altında ele aldığımız, gerek Nisaburi’nin gerekse ondan sonraki ulemanın oluşturduğu tasnifler ve Mekkî-Medenî kriterleri bu içtihadî alanın sonuçlarıdır.

Bu başlıkla ilgili şaşırtıcı olan şudur ki Zerkeşî de Suyûtî de zaman/hicret kriterinin en meşhur kriter olduğunu ve bu kriterde mekanın kıstas alınmadığını zikretmektedirler. Yani bir âyet hicret sonrası nâzil olduysa nüzûl mekanı dikkate alınmaksızın Medenî’dir. Yine bir âyet hicret öncesi nâzil olduysa nüzûl mekanı dikkate alınmaksızın Mekkî’dir. İşte Zerkeşî ve Suyûtî’nin de kabul ettiği bu kıstastan dolayı Zürkanî, Nisa 58 ve Mâide 3’ü Medenî saymış,¹⁸⁹ Mekke’de nâzil olup hükmü Medenî, Medine’de nâzil olup hükmü Mekkî olanlar şeklinde başlıklara ayrıca yer vermeyi gerekli görmemiştir. Pek çok konuda Zürkanî’nin kaynağı olan Zerkeşî ve Suyûtî’nin ise zaman/hicret kriterindeki bu kıstasa rağmen bu başlıklara başvurmaları, bir yandan zaman kriterini esas alıp diğer yandan mekan kriterini de göz ardı etmemeye çalıştıkları şeklinde okunabilir.

Zikri geçen örneklerle ilaveten Zerkeşî’nin Bakara 281. âyete yaklaşımı da ayrıca dikkat çekmektedir. Zerkeşî Mâverdî’nin âyetin nüzûlüne dair verdiği bilgiyi aktarmakta ve onun yaklaşımını eleştirmektedir. Mâverdî âyeti, Veda Haccı esnasında Mina’da nâzil olduğu için sûrenin Medenî olan bütününden istisna kılmış, Zerkeşî de bu yaklaşımı eleştirerek zaman/hicret kriterine göre âyetin Mekke’de nâzil olması durumunun onu Medenî olmaktan çıkarmadığını ifade etmiştir. Buna rağmen Zerkeşî, hemen bir kaç sayfa sonra Mekke’de nâzil olup hükmü Medenî olan bir takım âyetlerden söz etmiştir.¹⁹⁰ Bu durum da bize Ulumu’l-Kur’ân müelliflerini bu başlığa sevkeden etkenin Mekkî-Medenî’yi tespitte başvurulacak kriterler olduğunu düşündürmektedir.

¹⁸⁹ Zürkanî, **a.g.e.**, s. 139.

¹⁹⁰ Karş. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 109, s. 115.

Mekkî-Medenî'nin tespitinde zaman, mekan ve muhatap kriterlerinden sadece birini esas almak bazı âyetlerde kurtarıcı olmamış, ilgili âyet hakkında hem mekan hem zaman bilgisi mevcut olduğunda iki kriterden birinin tercihinde sıkıntı yaşanmıştır. Kanaatimizce ilgili başlık tam da bu kriter müşkilinin çözümü için ortaya konulmuş, bu yolla nüzûl mekanı Mekke olan bir âyetin, zaman kriteri esas alındığında Medenî sayılabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu noktada müelliflerin örneklerine bakıldığında başlıklarında kullandıkları hüküm kelimesinden kastolunanın ahkam olmadığı anlaşılmaktadır. Bu başlıklardaki hükmün, bir şeyin aslen değil, hükmen olması minvalinde kullanıldığı söylenebilir. Bu durum Nahiv'de irabın mukadder ya da hükmî olması, Hadis'te aslen merfu olamayan bir rivayetin hükmen merfû sayılabilmesi durumlarıyla benzer değerlendirilebilir. Yani ilgili başlık, bir âyetin bir yandan aslen Mekkî olmasına rağmen, diğer yandan nüzûl şartları gereğince Medenî sayılabileceği düşüncesini konu almaktadır. Bu da nüzûl zemini Mekke olan bir âyetin hükmen, yani aslında kriter teorisine göre Medenî olması demektir. Nitekim Zerkeşî de Suyûtî de bu başlık altında aynı örnekleri aynı bakış açısıyla ele almış, ahkama taalluk edecek herhangi bir yoruma yer vermemişlerdir. Halbuki ilerleyen başlıklarda görüleceği üzere hükmün tekaddümü/teahhürü meselesinde hükme yükledikleri anlam ahkam içeriklidir. Dolayısıyla burada müelliflerin aynı kelimeyi yer yer farklı anlam ve içerikleriyle kullandıkları göz ardı edilmemelidir.

1.4.2. Medine'de Nâzil Olup Hükmü Mekkî Olan Âyetler

Suyûtî'nin hükmü nüzûlünden önce olan âyetler şeklinde isimlendirdiği bu başlıkta da önceki başlıkta olduğu gibi hüküm kelimesinin ahkam değil, bir şeyin aslının zıddına, yani hükmen olması anlamında kullanıldığı söylenebilir. Zerkeşî ve Suyûtî öncesi bu başlığa Ebû'l-Kasım el-Hüzelî (ö. 465/1073), bir kıraat eseri olan el-Kamil fi'l-kıraat isimli eserinde yer vermektedir.¹⁹¹ O, Tevbe sûresinin 128. âyeti dışında

¹⁹¹ Hüzelî, a.g.e., s. 111.

Medenî olduğunu, bu âyetinin ise hükmünün Mekkî olduğunu söylemektedir.¹⁹² Örnekten de anlaşılacağı üzere Hüzeli, bu kategoriye istisna kılınan âyetler nazarıyla yaklaşmıştır. Detaylı izaha da girmediği için hüküm kelimesinden kastının ne olduğu noktasının muğlak kaldığı söylenebilir.

Bu kategoride konunun ilgilileri tarafından bir bütün halinde Mumtehine sûresi, Nahl 41. âyet ve Tevbe 28. âyetler örnek olarak sunulmaktadır. Zerkeşî, Mumtehine sûresinin Hâtıb b. Ebî Belta' hakkında nâzil olduğunu zikredip hitabın Mekkelilere olduğunu söyleyerek sûreyi hükmen Mekkî saymıştır. Suyûtî de aynı kanaattedir. O da sûrenin Medine'de nâzil olduğunu fakat hükmünün Mekkî olduğunu ifade etmiştir. İki müellif de Nahl 41. âyet ve Tevbe 28. âyetler için benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Âyetlerin Mekkelilere hitaben Medine'de nâzil olduğunu ifade etmiş, bu şekilde her iki âyette de hitabın Mekkelilere olduğunu vurgulamışlardır. Örneklere bakıldığında Zerkeşî'nin de Suyûtî'nin de Mekkî-Medenî'deki muhatap kriterini esas alarak âyetlerin hükmen Mekkî olduğu çıkarımına vardıkları görülmektedir. Müellifler bu tavırlarıyla ilgili âyetlerin aslında zaman/hicret kriteri esas alınarak aslen Medenî olduklarını, fakat hitap ettikleri kitle Mekkeliler olduğundan hükmen de Mekkî sayıldıklarını söylemiş olmaktadır.

İlginç olan şudur ki her iki müellifin de Mekkî-Medenî'yle ilgili başlıklarda esas aldıkları Nisâbü'rî'ye ait tasnifte Mekke'de/Medine'de nâzil olup hükmü Medenî/Mekkî olanlar ile Mekke'de/Medine'de Medineliler/Mekkeliler hakkında nâzil olanlar ayrı kategoriler olarak yer almaktadır.¹⁹³ Dolayısıyla söz gelimi bir âyetin Mekke'de nâzil olup Medineliler hakkında olması âyetin hükmünü Medenî kılmamaktadır. Bu naklin kaynağı olarak gösterilen, Nisaburi'nin et-Tenbîh alâ fadli ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinin hali hazırda elimizde bulunmaması elbette müellifin başlıklandırmalarının içeriğine dair temkinli tespitlerde bulunmayı gerektirir. Fakat en azından şu söylenebilir ki; Nisâbü'rî, hitabın başkasına ait olması meselesini ayrı, müstakil bir başlık halinde incelemiştir. Onun bu tavrı ise Zerkeşî ve Suyûtî'nin aksine nüzûl mekanıyla muhatapın birbirinden

¹⁹² Hüzeli, a.g.e., s. 115.

¹⁹³ Bkz. Zerkeşî, a.g.e., s. 113; Suyûtî, a.g.e., C:I, s. 48.

ayrı oluşu durumunu, en azından âyetin Mekkî ya da Medenîliğini etkileyen bir faktör olarak görmediğini göstermektedir.

Zerkeşî ve Suyûtî'nin, tercihlerini, bu iki başlığı birleştirmekten yana kullandıkları görülmektedir. Müelliflerin bu tercihleri neticesinde bir önceki başlıkta Mekkî-Medenî kriterlerinden zaman ve mekan kriteri, bu başlıkta da zaman ve muhatap kriterinin cem ve telif edildiği söylenebilir. Mekkî-Medenî'nin tespitinde kriterlerin hangisinin kıstas alınacağı meselesi konunun ilgililerini yer yer ikilemde bırakmış gibi gözükmektedir. Bu durum da müellifleri, söz konusu âyetlerin aslen Mekkî fakat hükmen Medenî olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmaya sevketmiş olabilir. Böylece bir âyet için Mekkî-Medenî kriterlerinin her üçü de (hicret/zaman, mekan, muhatap) dikkate alınmış, her üç kriterde de işlevsellik ve meşruiyet kazandırılmış olmaktadır.

Her iki başlıkta da dikkat çeken bir diğer nokta Suyûtî'nin bu başlıklarda örnek olarak sunulan âyetleri seferi âyetler kategorisinde de zikretmesidir. Seferi âyetler başlığının gayesinin Mekke ya da Medine'de değil, sefer esnasında başka beldelerde nâzil olan âyetler anlamına geldiği düşünülürse “Aynı âyetleri, hükmü Mekkî/Medenî olanlar şeklinde ayrıca kategorize etmekten umulan fayda nedir?” sorusu oldukça düşündürücüdür. Suyûtî; Hadarî ve Seferî âyetler başlığında Nisa 58. âyetin Mekke Fethi'nde Kabe içinde nâzil olduğunu, dolayısıyla âyetin Seferî olduğunu söylerken¹⁹⁴ aynı âyeti Mekke'de nâzil olup hükmü Medenî olan âyetlere örnek kabilinden de zikretmiştir. Aynı durum Maide 3. âyet¹⁹⁵ ile Hucurat 13. âyet¹⁹⁶ için de geçerlidir. Onun, Medine'de nâzil olup hükmü Mekkî olan âyetler arasında saydığı Mumtehine sûresinin 10. âyeti de seferde nâzil olanlar arasında tekraren zikredilmiştir.¹⁹⁷ Zerkeşî'de ise müstakil bir başlık olarak Hadari ve Seferi kategorisi bulunmamaktadır.

Örneklerde de görüldüğü üzere Suyûtî, ilgili âyetlere ne Mekke'de nâzil oldukları için mekan kriteri üzere Mekkî demiş ne de zaman/hicret kriteri üzere Medenî

¹⁹⁴ Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 78.

¹⁹⁵ Suyûtî, **a.e.**, C:I, s. 79.

¹⁹⁶ Suyûtî, **a.e.**, C:I, s. 83.

¹⁹⁷ Suyûtî, **a.e.**, C:I, s. 83.

demıştır. Bu kriterlerden yalnızca birini esas alarak net bir kategorizasyon yapması beklenirken âyeti bir yere, hükmünü başka bir yere ait kılmayı tercih etmiştir. Halbuki başka bir başlıkta söz konusu âyetlerin seferde nâzil olduğu bilgisini paylaşmış, dolayısıyla bu tavrıyla Mekke ya da Medine’ye aidiyyeti zorunlu olmayan bu âyetleri zorunlu bir taksimın içine dahil etmiştir. Üstelik Suyûtî, Mekke’de nâzil olanlar Mekkî, Medine’de nâzil olanlar Medenî şeklindeki mekan kriterini değerlendirirken de gazve yolculuklarında nâzil olanların Mekkî’ye de Medenî’ye de dahil edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁹⁸ Bu ifadesine rağmen seferi âyetler kategorisinde zikrettiği âyetleri aslen ve hükmen Mekke ya da Medine’ye yerleştirme gayreti oldukça şaşırtıcıdır.

Subhî Sâlih de Mumtehin sûresinin Medine’de nâzil olduğunu, mekan kıstasına itibarla sûrenin Medenî olduğunu, fakat hitabın Mekkeli müşriklere olması hasebiyle muhatap kriterine itibarla da sûrenin Mekkî olduğunu söylemiştir. Öncesinde Nisâbûrî’nin tasnifini de aktaran Subhî Sâlih, bu başlıkları ve Nisâbûrî’nin ilgili tasnifini ulemanın ilmî tetkikinin ve hassasiyetinin göstergesi olarak okumaktadır. Ona göre ulemanın, “Mekkîdir”, “Medenîdir” tespitiyle yetinmeyip ilaveten bu tür başlıklandırmalarla konuyu zenginleştirmeleri ilmi gayretin zirvesidir.¹⁹⁹ Nurettin İtr da Subhî Sâlih’le aynı kanaati paylaşmış ve bu denli tafsilatlı tasniflerin ulemanın konuya verdiği değeri, onların Kur’ân çevresindeki her konuya olan iltifatlarını gösterdiğini ifade etmiştir.²⁰⁰ Bizce hiçbir âyeti dışarda bırakmamacasına oluşturulan bu tasniflilik ilimleşme gayreti olarak da okunabilir.²⁰¹ Nitekim Mekkî bir âyetin hükmen Medenî sayılmasında ya da sonraki başlıkta ele alacağımız hükmün tekaddümü-teahhuru

¹⁹⁸ Suyûtî, **a.e.**, C:I, s. 49.

¹⁹⁹ Bkz. Salih, **a.g.e.**, s. 170.

²⁰⁰ Bkz. Nureddin İtr, **Ulûmu’l-Kur’ân**, Dimeşk, Matbaâtü’s-sabah, 1993, s. 57.

²⁰¹ Örneğin, “Suyûtî’nin yaşadığı zaman dilimi İslâmî ilimlerin her bir sahasında hacimli eserlerin kaleme alındığı bir dönemdi. Bu çerçevede pek çok hadis eseri etraflı bir şekilde şerh edilmiş, kadim ulemanın hadis ilminin farklı sahalarında kaleme aldıkları eserler üzerine çalışmalar yapılmıştı. Ancak bu dönemde yazılan çoğu eserde “daha öncelikli” ve “daha hacimli” olana yönelik vurgular dikkat çekicidir. Yani çoğu yazar özellikle sahanın ilk eserini yazmayı, üzerine şerh veya ta’lik çalışması yapılan eserin ilk şarihi olmayı ve sahadaki bütün ilmî birikimi gösterecek şekilde meseleleri etraflica incelemeyi bir ödev olarak görüyor gibidir.” Bkz. Celaleddin es-Suyûtî, **Tedribu’r-Râvî: Hadis Usulü**, Çev: Muhammed Enes Topgül, ed. A’rafat Aydın, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2019, (giriş yazısı), s. 21.

meselesinde Arap dili, hadis ve fıkıh gibi diğer İslami ilimlerin terminolojisinden ve mantalitesinden istifade edildiği rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla bu tasnifler değerlendirilirken, ulemanın, artan başlık oranınca konunun sistemleştiği, tefsirin, onu ilimleştiren “mesele”lerinin çoğaldığı, çoğalan bu verilerin tefsire dair bir usul sağladığı düşüncesine sahip olma ihtimalleri de göz ardı edilmemelidir. Şüphesiz bu ihtimallerin göz ardı edilmemesi araştırmacıyı konuyla ilgili romantik çıkarımlarda bulunmaktan da koruyacaktır.

1.4.3. Hükmü Nüzûlünden Sonraya Kalan Âyetler

Bir âyetin hükmünün ve nüzûlünün farklı zamanlarda indiği düşüncesine dayanan bu başlık Mekke döneminde inen bir âyetin şer’î hükmünün daha sonra Medine döneminde indiğini varsaymaktadır. Yaptığımız taramalar neticesinde görebildiğimiz kadarıyla konuya işaret eden ilk ismin Begavî (ö. 516/1122), daha çok örnek sunup konuyu müstakil bir mesele formuna sokan kişinin ise Zerkeşî’dir.

Bu başlık altında Suyûtî’nin konuyu, Zerkeşî’den daha geniş ele aldığı ve onun örneklerini çoğalttığı görülmektedir. Her ikisinin de yer verdiği ilk örnek Alâ sûresi 14. âyettir. Müellifler âyetteki تَرَكَى ifadesinin delaletinin, fitır sadakası ya da zekat olduğuna yönelik aktarımda bulunmuşlardır. Bu kanaate göre Mekkî olan Alâ sûresinde henüz varlığından Mekkî dönemde söz edilemeyen, farziyeti Medenî dönemde olan zekattan söz edilmesi âyetin hükmünün, nüzûlünden sonraya kaldığı çıkarımına sebebiyet vermiştir. Bu da Mekkî-Medenî ayrımındaki, ahkamı Medine’ye hasreden genelleyici vasıfların Ulûmu’l-Kur’ân’ın iç meselelerinin oluşumunda ne denli etkili olduğunu gösteren bir örnektir. Nitekim bir kısım ulema da sûrenin Mekkî olduğunu, Mekke’de ise ne bayram namazı ne oruç ne de zekatın olduğunu söyleyerek âyetteki ifadenin zekat ya da fitır sadakası tevilini şaşırtıcı bulduklarını ifade etmişlerdir.²⁰² Aynı itiraza yer veren Begavî de bu itirazı eleştirerek âyetin önce inmiş, hükmünün ise sonraya kalmış olabileceğini dile getirmiştir. Akabinde bu kanaatine Beled sûresi 1 ve 2. âyetleri delil

²⁰² Bkz. Zerkeşî, a.g.e., s. 40; Suyûtî, a.g.e., s. 129.

getirmiş, sûrenin Mekkî olduğunu, fakat şehrin helal kılınması meselesinin fetih günü gerçekleştiğini söylemiştir.²⁰³ Zerkeşî'nin yer verdiği bu iki örneğe aynıyla Suyûtî de yer vermektedir.²⁰⁴ Bir diğer örnek Kamer sûresi 45. âyettir. Müellifler âyetin Mekke'de nâzil olduğunu söylemişlerdir. Akabinde de Hz. Ömer'in âyette sözü geçen topluluğun kimler olduğunu bilmediğini, fakat Bedir günü Ömer'in Rasûlullâh'ı bu âyeti okurken gördüğünü aktarmışlardır. Kanaatimizce ilgili örnek âyetin hükmünün nüzûlünden sonraya kaldığını değil, Rasûlullâh'ın Medenî dönemde Mekkî bir âyetle istiştatta bulunduğu göstergesi olarak da okunabilir. Bu da bize, Esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki ifadelerin her zaman inzale işaret etmediği, istiştadlara, tekrarlanan yeniden okumalara, zaman zaman da ravi tasarrufundan kaynaklanan hatalara işaret edebileceğini göstermektedir. Alternatif ve problem oluşturmayacak bir okuma ihtimali varken hükmün teahhuru yolunda tercihte bulunmak ilmî bir çözümden ziyade zemini olmayan “mesele”ler üretmektedir.

Bu kategorinin bir diğer örneği de Suyûtî'nin zikrettiği Sâd sûresi 11. âyettir. Âyetle ilgili Suyûtî, Katâde'den nakille Rasûlullâh'a Mekke'de müşriklerin bir kısmının mağlup olacağı sözünün verildiğini aktarmıştır. Nakle göre işte bu âyette vaad edilen hezimet, Medine döneminde Bedir muharebesinde gerçekleşmiştir. Bu örnek Suyûtî'nin, geleceğe işaret eden, ileriye dönük atıflarda bulunan âyetleri de hükmün teahhuru kabilinden değerlendirdiğini göstermektedir.²⁰⁵ Şüphesiz Katâde nakli âyete dair kesin hüküm ifade edebilecek zeminden oldukça uzaktır. Nihayetinde bu sonuç, âyete dair bir “okuma biçimi”dir ve bu okuma biçimi de diğer başlıklarda da örneğine sıkça rastladığımız şekilde bağlamından kopuk bir yaklaşımla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âyetin gerçekten hükmün teahhuruna örnek teşkil etmesi için aynı bağlamın devam ettiği öncesi ve sonrasındaki âyetlerin de bu kapsama alınması gerekir. Fakat Suyûtî, örneği

²⁰³ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, **Meâlimu't-Tenzîl – Tefsîru'l-Begavî**, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Haraş, 4. Baskı, Riyad, Dâru Taybe, 1417/1997, C:VIII, s. 402-403.

²⁰⁴ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, s. 129.

²⁰⁵ Benzer bazı âyetlerin değerlendirmesini yaptığımız bir çalışma için bkz. Ayşenur Fidan, “Kur'ân'da Geleceğe Dâir Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Âyetleri”, **Bilimname**, XXXVIII, 2019/2.

tek bir âyetle sınırlı tutarak bağlamı dikkate alan bütünlüklü bir yaklaşımla değil, salt lafza odaklanan istinbatçı bir yaklaşımla hareket etmiştir.

Suyûtî'nin aynı yaklaşımı, Sebe 49. ve İsra 81. âyetlerde de sergilediği görülmektedir. Sahihayn'ı kaynak göstererek İbn Mes'ûd'dan aktardığı nakle göre Rasûlullâh bu iki âyeti Fetih günü elindeki değnekle Ka'be'deki putları kırarken okumuştur. Onun İbn Ebî Hâtim'den yine İbn Mes'ûd kaynaklı aktardığı bir başka nakle göre de âyetteki حق kelimesinden murad kılıçtır. Fakat âyet, cihadın farziyetinden çok önce Mekke'de nâzil olmuştur. Dolayısıyla ilk nakilde Rasûl'ün istişhadını âyetin hükmünün yerini bulması olarak değerlendiren Suyûtî, ikinci nakildeki tevili de kesin anlam olarak görmüş ve âyetlerin Mekke'de nâzil olduğunu, fakat hükmün çok sonra geldiğini iddia etmiştir. Şüphesiz bu da nâzil olduğu ilk anda ilgili âyetlerin muhataba hiçbir şey söylemediğini iddia etmek demektir. Bu iddia ise nüzûlde mutâbakatu'n li'l-vâkii' vasfını hâiz vahyin bu vasfını göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Hassâr, zekatın kimi zaman açık kimi zaman da üstü örtük şekilde Mekkî sûrelerde çokça yer aldığını ifade ederek En'âm 141 ve Müzzemmil 20. âyetleri zikretmiştir. Zekatın ittifakla Medine'de işlerlik kazandığını söylemiş, bu şekilde Allah Teâlâ'nın namaz, zekat vb. ibadetler farz kılınıncaya kadar dini ayakta tutacağını, vaadini gerçekleştireceğini Rasûl'üne bildirdiğini dile getirmiştir.²⁰⁶ Tek başına bu ifadelerle İbnü'l-Hassâr'ın niyeti net olarak anlaşılamasa da onun bir sonraki başlıkta yer vereceğimiz Mâide 6. ve Tevbe 60. âyetler hakkındaki yorumları hükmün tekaddümü-teahhuru meselesine yaklaşımının vahy-i gayr-i metlûv zemininde olduğunu göstermektedir. Yani ona göre âyetin önce ya da sonra inzali bir ibadetin uygulanmasına engel teşkil etmemiş, bilakis Rasûlullâh, farziyet ifade eden âyetlerden çok önce ilgili ibadetleri uygulamıştır. Onun bu uygulaması ise kendisine ancak Allah Teâlâ tarafından bildirilmiş olmalıdır.

²⁰⁶ Suyûtî'den nakille, Suyûtî, a.g.e., s. 130.

Bu grubun bir diğ er  rneği de Fussilet 33.  yettir. Suy  t , sah b eden pek çok kişinin âyetin müezzinler hakkında nâzil olduğunu aktard ğını, halbuki âyetin Mekkî, ezanın ise Medenî bir uygulama olduğunu söylemiştir. Bu sebeple de n z l  Mekkî olan âyetin hükmünü, Medenî döneme ait k lmı tır. Son örnekte âyetteki مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ ifadesinin ezana işaret ettiği bilgisinin yalnızca bir çıkarım olma ihtimali çok yüksektir. Buna rağmen bu durum, rivayetlerin zayıf ya da mevzu olduğu anlamına gelmek zorunda değildir. Sened kriterleri açısından problemsiz bir rivayetin kaynağı olan sah bi de âyet üzerinde kendi reyini i letmi , âyetin inzalindeki ilk anlamı değil de sonradan  ağrı tırd ğı ikincil bir anlamı²⁰⁷ dile getirmiş olabilir.  bn 'l-Hassâr'ın ilk iki  rneği ise diğ er başlıklarda da sıkça rastladığımız bir durumdan kaynaklanmaktadır. Mekkî-Medenî dönemlere dair ortaya konulan genelle tirilmi  vasıflar ahkamı, Medine'ye atfetmekte, bu durum da Mekke'deki ahkam izlerini ve tedriciliği görmeyi zorlaştırmaktadır. Diğ er yandan, vahyin uzak muhataplarının Mekkî-Medenî süreçlere aynı anda vak f olmalarının etkisi de yadsınmamalıdır.   phesiz bu da vahye bir hitap olarak tedricen değil, mushafla mı  metin formuyla muhatap olmaktan kaynaklı bir durumdur. Bu şekilde nüzûle şahitlik etmemiş ikincil muhataplar hem Mekkî hem Medenî dönemlere aynı anda vak f olmaktadır. Muhataplar, Mekkî dönemdeki kavram ve kullanımları Medine'de zaten gördüğü ya da varlığını bildiği kullanımlarla kıyaslamakta, bunlara anlam verirken de onların Medenî dönemden tanıdığı anlamlarını tekrarlamaktadır. Neticede bu anlam karmaşası genelle tirilmi  Mekkî-Medenî ayrımlarını a amayınca söz gelimi Mekke'deki تركى ile Medine'deki zekat aynı olmuş ve Mekke'deki kullanım, henüz gelmemiş bir bağlamın âyetinin inzali olarak varsayılmıştır. Bu varsayım, açıkça Kur'ân'ın aslen bir hitap olduğu, hitabın ise muhatap, zaman, mekan örgüsünde gerçekleştiğini göz ardı etmektedir. Çünkü bu varsayım, hükmü henüz gelmemiş dolayısıyla muhatabına söyleyecek sözü olmayan bir metin öngörmektedir. Benzer durum N z l  Hükmünden Sonraya Kalan  yetler başlığı

²⁰⁷ âyetlerin ilk anlam ve  ağrı tırıcı anlamları meselesi için bkz. Ömer Faruk Yavuz, **Kur'ân'da Sembolik Dil**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 76, 77; D cane Cündioğlu, **Anlamanın Buharla ması ve Kur' n –Hermeneutik Bir Deneyim II–**, İstanbul, Kapı Yay., 6. bsk.,  ubat 2013, s. 44-54.

için de geçerlidir. Bu başlıkta da nüzûlü henüz vaki olmamış bir hükmün geçerli kılınması söz konusudur.²⁰⁸ Bu varsayımların kanaatimizce en büyük problemi, muhataplarını, sözü ile eş zamanlı değil, art zamanlı eylemlerde bulunan bir ilah tasavvuruna sevketmesidir.

1.4.4. Nüzûlü Hükmünden Sonraya Kalan Âyetler

İlgili başlık Zerkeşî’de yer almamaktadır. Zerkeşî, nüzûlün tekaddümünden bahsetmiş fakat teahhuruna yer vermemiştir.²⁰⁹ Nitekim Suyûtî’nin bu başlık altındaki örneklerinin de oldukça sınırlı olduğu farkedilmektedir. Yaptığımız taramalar neticesinde bu kategorinin ilk defa Suyûtî’nin kaleminde gündem bulduğu söylenebilir. Her ne kadar bu başlık altında zikredilen örneklerin tefsirinde bazı müfessirler ibadetlerde, uygulamanın, farziyet bildiren ilgili âyetten önce vaki olabileceğine işaret etseler de bunun bir teahhur olduğuna vurgu yapmamışlardır.²¹⁰

Suyûtî’nin bu kategoride zikrettiği ilk örnek, abdest âyeti olarak bilinen Mâide 6. âyettir. Müellif, âyetin sebab-i nüzûlüne dair Hz. Âişe’ye nispet edilen Buhârî kaynaklı bir rivayette bulunmaktadır. Rivayete göre bir yolculuk esnasında Medine’ye yaklaşıldığı sırada Hz. Âişe gerdanlığını kaybetmiş ve gerdanlığı bulmak gayesiyle konaklanmıştı. Sabah namazı vakti Rasûlullâh, abdest almak için su aramış onun bu arayışı üzerine ilgili âyet nâzil olmuştur. Suyûtî bu aktarımın ardından Mâide 6. âyetin icmaen Medenî olduğunu söylemiş, abdestin de namazla birlikte Mekke’de farz olduğunu dile getirerek bu şekilde abdest hükmünün Mekke’deyken var olduğunu fakat inzalin Medine’ye bırakıldığını delillendirmiştir.²¹¹

²⁰⁸ Bu başlığa kaynak teşkil eden Ebû Zeyd’in kanaatleri için bkz. Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 136.

²⁰⁹ Zerkeşî ve Suyûtî’nin tekaddüm ve teahhur meselesine birbirlerinden farklı yaklaşıtları anlaşılmaktadır. Bu çıkarımın kaynağı için bkz. Muhammed Selman Çalışkan, “Bir Ulûmu’l-Kur’ân Konusu Olarak Nüzûlün Hükmün Sonrasına Kalması”, **Fırat Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi**, 23/2, yıl: 2018, s. 116, 117.

²¹⁰ Bkz. Ebû’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, **Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve’s-seb’i’l-mesânî**, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y., C:XXVIII, s. 99-100.

²¹¹ Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 130.

İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071) de namaz farz olduktan sonra Rasûlullâh'ın abdest almaksızın namaz kılmadığını, bunun aksinin iddia edilemeyeceğini söylemiştir. Buna rağmen abdest âyetinin sonradan inzalini ise farziyeti önceden bilinen bir durumun âyetle desteklenmesi olarak yorumlamıştır.²¹² Suyûtî ayrıca, isim zikretmediği bir kısım ulemadan, âyetin abdeste işaret eden kısmının Mekke'de, teyemmümün zikredildiği kısmının ise sonradan Medine'de inmiş olma ihtimalini de aktarmıştır. İbn Abdi'l-Berr'in kanaati de dahil olmak üzere bu ihtimallerin hepsinin mevcut durum ile rivayeti uzlaştırma gayesiyle serdedilen şahsî yorumlardan ibaret olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca inzal gerçekleşmeden çok önce hükmün farziyetinin Rasûlullâh'a bildirildiği düşüncesinde de vahy-i gayr-ı metlûv teorisinin etkili olmuş olması muhtemeldir. Nitekim İbnü'l-Hassâr'ın âyet henüz nâzil olmadığı halde abdestin biliniyor ve uygulanıyor oluşunu aynı teoriye işaretle izah çabası da bu ihtimalin doğruluk oranını gösterir niteliktedir.²¹³ Burada göz ardı edilmemesi gereken bir nokta da âyetin abdeste dair değil, teyemmüme dair bir nass içermesidir. Âyette abdest zaten bilinen uygulanagelen bir ritüel konumundadır.²¹⁴

Bu başlık altındaki ikinci örnek Suyûtî'nin Cuma âyeti olarak vasıfladığı Cuma sûresi 9. âyettir. Müellife göre âyet Medenî olduğu halde Cuma namazı Mekke'de farz kılınmıştır. Burada Suyûtî, Cuma namazının Mekke'de hiç kılınmadığını söyleyen İbnü'l-Feres'in bu sözünü reddederek Es'ad b. Zûrâre'nin (ö. 1/623) hicret öncesi Medine'de Müslümanlara Cuma namazını kıldıran ilk kişi olduğu bilgisini içeren bir nakilde bulunmuş, böylece Suyûtî, âyet nâzil olmadan önce hükmün var olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.²¹⁵ Çünkü Suyûtî'ye göre, Es'ad b. Zûrâre'ye bu talimat Mekke'deki Rasûlullâh'tan gelmiş olmalı dolayısıyla hüküm Mekkî olmalıdır. Diğer başlıkların örneklerinde de sıkça rastladığımız üzere Suyûtî tek bir âyeti esas almasına rağmen metin içi bağlam, sûre sonuna kadar devam etmektedir. Üstelik 9. âyet Cuma

²¹² Suyûtî, **a.e.**, C:I, s. 130.

²¹³ Bkz. Suyûtî'den nakille, **a.e.**, C:I, s. 131.

²¹⁴ Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 138.

²¹⁵ Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 131.

namazını farz kılmamakta, zaten süregelen bir uygulama içinde bu toplanma saati ve akabindeki işleyiş hakkında ahabın ticaret meyli üzerinden uyarıda bulunmaktadır.²¹⁶

Bu başlık altında zikredilen son örnek ise Tevbe sûresi 60. âyettir. Suyûtî'ye göre âyet hicri 9. yılda nâzil olmuş fakat zekat bu âyetten çok önce hicrî ilk yıllarda farz kılınmıştır. Bu şekilde müellif, ilgili âyeti de hükmün önce nüzûlün sonra gelişinin örneği olarak görmüştür. Suyûtî hemen burada kendi kanaatini desteklediği düşüncesiyle yine İbnü'l-Hassâr'dan bir aktarımda bulunmuştur. İbnü'l-Hassâr, zekatın sarf mahallerinin konu hakkında tilavet olunan âyetin inzalinden önce bilindiğini, âyetin ise bu durumu kuvvetlendirdiğini söylemiş (ثم نزلت تلاوة القران به تأكيدا ... و لم يكن فيه قران متلو), abdest âyetini de hatırlatarak benzer durumun o âyette de geçerli olduğunu ifade etmiştir.²¹⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Hassâr daha önceki aktarımlarında da farkedileceği şekilde burada da hükmün teahhurunu vahy-i gayr-ı metlûv üzerine konumlandırmış, Suyûtî de bu yaklaşımı desteklemiştir.

Örneklere bakıldığında hüküm ve nüzûl ayrımının en temelde Kur'ân tasavvurundan kaynaklı bir mesele olduğu söylenmelidir. Çoğunlukla dinin bir haramlar ve helaller bütünü, Kur'ân'ın da ahkam içerikli bir metin olduğu düşüncesiyle hareket edilmiştir. Üstelik problemin bir kısmının da İslam'ın sıfırdan bir yenilik, sıfırdan bir ahkam getirdiği düşüncesiyle irtibatlı olduğu söylenmelidir. Abdest, namaz gibi ibadetlerin ilk defa İslam'ın emrettiği şeyler olduğu düşüncesi, bunların farziyetinin Mekke'den beri, yani İslam'ın başından beri var olması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Aynı gereklilik sebebiyle Rasûlullâh'ın Mekke'de abdestsiz namaz kılamayacağı düşüncesi üzerinden aslında hükmün farz olduğu, fakat ilgili âyetin henüz gelmediği çıkarımına başvurulmuştur.

²¹⁶ Bu kanaatimizi Cuma namazının oluşum sürecine dair aktarılan nakillerle destekleyen bazı kaynaklar için bkz. Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1422, C: IV, s. 283; Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Ferah el-Hazrecî el-Ensârî Şemsüddîn el-Kurtubî, **el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Itfeyyîş, Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964, C: XVIII, s. 18. Ayrıca bkz. Sami Kılınçlı, **Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Medine Dönemi 622-625 Yılları Arası-**, Ankara, Ankara Okulu yay., 2018, s. 29.

²¹⁷ Suyûtî'den nakille, **a.g.e.**, s. 131.

Bir diğerk problem de diğerk başlıklarda da örneğine rastlandığı gibi Mekki-Medenî dönem ayrımlarından kaynaklı belli kavram ve konuların belli dönemlere hasredilmesidir. İlgili kullanımlar, içinde bulunduğusûrenin dönemiyle uyuşmadığında çözüm olarak hüküm ve nüzûl ayırımına başvurulmuştur. Böyle olunca da Medine’de farz kılındığı düşünölen ibadetlerin Mekke’de izleri göröldüğünde (örn. zekat-tezekka) ayrı sıkıntı (Hükümü nüzûlünden sonraya kalan âyetler); hiç iz görölmediğindeyse (örn. abdest, namaz) ayrı sıkıntılar (Nüzûlü hükmünden sonraya kalan âyetler) ortaya çıkmıştır. İbadetlerin ve ahkama müteallık pek çok konunun sıfırdan İslam’la başladığı düşöncesi, vahyi, inzal edildiğı ortamın Arap örfünden veya şeru men kablenas olarak da yer bulan Ehl-i kitap örfünden tamamen bağımsızlaştırmaktadır.²¹⁸ Rasûl’ün ve dahi ashabın bu örlere kıyasla vahye ihtiyaç hissetmeksizin fakat onun ruhundan beslenerek din konusunda birtakım yaptırımlarının olabileceğı göz ardı edilmektedir. Nitekim İbn Akîle (ö. 1150/1737), Es’ad b. Zürâre’nin Medine’de Cuma namazı kıldırıldığı rivayetinin hükmün tekaddümüne değıl, ancak Cuma namazını Medine’de ilk kıldırın kişiye işaret ettiğini söyleyerek Suyûti’yi eleştirmiştir. İbn Akîle’ye göre Medine’de kılınan ilk Cuma namazı Medineli müminlerin, “Ehl-i kitap gibi müslömanların da bir toplanma günü olsun” düşöncesiyle ortaya koydukları bir icmadan ibarettir. Rasûlullâh da bu icmayı onaylamış, Medine’ye hicret ettiğinde o da Benî Sâlim yurdunda yanındaki müminlere cuma namazı kıldırmıştır.²¹⁹ Aynı müminlerin Akabe Biatlarında Rasûl’e biat ederken, ondan, Medine’nin Ehl-i kitap kodamanlarına karşı her zaman yanlarında olacağına dair aldıkları söz de hatırlandığında²²⁰ meselenin hem siyâsî hem de içtihadî tarafı daha net

²¹⁸ Bilhassa ritöel boyutundaki şekli ahkâmın, İslam öncesi Araplar ve bazı başka din mensupları tA’rafından bilindiğı ve uygulandığına işaret eden bir kaç çalışmas için bkz. Şemsettin Günaltay, “Kable’l-İslam Araplar ve Tedeyyünleri”, *Dâru’l-fünûn İlâhiyat Faköltesi Mecmuası*, 1926, s. 166; Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbüler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Ankara, Vadi Yay., 1995, s. 146, 147; Emrah Dindi, *Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2017, s. 57-61; 61-65.

²¹⁹ Bkz. İbn Akîle, *a.g.e.*, C: I, s. 338. Ayrıca bkz. Yavuz, *a.g.e.*, s. 87; Cemaatle kılınan Cuma namazının Yahudi ve Hristiyanların toplu ibadetlerinin bir mukabili olduğı görüşü için bkz. Philip K.Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev: Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1980, C:I, s. 199.

²²⁰ Bkz. Ebû Muhammed Abdölmelik b. Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Seyyid İbrahim v.d., Kahire, Dâru’l-Hadis, 2006, s. 320-321; Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2014, s.

görülmüş olacaktır.²²¹ Diğer yandan Cahiliye döneminde müşriklerin de aynı gün benzer bir toplanma gerçekleştirdikleri ve bunu Cuma, maruzat, yevmü'l-arûbe olarak isimlendirdikleri bilinmektedir.²²² Buna rağmen, Rasûlullâh'ın her tercih ve eyleminin mutlaka vahye bağlı olması gerektiği düşüncesi, tersinden, vahyin sağladığı feraset ve basiretten yoksun bir peygamber profili ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak da onun nüzûl ortamındaki her eylemi vahyî bir direktif olarak okunmaktadır. Bu zemin de hükmün tekaddümü-teahhuru gibi Ulûmu'l-Kur'ân'a mâl olmuş nice meseleyi rahatlıkla beslemektedir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd bu durumu sünnetin teşrii yönünün göz ardı edilmesi olarak görmektedir.²²³ Fakat kanaatimizce problem, bu noktada değil, Rasûlullâh'ın söylem ve eylemlerinin tümünün vahiy kaynaklı olduğu düşüncesindedir. Zaten hükmün tekaddümü-teahhuru meselesi de vahy-i gayr-ı metluv varsayımıyla mümkün kılınmak mecburiyetindedir. Dolayısıyla kanaatimizce mesele, Ebû Zeyd'in dediği gibi sünnetin teşrii değerinin göz ardı edilmesi meselesi değildir. Ulemanın bu konudaki tavrı zımnen Rasûl'ün ve dahi sahâbenin dini konularda hiçbir yönlendirici etki ya da içtihadlarının bulunamayacağı düşüncesine işaret etmektedir.

Hüküm-nüzûl ayrımında bazen de âyetin gerçek nüzûl sebebi ve âyetin tekrar okunduğu, âyetten istihsadda bulunulduğu sebebin ayırd edilememesi etkili olmuştur. Bu durum da ulemayı, âyetin sebebinden ayrı, ondan önce ya da sonra indiği fikrine sevk etmektedir.²²⁴

62; Sami Kılınçlı, **Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Medine Dönemi 622-625 Yılları Arası-**, Ankara, Ankara Okulu yay., 2018, s. 32, 34, 37.

²²¹ Cuma namazının Rasûl'e ait bir öğreti olduğuna işaret eden farklı rivayetleri tercih ederek hükmün tekaddüm ettiği çıkarımını desteklemek mümkündür. Bkz. Çalışkan, **a.g.m.**, s. 130. Fakat Cuma sûresi 9. âyet "Cuma namazı farzdır Ey Müminler!" mesajını içermeyip aksine zaten uygulanagelen bu icraate ehemmiyeti salık verdiğinden sonuç değişmeyecektir.

²²² Bkz. İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 264; Ali Osman Ateş, **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri**, İstanbul, Beyan Yay., 1996, s. 63. Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, "Müşrik Araplar ve Gelenekleri", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ensar Yay., C:II, s. 43.

²²³ Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 136.

²²⁴ Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 142.

Ebû Zeyd hüküm-nüzûl ayrımının iki temel sebebi olduğunu aktarmakta, onun bu aktarımı bizim konuya yaklaşımımızı desteklemektedir. Ona göre, kelimelerin lügavi anlamı ile şerî anlamı arasında ayrıma gidilmemesi ve sahâbe ya da tâbiûna nispeti sebebiyle reddedilemeyen rivayetler hüküm-nüzûl ayrımında oldukça etkilidir. Çünkü konunun ilgilileri âyeti bir döneme, hükmü başka bir döneme ait kılan rivayetlerden yalnızca birini tercih edemediğinde rivayetlerin ikisini de kabul edip nüzûl ve hükmü ayırma yolunda bir çözüme başvurmuştur.²²⁵ Aynı durum bir takım tarihi vakaalar ve uygulamalar için de söz konusudur. Ezan ve Cuma namazı örneklerinde olduğu gibi uygulamayla âyetin tarihi örtüşmediğinde de bu denli bir çözüme başvurulmuştur. Genelleştirilmiş Mekkî-Medenî dönem ayrımları da bu çözümün işletilmesine imkan tanımıştır.

Bu anlamda hüküm-nüzûl ayrımı örnekleri, teorik olarak mükerrer nüzûl meselesinde de zikredilebilecek türdendir. Nitekim her iki mesele de tercihte bulunulamayan iki rivayetin ikisini de kabul etme çabasının sonuçlarıdır. Aynı teorik benzerlik ve kapsama durumu istisna âyetler kategorisinde de geçerlidir. Hükmün tekaddümü/teahhuru meselesine verilen örnekler teorik olarak istisna âyetler kategorisine de örnek teşkil edebilecek içeriktedir. Nitekim Suyûtî tasvip etmese de İbnü'l Feres'ten nakille, Müzzemmil 20. âyeti sûreden istisna kılıp Medenî sayanların da varlığını aktarmaktadır.²²⁶ Yine Suyûtî, abdest âyetiyle ilgili ismini vermediği bir grup ulemanın âyetin bir kısmını Mekke'ye bir kısmını Medine'ye ait kıldıkları bilgisini de vermektedir. Ne yazık ki bu istisna kılma durumunun herhangi bir desteği de yoktur. Suyûtî bunu, ulemanın "böyle de olabilir" kabilinden zikrettiği bir seçenek olarak paylaşmaktadır. Peki, ilgili örneklerin mükerrer nüzûl olarak görülmemesinin ya da istisna kılınmamasının sebebi bu âyetlerin dönemine işaret eden rivayetlerin olmaması mıdır? Halbuki mükerrer nüzûl ve istisna örneklerinde Mâide 6'da da görüldüğü üzere

²²⁵ Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 138, 139.

²²⁶ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, s. 73.

kimi zaman rivayetten çok şahsi tercih ve reylerin etkili olduğu göz ardı edilmemeli, hatta İbnü'l-Hassâr'ın bu yöndeki eleştirisi hatırlanmalıdır.²²⁷

1.4.5. Mekkî Sûrelerdeki Medenî Âyetler

Bir sonraki başlıkla beraber değerlendirildiğinde istisna âyetler olarak isimlendirebileceğimiz bu konu tefsirlerin pek çoğunun, sûrelere başlarken yer verdiği bir meseledir. Fakat konunun müstakil bir Tefsir meselesi halini aldığı yer Zerkeşî'nin el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân isimli eseridir. Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetler ve Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler başlıkları Zerkeşî'de bu isimle ve kısa iken, Suyûtî'nin meseleyi daha detaylı ve sûre tertibini esas alarak ele aldığı görülmektedir. Bu sebeple bu iki başlık altında sayıları daha az olması hasebiyle Zerkeşî'nin örnekleri üzerinden gidilecek, Suyûtî'nin de çoğunluğu Zerkeşî'yi tekrar eden bu örneklerle yaklaşımı zikredilecektir. Zerkeşî öncesi istisna kılınan âyetler meselesine Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbnü'l-Hassâr'ın (ö. 611) da değindiği bilinmektedir. Beyhakî Delâilü'n-nübüvve isimli eserinde Mekke'de nâzil olan bazı sûrelerin âyetlerinin Medine'de o sûrelere eklendiğini ifade etmiş,²²⁸ İbnü'l-Hassâr da sûrelerden bazı âyetlerin istisna kılındığını, istisnaların tespitinde ulemanın bazısının nakli bırakıp içtihadı başvurduğunu söylemiştir.

Konuyu müstakil şekilde ele alan tespit edebildiğimiz ilk müellif Zerkeşî'dir. Onun ilk örneği ise En'âm sûresi'dir. Zerkeşî, En'âm sûresinin altı âyet dışında Mekkî olduğunu, mevcut rivayetlerin bu durumu ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bu âyetler 91 ve 93. âyetler ile 151, 152 ve 153. âyetlerdir. O, 91. âyetin Mâlik b. Sayf hakkında nâzil olduğu bilgisini vermektedir.²²⁹ 91. âyet hakkındaki Esbâb-ı nüzûl rivayetlerine bakıldığında isimler değişse de ortak konunun YaHûdilerin Rasûl'le giriştikleri vahiy

²²⁷ Bkz. Suyûtî'den nakille, İbnü'l-Hassâr, bazı ulemanın istisnaları belirlerken nakli bırakarak içtihadı başvurduklarını eleştirel bir şekilde dile getirmiştir. Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, s. 64.

²²⁸ Beyhakî, **a.g.e.**, C:VII, s. 142-146; Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 64.

²²⁹ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 117.

tartışması olduğu görülmektedir.²³⁰ Muhtemelen Zerkeşî'yi âyetin Medenî olduğu kanaatine sevkeden amil de onun Ehl-i kitap temasıyla Medenî dönemi eşleştirmiş olmasıdır.²³¹ Nitekim bizim görebildiğimiz kadarıyla aktarılan rivayetlerde mekana işaret eden herhangi bir veri de yer almamaktadır.²³²

Zerkeşî, 93. âyetin Abdullah b. Serh ve kardeşi Osman b. Rıda'a hakkında, âyetin *أَوْ قَالَ أُوْجِيْ اِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ اِلَيْهِ شَيْءٌ* kısmının ise kendisine vahiy geldiğini sandığı anda Müseylemetü'l-Kezzâb hakkında nâzil olduğunu ifade etmektedir.²³³ Zerkeşî bu tespitlerinin hiçbirinde meseleye başlarken dile getirdiği rivayetleri açıkça zikretmemektedir. Hatta sûrenin 151, 152 ve 153. âyetlerine dair hiçbir ek bilgi vermeksizin ilgili âyetlerin Medenî olduğunu söylemektedir.²³⁴

Suyûtî de aynı örneklerde Zerkeşî ile aynı kanaatlerde bulunmuştur. O, önce İbnü'l-Hassâr'ın sûrenin tamamının bir defada nâzil olduğu bilindiğinden bazı âyetlerinin istisna kılınamayacağı şeklindeki görüşünü reddetmiştir. Daha sonra da bu reddine sebep olarak İbn Abbâs'a isnad edilen, sûrenin 151-153. âyetlerinin istisna kılındığına dair rivayete atıfta bulunmuştur. Suyûtî'nin bu tavrı konu kapsamında sunduğu neredeyse tüm âyet örnekleri için geçerlidir. O, Zerkeşî'nin nakle dayandığını ifade etmesine rağmen nakilleri açıkça zikretmediği örneklerde de bazen senedin tamamını bazen de son ravisini zikrederek rivayetlerden istifade ettiğini açık olarak belli etmiştir. Kanaatimizce onun bu gayretinde konuya başlarken İbnü'l-Hassâr'dan naklettiği aktarımın etkisi büyüktür. Yukarıda da değindiğimiz gibi İbnü'l-Hassâr Mekki

²³⁰ İlgili rivayetler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, C:XI, s.521-523; Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl*, s. 218, 219; Ebi'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Eymen Salih Şaban, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1424/2003, s. 168; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, C:XIII, s. 79.

²³¹ İbn Kesir ise Yahudilerin beşere kitap verilmesini inkar etmemelerine rağmen müşrik Arapların vahiy düşüncesinden uzak olmaları, Allah'ın beşerle konuşmasını kesinlikle kabul etmemeleri sebebiyle âyetin Kureyşliler hakkında Mekke'de nâzil olduğunu dile getirmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, C: III, s.300; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, C: III, s. 80-81.

²³² Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 117; Suyûtî, *a.g.e.*, C:I, s. 65; Vâhidî, *a.g.e.*, s. 168; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, C: XIII, s. 81; Taberî, *a.g.e.*, C:XI, s.521-524; Kurtubî, *a.g.e.*, C:VIII, s.455-456; Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, Beyrut, er-Risâletü'l-âlemiyye, 2016, s. 218, 219.

²³³ Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 118.

²³⁴ Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 118.

ve Medenî sûrelerden istisna kılınan âyetlerde ulemanın bazısının nakle değil, içtihadla başvurduğunu söylemektedir.²³⁵ Suyûtî'nin her istisna örneğini nakille desteklemesi, onun, kendisini İbnü'l-Hassâr'ın bu eleştirisinden kurtarma gayreti olarak okunabilir.

Tüm bu gayretler de bize bir ilim olarak Mekkî-Medenî'nin naklî ve içtihadî olmak üzere iki ayrı veçhesi olduğunu tekrar tekrar hatırlatmaktadır. İlginç olan şudur ki, bütünüyle Mekkî-Medenî meselesi incelendiğinde konunun çoğunlukla içtihaden ve kıyasen ilerlediği görülmekte, buna rağmen müelliflerin tutumları meselenin nakilden hiç kopmadığı izlenimi bırakmaktadır. Nitekim Suyûtî'nin verdiği nakil örnekleri de bizce bu türdendir. Burada da Bâkılânî'nin bu ilmin Rasûl'den gelen bir nassa dayanmadığını, kaynağın ancak sahâbe ve tâbiûn nesli olabileceğini, Mekkî-Medenî'yi bilmekle ne Rasûl'ün ne de müslümanların mükellef tutulduğunu ifade ettiği sözleri hatırlanmalıdır.²³⁶ Dolayısıyla aktarılan nakilleri sahâbe ve tâbiûn içtihadları olarak görmek daha sağlıklı olacaktır.

Subhî Sâlih, istisna kılınan âyetler konusunda içtihadla başvurulduğundan bahsederken İbn Abbâs'a isnad edilen “Bir sûrenin başlangıcı Mekke’de nâzil olmuşsa sûre Mekkî yazılırdı, sonra Allah Teâlâ dilediğini ona ilave ederdi” şeklindeki rivayeti²³⁷ hatırlatmış ve durumun bu rivayetle çelişmediğini söylemiştir. Çünkü ona göre Mekkî bir sûreye Medenî ya da Medenî bir sûreye Mekkî bir âyet dahil edilirken hikmet yönü ancak içtihaden bilinmektedir.²³⁸ Onun hikmet yönünden kastının ise mevcut nakiller arasında tercihte bulunmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Subhî Sâlih, Fâtiha'nın Mekkîliği, Medenîliği konusunda delil getirilen rivayetleri değerlendirirken Vâhîdî'nin Mekke’de yıllarca Fâtiha’sız namaz kılınmış olamayacağı yönündeki kanaatini bu kabilden saymaktadır. Akabinde bu ilmin semâî ve kıyâsî olan iki yönünü hatırlatarak Mekkî-Medenî'nin cüziyyatı hakkında bize ulaşanların çoğunun içtihaden yani kıyâsen olduğunu dile getirmiştir. Bu gibi durumlarda aklın nakil gibi, kıyasın da sema gibi

²³⁵ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 64.

²³⁶ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 113; Suyûtî, **el-İtkan**, C:I, s. 49,50; Ayrıca bkz. Bâkılânî, **a.g.e.**, C:I, s. 237, 238.

²³⁷ Sâlih, **a.g.e.**, s. 179.

²³⁸ Sâlih, **a.g.e.**, s. 179-180.

olduğunu ifade ederek neredeyse her biri bir içtihadın sonucu olan rivayetleri Ca'berî'nin ikili tasnifine dahil ederek adeta durumu kurtarma yoluna gitmiştir.²³⁹ Onun bu tavrı ve dahi konunun ilgililerinin meseleyi ele alış biçimi bize, tarihi arka plan başlığında aktardığımız nakil-akıl, sema-kıyas tartışmalarını hatırlatmaktadır. Ulema, mevcut nakiller bir âyetin nüzûl bilgisine dair nihai tespiti sağlamadığı için çoğunluğu akıl ve kıyas neticesinde varılan sonuçları, tam da o tarihi arka plandaki problemlerden dolayı nakille temellendirme gayretine girmiştir.²⁴⁰ Nitekim, Subhî Sâlih'in söyleminden zımnen anlaşılan, ulemanın rivayetleri tetkik ve tercihi söz konusu olduğunda aklın, nakil statüsünde olduğudur.

Bu kategorideki bir başka örnek de A'râf sûresi 163 ila 171. âyetler arasındır. Zerkeşî, bu âyetler hakkında da rivayet desteğinde bulunmamakta, herhangi bir açıklamaya da gitmemektedir. Onun aynı kategorideki diğer âyetlere getirdiği izahlara bakıldığında A'râf sûresinin ilgili âyetlerini muhatap kriterinden dolayı istisna kıldığı söylenebilir. Nitekim ilgili âyetler İsrailoğulları'nın Cumartesi yasağını konu almaktadır ve muhatap kriterine göre hitap İsrailoğullarınadır. Yine Zerkeşî, İbrahim sûresi 28 ve 29. âyetleri de Medenî saymakta ve bunu yaparken âyetlerin Bedir'de ölenler hakkında nâzil olduğunu ifade etmektedir. O, aynı yaklaşımı Nahl 41. âyetle başlayıp sûre sonuna kadar devam eden âyetler için de sergilemektedir. Açıklama yapmaksızın sadece âyeti zikrettiği bu örnekte de Zerkeşî'nin muhtemel düşüncesi 41. âyetin muhtevastaki hicret temasından dolayı muhatapların muhacirler olabileceği, bu durumun da âyetleri Medenî kıldığıdır. Suyûtî de detay vermeksizin Zerkeşî'yi tekrar etmiş, Katâde'den nakledildiğine göre 41. âyetten sûre sonuna kadarki kısmın Medenî olduğunu söylemiştir.²⁴¹ Esbâb-ı nüzul rivayetlerine bakıldığında âyetteki hicret vurgusunun Habeşistan hicreti, muhatapların da Habeşistan muhacirleri olduğunu ifade eden rivayetler yanında Mekke'de müşriklerin işkencelerine maruz kalan müminler hakkında

²³⁹ Sâlih, **a.e.**, s. 180-181.

²⁴⁰ Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey, nakil-akıl tartışmaları ve kıyas metodunun ortak târihi arka planı için bkz. Çalışmamızın "Dilsel Arka Plan" başlığı, s. 16, 17.

²⁴¹ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 67.

nâzil olduğu bilgisini içeren rivayetler de vardır.²⁴² Âlûsî ise, âyetin Habeşistan hicreti ile Medine hicreti arasında bir zaman diliminde nâzil olduğu kanaatini cumhurun kavli olarak aktarmaktadır.²⁴³ Dolayısıyla Zerkeşî'nin bu âyete yaklaşımında hangi veriyi esas aldığı net olarak anlaşılamasa da âyetteki hicret temasının âyeti konumlandırırken müellifi etkilediği söylenebilir. Rivayetler farklı da olsa ortak temanın hicret eden müminler etrafında yoğunlaştığı rahatlıkla görülmektedir. Yani Mekkî-Medenî'den bağımsız şekilde âyete bakıldığında mevcut rivayetlerin hepsinin bağlamla uyumlu görülebileceği düşünülebilir hatta bazı rivayetlerde hadis ilminin kriterleriyle belki ortak metin de oluşturulabilir. Bu da Mekkî-Medenî söz konusu olduğunda rivayetler arasında her zaman keskin bir ihtilafın zorunlu olmadığını göstermektedir. Buna rağmen ulemanın tercihte bulunup bu tercihleri neticesinde de âyetleri Mekkî ve Medenî olarak konumlandırmaları bizi, Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin muhaddis tetkikiyle mi yoksa müfessir tetkikiyle mi değerlendirileceği gibi daha kökten, daha temel bir başka problemle karşılaştırmaktadır.²⁴⁴

Zerkeşî'nin Mekkî bir sûrenin içinde olmasına rağmen Medenî saydığı bir diğer âyet de Sakîflilerle Rasûlullâh arasında yaşananlar üzerine nâzil olduğunu ifade ettiği İsrâ 73. âyettir. Âyetin biri Mekke ve Kureyşliler üzerinden²⁴⁵ diğeri Medine ve Sakîfliler üzerinden iki ayrı sebab-i nüzûl rivayeti bulunmaktadır. Anlaşılan Zerkeşî, olay örgüsünde Sakîflilerin olduğu rivayeti tercih etmiş ve âyeti Medenî saymıştır. Vâhidî'nin İbn Abbâs'a isnad ederek aktardığı bu rivayete göre olay Sakîflilerden bir heyet ile Rasûlullâh arasında gerçekleşmiş, Sakîfliler Rasûlullâh'a kabulü mümkün olmayan tekliflerde bulunmuşlardır. O'ndan bir yıl boyunca Lat'a tapınmayı helal

²⁴² Bkz. İbn Kesîr, **a.g.e.**, C: IV, s. 572-573; Vâhidî, **a.g.e.**, s. 210; Suyûtî, **Lübâbu'n-nukûl**, s. 277.

²⁴³ Bkz. Âlûsî, **a.g.e.**, C: XIV, s. 146.

²⁴⁴ İlgili probleme işaret eden bir kaynak için bkz. Halil Aldemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", **EKEV Akâdemi Dergisi**, sayı:48, yıl: 2011, s. 149, 150, 155, 156; Tefsir rivayetlerindeki nesil farkı üzerine değerlendirmeler için bkz. Ali Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", **Dinbilimleri Akâdemik Araştırma Dergisi**, C:18, Sayı:1, yıl: 2018, s. 33-35.

²⁴⁵ İlgili rivayetler için bkz. Taberî, **a.g.e.**, C:XVII, s.506-507; Vâhidî, **a.g.e.**, s. 219, 223; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 287, 288.

kılmasını ve tıpkı Mekke gibi Sakîf'in de haram kılınmasını istemişlerdir. Rivayete göre Rasûlullâh, onların bu talepleri karşısında üzüntüyle sessiz kalmış, onlar da sessizlikten istifade taleplerini arttırarak devam ettirmişlerdir. Rivayete göre, ilgili âyet, Rasûl'ün, tam onların taleplerini kabule yeltendiği bir anda nâzil olmuştur.²⁴⁶ Yine İbn Abbâs'a isnad edilen, Taberî'nin de yer verdiği benzer bir rivayette de Sakîfliler Müslüman olmak için Rasûlullâh'tan bir yıl müsaade istemişler, Rasûl tam bu izni vereceği sırada ilgili âyet nâzil olmuştur.²⁴⁷ Zerkeşî'nin bu rivayetleri dikkate aldığı, Benî Sakîf ile görüşmelerin, karşılıklı heyetlerin ve Benî Sakîf'in Müslüman oluşunun Medenî döneme kaldığı bilgisinden dolayı da ilgili âyeti Medenî gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında Zerkeşî'nin yer verdiği bir diğer âyet de Kehf sûresi 28. âyettir. Zerkeşî âyetin Selmân-ı Fârisî hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. Onun işaret ettiği olay isimler değişiklik göstermekle beraber muhtemelen İslam'a girmeye çalışan bazı önde gelenlerin, azad edilmiş müslüman kölelerle aynı ortamda bulunmak istememe talebidir. Bu sebeple bu önde gelenler, Rasûlullâh'tan, kendileriyle, halkın düşük kesiminin yer almadığı ayrı bir oturumda sohbet etmesini istemiştir.²⁴⁸ Bizim görebildiğimiz rivayetlerde Rasûlullâh'tan bu talepte bulunan kişiler arasında Uyeyne b. Hısn ismi değişmemekte, azad edilmiş köle sahâbilerin ismi ise değişiklik göstermektedir. Burada da Uyeyne b. Hısn'ın Müellefe-i kulûb'dan oluşu Zerkeşî'nin, âyeti Medenî saymasında etkili olmuş gibi gözükmemektedir. Bir önceki örnekte olduğu gibi bu âyette de Kureys'in ileri gelenleri tarafından benzer taleplerin Rasûl'e Mekke'de de sunulduğu bilgisini içeren rivayetler de mevcuttur.²⁴⁹ Fakat Zerkeşî'nin, tercihini bu yönde kullanmadığı anlaşılmaktadır.

²⁴⁶ Vâhidî, **a.g.e.**, s. 219.

²⁴⁷ Taberî, **a.g.e.**, C:XVII, s. 507; Benzer diğer nakiller için bkz. Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakaiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl**, 3. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407, C:II, s. 683-684.

²⁴⁸ Taberî, **a.g.e.**, C:XVIII, s. 7-8; Suyûtî, **Lübâbu'n-nükûl**, s. 297.

²⁴⁹ Bkz: Taberî, **a.g.e.**, C:XVIII, s. 7.

Bu başlıkta Zerkeşî'nin örnek olarak verdiği bir diğer âyet de Kasas sûresi 52. âyettir.²⁵⁰ Müellif, âyetin, Habeşistan'dan Ca'fer b. Ebi Talib ile gelen Ehli Kitap'tan iman etmiş kırk kişi hakkında nâzil olduğunu söylemiş fakat rivayet delilinde bulunmamıştır. Âyetin أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ الَّذِينَ كَافَرُوا مِنْهُمْ فَوَقَّعْنَا فِيهَا عُقُوبَتِ الْكَاذِبِينَ kısmını İncil olarak, هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ kısmını da Furkan olarak tefsir etmiştir.²⁵¹ Sadece Zerkeşî'nin aktardıklarıyla yetinildiğinde onun, âyeti Medenî sayışında muhatap kriterini esas aldığı söylenebilir. Fakat diğer yandan Sa'îd b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbâs'a isnad edilen bir rivayet Necaşi'nin ashabından kırk kişinin Rasûlullâh'ın yanına Uhud Gazvesi esnasında geldikleri ve Uhud'a çıkarak Müslümanlara destek oldukları bilgisini içermektedir.²⁵² Zerkeşî, kanaatini açık bir nakille desteklemediğinden, onun, âyeti Medenî sayarken bu rivayetteki Uhud Gazvesi bilgisinden yola çıkmış olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Durum böyle ise Zerkeşî, muhatap değil, zaman kriterini esas almış demektir. Bir diğer ihtimal de mekan kriterinin istisnalarına çözüm için getirilen Bedir, Uhud, Sal'a'da inen âyetlerin yakınlık sebebiyle Medenî âyetlere dahil edileceği prensibidir. Zerkeşî, bu prensipten hareketle de Uhud'u Medine'den sayarak âyete Medenî demiş olabilir. Bu ihtimale göre Zerkeşî, mekan prensibini esas almış demektir. Kanaatimizce bu durum mevcut rivayetlerden kıyâsen oluşturulan Mekkî-Medenî tespit kriterlerinin her birini aynı anda destekleyen farklı rivayetlerin olabileceğini gösterir niteliktedir. Dolayısıyla âyetlerin Mekkîliğine-Medenîliğine dair ortaya çıkan ihtilaflarda ulemanın bir âyete "Mekkîdir" derken hangi kriteri esas aldığını ifade etmemesi de oldukça etkilidir. Mekan kriteri esas alındığında "Mekkîdir" denebilen bir âyet, zaman kriterine göre Medenî olabilecektir. Fakat bu durum, âyetin nüzûlüne dair derin bir ihtilaf değildir. Nitekim zaman kriterini esas alan ulema da âyetin nüzûl mekanının Mekke olduğunu kabul etmekte, mekan kriterini esas alan ulema da âyetin hicret sonrası nâzil olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla ihtilaf, terminolojik bir ihtilafır.

²⁵⁰ Aynı bilgi için bkz. Mukâtil b. Süleyman, **a.g.e.**, C:III, s. 333, 334.

²⁵¹ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 118. Rivayet için bkz. Mukâtil b. Süleyman, **a.g.e.**, C:III, s. 348-349; Râzî, **a.g.e.** C: XXIV, s. 262.

²⁵² Bkz. İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, C:VI, s. 229.

Zerkeşî bu başlık altında son olarak Zümer 53. ve Ahkaf 10. âyetleri örnek olarak getirmiştir. Zümer 53. âyetle ilgili hiçbir açıklama yapmamış, Ahkaf 10. âyetin ise Abdullah b. Selam hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.²⁵³ Zümer 53. âyetin Sebeb-i nüzûl rivayetleri arasında âyetin Medine’de nâzil olduğuna işaret eden iki ayrı nakil bulunmaktadır. Rivayetlerden biri Medine’de Vahşî’nin Rasûlullâh’a gelip çokça günahı olduğunu, kendisi için tevbe hakkının olup olmadığını sorması üzerine ilgili âyetin nâzil olduğu bilgisini vermektedir. Diğer rivayet ise Medine’ye gizlice hicret için birbirleriyle sözleşmiş fakat yakalanıp müşriklerin işkencelerine maruz kalınca İslam’dan dönmüş bir grubu konu almaktadır. Rivayete göre âyet, Medine’ye hicret edebilen diğer arkadaşlarının onların tevbelerinin artık asla kabul olmayacağına dair konuşmaları üzerine nâzil olmuş ve böylece onlar için tevbe kapısının açık olduğuna işaret etmiştir.²⁵⁴ Herhangi bir açıklama yapmaksızın âyeti sadece bu başlığın bir örneği olarak sunan Zerkeşî’nin zihninde bu rivayetlerden birinin olması muhtemeldir. Eğer Zerkeşî’nin âyeti bu başlığa konumlandırırken kaynağı ilgili rivayetlerse her iki rivayete göre de onun zaman kriterini esas aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bu rivayetlerin zıddına İbn Abbâs’a isnad edilen bir başka rivayette âyetin Cahiliyye’deki amellerinin affedilmeyeceği ümitsizliğine kapılıp bu sebeple İslam’a girmekten ve hicret etmekten uzak duran Mekkeliler hakkında nâzil olduğu da aktarılmaktadır.²⁵⁵

1.4.6. Medenî Sûrelerdeki Mekki Âyetler

Zerkeşî’nin bu başlık altındaki ilk örneği Enfâl sûresi 33. âyettir. Zerkeşî, âyette sözü geçenlerin Mekkeliler olduğunu ifade ederek âyeti sûrenin genelinden istisna kılmıştır.²⁵⁶ Suyûtî ise ulemanın bazısının 30. âyeti, bazısının da 64. âyeti sûreden istisna kıldıklarını dile getirmiştir.²⁵⁷ 30. âyet Zerkeşî’nin örneği olan 33. âyetle aynı bağlam

²⁵³ İbn Kesîr, **a.g.e.**, C: VII, s. 279; Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 118.

²⁵⁴ Rivayet için bkz. Vâhîdî, **a.g.e.**, s. 277.

²⁵⁵ Bkz. Vâhîdî, **a.g.e.**, s. 277-278.

²⁵⁶ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 118.

²⁵⁷ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, s. 66.

içindedir. Buna rağmen Zerkeşî, bu metin içi bağlamdan yalnızca 33. âyeti istisna tutmuş, Suyûtî'nin aktarımından anlaşıldığına göre bir grup ulema da Zerkeşî'yle aynı tavrı sergileyip yalnızca 30. âyeti istisna tutmuştur. İstisna kılınan âyetlerdeki bu bağlam ihlali bir önceki başlığın örneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İsra sûresinden sadece 73. âyet istisna kılınmıştır. Oysa rivayetler Sakiflilerle Rasûlullâh arasında vuku bulan bir diyalogtan bahsetmekte ve metin içi yakın bağlam 77. âyete kadar devam etmektedir. Aktarılan Esbâb-ı nüzûl rivayetleri “falanca âyet Mekkîdir/Medenîdir” şeklinde yargı içermemekte, rivayetlerde aktarılan olayların âyetlerdeki bağlamları ise istisnanın tek bir âyetle sınırlanmasını aslında engellemektedir. Aynı durum Kasas sûresi 52. âyet örneğinde de geçerlidir. 53 ve 54. âyetlerin bağlamlarıyla, ilgili âyetin bağlamı ortak olmasına rağmen, muhtemelen sebep-i nüzûl rivayetinin verdiği Ehl-i kitap temasını lafzen ortaya koyan âyet 52. âyet olduğundan sadece bu âyet istisna kılınmıştır. Yine En'âm sûresinden de ortak bağlama sahip olmalarına rağmen 92. âyet atlanarak 91 ve 93. âyetler istisna kılınmış üstelik her iki âyet de birbirlerinden farklı sebep-i nüzûl rivayetlerine dayandırılmıştır. Bağlam devam etmesine rağmen 92. âyetin niçin istisna kılınmayıp Mekkî sayıldığı düşünülecek olursa âyetteki أَمْ الْقُرَى ifadesinin müelliflerin tercihini etkilemiş olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Tüm bunlar, konunun ilgililerinin Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden istisna âyet tespit ederken hem rivayetlerden istifade etme biçimlerini hem de âyetlerin bağlamı ile rivayet irtibatını nasıl temin ettiklerini ortaya koymaktadır. Çoğunlukla irtibatlar metin içi bağlamla değil, lafızlarla tesis edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın son bölümünde yer yer bu başlık altındaki örneklere de geri dönüşler yapılacaktır, bu eksendeki Mekkî-Medenî yaklaşımlarının alternatif ikinci bir okumaya tâbi tutulup tutulamayacağı tartışma konusu edilecektir.

Bu başlık altındaki ikinci örnek Tevbe sûresi 128 ve 129. âyetlerdir. Zerkeşî âyetler hakkında hiçbir bilgiye yer vermemiş sadece âyetleri bu kategoride zikretmekle yetinmiştir. Suyûtî de bu âyetlere ilaveten 113. âyeti sûreden istisna kılınanların olduğunu söylemiş fakat her iki müellif de nakil desteğinde bulunmamıştır.²⁵⁸ Ayrıca Suyûtî 128

²⁵⁸ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 119; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 66.

ve 129. âyetlerin son nâzil olan âyetlerden olduğu bilgisini hatırlatarak bu âyetlerin istisna kılınmasını eleştirmektedir.²⁵⁹

Zerkeşî'nin zikrettiği bu kategorinin bir diğer örneği de Ra'd sûresi 31 ila 42. âyetleri arasındır. Zerkeşî, herhangi bir kaynak belirtmeksizin bu âyetler dışında sûrenin Medenî olduğunu ifade etmektedir. Suyûtî ise aynı bilgiyi Katâde'den nakille desteklemekte, kendisi herhangi bir tercih ya da kanaatte bulunmamaktadır.²⁶⁰ Nitekim o, Zerkeşî'den farklı olarak sûrenin yine 31. âyeti istisna olmak kaydıyla Mekkî olduğunun da söylendiğini zikretmiştir. Suyûtî, Zerkeşî'nin aktarımına ilaveten sûreden 8 ila 13. âyetler arasının da istisna kılındığını ve bu aralığın Medenî olduğu bilgisini aktarmaktadır.²⁶¹

Zerkeşî'nin 31 ila 42. âyetler arasını istisna tutuşunu destekleyen ek bir bilgiye erişemedik. Diğer yandan, 31. âyetin Esbâb-ı nüzûl rivayetleri incelendiğinde isimler değişse de rivayetlerin aynı konu etrafında olduğu görülmektedir.²⁶² Rivayetlere göre Kureyş müşrikleri Rasûlullâh'tan bir takım mucizevî isteklerde bulunmakta, âyet onların bu taleplerine cevap sadedinde nâzil olmaktadır. Dolayısıyla Esbâb-ı nüzûl rivayetlerine göre âyetin zamanının Mekkî dönem, mekanının da Mekke olduğu söylenebilir. Halbuki 31. âyeti istisna tutan kavle göre sûrenin geneli Mekkî, sadece ilgili âyet Medenîdir. Burada dikkat çeken bir diğer nokta da Zerkeşî'nin sûrenin genelini Medenî sayıp sadece 31 ila 42. âyet aralığını sûreden istisna tutmasıdır. Halbuki çoğunluğun kabul ettiği Hasan, İkrime, Ata ve Câbir nakillerine göre sûrenin Mekkî olduğu bilgisi de mevcuttur.²⁶³ Yani Zerkeşî de Suyûtî de bu kanalla gelen, sûrenin Mekkî olduğu bilgisine değil, Kelbî ve Mukâtil kanalıyla gelen Medenî olduğu bilgisine²⁶⁴ itibar etmişlerdir. Dolayısıyla söz gelimi, sûrenin Mekkî olduğuna itibar edilmiş olsa ilgili âyet

²⁵⁹ Suyûtî, **a.e.**, s. 66.

²⁶⁰ Suyûtî, **a.e.**, s. 66, 67.

²⁶¹ Suyûtî, **a.e.**, s. 67.

²⁶² Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C:XVI, s. 445-450; Kurtubî, **a.g.e.**, C:XII, s.71; Vâhidî, **a.g.e.**, s. 206; Âlûsî, **a.g.e.**, C:XIII, s. 154-155; Suyûtî, **Lübâbu'n-nükûl**, s. 273.

²⁶³ Bkz. İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, C: IV, s. 299; Kurtubî, **a.g.e.**, C:XII, s. 5; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 273.

²⁶⁴ Bkz. Kurtubî, **a.e.**, C:XII, s. 75; Mâverdî, **en-Nüket ve'l-uyûn**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3.bsk., 2012, s. 91; Suyûtî, **el-İtkân**, C:I, s. 57,58.

pasajı istisna olmaktan çıkacaktır. Aynı durum 8 ila 13. âyet aralığını istisna kılıp âyetlerin Medenî olduğunu söyleyen kanaat için de geçerlidir. Bu kanaat sahipleri istisna kıldıkları bu aralığın Medenî olduğunu ifade ettiklerine göre sûrenin genelini Mekkî olarak konumlandırmaktadırlar. İstisna kılınan âyet aralığının Esbâb-ı nüzûl rivayetlerine bakıldığında da rivayetlerde âyetlerin Medenî oluşuna işaretler olduğu görülecektir.²⁶⁵ Bu örnekler, istisna âyetler meselesinin sûrelerin Mekkî-Medenî oluşuna göre değişiklik gösteren, göreceli bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır.

Tam da burada değinilmesi gereken bir diğer nokta âyetlerin değil, bir sûrenin bütünüünün Mekkî ya da Medenî olarak isimlendirilmesi problemdir.²⁶⁶ Bu duruma ışık tutan en temel kaynak İbn Abbâs'a atfedilen "Bir sûrenin başlangıcı Mekke'de nâzil olmuşsa sûre Mekkî yazılırdı, sonra Allah Teâlâ dilediğini ona ilave ederdi" şeklindeki nakildir. Müfessir Hevvârî de kaynak vermeksizin benzer nakillerde bulunduktan sonra bir sûredeki âyetlerin farklı zaman dilimlerinde nâzil olduklarını, buna rağmen Rasûlullâh'ın sûreleri isimlendirdiğini ve âyetlerin yerini gösterdiğini, Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler durumunun da bu şekilde ortaya çıktığını söylemiştir. Hevvârî'ye göre Rasûlullâh'a âyetlerin yerini gösteren ise Cibril'dir.²⁶⁷ Bu aktarımlar bize, istisna âyetler meselesinin ortaya çıkışını temellendirebileceğimiz birtakım veriler sağlamaktadır.

Kanaatimizce istisna âyetler konusunda iki ihtimal söz konusudur. İlk ihtimale göre bazı âyetleri Medenî dönemde de eklenmiş olsa ilk nâzil olan âyeti Mekkî olan bir sûre Mekkî olarak vasıflanmış olabilir. Bu durumda sûreye sonradan eklenen ve Medenî olduğu düşünülen âyet, sûrenin genelinden istisna kılınacaktır. Fakat İbn Abbâs naklinin kendisinin de direkt işaret ettiği bu ihtimal, beraberinde âyet tertibi konusunu da tartışmaya açmak zorundadır. Cumhur ulemanın âyet tertibinin tevkîfiliği konusunda ittifak sağladığı düşünüldüğünde istisna âyetler konusunda ihtilafın olmaması beklenir.

²⁶⁵ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, s. 272; Taberî, **a.g.e.**, C: XVI, s. 358-398; İbn Kesîr, **a.g.e.**, C: IV, s. 430-445.

²⁶⁶ Probleme bir başka veçhesiyle işaret eden bir çalışma için bkz. Muhsin Demirci, "Nas-Olgı İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl", **M.Ü. İlahîyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2001, sayı:20, s. 10.

²⁶⁷ Hevvârî, **a.g.e.**, C.I.,s. 69.

Fakat Ra'd sûresi örneğinde de görüldüğü üzere aynı sûrenin bir görüşe göre bir âyeti başka bir görüşe göre bir diğer âyeti istisna kılınabilmiştir. Bunun da ötesinde şaşırtıcı olan, aynı âyetin istisna kılındığı yerlerde kimi ulema âyeti Mekkî, kimisi ise Medenî sayabilmiştir. Bu durum da bize, istisna âyetler meselesinde çoğunlukla ikinci ihtimalin devrede olduğunu ihsas ettirmektedir.

İkinci ihtimale göre âyetlerin tertibinin yukarıda sözü geçtiği şekilde olduğu düşüncesiyle ulema, Mekkî/Medenî dönemin genel özelliklerine aykırı içerikteki âyetleri içinde bulunduğu sûreden istisna kılma gayretine girmiş olabilir. Fakat bu durumun kesin hüküm olarak kabul edilmemesi gerekir. Mevcut durum, ilgili sûrenin nüzûl döneminin belirleyici özelliklerini taşımadığı düşünülen âyetlerin İbn Abbâs nakli ışığında bir yere konumlandırılması gayreti olarak okunabilir.

Zerkeşî'nin bu başlık altındaki bir diğer örneği Hac sûresi 52 ila 55. âyetler arasındır. O, sûrenin Medenî olduğunu söylemiş, bu dört âyeti sûreden istisna kılarak Mekkî saymış, herhangi bir açıklama ya da rivayet desteğinde bulunmamıştır. İlgili âyetlerin, Necm sûresinde konu alınan ve vukuu tartışmalı olan Ğarânik hadisesinin ardından nâzil olduğu kanaati genel kabul halindedir. Zerkeşî, olayın Mekke müşrikleriyle Rasûlullâh arasında Mekke'de gerçekleştiğine dair rivayetleri esas almış olacak ki ilgili âyet aralığını Mekkî saymış, sûrenin genelini ise Medenî kabul etmiştir. Suyûtî ise sûrenin Mekkîliğine-Medenîliğine dair tâbiûn nakillerini aktarmıştır. İbnu'l-Feres'in Ahkâmu'l-Kur'ân'ını kaynak göstererek sûrenin 19. âyetine kadar Mekkî, 19. âyet ve sonrasının Medenî olduğu, diğer bir kavle göre de 10. âyet istisna olmak kaydıyla sûrenin Mekkî olduğu bilgisini paylaşmıştır.²⁶⁸

Bu kategoride zikredilen bir diğer örnek Mâun sûresinin 4. âyetinden son âyetine kadarki kısmıdır. Zerkeşî sûrenin bu kısmının Medenî olduğunu söylemiş, bu kanaatine Mukâtil b. Süleyman'ı kaynak göstermiştir.²⁶⁹ Suyûtî ise isim ve nakil vermeksizin sûre hakkında iki görüş olduğunu ifade etmiş,²⁷⁰ sûrenin ilk üç âyetinin Mekke'de, diğer

²⁶⁸ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, C:I, s. 58.

²⁶⁹ Bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 119.

²⁷⁰ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, C:I, s. 64.

âyetlerinin Medine’de nâzil olduğu görüşünü aktarmıştır.²⁷¹ Müellifler dile getirmese de 4. âyet ve sonrasının istisna tutulmasında İbn Ebi Talha kanalıyla İbn Abbâs’a atfedilen namaz kılanlardan kastın münafıklar olduğu şeklindeki görüşün²⁷² etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Zikredilen tüm örnekler değerlendirildiğinde istisna kılınan âyetler meselesinin sûrelerin Mekkîliği-Medenîliği ve âyet tertibiyle yakın irtibatlı olduğu görülmektedir. Gerek konunun ortaya çıkışında gerekse zenginleşerek devam etmesinde Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin etkisi hissedilir orandadır. Bazen ilgili âyet hakkında bir nakil bazen de nakil olmaksızın genelleştirilmiş Mekkî-Medenî dönem özellikleri konunun örneklerinin artarak devam etmesini sağlamıştır. Bir sûre Mekkî olduğu halde belli âyetlerinin sebebi nüzûl rivayetlerinde Medenî işaretler tespit edildiğinde ilgili âyet istisna kılınmıştır. Yine Mekkî ya da Medenî olduğu bilinen bir sûrede sûrenin dönemiyle mutabık olmadığı düşünülen kavram ve kullanımların olduğu âyetler rahatlıkla istisna kılınabilmiştir. Mâun sûresi bu durumun bariz bir örneğidir. Sûredeki salat ve riya temasından dolayı ilgili âyetler münafıklara atfedilmiş, münafıklık meselesi Medenî döneme konumlandırıldığı için de âyetler Medenî sayılıp istisna tutulmuştur. Burada ikinci bir problem çoğu zaman Mekkî-Medenî dönem özelliklerinin de rivayetlere dayandırılmasıdır. Fakat büyük çoğunluğu İbn Abbâs’a atfedilmesine rağmen hadis kriterleri açısından değerlendirmeye tâbi tutulmamış bu rivayetlerin tâbiûna ait re’ylardan olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu durum da Esbâb-ı nüzûl rivayetleri tam anlamıyla kritik edilmediği sürece Ulûmu’l-Kur’ân’ın bu tartışmalı başlıkları hakkında net çözümlere ulaşmayı engellemektedir.

²⁷¹ Bkz. Suyûtî, a.e., C:I, s. 73.

²⁷² Suyûtî, **Lübâbu’n-nukûl**, s. 485.

1.4.7. Mükerrer Nüzûl

Bir âyetin, taşıdığı mananın yüceliğini muhataba hatırlatmak ya da nüzûlüne sebep olan olayın unutulmasını engellemek gayesiyle birden fazla defa nâzil olduğu düşüncesi “mükerrer nüzûl, tekerrürü’n-nüzûl ve taaddüdü’n-nüzûl” olarak isimlendirilmektedir. Konu hakkında kaleme alınan müstakil çalışmalar meseleyi ilk defa gündeme getirenin Ebû İshâk Sa‘lebî (ö.427/1035) olduğunu ortaya koymaktadır. Sa‘lebî, Ebû’l-Hüseyin b. Fazl’dan nakille Fâtîha sûresinin Mekke ve Medine’de olmak üzere iki defa nâzil olduğu bilgisini aktarmıştır.²⁷³ Konuyu usule dair bir mesele haline getirip inceleyen ilk ismin ise Zerkeşî olduğu söylenebilir. Zerkeşî öncesi, Râzî (ö. 606/1209),²⁷⁴ Sehâvî (ö. 643/1245),²⁷⁵ İbn Kesir (ö. 774/1411)²⁷⁶ gibi isimler de yer yer konuya değinmiştir.

Konuyu sistematik olarak ele alan Zerkeşî ve Suyûtî’nin bu başlık altındaki örnekleri Suyûtî’nin Nahl sûresi son âyetler ve Rum sûresi ilk âyetler örneği dışında aynıdır. Zaten Suyûtî bu iki örneği sadece zikretmekle yetinmiş, herhangi bir detay vermemiştir.

Her iki müellif de Fâtîha sûresini nüzûlü tekrar eden âyetler arasında zikretmiştir. Suyûtî, Fâtîha’yla ilgili herhangi bir kaynak vermemiş, Zerkeşî ise sûrenin biri Mekke diğeri Medine’de olmak üzere iki defa indiğine Sahihayn’ı kaynak olarak göstermiştir. Onların, Mekkî-Medenî başlığında Fâtîha sûresini Mekkî olarak konumlandırmalarına rağmen Mükerrer nüzûlü konu alırken sûrenin iki defa indiğini dile getirmeleri şaşırtıcıdır.²⁷⁷ Ebû Zeyd onların içinde bulunduğu bu tezatlığı sûrenin son âyetinin YaHûdi ve Hristiyanları konu aldığı görüşünden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu görüş ulema tarafından âyetin kesin anlamı olarak kabul edilmiş ve sûre Medenî görülmüştür. Sûrenin Mekkî olduğuna dair de reddedilemeyen nakiller olunca çözüm

²⁷³ Sa‘lebî, **a.g.e.**, C: I, s. 90.

²⁷⁴ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, C:I, s. 183-184.

²⁷⁵ Bkz. Sehâvî, **a.g.e.**, s. 32-33.

²⁷⁶ Bkz. İbn Kesîr, **a.g.e.**, C: I, s. 101; C: III, s. 79.

²⁷⁷ Karş. Zerkeşî, **a.g.e.**, C:I, s. 38; Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 90.

yolu olarak nüzûlün tekrarı anlayışı ortaya çıkmıştır.²⁷⁸ Burada Fâtiha sûresinin son âyetleriyle ilgili Sehâvî'nin yaklaşımı da zikre değerdir. O, “Fâtiha Mekke’de inmiş ve Mekkî olarak yazılmıştır. Allah Teâlâ Medine’de ona dilediğini ilave etmiştir” diyerek sûrenin son âyetlerinden kaynaklanan ihtilafı mükerrer nüzûl yerine istisna kılınan âyetler formülüyle çözmeyi tercih etmiştir.²⁷⁹ Bu da bize âyet tertibi meselesinin mükerrer nüzûl ve istisna âyetler gibi “çözüm yolları”yla yakın irtibatını gösterir niteliktedir. Problemin bir diğer veçhesi de Mekkî-Medenî dönemlere dair getirilen kesin ayrımlardır. Bu kesin ayrımlar nedeniyle bir âyette Ehl-i kitab’a işaret eden herhangi bir lafzın görülmesi âyetin Medenî döneme konumlandırılmasına sebep olmaktadır.

Bu başlığın bir diğer örneği Hûd sûresi 114. âyettir. Zerkeşî, âyetin sebebine dair aktardığı nakildeki hadisenin Medine’de yaşandığını fakat sûrenin ittifakla Mekkî olduğunu, bazılarının bu durumu müşkil olarak gördüğünü halbuki ortada bir müşkilin olmadığını, âyetin iki defa nâzil olduğunu (لأنها نزلت مرة بعد مرة) söylemiştir. Suyûtî ise Zerkeşî’nin bu kanaatini aktarmakla yetinmiştir. Konunun bir diğer örneği İsra 85. âyettir. Zerkeşî, âyetin YaHûdilerin Medine’de Rasûl’e ruh hakkında soru sormaları üzerine nâzil olduğunu söylemiş, bu bilginin kaynağı olarak Sahihayn’da İbn Mes’ûd’a atfedilen nakle işaret etmiştir.²⁸⁰ Buna rağmen İsra sûresinin ittifakla Mekkî olduğunu, çünkü sûrenin, Rasûlullâh’a Zü’l-karneyn ve Ashab-ı Kehf hakkında Mekke’de soru soran müşriklerin bu sorularına cevaben indiğini ifade etmiştir.²⁸¹ Dolayısıyla Zerkeşî, her iki nakli de kabul ederek ilgili âyetin mükerreren nâzil olduğunu göstermeye çalışmıştır. Suyûtî ise bu âyeti ilgili başlık altında İbn Kesir’in kanaati olarak zikretmiş, kendisi ise İbn Mes’ûd’a nispet edilen ilk rivayeti İbn Mes’ûd bizzat olayı yaşayan

²⁷⁸ Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 133; Konunun detaylıca tartışıldığı bir çalışma için bkz. Aldemir, “Fatiha Sûresi’nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Delalette Olanlar”, **Din Bilimleri Akâdemik Araştırma Dergisi**, C:XII, sayı:1, yıl: 2012. Bu problemi ele alan müstakil bir çalışma için bkz. Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, **Mes’eletü tekrâri’n-nüzûl fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’l-isbât ve’n-nefy**, Riyad, Câmiatu’l-melik Suûd, 1436.

²⁷⁹ Sehâvî, **a.g.e.**, s. 8.

²⁸⁰ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 39; Zerkeşî’nin işaret ettiği rivayet için bkz. Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, **Sahîhu Müslim**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011, Sıfatu’l-münâfikîn, Bab: 4, Hadis: 32; Taberî, **a.g.e.**, C:XVII, s. 541-542.

²⁸¹ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 39; Zerkeşî’nin işaret ettiği ikinci rivayet için bkz. Taberî, **a.e.**, C:XVII, s. 543.

olarak aktardığından diğer rivayetlere tercih etmiştir.²⁸² Suyûtî'nin bu tavrı, mükerrer nüzûl meselesinin tercihte bulunulamayan rivayetlerin arasını uzlaştırma çabası olarak ortaya çıktığını gösterir niteliktedir.

İhlas sûresinin de Mekke'de müşriklere cevaben, Medine'de de Ehl-i Kitab'a cevaben iki defa nâzil olduğu aktarılmaktadır.²⁸³ Zerkeşî de Suyûtî de bu kanaatlerine dair herhangi bir kaynak zikretmemiş, hiçbir nakilde bulunmamışlardır. Sûrenin bizim görebildiğimiz Esbâb-ı nüzûl rivayetleri, müelliflerin mükerrer nüzûl kanaatine ışık tutar niteliktedir. Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan Übeyy b. Ka'b rivayetine göre sûre, müşriklerin Rasûlullâh'a Allah'ın nesebi hakkında sordukları soru üzerine nâzil olmuştur.²⁸⁴ İbn Abbâs'a atfedilen bir diğer rivayete göre ise Rasûl'den Allah'ı tavsif etmesini isteyenler Necran heyetidir.²⁸⁵ Yine İbn Abbâs'a atfedilen bir başka rivayet ise soru soranların YaHûdilerden bir grup olduğu bilgisini içermektedir.²⁸⁶ Görüldüğü gibi rivayetlerde sûrenin hem Mekke hem Medine'de nâzil olduğu bilgisi yer almakta, bu durum da rivayetler arasında tercihte bulunamayan ulemayı her iki nakli de mükerrer nüzûl teorisiyle kabul etme yoluna sevk etmektedir.²⁸⁷

Bu kategoride zikredilen bir diğer âyet de Tevbe sûresi 113. âyettir. Âyetin Ebû Talib'in vefatı esnasında nâzil olduğu Sahihayn kaynak gösterilerek aktarılmaktadır. Diğer yandan Zerkeşî, Kasas sûresi 56. âyetin de Ebû Talip hakkında nâzil olduğunu söylemiş, Ebû Talib'in vefatının ise Mekke'de olduğunu hatırlatarak Medenî bir sûre olan Tevbe'de nüzûlün tekrarlanmış olduğu çıkarımında bulunmuştur. Bu örnek Zerkeşî'nin aynı muhtevayı içeren farklı âyetleri de mükerrer nüzûlden saydığını göstermektedir. Bu da mükerrer nüzûlün kapsamını epey genişletmektedir. Nitekim bir

²⁸² Bkz. Suyûtî, **Lübâbu'n-nükûl**, s. 291.

²⁸³ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 39; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 127; Âlûsî, **a.g.e.**, C:XXX, s. 266.

²⁸⁴ Bkz. Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, Bab: 92, Hadis: 3364; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Hadis: 21219.

²⁸⁵ Bkz. Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, **Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân**, thk. Eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1416/1996, C:6, s. 593.

²⁸⁶ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C:XXIV, s. 687-688; Şihâbüddin Mahmud b. Abdullah el-Huseynî el-Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesânî**, thk. Ali Abdülbâri Atiyye, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, C: XV, s. 508-509; Suyûtî, **Lübâbu'n-nukûl**, s. 492, 493.

²⁸⁷ Demirci, **a.g.m.**, s. 6.

âyetin farklı şekillerde inzali için kullanılan kıraat meselesinin de aynı âyetin birçok kez inzali anlamına geldiği ifade edilmiştir.²⁸⁸ Hatta Sehâvî, Fâtiha sûresinin mükerreren inzalinden bahsederken bunun faydasını sûrenin her inişinde farklı vecihlerle gelişti olarak aktarmıştır.²⁸⁹ Suyûtî'nin aktarımına göre benzer bir yaklaşım el-Kefil bi Meâni't-tenzîl isimli eserin müellifi el-İmâd el-Kindî'de (ö. 720/1320) de söz konusudur. O da bir teori olarak mükerrer nüzûlü eleştirmiş, ancak âyetlerin farklı kıraatlerle tekrar nâzil olması durumunun belki bu şekilde değerlendirilebileceğini söylemiştir. Müellifin sunduğu bir diğer ihtimal de Fâtiha sûresinin tekraren nüzûlü hakkındadır. O, Medine'de Rasûlullâh'a Fâtiha'nın namazın rûknünden olduğunun hatırlatılmış Rasûl'ün de bunu sûrenin tekrar inzali sanmış olabileceğini söylemiştir.²⁹⁰ Ancak müellifin, bu şekilde mükerrer nüzûlü kabul edilebilir bir zemine oturtma gayreti diğer yandan vahye ve Allah'ın kendisini muhatap alma biçimine yabancı bir Rasûl profili ortaya çıkarmaktadır. Son örneklerin hepsi müelliflerin mükerrer nüzûl meselesine mana-muhteva tekrarlarını da dahil ettiklerini göstermektedir. Fakat bu durumun kabulü de mükerrer nüzûl dışında müstakil bir konu olarak ele alınan Tekraru'n-nüzûl meselesinin varlığını zihinlerimize sorgulatmak zorundadır.

Mükerrer nüzûl teorisinin bir diğer düşündürücü tarafı da tek bir âyetin birden fazla sebeple farklı zamanlarda tekrar tekrar nâzil olması yaklaşımının çok anlamlılık ve lafız müşterekliği meselesiyle olan irtibatıdır. Ebû Zeyd'e göre ulemanın birbiriyle çelişse de gelen nakillerin hepsini dikkate alma tutumları, onların, lafız müşterekliği ve çok anlamlılık varsayımları sebebiyledir. Yani bu denli bir varsayım hali hazırda mevcut olunca birbiriyle çelişen rivayetlerde mükerrer nüzûl gibi bir çözümün üretilmesi mümkün olmuştur. Bu durumların tümü ise Ebû Zeyd'in de dediği gibi âyetin olguyla ilişkisini, ortamla diyalektiğini göz ardı etmektedir.²⁹¹

²⁸⁸ Suyûtî, **el-İtkân**, C:I, s. 127, 128.

²⁸⁹ Sehâvî, **a.g.e.**, s. 33-34.

²⁹⁰ Suyûtî, **el-İtkân**, C:I, s. 128.

²⁹¹ Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 113.

Konunun ortaya çıkış sürecine dair yapılan çalışmalar, mükerrer nüzûl meselesinin hicri beşinci asırdan önce gündemde olmadığını, yani görece geç tarihli bir konu olduğunu göstermektedir.²⁹² Üstelik hicri sekizinci asra kadar meseleye dair tek örnek Fatiha sûresiyken İbn Kesir'in ilaveten İsra sûresi 85. âyeti de zikretmesiyle birlikte mükerrer nüzûl örneklerinin artmaya başladığı görülmüş, İbn Teymiyye ise meseleyi ilk defa bir usul konusu haline getirmiştir.²⁹³ Zerkeşî ve Suyûtî'nin ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarıyla da konunun müsellem bir hale büründüğü söylenebilir. Nitekim Suyûtî, meseleye, rivayetlerin değerlendirilmesi yönündeki kriterler arasında da yer vererek,²⁹⁴ mükerrer nüzûlün yerini adeta sağlamlaştırmış ve ondan sonraki Ulûmu'l-Kur'ân müellifleri de Suyûtî'nin bu yaklaşımını tekrar ve takip etmiştir. Bu noktada ise şaşırtıcı olan müelliflerin her zaman bu kriterlere sadık kalmadıklarıdır. Nitekim bu başlık altındaki örneklerin pek çoğunun mesele haline gelmesinde mükerrer nüzûlden önce başvurulması gereken tercih ya da cem yöntemlerine başvurulmamasının etkili olduğu söylenebilir.²⁹⁵

Aktardığımız örneklerden de görüldüğü üzere konunun ortaya çıkmasında bir âyetin Mekkîliği-Medenîliği noktasındaki ihtilaflar oldukça etkili olmuştur. Mekkî-Medenî ihtilaflarının önemli bir sebebi ise Esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki ifadelerin değerlendirilme biçimleridir. Çünkü nüzûlü önceden gerçekleşmiş olan bir âyetin tefsir ya da istişhad kabilinden dile getirilmesi de çoğu zaman âyetin tekrar inzali olarak değerlendirilmiştir.²⁹⁶ Halbuki, gerek sahâbe gerek tâbiûnun ilgili aktarımlardaki نزلت في كذا gibi kullanımları bazen Esbâb'a işaret ederken bazen de نزلت هذه الآية في كذا

²⁹² Bkz. Abdullah Aygün, "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi", **Usûl İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı: 21, yıl: 2014, s. 41.

²⁹³ Aygün, **a.g.m.**, s. 44, 45.

²⁹⁴ Bkz. Suyûtî, **el-İtkân**, C:I, s. 120.

²⁹⁵ Mükerrer nüzûlün, rivayetler arası çelişkilerde uygulanan yöntemlerin ortaya çıkardığı bir mesele oluşuna dair bkz. Aldemir, **a.g.m.**, s. 153, 154.

²⁹⁶ Aygün, **a.g.m.**, s. 48, 49; Aldemir, **a.g.m.**, s. 155.

“âyetin mesajı ya da hükmü şu hadiseyi de kapsar” anlamında kullanılmıştır.²⁹⁷ Nitekim Rasûlullâh’ın âyetlerle istişhadda bulunurken de aynı gayeyle hareket ettiği fakat âyeti ilk defa duyan ravinin durumu inzal olarak değerlendirmiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin sebep teşkil ettiği bu tür meselelerde ravi tasarrufundan kaynaklı hataların varlığı da oldukça etkilidir.²⁹⁸ Rasûlullâh’ın Medenî bir dönemde Mekkî bir âyetle istişhadı Kur’ân’ın bütünlüğüne, Mekkî-Medenî dönem ayrımlarının aslî değil, fer’î ve ilmî tasnifler olduğuna işaret ederken, bu istişhadlara inzal anlamının yüklenmesi hâşâ ilk inzaldan nasipdar olamamış bir Rasûl ve ashab profiline sebep olmaktadır.

1.5. Değerlendirme

Yirmi üç yıllık tadrîcî bir sürece son dan muhatap olmak; sürecin kendisine değil, sonucuna tevafuk etmek, esbaptan ve makasıddan da nasiplenememek demektir. Nitekim bugün Kur’ân ilimleri olarak isimlendirilen ilimlerin her birinin, esbab ve makasıddan nasipdar olmak gayesiyle tâbiûnun sahâbeye yönelttiği soruların cevaplarından müteşekkil olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İslam’ın büyümesi, kurumsallaşması ve bu büyüme üzerindeki mevali etkisinin, başlı başına yeni bir zihniyet ve yeni bir din anlayışı ortaya çıkardığı söylenebilir. Aslen bir hitap olan vahiy, bu din anlayışının etkisiyle kitabî bir form üzerinden ve çoğu zaman nüzûl süreç ve seyri göz ardı edilerek okunmaya başlanmıştır. Gerek Mekkî-Medenî gerekse Esbâb-ı nüzûl gibi zaman ve seyir esaslı ilimler bile kendilerinden beklenenin aksine aslında zaman ve seyri engelleyici bir vasma bürünmüşlerdir. Her iki ilim de oluşum süreçlerinde dahi hüküm istinbatı için bir araç işlevi görmüş, süreç içerisinde ise neredeyse tamamen ahkâma hizmet eden bir zemine evrilmişlerdir. Bu zeminde Mekkî-

²⁹⁷ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 39; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 115, 116; Serinsu, **a.g.e.**, s. 199-205; Aldemir, **a.g.m.**, s. 155.

²⁹⁸ Bazı örnekleri için bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, s. 121. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Doğanay, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, İstanbul, İSAM Yay., 2009.

Medenî'yi ya da Esbâb'ı bilmek ahkâm'a taalluk eden bir konunun nihâî hükmünü tespit edebilmek demektir.

Tarihi süreç başlığı altında ele almaya çalıştığımız arka planda, muhatapların, ahkam merkezli bir din çabası içerisinde oldukları rahatlıkla görülmektedir. Muhatapları bu çabaya sevkeden etkenlerden biri de onların değişen Kur'ân tasavvurları olmuştur. Vahyin aslen bir hitap olduğu unutulmamasına rağmen esas olanın kitâbî form olduğu düşüncesiyle hareket edilmiştir. Yukarıda yer verdiğimiz Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkışı ve işleyişinde de bu düşüncenin varlığı gözlenebilmektedir. Bu ilimlerin pek çoğu Kur'ân'ın mevcut kitâbî formu üzerine tesis edilmiştir. Bu durum da zaman zaman Kur'ân'ın hitâbî formdaki üslûbunun, bağlantılarının ve ahkamdan müteşekkil olmayan tedriciliğinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Kanaatimizce keskin Mekkî-Medenî ayrımlarını ortaya çıkaran sebepler de bunlardır. Ahkam odaklı din tasavvuru ahkâmın en doğru şekilde tespiti için Mekkî-Medenî'yi tesis etmek, âyetleri birbirinden ayırtılabilmek için iki dönemi ayırıp netleştirmek zorundadır. Fakat bu zorunluluk başka birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Kanaatimizce bu başlık altında ele almaya çalıştığımız her bir mesele, zorunlu bir Mekkî-Medenî ayrımının doğurduğu problemlere bulunan çözümlerden ibarettir. Ne yazık ki getirilen bu çözümler de başta Allah ve vahiy, sonra da zaman tasavvurumuza dair pek çok sorun barındırmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN DİLİNİN MEKKÎ VE MEDENÎ DÖNEMLERİ

KUŞATICI ÜSLÛBU

2.1. Kur'ân'ın Dili ve Tesis Ettiği Dünya Görüşü

Tarih boyunca her toplum diliyle var olmuş, dil, o toplumun varlığı anlamlandırma biçiminin, tabiatı okuma metodunun ve bunların toplamından müteşekkil olan dünya görüşünün göstergesi olmuştur. “Dünyaya ve insanların dünyayla olan tavırlarına ilişkin anlayışlar bütünü”¹ şeklinde tanımlanan dünya görüşü, dilin müfredatını oluşturan varlıkların genel bir portresini ortaya koymaktadır.² Dolayısıyla dil ve dünya görüşünün karşılıklı etkileşim içinde olan iki yapı olduğu söylenebilir.

Dilde kullanılan her bir kelimenin ardında dünya görüşünden izler bulunmakta, bu sebeple dil, hem o dili konuşanın hem de dilin muhatap aldığı kitlenin tasavvurlarını ele vermektedir. Yani dilin ardında kültürel ve toplumsal yekünle dolu geniş bir alanın olduğu söylenebilir. Tam da dilin ardındaki bu kültürel ve toplumsal yekünden dolayı dilbilimciler farklı dillerde aynı şeyi ifade eden kelimelerin bire bir aynı anlama tekabül etmediği iddiasındadır.³

Farklı diller, sadece işaret sistemlerinin farklılığı değil, aynı zamanda dili konuşan insanların fizik dünyayı algılayış biçimleridir ki bu algılayış çoğu zaman fizik dünyayla da sınırlı kalmamakta, toplumların metafizik algısına da etki etmektedir.⁴ Nitekim bu başlığın örnekleme olan Arap toplumunda da dil ve dünya görüşü ilişkisi bu seyirdedir. Geniş bir vahanın içinde, uçsuz bucaksız çölleri tecrübe ederek hayat süren Arapların gündelik yaşamları, çöl, deve, güneş, ay, yıldızlar, karanlık, kervan, ticaret,

¹ Aziz Çalışlar, *Ansiklopedik Kültür Sözlüğü*, İstanbul, Altın Kitaplar Yay., 1983, s. 83.

² Yusuf Sancak, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Ankara, Aktif Yay., 2008, s. 77.

³ Bkz. Latif Tokat, “Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili”, *İslâmiyât*, sayı: 4, yıl: 2005, s. 46; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, TDK Yay., 2009, s. 69.

⁴ Tokat, *a.g.m.*, s. 48.

yol kesme, kabile savaşları gibi unsurlarla örülüdür. Mevcut coğrafya, onları, soyut düşünce sisteminden çoğunlukla uzakta; somut, görülebilir, dokunulabilir, tecrübe edilebilir alanla meşgul olmaya sevk etmiştir.⁵ Arapların soyut düşünceden ziyade somut olanla irtibatlarının yüksek oluşunda göçebe kültürün etkisinin de olduğu bilinmektedir.⁶ Çünkü göçebelik somut fayda üzerinden yurt edinme edimidir. Bu yaşam tarzı, zorlu fizikî koşullara çözüm üretme becerisini zorunlu kılmakta, göçebe zihin, hızlı, pratik ve becerikli olmak zorundadır. Soyut düşünme ve felsefenin ise mekanla kurulan düzenli bağdan kaynaklı olduğu söylenebilir.⁷

Kur'ân dili üzerine ortaya koyduğu çalışmalarla adından söz ettiren Toshihiko Izutsu (ö. 1993) da Arapların mevcut dünya görüşlerinin yaşadıkları coğrafyadan kaynaklı olduğunu söylemektedir. Izutsu'ya göre dünyevilik ve kabilecilik Arapların dünya görüşünü oluşturan iki temeldir.⁸ Coğrafyanın çetin şartları, bu şartlarla baş edebilmenin yolu olarak, onları, birlik olmaya sevk etmiştir. Bu tasavvura göre tek başına bir birey zayıftır fakat kabile içinde o birey artık kabilenin gücünün bir parçasıdır. Süreç içinde sistem kendi kendini beslemiş olacak ki Arap tarihinin değişmeyen parçası haline gelen kabile savaşları da kabilecilik ve asabiyet düşüncesinin sağlamlaşmasını sağlayan bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu savaşlara ve gece baskınlarına karşı koyabilmek de bir kabileye mensup olmakla, o kabilenin gücünün ardına sığınmakla mümkündür. Dünyeviliğin de yukarıda bahsedilen şartların bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda Kur'ân'ın en temel mesajlarından, Arapların da en temel redlerinden birinin ahiret düşüncesi olmasında onların dünyevilikle örülü dünya görüşünün etkisi yadsınmamalıdır.

⁵ Necmettin Gökçır, **Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, İFAV, 2014, s. 82, 83.

⁶ Bkz. Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009, s. 98.

⁷ Arapların içinde bulundukları coğrafya ve düşünce yapısının ilişkisine dair bkz. İbrahim Usta, **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2015, s. 43-52.

⁸ Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 2011, 4. Bsk., s. 101; Mehmet Yolcu, **Kur'ân'ın Zihniyeti Değiştirmesi**, İstanbul, Denge Yay., 2005, s. 131.

Kur'ân'ın مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ şeklinde müşrik Arapların söylemi olarak aktardığı ifade onların, yaşadıkları ânın ötesini düşünmeyen, sadece görünen ve yaşanana inanan düşünce sistemlerini ortaya koyar niteliktedir. Buna karşın Kur'ân'ın tesis ettiği dünya görüşü, onları, soyut düşünmeye sevketmekte, bugünün ötesinde başka bir “gün”ün varlığına muhataplarını hazırlamaktadır. Kur'ân dili bunu yaparken, muhataplarının dünya görüşünün, onların tasavvurlarının başladığı yerden başlamış, ahiret anlatımlarında Arapların dünyasına ve değerlerine ait tasvirler kullanmıştır.

Mekkî sûrelerden Fâtır sûresi 33. âyette müminlerin cennette altın bileziklerle, incilerle, ipek giysilerle süsleneceği ifade edilmekte (نَاقُتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ (ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ 35. âyette müminler, Rablerinin kendilerini sonsuza kadar kalacakları bir yurda yerleştirmiş olduğundan bahsetmekte, bu yurttaki yorgunluklardan ve bıkkınlıklardan berî tutulduklarını söylemektedir (الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا (نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ). Benzer mükafatlar İnsan sûresi 15 ve 16. âyetlerde de yer almakta (وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ) , (قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا) 21. âyette yine yeşil renkli ve ipekten elbiseler, gümüş bilezikler (عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضَرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا) zikredilmektedir. Bu sûredeki mükafat anlatılarında dikkat çeken bir diğer nokta da 13. âyette cennetin yakıcı güneş ve dondurucu soğuktan uzak bir mekan olarak tasvir edilmesidir. Şüphesiz hem bu âyetdeki aktarım hem de Fâtır sûresi 35. âyetdeki yorgunluktan berî tutulmuş mekan tasviri Arapların tecrübe ettikleri çöl iklimi ve coğrafyayla oldukça irtibatlıdır.¹⁰ Yine Mekkî sûrelerden Kehf sûresi 30. âyette iman edip güzel amellerde bulunanların ahirette ödüllendirilecekleri söylenmekte, 31. âyette bu ödüller arasında altın bilezikler, ipekli yeşil elbiseler, tahtlar zikredilmektedir (أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا (خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا). Kur'ân dili bu anlatımlarla muhataplarına, dünyada maruz kaldıkları sıkıntıların bertaraf edileceği bir “yarın” vaad etmekte, bu şekilde somut bir dünya görüşünün neticesi olarak “bugün”den

⁹ 45/Câsiye 24.

¹⁰ Bkz. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1420, C: IX, s. 35.

müteşekkil çalışan zihinleri ahiret düşüncesine hazırlamaktadır. Bu hazırlığın Medenî döneme doğru tetricî bir seyir halinde değışime uğradığı izlenmektedir. Artık bu dönemde mükafat anlatılarının soyut bir zemine daha yakın olduğu söylenebilir. Mesela Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresi 15. âyette takva sahipleri için rableri katında kendilerine sunulacak olan somut nimetlerden bahsedildikten sonra (قُلْ أُوْنِبِكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ) (لَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ), bunların da ötesinde rablerinin rızasına nâil olacakları ifade edilmektedir (وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ). Mekkî dönemden farklı olarak Medenî dönemli sûrelerdeki mükafat ve ceza anlatımlarının ardından Allah'ın rızası, hoşnutluğu ya da öfkesi gibi kullanımların zikredildiği görülmektedir.¹¹ Bu da inşa süreci devam ettikçe somut düşünce sisteminin görmek istediği maddî mükafat ve cezanın yerini Allah'ın rızasının bunlardan ibaret olmadığı mesajının aldığını gösteren işaretler olarak okunabilir. Kur'an'ın İslam öncesi Arapların dünya görüşüne mukabil oluşturmaya çalıştığı İslâmî dünya görüşü hem Mekke hem de Medine'de muhatapları inşa etmeye devam etmiştir. Bu yeni dünya görüşü hem muhatapların Müslümanca düşünmesini sağlayıp İslâmî bir zihin oluşturmakta hem de kendi oluşumuna devam etmektedir. Burada Kur'anî zihniyet ve dünya görüşünün oluşumunda çalışmamızın son bölümünde yer verdiğimiz tetricin de etkili olduğu söylenmeli, sadece ahkam ya da kavramlar bazında değil, her türlü fikrî oluşma ve oluşturma çerçevesinde de tetricin göz ardı edilmemesi gerektiği hatırlanmalıdır.

İslâmî düzende Kur'anî dünya görüşünün sunduğu ahiret inancının bir gereği olarak kavmiyetçi yaklaşımın da değışikliğe uğradığı görülmektedir. Her türlü hak ve sorumluluğun, dostluğun ve düşmanlığın kavim kriteriyle sürdürüldüğü bu anlayışı Kur'an dili, her kulun yalnızca kendi eylemlerinden sorumlu olduğu bir zemine taşımıştır.¹²

Arapların kavmiyetçi yaklaşımlarından dolayı atalarına bir takım kutsiyetler atfettikleri, bundan dolayı Allah'a aracî kıldıkları putlara da onların isimlerini verdikleri,

¹¹ Örnek bazı âyetler için bkz. 3/Âl-i İmrân 162; 5/Mâide 80; 47/Muhammed 28.

¹² Bkz. 53/Necm 38, 39.

şefaathlerini umdukları ve yardımlarını diledikleri bilinmektedir.¹³ Onların bu uygulamalarında da dünya görüşlerinin izlerini bulmak mümkündür. Nitekim putlar, Arapların, göremedikleri, duyamadıkları, ulaşılmaz saydıkları Allah’a seslerini duyuran bir mekanizma işlevi görmektedir, bu işlev de İslam öncesi Arapların somut dünya görüşünü teyid etmektedir.

Arapların, kullarıyla her an ilgilenen faal bir Allah tasavvurundan yoksun oluşları ve putları Allah’a aracı kılmaları aslen Allah Teâlâ’nın rubûbiyet hakkının ihlali olarak değerlendirilebilir. Asıl sahibinden esirgenen bu hak, putlara, gök cisimlerinin hareketlerine bağlı anlam çıkarmalara, fal oklarına ve her türlü hurafelere atfedilmiş, bu vesilelerle sorunlara çözümler aranmıştır.¹⁴ Bu anlamda Mekki âyetlerde Allah lafzından çok Rab lafzının kullanılması da Kur’ânî dünya görüşünün Cahiliye dünya görüşüne verdiği bir cevap niteliğindedir.¹⁵ *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* âyetinin¹⁶ fehvasınca Allah’ın müşrik zihindeki “duran ve izleyen ilah” profili reddedilmiştir. *وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ* âyetiyle¹⁷ Allah Teâlâ’nın işitmeye, konuşmaya, çözüm üretmeye hazır bir Rab olduğuna vurgu yapılmıştır. Rasûlullâh özelinde Mekki dönemde kullanılan *رَبُّكَ* ifadelerinin de benzer bir mesajı barındırdığı söylenebilir. Nitekim bu kullanımlar da Rasûl’e, her an yanında olan bir Rab mesajı verirken, muarızlarında ise yalnız olmayan bir Muhammed profili oluşturmaktadır.¹⁸

¹³ Bu bilgi için bkz. İbnü’l-Kelbî, *Kitâbü’l-esnâm*, Çev: Beyza Bilgin, Ankara, Ankara Okulu Yay., 92-94; Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi’d-dehr ve hadîsihi*, Mekke, Matba’atu nahdati’l-hadise, 1986, C:V, s. 193. İnanışın Arap şiirlerindeki örnekleri için ayrıca bkz. Harun Ögmüş, *Cahiliye Döneminde Araplar: Cahiliye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur’ân’ın Getirdiği Değişim*, İstanbul, İz Yay., 2013, s. 279.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420, C: XXV, s. 219, 220; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, Beyrut, Dâru’s-saki, 2001, C:IX, s. 338.

¹⁵ Bkz. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke’de*, Çev: M. Rahmi Ayas, Azmi Yüksel, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986, s. 69, 70.

¹⁶ 55/Rahman 29.

¹⁷ 2/Bakara 186.

¹⁸ İlgili kullanımın yorumuna dair bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân (Nüzûl Sırasına Göre Hikmetli Kur’ân’ın Anlaşılır Tefsiri)*, Çev: Muhammed Coşkun, I-III, İstanbul: Mana Yay., 2013, I, 147. Ayrıca bkz. İsmail Çalışkan, “Kur’ân Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası”, *Kur’ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş, Çorum, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 260, 261.

Müşriklerin risalet eleştirisi sadedinde Rasûl'e yönelik kâhin ve mecnûn ithamlarında da onların dünya görüşlerine dair izler tespit etmek mümkündür. Rasûlullâh farklı, dikkat çekici, geleceğe yönelik müjde ya da uyarı içerikli sözler söylemektedir. Onlara göre bu minvalde sözler ancak kâhin ya da mecnûn kişilerden sadır olabilir. Nitekim hem bir cine sahip olma durumu hem de kâhinlik İslam öncesi Arapların evren tasavvurunda ciddi bir yer tutmaktadır.¹⁹ Toplumda kâhinler ve mecnûnlar, geçmişe, geleceğe ve akıbete yönelik haberlerin yegane kaynağı konumundadır. Allah ise onların bu iddialarına Rasûlünün cinlenmiş olmadığını,²⁰ insanlara ilettiği bu vahiy için kahinler gibi ücret (hülvân) istemediğini²¹ ifade ederek karşı çıkmaktadır.

Dilin değişimi ve dönüşümü zihniyet ve dünya görüşündeki değişiklikleri de göstermektedir. Din, bu değişimi sağlayan kuvvetli bir mekanizmadır ve Kur'ân dili bu mekanizmayı kullanarak şirk sisteminin dünya görüşünün yerine İslâmî dünya görüşünü tesis etmiştir. "Kur'ânî dünya görüşü, dünya ve içindekilere yönelik olumlu, amaçlı, ahlaki, ve Allah'ın yarattığı sağlıklı, dengeli, insan fitratını yansıtan tevhîdî bir bakış açısıdır."²² Bu bakış açısı ise vahyin hem Mekke hem Medine dönemlerinde kesintisiz şekilde, inşâî bir üslûpla işlenmektedir.

2.1.1. Kur'ân Dilinin Zamansal Kuşatıcılığı: Hâl İçin Mâzi ve İstikbal Dili

Kur'ân dilinin zamansal kuşatıcılığı, bu dilin muhataplara sunduğu yeni dünya görüşü ve tasavvurla yakından ilgilidir. Aşkın bir dilin, muhatapları için ilâhî bir tenezzül üzerinden hitapta bulunması, dili, anlaşılır oranda içkin kılmakta, diğer yandan dil, bu içkin alana hapsolmemektedir. Bu sistemde dilin özgürlüğünü sağlayan etken,

¹⁹ Ebû'l-Meâlî Cemâleddîn Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmud Âlûsî, **Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab**, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., C:III, s. 269, 270; Ali, **a.g.e.**, C:VI, s. 712.

²⁰ Bkz. 15/Hicr 6-9; 37/Saffat 36, 37; 52/Tur 29; 68/Kalem 2.

²¹ Bkz. 6/En'âm 90; 10/Tevbe 72; 12/Yusuf 104.

²² Abdülhamid Ebû Süleyman, **Kur'ânî Dünya Görüşü: Kültürel Islahat İçin Sıçrama Noktası**, İstanbul, Mahya Yay., 2011, s. 41.

onun kendine has kurgusu ve üslûbudur. Üslûbun çağrışım alanının sabit değil hareket halinde olduğu söylenebilir. Bu hareketliliği sağlayan temel mekanizma da dilin ihbar edici değil, inşa edici yapısıdır. Çünkü zamansal devamlılığı sağlayan yapı inşâî üslûptur.

Kur'ân dilinde zamandan ve mekandan münezzeh olan mütekellim, muhataplarının yalnızca bugününe değil, yarınına da konuşmakta, dolayısıyla Kur'ân dilinin seçtiği kelimelerin kendisi değil, bu kelimelerin çağrıştıracı alanları zihinlerde doğruyu ve güzeli inşa etmektedir. Burada çağrıştıracı alandan kastımız, din dilinin belli bir bağlam içinde göstergelere yüklediği yeni anlamlardır. Kur'ân dili nüzûl döneminin Arapçasını kullanmakta fakat bu Arapçaya dildeki bazı kelimelerin kendi anlam alanlarından farklı anlamlar yüklemektedir.²³ Yeni anlamlarıyla artık Kur'ânî bir kavram halini alan kullanımlar, önceki çağrışım alanlarını yeni-İslâmî çağrışım alanıyla mezcetmekte, tam da bu esnada muhatapın zihniyet ve dünya görüşü inşası başlamaktadır. Kur'ânî inşânın kapsayıcılığında, kullanılan dilin zamansal kuşatıcılığı oldukça etkilidir. Kur'ân'ın kendine has dili, bugüne konuşurken yarını inşa edebilmekte, aynı lafızlar içinde geçmişin bilgi ve duygu mirasını da muhataplara sunabilmektedir. Ân için âna dair konuşmakta fakat bunu yaparken muhatabına geçmiş ve gelecekte fragmanlar sunmaktadır. Bu fragmanların içeriği ve aktarılış biçimi incelendiğinde gayenin, geçmişe dair hikâyevî olaylar anlatmak ya da geleceğe dair mucizevî işaretler vermek olmadığı rahatlıkla görülmektedir. Bu aktarımların her birinde amaç şimdiki, ânı inşâ etmektir. Bu şekilde Kur'ân dili, “muayyen bir zaman dilimi içinde, adeta bütün zaman boyutlarını, kendi husûsî tarihîliği içinde bütün tarihîlikleri muhataplarına yaşatmaktadır.”²⁴ Bu zamansal kuşatıcılık, hep ileriye işaret etmekte, muhatabına ileriye yönelik ufuk vermektedir. Fakat diğer yandan geçmişten bağımsız bir gelecek de oluşturmamakta, geçmişe yönelik atıflar ve anlatılarla bugünün inşasını hedeflemektedir.

²³ Bkz. Çağrışım alanı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, C:III, S. 195, 196; Ömer Faruk Yavuz, **Kur'ân'da Sembolik Dil**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2006, s. 66, 67.

²⁴ Sadık Kılıç, **Kur'ân Vahyi ve Hz. Peygamber**, İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 107.

Kur'ân'ın kendine has üslûbunda yer alan geçmişe ve geleceğe yönelik diller ya da geçmişten ve gelecekte bugüne yapılan aktarımlar, onun, tek hitabın içinde birden çok zamanı kuşattığının göstergesi olarak okunabilir. Kur'ân dili bunu yaparken, geçmişte yaşanmış ve aslında bitmiş bir hadiseyi bugün yaşanıyor gibi anlatmakta, geleceğe yönelik verdiği örneklerde de yine aynı üslûb üzere yaşanmış bir anlatıyı okuyucuya sunmaktadır. Bazen de geçmiş ve geleceğe yönelik herhangi bir anlatıda bulunmadan geçmişe yönelik ufak hatırlatmalar, geleceğe yönelikse terğîb ve terhîb içerikli işaretler sunmaktadır. Fakat bu aktarımların hepsinde hedef, içinde bulunan zamandır. Dolayısıyla bu dil üslûbunda mazi ve istikbale dair vurgular âna hizmet etmektedir.

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), bizim zamansal kuşatıcılık olarak ele aldığımız bu üslûbu Kur'ân dilinin söz diziminden, nazmından kaynaklı bir sonuç olarak görmektedir. Çünkü ona göre söylem sahibinin zihninde söz, parça parça değil bir bütün halinde şekillenmektedir. Tıpkı bir bina ustası gibi söz sahibi de elindeki taşı yerine koyarken diğer yandan sıradaki taşı nereye koyacağını da düşünmekte ve bilmektedir.²⁵ Bizim bu başlık altında konu edindiğimiz zamansal kuşatıcılık ve onun bir göstergesi olarak okuduğumuz mazi ve istikbal dilleri, mütekellim olan Allah'ın, kendi sahibi olduğu zamansal bütünlüğe, muhatabının zihnini yakınlaştırma ameliyesi olarak da görülebilir. Bu zamansal bütünlüğe yaklaşan zihin, bugüne ve âna hapsolmama kabiliyeti kazanmaktadır. Zaten şirk sisteminin dünya görüşüyle Kur'ân'ın dünya görüşünün en temel farklarından biri de bu zemindir. Kur'ân dili, hakikatin ândan ibaret olmadığını gösteren, ahiret düşüncesiyle muhataplarında geleceğe dönük bilinç ve ümit oluşturan bir dildir. Bu anlamda Kur'ân dilinin geleceğe yönelik muhataplarına verdiği muştular da bu dil kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü nihâyetinde bunlar, geçmişe, geleceğe ve âna her yönüyle hakim olan Allah'ın, sünnetullahı aykırı davranmadıkları sürece insanlara vaad ettiği güzel akıbetlerdir.

²⁵ Bkz. Ebû Bekr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Fârisî Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-meânî**, thk. Yâsîn el-Eyyûbî, b.y., el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y., s. 9, 39; Ebû Bekr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Fârisî Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-meânî**, thk. Mahmud Muhammed Şâkir Ebû Fehr, Kahire, Matbaatu'l-Medenî, 1992, C: I, s. 37.

Erken dönem Mekkî sûrelerden Fecr sûresi zamansal geçişlerin görülebildiği bu üslûbun güzel bir örneği sayılabilir. Sûrede hitâbî dilin, belli bir süreç dahilinde, geçmiş, şimdi ve gelecek ölçeğinde işlediği görülmektedir. Beş ayrı kasekle güçlü ve vurucu şekilde başlayan hitap, 6 ila 14. Âyetlerde aslında nüzul dönemi muhataplarının yabancı olmadığı²⁶ Âd ve Semûd halkının akıbetlerine değinmekte, bu kavimleri helâke sürükleyen sebepler üzerinden, sözü bugüne taşımaktadır. 15.âyetle önceki âyetlerdeki mazi dile son verildiği ve hitabın adeta yüzünü bugüne, âna dönerek devam ettiği görülmektedir. 15 ve 16. Âyetlerde inkarcı kişinin iyilikle sınıandığında memnun olduğu fakat zorlukla sınıandığında Rabbi'ne haksızlık ettiği söylenmektedir. (فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ), (وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ). 17 ila 21. Âyetlerde şirkin dünyevileşme üzerine kurulu değerler sistemi eleştirilmekte, muhatapların yetime, yoksula vermediklerinden (وَلَا تَخَاصُّوْنَ عَلَى طَعَامِ) (وَلَا تَحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا) bahsedilmektedir. Hitap, 21. Âyetle ani bir geçişle bu defa yüzünü geleceğe dönmekte, fizik alemde henüz yaşanmamış kıyamet ânı, yaşanmışçasına güçlü bir tasvirle aktarılmaktadır. 24. Âyetle inkarcı kişi, geleceğe dair kurulan bu tasvirin içinden konuşturulmakta, pişmanlığı dile getirilmektedir (يَقُولُ يَالَيِّتَنِي قَدَّمْتُ لِحَبَاتِي). 25 ve 26. Âyetlerde hitap, geçmiş ve geleceğe giden dil biçimlerinden bağımsızcasına tekrar bugüne dönmekte, Allah'ın cezasının çok şiddetli ve ağır olduğundan bahsetmektedir (فَیَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ), (وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ). 27. Âyetten son âyete kadar ise direkt nüzul dönemi muhataplarına seslenilmekte, inkarcılar²⁷ iman edenlerin de bulunduğu Cennet'e davet edilmektedir. Belağatta İltifat sanatı olarak bilinmekte olan lafızlardaki bu dönüşüm, Kur'an dilindeki bu hareketli yapı, vahye kitap nazarıyla yaklaşan biz uzak muhataplarda, olumsuz izlenimler uyandırmakta, fakat kullanılan dilin aslen bir hitap olduğu düşünüldüğünde, vahyin geçmişe, şimdiye, yarına uzanarak muhatapın zihnini nasıl da canlı tuttuğu rahatlıkla müşahede edilebilmektedir.

²⁶ Bkz. Kurtubî, a.g.e., C: XX, s. 44; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1383, C: I, s. 532; Ayrıca bkz. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu yay, 2006, s. 57.

²⁷ Âyetteki muhataba yüklenen bu anlam için bkz. Murat Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2009, C:50, Sayı:1.

Sûre, muhataba adeta geçmişten ve gelecekte fragmanlar sunarak mesajını iletmekte, fakat mazi dilinde de müstakbele dair dilde de hedef, ânın muhatapları olmaktadır. Nitekim sûre sonunda hitâbî bağlam da başladığı yere dönmekte, bu şekilde hedef muhatabı belli etmektedir. Sûrede sadece zamansal geçiş üslûbu değil, teşbîhî ve tasvîrî dil de oldukça etkin şekilde yer almaktadır. Söz gelimi kırbaça azaba çarptırılmayı konu alan âyette (فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ) suyun hızla ve bolca akması, yağmurun bardaktan boşalırcasına yağması gibi anlamlara gelen²⁸ صَبَّ fiili kullanılmaktadır. Kur'ân dili tarafından bu fiilin, kırbaç ya da kamçı motifi üzerinden azab algısı oluşturulurken tercih edilmesi, azabın ne derece şiddetli olacağının, muhatabın bildiği, hissettiği, tahayyül edebildiği durumlar üzerinden anlatılmasıdır. Aynı zamanda sûrede kuvvetli bir seci' ve ses uyumu dikkati çekmektedir. Bu da Kur'ân dilinin, hem mana hem de nazmıyla, sesiyle, vurgusuyla, gayesini, muhatabın zihnini tahrik ederek gerçekleştirdiğinin göstergesidir. Bu da daha önceki başlıklarda yer verdiğimiz üzere din diline, dînî söylem biçimine has bir özelliktir. Zamansal geçişlerin Kur'ân dilinin kendine has üslûbunun içine mezc edilmesi, yani teşbîhî ve tasvîrî başka dil biçimleriyle desteklenmesi, bu geçişlerin yalın halde bırakılmamasını sağlamakta, bu da ifadelerin inşâî gücünü arttırmaktadır.

Medenî dönemi bir sûre olan Nisa Sûresi'nin 97. âyetinde bir grup muhatap ile melekler arasında geçen bir diyaloga yer verilmektedir. Âyette, mümin olduklarını iddia ettikleri halde Rasûlün yanında değil, müşriklerin yanında saf tutan bir gürûh konu alınmaktadır. Rivâyete göre İslâm'a girdikleri halde Medine'ye hicret etmeyip Mekke'de yaşamaya devam eden bir kitle bulunmaktadır.²⁹ İbn Abbâs'a isnad edilen bir nakilde bu kitlenin Bedir savaşında müşriklerden yana saf tuttıkları, müminlerin sayıca azlığını, Rasûlullah'ın tebliğinin mesnetsizliği olarak yorumladıkları ve müminler için "dinleri onları aldattı" söyleminde bulundukları aktarılmaktadır.³⁰ Âyetin bu hadise

²⁸ Bkz. Cevherî, **es-Sihâh**, s. 630; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûs**, s. 909-910; el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 473.

²⁹ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C: IX, s. 101; Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C: III, s. 334-335; Celâleddîn es-Suyûtî, **Lübâbu'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl**, thk. Muhammed Berekât, Beyrut, er-Risâletu'l-âlemiyye, 2016, s. 173, 174.

³⁰ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C: IX, s. 101; Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C: III, s. 334; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 173.

üzerine ya da hicret etmeyip Mekke’de kalan bu kitlenin karşılıklı ilişkilerde sürekli bir şekilde müşriklerden yana tavır takınmaları üzerine nazil olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 94 ve 95. Âyetlerin de müminlere, savaş ahlakına ve savaş esnasında ortaya çıkan sosyolojik durumlara dair telkinde bulunduğu görülmektedir. 97. Âyet hızlı bir geçişle, muhatabını, yukarıda söz edilen bu kitlenin ölüm anına götürmekte ve sonraki hayata dair bir diyalog ânda yaşanıyor muşçasına aktarılmaktadır. Diyaloğa göre ölüm anlarında bu münafık kitleye melekler *كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ* sorusunu yöneltmekte, onlar da *أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً* cevabını vermektedir. Onların bu cevabına melekler *فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ* karşılığını vermekte ve hemen akabinde hitap tekrar bugüne dönerek, onların cehennemden başka sığınacakları yerlerinin olmadığını vurgulamaktadır (وَسَاءَتْ مَصِيرًا). 98. âyetten itibaren de Kur’ân dili, âna konuşmaya devam etmektedir.

İlerleyen başlıklarda müstakil olarak yer vereceğimiz kıssa ve anlatı türü aktarımların içinde bulunduğu büyük âyet pasajlarının da bu üslûbun görüldüğü Kur’ân içi alanlardan olduğu söylenebilir. Nitekim bu aktarımların bulunduğu âyetlerin sibakı, çoğunlukla âna konuşmakta, hitap yüzünü bir anda geçmişe dönerek ilgili kıssa ya da anlatıya yer verdikten sonra tekrar bugüne dönmekte, kimi zaman da geleceğe atıfla mükafat ya da ceza vurgularında bulunmaktadır. Kur’ân dilinin şimdi ve geçmiş ya da şimdi ve gelecek arasındaki anlatımlarına “geleceğe yönelik vahyî ihbarlar” olduğu düşünülen ifadelerin de örnek teşkil ettiği söylenebilir. Söz gelimi Duhâ sûresi’nde Rasûl’ün şahsına verilen *لِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى* müjdesi ya da Fetih sûresi ilk âyetler üzerinden müminlere verilen Mescid-i Haram’a girileceği müjdesi bu kategoride değerlendirilebilir.³¹ Çünkü bu âyetlerin her birinde zamanın şimdisine de geleceğine de hakim olan Allah, ândaki çözümsüzlüklere ve ümitsizliklere hapsolan muhataplarına yarını, sonrayı göstermektedir. Bu durum da Allah’ın kendine araç kıldığı dile yansımakta, dil de muhatabının sadece bugününü hedef almamakta, bugünü imar edecek geçmişi ve geleceği de kapsamaktadır. Çalışmanın son bölümünde ele alacağımız Mekki

³¹ Gaybî ihbar olarak kabul edilen bu tür âyetlere dair alternatif bir okuma önerisi için bkz. Ayşenur Fidan, “Kur’ân’da Geleceğe Dair Gaybî Haberler el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5, el-Fetih 48/27. Âyetleri”, **Bilimnâme**, yıl:2019, sayı:2.

dönemden Medine'ye yapılan işaretler meselesinde de kanaatimizce Kur'ân dilinin zamansal kuşatıcılığının etkili olduğu söylenebilir. Mekkî dönemdeki pek çok âyet ileriye işaret etmekte fakat âna konuşmaktadır. Geçmişe ve geleceğe yapılan atıflar öncelikle bugün içindir ve âna hizmet etmektedir.

2.1.2. Mekkî ve Medenî Dönemlerde Kur'ânî Dünya Görüşünün Göstergeleri

Kur'ân'ın tesis ettiği dünya görüşü, Cahiliye dünya görüşüne kıyasla daha soyut ve daha şümûllüdür. Varlığı tüm yönleriyle kuşatan tek bir ilahın, Kur'ânî dünya görüşünün merkezinde bulunması, ona bu kapsayıcılığı sağlayan en önemli faktördür. Bu anlamda Kur'ân dilinin tesis ettiği dünya görüşünün merkezi olan Allah (c.c.) ve O'nun tekliği fikri, hem Mekkî hem Medenî dönemli âyetlerde tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Mekkî dönemde bu vurgu, şirke ait görünen ve somut olan yüce varlıkların hepsinden medet umma şeklindeki dünya görüşünün yerini doldurmaktadır. Medenî dönemde ise Allah'a dair vurgular, hem hayatın hem de bizatihi kulların eylemlerinin içinde yer alan bir Allah tasavvuruna hizmet eder niteliktedir.

Mekkî sûrelerin pek çoğunda göklerde ve yerde olanların hepsinin Allah'ın mülkü olduğu (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) ve tüm varlıklarla birlikte meleklerin de Allah'a tazimde bulundukları (وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي) (الْأَرْضِ),³² bâkî olanın yalnızca O olduğu ve O'nun dışındakilerin yok olmaya mahkum oldukları (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ),³³ tek olduğu, samed olduğu, doğurmadığı ve doğmadığı (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ)³⁴ yani yaratılmışlara benzeyen her türlü vasıftan münezzeh olduğu sık sık dile getirilmiştir. Mahlûkatla birlikte meleklerin de Allah'a hamd ettikleri vurgusu, melekleri şirk sisteminin bir unsuru haline getiren Cahiliye dünya görüşüne atıflar taşımaktadır. Benzer atıfların semâvât ve arz kullanımları üzerinde de yapıldığı

³² 42/Şûra 4,5.

³³ 28/Kasas 88.

³⁴ 112/İhlas 3.

görülmektedir. Nitekim İslam öncesi Arapların inanişında hem melekler ve cinler gibi ruhânî varlıkların hem de üstün ve ulaşılmaz görülen ay, güneş ve yıldızların ciddi bir yer tuttuğu bilinmektedir. İslam öncesi Arapların inanişlarını konu edindiği eserinde Muhammed Numan el-Carim, gök cisimlerinin kutsanmasını, onların, bu cisimlerin kendiliğinden varlık bulduklarına dair sahip oldukları inançla izah etmektedir.³⁵ Melekler ise âyetlerde³⁶ de ifade edildiği gibi Allah'ın kızları olarak görülmekte ve Allah ile insanlar arasında aracı tutulmaktadır.³⁷ Böyle bir ortamda Kur'ân'ın dili, Allah'a ortak tutulan her ne varsa onları da Allah'a kul kılan, onlara da Allah karşısında boyun eğdiren bir anlatımla karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ın oluşturduğu dünya görüşünde evrende denge, Allah'ın yegane ilah, geri kalan tüm varlığın ise onun mahlukatı olduğu, yaratıcı ve yaratılmışlar şeklindeki temel bir ayrım üzerine kuruludur. Bu âyetlerde kendilerine ilâhî bir takım vasıflar verilen her ne varsa bunların hepsinin ilahlık vasfından olabildiğince uzak oldukları, her varlık gibi yaratılmış oldukları, bu sebeple de ilah değil, yalnızca tek olan Allah'ın kulu olabilecekleri ifade edilmiştir.³⁸ Nitekim müşrik Arapların bu inancından bahseden Zuhur sûresi 19. âyette melekler, Rahman'ın kulları olarak tanımlanmıştır (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِائًا). Âyetin أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ cümlesi ise onlara atfedilen cinsiyeti vurucu bir üslûpla reddetmiştir.

Mekkî dönemde şirk-tevhid karşılaşmasında sıkça karşımıza çıkan bu mesajlar Medenî dönemde de Kur'ânî dünya görüşünü muhataplara sunmaya devam etmektedir. Bu anlamda Bakara sûresi 255. âyet ve Haşr sûresinin son âyetleri Mekkî dönemde inşa edilen vahyin dünya görüşünün temeli olan tevhidi, derli toplu şekilde muhatapların zihin dünyasına hatırlatır niteliktedir. Bu âyetlere göre, Allah'tan başka ilah yoktur (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ), O, baki olacak yegane varlıktır (الْحَيُّ الْقَيُّومُ), Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). Göklerde ve yerde

³⁵ İlgili inancın detaylarına dair bkz. Muhammed Numan el-Carim, **Edyânü'l-Arab fi'l-Câhiliyye**, y.y., Matbaâtu's-saade, 1923, s. 186-188; Farklı Arap kabilelerinin farklı yıldızlara rubûbiyyet atfettileri bilgisi için bkz. Âlûsî, **a.g.e.**, C:II, s. 232; Cevad Ali, **a.g.e.**, C:VI, s. 316, 317.

³⁶ 16/Nahl 57; 37/Saffât 149.

³⁷ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, b.y., Müessesetü'r-Risale, 2000, C: XXI, s. 121; Cevad Ali, **a.g.e.**, C: VI, s. 738.

³⁸ Muhammed Abid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev: Burhan Koroğlu v.d., İstanbul, Kitabevi Yay., 2001, s. 232.

olanların hepsi O'nun şanını yüceltmekte, O'nu tazim etmekte, O'na kulluk etmektedirler (يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ). O'nun varlığına ve ilmine rağmen şefaati umulan hiçbir varlık O'nun katında şefaati edemez (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ).³⁹ O, Müşriklerin ortak koştukları her şeyden münezzehtir (سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ).

Bir üst başlıkta da değinildiği gibi dünyevilik kaynaklı olarak ortaya çıkan biriktirme ve karşılık bekleme-sizin verememe durumları, şirk sisteminin dünya görüşünde oldukça merkezi bir konumdadır. Mekki sûrelerden Mâun sûresinin وَلَا يَحْضُ وَلَا يُحْضُونَ الْوَالِدَيْنِ ifadesiyle mal biriktirme hırsına yapılan vurgularda Arapların dünyevilikle örülü dünya görüşlerinin etkisi olduğu söylenebilir. Eldeki verilerden ahiretin İslam öncesi Araplarda ya inanılmayan ya da inanıldığı halde ötelenen ve yokmuş gibi davranılan bir mefhum olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Hayatın bugünden ibaret olduğuna dair sığ düşünce, bugün ve kendi için yaşama pozisyonunu ortaya çıkarmaktadır. Cimrilik, mal hırsı, vermeye teşvik etmemek ve engelleyici olmak, verirken menfaat beklentisiyle riyakarlık içinde vermek durumlarının hepsi bu zihniyetin bir sonucudur. Bunun aksine Kur'ânî dünya görüşü ise karşılıksız şekilde sürekli vermeyi,⁴¹ hatta artanın tamamını bağışlamayı, biriktirmemeyi öğütlemektedir (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ).⁴² Zihniyetin ve dünya görüşünün bu tema üzerinden ahlâkileştiğini ve bunun İslâmî örneklemini Medenî dönemde ganimet paylaşımından bahseden âyetlerde görmek mümkündür. Nitekim bu âyetlerde

³⁹ Âyetin bu şekildeki tefsiri için bkz. Râzî, **a.g.e.**, C: VII, s. 11; Reşid Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990, C: III, s. 27-28; Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul, 1979, C: II, s. 850.

⁴⁰ İslam öncesi Arapların ahiret inançlarına dair tartışmalar için bkz. Mevlüt Güngör, "Kur'ân Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", **Dini Araştırmalar Dergisi**, C: VIII, Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'ân Işığında Nüzûl Dönemi Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnancı ve Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki", **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2016, Şevket Kotan, "Kur'ân'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı" **a.g.e.**

⁴¹ Bkz. 2/Bakara 261, 262; 4/Nisâ 39; 5/Mâide 12; 6/En'âm 141; 76/İnsan 8-10.

⁴² Bkz. 2/Bakara 219. Âyetin bu şekildeki yorumu için bkz. Taberî, **a.g.e.**, C: IV, s. 337-338; İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz**, thk Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1422, C: I, s. 295.

ganimetlerin, Cahiliye savaş hukukundaki gibi öldürene öldürdüğü oranda⁴³ değil, halkın tamamına gelir oluşturacak bir infak çizgisinde dağıtılması öğütlenmektedir. Bu minvalde İslam'ın ilk savaşının ardından söz konusu olan ganimet paylaşımına yer veren Enfal Sûresi ilk âyette müminlere cahiliyedeki aç gözlülükle hareket etmemeleri vurucu bir dille ifade edilmiş (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا) (اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ), aynı sûrenin 41. âyetinde ve Haşr Sûresi 7 ve 8. âyetlerde fakirlere, öksüzlere, yolculara ganimetlerden pay ayrıldığı belirtilmiştir. Mekki dönemdeki karşılıksız verme temasının Medeni dönemli yansımalarından biri de Nûr sûresi 22. âyette Ebûbekir (r.a.) üzerinden aktarılan şahsî kızgınlık ve kırgınlıkların ihtiyaç sahibine vermeyi engellememesi gerektiği mesajıdır. İfk hadisesinde insanlar arasında bu iftirayı yayan kişilerden birinin Ebûbekir (r.a.)'ın sürekli infakta bulunduğu yoksul bir yakını olduğu aktarılmaktadır. Hadise vukû bulup bu şahsın iftiracılar arasında olduğu öğrenilince Ebûbekir (r.a.)'ın ona bir daha yardımda bulunmayacağına dair yemin ettiği, ilgili âyetin bunun üzerine nâzil olduğu bilinmektedir.⁴⁴ (وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا) (الْفَضْلُ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيُغْفَرُوا وَلْيَصْفَحُوا) Âyetin son cümleleri karşılıksız vermenin en güzel ve en derin detayını ortaya koyar niteliktedir (أَلَا) (تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ). Allah Teâlâ, insanlara, hataları hoş görmelerini salık vermekte, onlardan, kendisi gibi affedici olmalarını istemektedir. Çünkü Allah Teâlâ kendini, insanın her türlü nankörlüğüne rağmen, ona daima veren, insanı daima hoş gören olarak vasıflamaktadır.⁴⁵

⁴³ Ganimetlerin, yalnızca savaşa katılan kabile arasında paylaşıldığı, en çok kahramanlık gösterenlere ve liderlere özel bir takım paylar ayrıldığı bilgisi için bkz. Tefvîk Burrû, *Târihu'l-Arabi'l-kadîm*, Dımeşk, Dâru'l-fikr, 1988, s. 198; Emin, *a.g.e.*, s. 38.

⁴⁴ Taberî, *a.g.e.*, C: XIX, s. 136; Ebu Mansur Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne tefsiru'l-Maturîdî*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, C: VII, s. 536; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdürrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., C: IV, s. 84.

⁴⁵ Bkz. 2/Bakara 22, 28, 29, 56, 57; 43/Zuhruf 15; 76/İnsan 1-3.

2.2. Kur'ân Dilinin Üslûbu

س-ل-ب kökünden türeyen üslûb kelimesi, izlenen yol ve usûl anlamına gelmektedir.⁴⁶ Terim olarak ise, “kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli” olarak tanımlanabilir. Kelime, “bir yazar ya da edibin duygu ve düşüncelerini aktarırken dil malzemelerini kullanma biçimi” olarak da tanımlanmıştır. Yazar ya da edibin kendine has üslûbunda onun karakteri ve halkıyla olan ilişkisinin de etkili olduğu bilinmektedir.⁴⁷ Bu minvalde üslûp kelimesinin Kur'ân'a izafetle kullanımında, Kur'ân dilinin kendine özgü hitap ve ifade biçimi kastedilmektedir.

Klasik dönemde aynı manayı ifade etmek üzere Âdetü'l-Kur'ân/Âdâtü'l-Kur'ân kelimesi de kullanılmıştır. Çünkü bu kelime, bir şeyi tekrar tekrar yapıp alışkanlık haline getirmek anlamına gelen ع-و-د kökünden⁴⁸ türemiş, tekrarlanması sebebiyle doğal bir hal alan ve yerleşen her türlü durumu ifade etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple âdetü'l-Kur'ân, Kur'ân dilinde çokça rastlanan, onun kendine has kullanım tarzını ve dil biçimini ifade etmek üzere tercih edilen bir terkip halini almıştır.⁴⁹

Kur'ân'ın kendine has anlatım ve ifade biçimi anlamında kelimeyi ilk defa Rağîb el-İsfahânî'nin (ö. 465/1072) kullandığı görülmektedir.⁵⁰ İsfahânî akabinde pek çok müfessirin âdetü'l-Kur'ân'ı bu anlamda kullandığı bilinmekte, bu müfessirler arasında Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) kelimeyi çokça kullanışıyla dikkat çekmektedir.⁵¹ Daha

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, **Tehzîbu'l-luğa**, thk. Muhammed Avad Mer'ab, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, C. XII, s. 300-302; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2009, s. 550; Mecîdüddîn Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-muhît**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2008, s. 788.

⁴⁷ İsmail Durmuş, “Üslûp”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ustlup> 05.11.21; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2017, s. 537.

⁴⁸ Cevherî, **a.g.e.**, s. 823; Rağîb el-İsfahânî, **Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2009, s. 594; Fîrûzâbâdî, **a.g.e.**, s. 1158.

⁴⁹ Bkz. Râşid b. Hammûd es-Sinyân, **Âdâtü'l-Kur'âni'l-üslûbiyye**, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suûd, 1432, s. 24, 26.

⁵⁰ Bu tespit için bkz. Mustafa Öztürk, “Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslûp Örfü”, **Trabzon İlahîyat Dergisi**, C:V, sayı:2, 2018, s. 318. İlgili kullanımı kaynağında görmek için bkz. Rağîb el-İsfahânî, **Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî**, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûni, Külliyyetü'l-Âdâb-Câmiatü Tântâ, 1999, C: I, s. 140, 245.

⁵¹ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, C: IX, s. 496; Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nisâbüri, **Ğarâibu'l-Kur'an ve rağâibu'l-Furkân**, thk. Zekerîyya Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,

yakın dönemde ise bu kullanım, Tahir b. Âşûr (ö. 1393/1973) kalemiyle de karşımıza çıkmaktadır. İbn Âşûr, tefsirinin girişinde Kur'ân üslûbuna müstakil bir başlıkla yer vermekte ve üslûbu ifade edecek şekilde âdetü'l-Kur'ân terkiibini kullanmaktadır.⁵² Terkiibin tefsirlerdeki kullanım alanının daha çok münâsebâtü'l-Kur'ân çerçevesinde olduğu görülmektedir. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1005) de el-İtkân'da bu kullanıma ve konuya, münâsebâtü'l-âyât ve's-süver başlığında yer vermektedir.⁵³ Zerkeşî (ö. 794/1392) de aynı terkibe üslûbu'l-Kur'ân başlığında Kur'ân'ın kendine has anlatım tarzından bahsederken değinmektedir.⁵⁴

Müfessirlerin, üslûbu ifade etmek için kullandıkları âdet kelimesi, çoğunlukla sünnetullahla eş anlamlı olarak karşımıza çıkan “âdetullah” kelimesini de hatırlatmaktadır. Nitekim âdetullah da Allah'ın varlıkla olan iletişim biçiminde kendine yasa edindiği ilkeler ve tavır anlamında, yani sünnetullah'ın anlam alanıyla⁵⁵ karşımıza çıkmaktadır. Özetle, bu anlamda âdetü'l-Kur'ân'ın, Kur'ân nazmındaki yerleşik üslûp, ifade ve anlatım tarzı olduğu söylenebilir.⁵⁶ Bu kelimeyi tercih eden müfessirler, bununla daha çok Kur'ân'ın getirdiği yeni dünya görüşüne ait kelimelerin sürekli tekrarını, bilinen kelimelere verilen yeni Kur'ânî anlamları, hitap lafızlarını,⁵⁷ edatların

1416, C: V, s. 193; Burhânüddîn Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bıkâî, **Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâtî ve's-süver**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, C: IV, s. 391; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî eş-Şâfiî, **es-Sirâcu'l-münîr fî'l-î'ânati alâ b'adi meânî kelâm rabbüne'l-hakîmi'l-habîr**, Kahire, Matbaatu Bulak, 1285, C: III, s. 572; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî el-Âlûsî, **Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî**, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, C: I, s. 224. Ayrıca bkz. Takiyyüddîn İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi's-şî'ati'l-kaderiyye**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, C: IV, s. 207; Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, **Ahkâmu ehli'z-Zimme**, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî- Şâkir b. Tefvîk el-Ârûrî, Dimâm, Ramâdî, 1997, C: II, s. 1031; Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, **Bedâiu'l-fevâid**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y., C: I, s. 73.

⁵² Bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr**, Müessesetü't-Târîh, Beyrut, t.y., C: I, s. 124.

⁵³ Bkz. Abdurrahmân Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmmeti li'l-Kitâb, 1974, C: III, s. 369-371.

⁵⁴ Bkz. Bedrüddîn ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1957, C: I, s. 370, C: II, s. 3003.

⁵⁵ Bkz. 48/Fetih 23; 35/Fâtır 43; 33/Ahzâb 62.

⁵⁶ Öztürk, **a.g.m.**, s. 318.

⁵⁷ Kur'ân'ın hitap örfü kapsamında bir örneklem için ayrıca bkz. Hatice Ece Erçin, **Medenî Dönem Hitaplarının Üslûp Açısından Değerlendirilmesi**, İstanbul, İlâhiyat Yay., 2021, s. 87-147.

kullanım biçimi ve kıssaların anlatım biçimini⁵⁸ kastetmektedirler.⁵⁹ Çalışmamızın bu başlığında ise konu, tarihi süreçteki münâsebât zemininden ya da bizzat lafızlardan ziyade Kur’ân dilinin zihniyet ve dünya görüşünü hedef alan inşa edici dilsel üslûbu üzerinden ele alınacaktır.

İhbârî dil, doğrulanmayı ve yanlışlanmayı mümkün kılan dil çeşididir. Dolayısıyla bu dilde bilgi verme gayesi esastır. Kur’ân dilinin kendine has üslûbunda ise ihbârî dili kapsayan üst bir inşâî dilin mevcut olduğu söylenebilir.⁶⁰ Çünkü Kur’ânî dilin gayesi, bilgi vermek değil, mesaj vermek, duygu oluşturmaktır. Bu dilde amaç, bilgilendirmek değil bilinçlendirmektir.⁶¹

Söz konusu bilinçlendirme yapılırken Kur’ân dilinde belki de ilk dikkat çeken nokta, dilin, vâkıyla olan uyumu, muhatapların zihin dünyasıyla olan mutâbakatıdır. Kur’ân’ın kendine has dil üslûbu, muhataplarını, yeni bir inanç ya da eyleme sevk ederken bile bilinenler üzerinden⁶² ve muhatabın idrak seviyesine göre⁶³ oluşum göstermektedir. Dildeki tasvir ve temsiller Arapların alışık oldukları üslûba yakın bir üslûpla,⁶⁴ kullanılan mekan isimleri, canlılar ve renkler yine ilk muhatapların tasavvurlarına uygun şekilde yer almaktadır.⁶⁵ Yani Kur’ân dilinin vâkıyla olan mutâbakatı, içinde bulunduğu toplumun işaretlerini kullanmasından kaynaklı bir sonuçtur.⁶⁶ Çünkü, fizik ve fizik ötesi olarak tüm bir varlık alemi beşeri kavramlar

⁵⁸ Kur’ân Kıssalarının anlamlandırılmasına dair bir metod önerisi için bkz. Sevim Gelgeç, “Kur’ânî Üslûp Açısından Ashab-ı Kehf Kıssası”, **Usûl İslam Araştırmaları Dergisi**, 34/2020.

⁵⁹ İlgili kullanımın anlam alanına dair çalışılmış bir doktora tezi için bkz. Sinyân, **a.g.e.**, 1432.

⁶⁰ Süleyman Gezer, “İnşa-Haber Bağlamında Kur’ân Dilinin Yapısı”, **Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, 6/11, Ocak, 2007, s. 152.

⁶¹ Kadriye Hökelekli, **Arap Dilinde Söylem, Düzeyleri ve Bağlamları**, Ankara, İlâhiyat Yay., 2021, s.124; Sevim Gelgeç, **a.g.m.** s. 198.

⁶² Muhammed Ahmed Halefullah, **Kur’ân’da Anlatım Sanatı**, çev: Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2012, s. 320.

⁶³ Zerkeşi, **a.g.e.**, C: IV, s. 55.

⁶⁴ Ebû İshak İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtûbî el-Gırnâtî, **el-İ’tisam**, thk. Seyyid İbrahim, Kahire, Dâru’l-hadîs, 2011, s. 425.

⁶⁵ Süleyman Gezer, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an**, Ankara, Ankara Okulu yay, 2008, s. 187; Mustafa Öztürk, “Kur’ân’da Uhrevî Azap Figürleri”, **İslâmiyât**, C:V, sayı: 1, yıl: 2002, s. 110.

⁶⁶ İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtûbî, **el-Muvafakât fî usûli’l-fıkh**, Beyrut, Dâru’l-M’arife, thk. Abdullah Draz, C: IV, s. 253; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Kur’ân’a Giriş**, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yay., 2010, s. 35, 36.

çerçevesinde, beşerin zihnine indirgenerek verilmek zorundadır.⁶⁷ Kur'ân'ın vakıayla mutâbık olmasının en temel sebebinin bu olduğunu söylemek mümkündür. Bu zorunluluk, aynı zamanda muhkem ve müteşâbih alanlara ve dil biçimlerine imkan sağlayan bir alan da oluşturmaktadır. Muhatabın zihnine, ancak müşahade ettiği alem üzerinden sunulabilen veriler ve tasvirler müteşâbih dili ortaya çıkarmaktadır. Bu dil, aşkın olanın beşer idrakine sunulmaya elverişli olan en işlevsel kalıbı mesabesindedir.

Kur'ân üslûbunun en önemli özelliklerinden biri de yer yer müşahhas olaylara dair atıflarda bulunulsa, hatta âyetler bu olaylar üzerine nazil olmuş olsa dahi, mesajın, söz konusu tikel olaya hapsedilmediği kuşatıcı, büyük bir dil kullanılmış olmasıdır. Tam da bu sebepten, Kur'ân dilinin üslûbu, okuyucunun, bütün bir olay örgüsünü görmesine, şahıs ya da olay mahallinin tespit edilmesine imkan vermemektedir. Montgomery Watt (ö. 2006) Kur'ân dilinin bu üslûbunu diyagramatik metod olarak isimlendirdiği sistemle izah etmektedir. Bu sisteme göre Kur'ân'da bilgi formuyla aktarıldığını düşündüğümüz her bir şey bir metroda durakları gösteren sabit çizimli haritaya benzemektedir. Haritada durakların arasındaki mesafe eşit olmasına rağmen, gerçekte böyle değildir. Dolayısıyla harita, bize gerçeğin sadece detaysız bir formunu aktarır. Gerçekte ne duraklar arası mesafe eşit oranda ne de görüldüğü gibi düzdür. Her durak arası mesafe birbirinden farklı, yol ise inişli çıkışlıdır. Harita sadece istikamet için bir araçtır, mühim olan bir önceki ve bir sonraki durağı bilebilmektir. Bu yönüyle sabit harita bu işlevini yerine getirir ve yolcuların haritadan yana bir gerçeklik beklentileri yoktur. Watt, Kur'ân dilinin de tıpkı harita gibi diyagramatik bir üslûbu olduğunu, dilin, aktarılan bilgilerden ziyade muhatapları o bilgilerdeki mesaja yönelttiğini ifade etmektedir. Bunun için de dil, çoğunlukla şahıs ve yer isimlerinden bağımsızdır. ⁶⁸ Kıssa ve anlatılarda bu dil biçimini görmek mümkün olduğu gibi, tasvîrî ve temsîlî dilde de bu özelliği görmek mümkündür.

⁶⁷ Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 185.

⁶⁸ Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev: Mehmet S. Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982, s. 117-121.

Dolayısıyla Kur’ân dilinin, neyi anlattığı kadar nasıl ve ne üzerinden anlattığı da onun üslûbunun bir parçasıdır, anlamı taşıyan bir mekanizmadır.⁶⁹

Kur’ân dilinin, muhatabın zihnini inşâ etme, yeni bir zihniyet ve dünya görüşü oluşturma gayesinin dildeki görünür hallerinden biri de iltifat sanatı olarak isimlendirilen şahıs ve kip değişimleridir.⁷⁰ Şüphesiz bu durum, aynı zamanda, dilin kitâbî bir dil olmadığının, hitâbî özellikte olduğunun da bir göstergesidir.⁷¹ Hitâbîlik aynı anda hızlı zamansal geçişlere imkan vermekte, dil, muhataba, bugünü hedef alarak “siz” derken, bir anda geçmiş zaman kipiyle geçmişteki muhataplardan “onlar” diye bahsetmekte, tekrar âni bir dönüşle bugüne gelip bu defa da direkt Rasûlü hedef alabilmektedir. Âna konuşan dilin ahiret betimlemeleri sadedinde bir anda gelecek zaman kipiyle fakat yaşanıp bitmiş bir âni tasvir ettiği de görülebilmektedir.⁷² Bu da Kur’ân hitabının bilgi vermekten ziyade duygu ve algı oluşturmaya yönelik üslûbuna işaret etmektedir. Çünkü dildeki bu âni şahıs ve kip geçişleri anlatılan durumun muhataplar üzerindeki etkisini arttırmakta, muhataba, korku ya da ümit, bağlanma ya da uzaklaşma duyguları aşlamaktadır.

Vahyin, muhatapta bilinç oluştururken kendine has bir üslûpla kullandığı dil biçimlerinden biri de İzutsu’nun (teosentrik) dil olarak isimlendirdiği, Allah merkezli dildir. Varlığın sebepsiz, sonuçsuz, günûbirlik gayelerle varlık bulup aynı şekilde yok olduğunu düşünen şirk zihniyetine bu dil, merkeze Allah’ı koyarak var oluştaki gayeliliği göstermektedir. Aynı zamanda tevhidin temelindeki tek Rab, her an yaratma halindedir ve O, var ettikleriyle birlikte olan, onları işiten, aşkınlığının içkinliğine engel olmadığı yegane kudrettir. Kur’ân dili, yegane yaratıcının bu kudretini kimi zaman vahiy muarızlarını kimi zaman da müminleri hedef alacak şekilde kendine has üslûbuyla dile

⁶⁹ Serhan Osmañcelebioğlu, “Kur’ânî Üslûp Açısından İnfitar Sûresi”, **İslam Tetkikleri Dergisi**, 10, 1, yıl: 2020, s. 110.

⁷⁰ Bkz. İsmail Durmuş, “Üslûp”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/uslup> 05.11.21.

⁷¹ Kur’ân dilinin hitâbî üslûbuna dair müstakil bir çalışma için bkz. Vildan Altay, “Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Sûresi Örneği” (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

⁷² Kur’ân dilinin bu üslûbu özelinde müstakil bir çalışma için bkz. Mehmet Dağ, **Kur’ân’da Üslûp Diyalektiği: İltifat**, Erzurum, Salkımsöğüt Yay., 2008.

getirmekte, bu dile getirişte Allah Teâlâ, evrende ve kulların eylemlerinde hiç boş alan bırakmamacasına her türlü eylem ve işleyişi kendi üzerine almaktadır. Bu başlık altında Kur'ân'ın kendine has üslûbunda tespit ettiğimiz farklı dil biçimlerine yer verilmeye çalışılacaktır.

2.3. İlâhî Bir Dil Örgüsü/Dizgesi Olarak Kur'ân Nazmı

Nazm kelimesi, sözlükte, kıymetli taşları peş peşe dizmek, bir araya toplamak, telif etmek gibi anlamlara gelen⁷³ من-ظم kökünün masdar halidir. Terim olarak, “birbiriyle irtibatlı kelime veya sözlerin uyumlu ve sistemli birlikteliği”⁷⁴ ya da “tutarlı delaletler ortaya çıkarmak maksadıyla mana bakımından birbiriyle uyumlu lafızların aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesi”⁷⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımların da oluşturduğu anlam alanı üzerinden gelişen Nazmu'l-Kur'ân'ı, Kur'ân metnine ait düzeni i'câz ve münâsebe temelli olarak ele alan ilim şeklinde tanımlamak mümkündür. Konunun i'câz ile olan yakın ilgisi Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesi durumunun, onun ilâhî nazmindan kaynaklı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu şekilde Kur'ân'ın eşsiz belâğatı, fesâhatı ve lafız-mana dengesi gibi konular Nazmu'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilmektedir.⁷⁶ Konunun münâsebe ilmiyle olan irtibatını da yine bu seyir, yani, lafızlar arasındaki uyum üzerinden ortaya konulan i'câz sağlamaktadır.

Bizim, çalışmanın bu başlığı altında Kur'ân nazmı kullanımından kastımız, nazım meselesinin tarihi süreçte i'câz kapsamında ele alınan zemininden uzakta, fakat kelime anlamına yakın bir zeminde olacaktır. Bu anlamda burada, Kur'ân'ın hem Mekkî hem Medenî dönemlerinde takip edebildiğimiz Kur'ânî üslûplar, bu üslûpların kullanım

⁷³ Bkz. Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyya, **Makâyîsu'l-luğa**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2008, s. 904; Cevherî, **a.g.e.**, s. 1149.

⁷⁴ Bkz. Hayrettin Öztürk, **Ferâhî ve Nazm**, İstanbul, Ensar Yay., 2018, s. 110.

⁷⁵ Bkz. Sedat Şensoy, “Nazmu'l-Kur'an”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmul-kuran>; 01.11.2021.

⁷⁶ Bkz. Sedat Şensoy, “Nazmu'l-Kur'an”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmul-kuran>; 01.11.2021; Öztürk, **a.g.e.**, s. 111.

biçimi, meselelerin ele alınış tarzı, yani ilâhî dilin kendine has örgüsü işlenmeye çalışılacaktır. Konu ele alınırken münâsebe ilminin sunduğu sûre içi uyumlardan ziyade ilâhî dilin Kur'ân'ın bütününe hakim olan değişmeyen üslûbuna vurgu yapılacaktır. Konuya bakış açımız nazm meselesini, bağlam konusuyla da oldukça irtibatlı hale getirmektedir. Delâilü'l-i'câz isimli eserinde Cürcânî (ö. 471/1078), düşüncenin tek bir lafız üzerinde ortaya çıkmadığını, bir kelimenin anlamının, yanındaki diğer kelimeler sayesinde gün yüzüne çıktığını, yani metin içindeki bağlamın lafza anlam kattığını ifade etmektedir.⁷⁷ Bu sebeple de nazmın sanıldığı gibi lafızların dizimi değil, anlamların dizimi olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Nitekim modern dilbilimde de lafızların bir bağlam içinde anlam kazandığı ve ilgili bağlamın kendinden büyük başkaca bağlamlarla irtibatının olduğu ifade edilmektedir. Diğer bağlamları içinde barındıran bu büyük bağlam, çoğu zaman toplumsal-kültürel bağlam olarak kabul edilmektedir.⁷⁹ Burada anlam, dilin kendisinden ziyade kullanım biçiminde ortaya çıkmakta ve murad, salt lafızdan anlaşılanın ötesine taşınabilmektedir.⁸⁰ Kanaatimizce söz konusu Kur'ân dili olduğunda nazm da kültürel bağlamı aşan üst bir bağlam olarak değerlendirilebilir. Nitekim Kur'ân dilinin, vakıyyla mutabık şekilde ortaya koyduğu hitabı, yalnızca bir emirler ve nehiyeler bütünü değil, tasavvur değiştiren, değişen bu tasavvurlar neticesinde yeni bir dünya görüşü ortaya koyan tutarlı bir sistemdir. Bu sistemde dil yalnızca lafızların delalet ettiği açık anlamlarla değil, çoğu zaman lafızların kurulumu yani dizgesiyle de mesaj iletmektedir. Bizim bu başlık altında Kur'ân nazmı olarak değinmek istediğimiz nokta Kur'ânî dilin tam olarak bu özelliğidir. Söz gelimi İslam öncesi Arapların bir boşanma adeti olarak bilinen zıharın, Kur'ân dilinde ihbârî kalıplarla hükmü arandığında bu uygulamanın haramlık hükmünü oluşturacak bir ibareye

⁷⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Sözdizimi ve Anlambilim, Delâilü'l-i'câz**, Çev: Osman Güman, İstanbul, Litera Yay., 2016, s. 348.

⁷⁸ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 350.

⁷⁹ Ali Harb, **Nakdû'n-Nass**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafıyyü'l-Arabî, 1993, s. 204; Fatih İbiş, **Dînî ve Felsefî Açından Anlamın Doğası: Kur'ân'ı Anlamaya Dâir**, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 89-90; Gökkır, **a.g.e.**, s. 51.; Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler**, Ankara, Ankara Okulu, 2011, s. 25.

⁸⁰ Bkz. Muhammed İsa Yüksek, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi, Referansları ve Sınırları**, İstanbul, İFAV Yay., 2018, s. 30, 31.

rastlanmamaktadır. Konuya, her ikisi de Medenî dönemli sûrelerden olan Ahzab ve Mücadele sûrelerinde yer verilmekte, yapılan uygulama neticesinde muhatapların zannettiği gibi bir boşamanın gerçekleşmediği vurgulanmaktadır. Âyetlerin nazmından zihara dair haramlık hükmünün ortaya çıktığı görülmekte fakat bu hüküm bir ibare olarak lafızlarda yer almamaktadır.

Ahzab sûresi 4. âyette, ilgili uygulama üzerinden muhatapların algılarına değinilmekte, zihar sonucunda kişinin, eşinin annesi mesabesine gelmeyeceği ifade edildikten sonra tıpkı bunun gibi kişinin evlatlığının da öz evladı sayılmayacağı dile getirilmektedir (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا (جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ). Bu şekilde “Sen benim annem gibisin” sözüyle eşini boşadığını düşünen zihniyete de “Bu, benim evlâdımdır” diyerek evlatlığını öz evladı saydığını düşünen zihniyete de cevap verilmektedir.⁸¹ Bu yanlış uygulamaların âyette cevabı دَلِكُمْ cümleleriyle verilmekte, her iki kabulün de haramlığına dair bir ibare yer almamaktadır. Aynı konuya yer veren Mücadele sûresi 2. âyette de zihar uygulamasına başvuran kişiye, annesinin, onu doğuran kadın olduğu ve bu benzetmenin çirkin bir söz olduğu ağır bir üslûpla ifade edilmektedir (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ) مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ. Ahzab sûresindeki âyetten farklı olarak 3. âyette zihara kefarete uygulanması getirildiği görülmektedir. Âyete göre artık bir kişi zihar akabinde sözünü yok sayıp eşiyle aile hayatına devam etmeye kalkışırsa bir köleyi özgürlüğüne kavuşturması gerekmektedir (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا) 4. âyet ise bir köleyi özgürleştirme imkanı olmayanlara aralıksız iki ay oruç tutmayı, buna güç yetiremeyenlerin ise altmış yoksulu doyurmasını zorunlu kılmaktadır (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ) (مُتَتَابِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا).

Ziharın, İslam öncesi Arapların sıklıkla başvurdukları, bu şekilde eşleriyle olan aile hayatına son verdikleri fakat eşlerinin başka biriyle evlenmesine de izin

⁸¹ Bkz. Hasan Elik, Muhammed Coşkun, **Tevhit Mesajı, Özlü Kur’ân Tefsiri**, İstanbul, Fikir Yay., 2013, s. 893.

vermedikleri çarpık bir uygulama olduğu bilinmektedir.⁸² Kadının insanlığının ve gururunun ihlaliyle sonuçlanan bu uygulama Kur'ân tarafından reddedilmekte, fakat bu reddi Kur'ân dili kendine has örgüsüyle sağlamaktadır. Görüldüğü gibi aslında âyetlerde ilgili uygulama üzerinden bir ahkam tesis edilmekte fakat bu ahkam, ihbârî bir dilden ziyade inşâî yoğunluklu bir dille sağlanmaktadır. Ve bu dil, beklenen, zıharın haramlığı hükmünden çok daha üst bir sonuç ortaya koymaktadır. Mücadele sûresindeki وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ve Ahzab sûresindeki مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ifadeleri, Allah Teâlâ'nın meseleye bakışını ve Kur'ân dilinin muhatabı yönlendirmek istediği noktayı gösterir niteliktedir. Dolayısıyla Kur'ân dilinde mesaj, her zaman bizzat lafzın kendisinden değil, lafzın kendine has kurgusundan, Kur'ânî nazımdan da çıkarılabilmektedir. Görüldüğü üzere her iki âyette de haramlık hükmünü ortaya koyacak herhangi bir ibare olmamasına rağmen, kullanılan kelimeler adeta Allah Teâlâ'nın meseleye yaklaşımını, Kur'ân dilinin durduğu yeri ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada sözün, kendine has bir iç bağlamı, kendine has bir münâsebeyi ortaya çıkardığı, hükmün ve anlamın da bu iç bağlam ve münâsebeden neşet ettiği görülebilir. Bu anlamda Fıkıh Usûlü literatüründe lafzın delaleti, işaretin delaleti, iktizanın delaleti gibi başlıklarla⁸³ yer bulan lafzın ötesindeki anlamlar meselesinin de bizim bu başlıktan gayemize ışık tutar nitelikte olduğu söylenmelidir.

Kur'ân nazımının sağladığı anlam alanı sadece ahkamla sınırlı değildir. Bu anlamda En'âm sûresinin ilk âyetine de bu başlık altında yer vermek mümkündür. Sûrenin ilk âyeti Allah Teâlâ'yı tazim ederek başlamakta, gökleri ve yeri, karanlıkları ve aydınlığı O'nun yarattığı ifade edilmektedir (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ). Âyetin son cümlesinde ise buna rağmen inkarcıların Allah'a şirk koştukları dile getirilmektedir (ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ). Taberî (ö. 310/923) bu âyetin, haber kipinde olmasına rağmen emir ifade ettiğini aktarmakta, âyetin, "O'nun gayrısında başka

⁸² Bkz. Cevad Ali, a.g.e., V, 550-551; Ahmet Yaman, "Zıhar", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zihar> 11.10.21.

⁸³ Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, Beyrut, Dârul-Marife, t.y., C: I, s. 237, 277; el-Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsameddîn es-Siğnâkî, **el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî**, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit, y.y., Mektebetü'r-Rüşd, 2001, C: I, s. 262-265, 270.

varlıklara değil, sadece Allah’a hamd ediniz” anlamına geldiğini söylemektedir.⁸⁴ Taberî’yi bu anlama sevk eden durum, âyetin söz dizgesi yani kurulumudur. Âyette muhataplara, “şirk koşmayınız, yalnızca gökleri ve yeri, karanlıkları ve aydınlığı yaratan Rabb’e kulluk ediniz” denmemiş, fakat âyetin tazimle başlaması ve tazime layık olan Rabbe rağmen şirke bel bağlayanlara vurguyla bitmesi lafzın ötesindeki mananın açığa çıkmasına imkan vermiştir. Şüphesiz bu da Kur’ân dilinin tümünü kapsayan inşâî yapısı sebebiyledir. Bu yapı, muhatabını sadece emir ve nehiylerle değil, her türlü ifade ve kullanımıyla inşa etmekte, dünya görüşü başlığında ifade ettiğimiz gibi muhatabın zihnini somuttan soyuta, kısıtlılıktan aşkınlığa doğru taşımaktadır. Tüm bu özellikleriyle Kur’ânî-Dinî söylemin aynı zamanda üst düzey felsefî bir söylem olduğu da ifade edilmelidir. Nitekim dinî söylem de felsefenin üç temelini; evreni, insanı ve tanrıyı konu edinmektedir. Dinî söylemde evren, afâk; insan, enfüs; felsefede muharrik-i evvel olan tanrı ise Rab ve Hak gibi kelimelerle karşılık bulmaktadır.⁸⁵ Bu sebeple Kur’ân dilinin, somut bir düşünce sistemine sahip muhataplarına, görünenin ötesinde başka hakikatlerin olduğunu yine görünen (şehadet alemi) üzerinden anlatan, bu yönüyle muhatapların soyut düşüncenin alanındaki Allah, vahiy, ahiret gibi temellere imanını sağlayan inşâî bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu yapı sebebiyle Kur’ân’ın dili, yönlendirici, emredici, uyarıcı, teselli edici, müjde ve destek verici pek çok dili aynı anda barındırmakta, bu yönüyle, kalıplarını kullandığı Arap dilini de aşır, tüm dillerden bağımsız üst bir dil oluşturmaktadır.⁸⁶ Bu başlık altında, Kur’an’ın kendine has üst diline hizmet eden yapı taşlarına işaret edilecektir. Dilbilimde pek çoğu bir dil (anlatım) biçimi olarak yer bulmasa da bu üslûpların burada “dil” olarak niteleneceği söylenmelidir. Bu nitelemeyi tercih etmemizin sebebi, Kur’ânî hitabın üslûbunun, âdeta dil içinde pek çok dilin varlığını barındırıyor oluşudur.

⁸⁴ Taberî, **a.g.e.**, C: XI, s. 252; Mâtürîdî, **a.g.e.**, C: IV, s. 6.

⁸⁵ Kadriye Hökelekli, **Arap Dilinde Söylem, Düzeyleri ve Bağlamları**, Ankara, İlâhiyat Yay., 2021, s. 122, 123.

⁸⁶ Selim Türçan, “Mekkî Âyet ve Sûrelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur’ân’da er-Rahmân İsminin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme”, **Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 2016/1, C: 15, sayı: 29, s. 74.

2.3.1. Ulûhiyyet Dili

İslam öncesi Arapların zihniyet ve dünya görüşlerinin homosentrik yani insan merkezli bir yapısı olduğu bilinmektedir. Şüphesiz bu insan merkezliliğin, hem şirk sisteminin tek olan Allah'la insanın aracısız iletişim kurmasını engelleme vasfından hem de Arapların kabilecilik anlayışından kaynaklı olduğu söylenebilir. Kur'ân ise bu sistemi teosentrik yani Allah merkezli bir anlayışla değiştirmiştir. Bu anlayışı yansıtacak şekilde Kur'ân dilindeki en yüksek odak kelime Allah olmuş, varlık dünyasının merkezine Allah yerleştirilmiştir.⁸⁷

Cahiliyede odakta insanın olması, insanın kaderinin yine insanlar, yani kabilesi, atası, kabile lideri tarafından belirleniyor oluşundan kaynaklıdır. Kur'ân ise tam da bu algıya cevap oluşturacak şekilde insanın akıbetinin, önünün ve sonunun ve hatta eylemlerinin Allah'ın takdirine bağlı olduğunu ifade etmekte, bir takım gök cisimlerinden ve ruhânî varlıklardan medet uman muhataplarına, o gök cisimlerinin de ruhânî varlıkların da Rabbi'nin tek olan Allah olduğunu söylemektedir. Pek çok âyette Allah Teâlâ, kudretini ifade edecek şekilde yerin ve göğün,⁸⁸ Doğu'nun ve batının Rabbi⁸⁹ olarak tanıtılmaktadır. Burada, evrendeki her şeyin Allah'ı tesbih ettiği, Allah'a teslim olduğu yönündeki vurgular da oldukça önemlidir.⁹⁰ Bu anlamda Kur'ân dili, meleklerin⁹¹ Allah'ı tesbih ve takdis ettiklerini dile getirerek muhataplarının üstün gördüğü bu varlıkların “Muhammed'in rabbi olan Allah'ın” kulları oldukları mesajını vermektedir. Aynı mesajın Medenî dönemde bu defa İsa (a.s.) ve İsrailoğulları peygamberleri üzerinden verilmeye devam ettiği görülmektedir. İsrailoğullarının, kendisine ulûhiyetten pay verdikleri İsa (a.s.) daha beşikteyken konuşturulmakta ve tek

⁸⁷ Bkz. Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Allah-İnsan, İslam Düşüncesinde Islah**, Çev: Süleyman Ateş, .y.y., Yeni Ufuklar Yay., 2011, s. 83; Sadık Kılıç, **a.g.e.**, s. 108.

⁸⁸ Bkz. 51/Zâriyât 23. Sema ve arzın O'nun kudreti dahilinde olduğuna dair bkz. 2/Bakara 107, 116, 117, 164, 255, 2/284, 3/Âl-i İmrân 5, 29, 83, 109, 129, 4/Nisâ 126, 131, 132, 170.

⁸⁹ Bkz. 26/Şuara 28; 55/Rahman 17;73/Müzzemmil 9. Doğunun ve Batının O'nun kudreti dahilinde olduğuna dair bkz. 2/Bakara 115, 142.

⁹⁰ Bkz. 2/Bakara 206, 13/Ra'd 13; 17/İsra 44, 21/Enbiyâ 20; 57/Hadid 1; 59/Haşr 1; 62/Cuma 1.

⁹¹ Bkz. 13/Ra'd 13; 39/Zümer 75; 40/Mümin 7; 42/Şura 5.

olan Allah'a inandığı söylenilmektedir.⁹² Aynı şekilde İbrahim (a.s.) ve İshak (a.s.) temelli bir gelenek üzere oldukları iddiasındaki YaHûdilere; İbrahim'in, İshak'ın ve onların soyundan gelen tüm rasûllerin Muhammed (a.s.)'in da rabbi olan Allah'a inandıkları söylemi⁹³ muhatapların dikkatlerine sunulmaktadır. Bu anlamda Kur'ân dili, varlık hiyerarşisini Allah ve Allah'ın dışındakiler şeklinde kurmakta, Allah'ı yegane Rab, diğer tüm mahlûkatı kul olarak görmektedir.⁹⁴ Montgomery Watt, Mekki sûrelerde Mekkelilerin ticârî zenginliklerinin Allah tarafından verildiği bilgisinin, bunun iman ve şükür gerektiren bir lütuf olduğu vurgusuyla aktarıldığını söylemektedir. Kur'an dilinin toplum tarafından asırlardır bilinen Fil vakası ya da diğer kavimlerin helakı gibi anlatılara, belki de tarihte ilk defa Allah'ın kudretini dahil ettiğini ve bu dilsel yöntemin Kur'an'daki, her şeye hakim olan mutlak tanrı profilini desteklediğini ifade etmektedir.⁹⁵ Bu başlık altında İzutsu'nun deyiimiyle Kur'ân'ın teosentrik dili, "ulûhiyyet dili" olarak Arapça anlam alanıyla kullanılacak, bu dilin kendisinden ziyâde, dilin etkisiyle ortaya çıkan Kur'an'daki kudret temalı Allah anlatılarına yer verilecektir.

Dînî söylem, bilimsel duyarlılıktan olabildiğince uzak, muhatapta bilgi değil, duygu ve etki uyandırmayı hedefleyen, bu sebeple de bilimsel ve rasyonel sebeplere çoğu zaman değinmeden meseleleri ilâhî iradeye bırakan bir forma sahiptir. Bu tür söylemde, inançlar baz alınmakta, muhatapta dînî duygusallık ve bağlılık oluşumu sağlanmakta, sükûnet temin edilmeye çalışılmakta ve bu yapılırken bilinçlendirme gayesi güdülmektedir.⁹⁶ Dinî söylem aynı zamanda, öğretici konumundaki mütekellimin öğrenci konumundaki muhataba hitabını, üstün asta olan hitabına çevirmekte ve otorite dili olarak konuşmaktadır. Bu dilde ise söylem, muhatapı eğitmek ve etkilemek amacıyla haber ve inşâ cümleleri arasında gidip gelmektedir.⁹⁷ Üst düzey bir dînî söylem olan Kur'ân'da da söz konusu bu niteliklerin hepsi müşahede edilebilmekte, vahyin her iki

⁹² Bkz. 19/Meryem 30.

⁹³ 14/İbrâhim 35-41; 2/Bakara 136; 3/Âl-i İmrân 84.

⁹⁴ İsmail Râci Fârûkî, **Tevhid**, Çev: Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, İstanbul, İnsan yayınları, 2006, 4. Bsk., s.20.

⁹⁵ Watt, **a.g.e.**, s. 78.

⁹⁶ Hökelekli, **a.g.e.**, s. 124.

⁹⁷ Hökelekli, **a.g.e.**, s. 124.

döneminde de hayatın her alanına mutlak otorite olarak Allah'ın yerleştirildiği ulûhiyyet dili örnekleri görülmektedir.

Mekkî dönemde çoğunlukla şirk teması üzerinden üslûbî bir cevap olarak karşımıza çıkan ulûhiyyet dilinin bariz örneklerinden biri Zâriyât sûresi 56. âyettir. Sûre, ahiret tasvirleriyle, cezaya müstahak olanların ve mükafatı hak edenlerin anlatısıyla başlamakta, bu anlatılar, Rasûlullâh'a istihzâ bir edayla sorulan أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ sorusunun cevabı sadedinde aktarılmaktadır. 23. âyet yerin ve göğün rabbi olan Allah'a yeminle başlamakta ve vaad edilen akıbetin insana verilen konuşma yetisi kadar gerçek olduğu vurucu bir dille ifade edilmektedir (فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنتُمْ تَنْتَفُونَ). 24. âyetten itibaren vahiy muhalifi olan müşriklerin ata bildikleri İbrahim (a.s.) konuşturulmakta, akabinde Musa (a.s.) anlatısı, Âd, Semûd ve Nuh (a.s.) kavimlerinin helakleri hatırlatılmaktadır. Şüphesiz bu hatırlatmalar müşriklerin ceza ve mükafatı reddeden tavırlarına cevap niteliğindedir.⁹⁸ 47. âyetten itibaren tek olan Rabb'in, insanoğluna verdiği nimetlerden bahsedilmekte, 50. âyette muhataplara, içinde bulundukları kötü durumdan işaretle Allah'a kaçmaları (فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ) salık verilmektedir.

51. âyette “Allah'a rağmen başka ilahlar edinmeyin” (وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) emrinin akabinde Rasûl'ün diliyle, onun apaçık bir uyarıcı olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla sûre, başından itibaren müşriklerin risalet eleştirisine verilmiş bir cevap zeminindedir. Nitekim 52. âyetten 56. âyete kadar da önceki rasûllerin aynı itirazlara muhatap olmaları üzerinden de Rasûlullâh'a teselli verilmektedir. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي ifadesiyle gelen 56. âyette de bu bağlam devam etmekte, âyet, insanların ve cinlerin yaratılma sebebinden ziyade onların varlık hiyerarşisindeki yerini dile getirmektedir. İnsanlar ve cinlerin bu konumu, Kur'an'ın kendine has üslûbunda, -vasfedilen sıfattan münezzeh olarak- âdetâ öfkelenmiş bir Allah'ın dile gelişi olarak karşılık bulmaktadır. Bizim bu başlık altında ele aldığımız ulûhiyyet dilinden kastımız tam olarak budur. Yani Allah Teâlâ, şirk ile malûl zihinlere zımnen “Rubûbiyyetimden kendilerine paylar verdiğiniz cinler de Rasûlüme muhalefet ederek bana büyüklük taslayan sizler de benim kullarımsınız, yani bana kulluk makamındasınız, rab olan ise

⁹⁸ Bkz. Taberî, a.g.e., C: XXII, s. 433; İbn Âşûr, a.g.e., C: XXVII, s. 10.

yalnızca benim” demektedir. Nitekim 57. âyette Allah Teâlâ’nın insanlardan ve cinlerden herhangi bir karşılık beklemediği, onlar tarafından beslenmeye muhtaç olmadığı ifadeleri de bu mesajı destekler niteliktedir.⁹⁹ Çünkü 58. âyet de rızık verici yegane kudretin Allah olduğunu dile getirmektedir. Kanaatimizce bu da söz ettiğimiz varlık hiyerarşisini destekleyen bir ifadedir. “Rızık veren de o ulaşılmaz görüp kendisine araçlar kıldığınız tek olan Allah’tır, şerikleriniz değil” denmektedir. Mâturîdî (ö. 333/944), âyetin bu ifadesinin “Bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye putlara tapıyoruz”¹⁰⁰ ya da “bize bunu Allah emretti”¹⁰¹ diyen müşriklere cevap olarak değerlendirilebileceğini söylemekte, âyetin, “Bunu ben emretmedim, ben bana kulluk etmelerini emrettim” anlamına gelebileceğini tefsir sadedinde zikrettiği ihtimaller arasında dile getirmektedir.¹⁰² Mâturîdî’nin bu kanaati de âyetin mesajının insanlar ve cinlere dair yaratılış gayesi dile getirmek olmadığını gösterir niteliktedir.

İhbarî bir ifadeye sahip olan âyet, tehdit ve ta’zir edici içeriğiyle aslında inşâî alanın sınırlarına girmekte, bu şekilde dinî söylemin özelliği gereğince dil; ihbar ve inşa yapıları arasında değişken ve girift şekilde kullanılmaktadır. Âyetteki ulûhiyyet diline dair işaretler, yani -vasfedilen sıfattan münezzeh olarak- âdetâ öfkelenen bir Allah’ın konuştuğu 53. âyette de kendini hissettirmektedir. Nitekim önceki kavimlerin inkarcılarının söylemleriyle nüzûl dönemi müşriklerinin söylemlerindeki benzerliği Kur’ân dili bu âyette **أَتَوَصَّوْا بِهِ** cümlesiyle ifade etmekte, sadece bu cümle bile başlı başına ulûhiyyet dilinin alanına yaklaşıldığını ortaya koymaktadır. Çünkü sûrenin başından itibaren dile dökülen onca şeyden sonra artık Kur’ân dili adeta öfkelenmeye ve azarlamaya başlamıştır. İşte ulûhiyyet dili, Kur’ân’ın kendine has bu üslûbunun içinde Allah Teâlâ’nın alanının ihlal edildiği her an ortaya çıkmaktadır.

Ulûhiyyet dilini Allah’ın izni, meşîeti, takdiri gibi konuların kapsamında değerlendirilen âyetlerde de görmek mümkündür. Söz gelimi Nesih konusunda çokça

⁹⁹ Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî’t-tenzîl**, Beyrut, Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1407, C: IV, s. 406; İbn Âşûr, **a.g.e.**, C: XXVII, s. 25.

¹⁰⁰ Bkz. 39/Zümer 3.

¹⁰¹ Bkz. 7/A’raf 28.

¹⁰² Mâturîdî, **a.g.e.**, C: IX, s. 396-397.

zikri geçen Mekkî sûrelerden Ra'd sûresi 39 ile Nahl 101. âyetler ve Medenî bir sûre olan Bakara 106. âyet ulûhiyyet dilinin bariz örnekleridir. Ra'd sûresinin ilgili âyetinden önce uzunca bir pasaj boyunca müşriklerin mucize taleplerine ve Kur'ân dilinin onlara verdiği cevaplara yer ayrılmıştır. 27. âyette onların mucize taleplerine (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا) karşı Allah'ın dilediğini saptıracağı dilediğini ise doğru yola ileteceği ifade edilmiştir (أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ). 39. âyetteki ulûhiyyet dilinin ilk hareketinin bu âyetteki meşiet vurgusuyla başladığı söylenebilir. Akabindeki âyetlerde inkarcılara önceki toplumların akıbetleri hatırlatılırken, müminlere ise güzel bir varış yeri vaad edilmektedir. 32. âyette önceki rasûllerle de alay edildiği söylenerek Rasûlullâh teselli edilmekte (وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ) ve yine inkarcıları yakalayacak olan azaba dikkat çekilmektedir (فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ). 33. âyetteki أم تُنَبِّئُونَهُ بِمَا cümlesi ulûhiyyet dilinin devam ettiğinin göstergesi niteliğindedir. Nitekim burada dil, artık yükselmekte, muhataplara meydan okumakta ve ortağı olmadığı vurgusuna rağmen, O'na şerikler koşan muhataplara “Nasıl ya, siz Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na öğretiyorsunuz?! Bir takım şerikleri var da Allah mı bilmiyor?!” demektedir. Aynı âyetin sonundaki “Allah'ın delalette bıraktığını, kimse hidayete erdiremez” mesajı (وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) ile 34. âyetteki cezaya düçar olduklarında Allah dışında sığınacakları kimsenin olmayacağı mesajı (لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ) yine Ulûhiyyet dilinin göstergeleridir. 38. âyette önceki rasûllerin de Muhammed (a.s.) gibi eşleri, evlatları olan birer beşer oldukları hatırlatılmakta ve beşer olan bu rasûllerden gelecek mucizeler Allah'ın iznine bağlanmaktadır. Risaletin yani Muhammed (a.s.)'ın ardındaki tek ilaha işaret edilmekte, 39. âyette de (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) zımnen “Allah'ın hitabının, vahyinin, Rasûlünün keyfiyyetini tartışmak sizin haddinize değil !!” mesajı verilmektedir.¹⁰³

Benzer bir üslûp Nahl sûresi 101. âyette de yer almaktadır (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ) (أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ). Burada âyetin bağlamında yine müşriklerin

¹⁰³ Taberî, a.g.e., C: XVI, s. 486; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, **Bahru'l-ulûm**, thk. Mahmut Matracî, Beyrut, Dâru'l-fîkr, C: II, s. 231.

risalet eleştirisi görülmekte,¹⁰⁴ önceki rasûllere ve Muhammed (a.s.)'a gönderilen mesajları yadırgayan müşriklere üst perdeden vurucu bir cevap verilmektedir. Âyetteki *وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ* cümlesi ulûhiyyet dilinin görüldüğü, Kur'ân dilinin, muâırızlarına adeta “Allah’ın kime, neyi, ne zaman vahyedeceğini siz O’ndan daha mı iyi bileceksiniz!!” dediği örtük bir anlam alanı oluşturmaktadır. Medenî sûrelerden Bakara sûresi 106. âyet de aynı üslûbu barındırmaktadır. Bağlamda Medine Yahûdilerinin ve müşriklerin risalet eleştirisi yer almakta,¹⁰⁵ 105. âyetten, bekledikleri risaletin kendilerinden birine değil, Muhammed (a.s.)'a gelmiş olmasından hoşnut olmadıkları anlaşılmaktadır (*مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ*). Onların bu hoşnutsuzlukları dile getirildikten sonra “Allah’ın rahmetini, kime vahyedeceğini sorgulamak sizin haddinize mi?!” dercesine bir üslûpla *وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ* ifadelerine yer verilmektedir. 106. âyette de aynı ulûhiyyet dili devam etmekte, vahyin kimden alınacağına, kime verileceğine ancak Allah’ın karar vereceği mesajı¹⁰⁶ vurgulanmaktadır.

Ulûhiyyet dilinin bir diğer örneğini Medenî sûrelerden Enfâl sûresinin ilk âyetlerinde görmek de mümkündür. İslâm’ın ilk zaferi olan Bedir harbi sona erdiğinde aynı zamanda İslâmî dönemin ilk savaş hukukunun da tesis edildiği söylenebilir. Harp sona erdiğinde ganimetlerin dağılımı konusunda ihtilafa düşen ashabın Rasûlullâh’ı da üzecek şekilde hırsla ve tefahhurla hareket ettikleri aktarılmaktadır.¹⁰⁷ Nitekim İslam öncesi dönemde ganimet, savaşa katılanlar için ciddi bir gelir kaynağı olarak görülmekte, hatta sadece bu gayeyle savaşların meydana geldiği bilinmektedir. Savaşta tutulan safın sırası, bir kişinin öldürdüğü kişi sayısı ve kabile lideri olup olmamak gibi kriterlerin ganimetten alınan paylarda etkili olduğu aktarılmaktadır.¹⁰⁸ Yeni tabi

¹⁰⁴ Bkz. Taberî, *a.g.e.*, C: XVII, s. 297; Mâturîdî, *a.g.e.*, C: VI, s. 571-572.

¹⁰⁵ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut, Daru İhyâi’t-Türâs, 1423, C: I, s. 129; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut, Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002, C: I, s. 253.

¹⁰⁶ Bkz. Mukâtil, *a.g.e.*, C: I, s. 129; S’alebî, *a.g.e.*, C: I, s. 253.

¹⁰⁷ Bkz. Mukâtil, *a.g.e.*, C: II, s. 99; Taberî, *a.g.e.*, C: XIII, s. 367.

¹⁰⁸ Tefîk Burrû, *Târihu’l-Arabî’l-kadîm*, Dimeşk, Dâru’l-fîkr, 1988, s. 198; Emin, *a.g.e.*, s. 38. Daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Emrah Dindi, *Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2017, s. 554-568.

oldukları dinde ilk defa saf tutup savaşıyan sahabe, zaferin de verdiği büyük heyecanla, hırsla ganimet gayesine girişmiş, Kur'ân dili ise onları, İslam öncesi zihniyetin izleri olarak gördüğü bu tavır karşısında ulûhiyyet dilinin vurucu üslûbuyla uyarmıştır. Âyette, ganimetlerin Allah'a ve Rasûlüne nispet edilmesi bu dilin bir göstergesi olarak okunabilir. İslam ahlakı, zaferin de zafer sonucunda gelen ganimetin de Allah'ın bir lütfu olduğunu, öncelikle bu lütfu şükredilmesi gerektiğini, yani “Ben öldürdüm, ganimetten payım budur” mantığından ziyade “Allah'ın lütfudur” mantığının işlerlik kazanması gerektiğini söylemektedir. Böyle bir zeminde âyet, müminlere açıkça had bildirmekte ve zımnen “Siz değil, Allah!” demektedir. Nitekim aynı sûrenin 17. âyetindeki *لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* cümlesi de önceki âyetten çok daha vurucu bir üslûpla ilk âyetteki ulûhiyyet dilini desteklemektedir.¹⁰⁹

YaHûdi filozof Musâ b. Meymûn (ö. 601/1204), Kur'ân dilindeki bu üslûbu, çoğu zaman sebeplerin hazfedilerek söz konusu iş, oluş ve eylemin doğrudan Allah'a izafe edilmesi şeklinde izah etmektedir. Çünkü Kur'ân dilinde her şeyin ilk menşei ve sebebi ilâhî meşiet ve ihtiyardır. Hakikatte aslolan tabii ki Allah'ın, varlığa o eylemin gücünü takdir etmiş olmasıdır. Fakat Kur'an dili bunu, eylemin bizzat kendisini Allah'a izafe ederek göstermektedir.¹¹⁰ Bu da tam anlamıyla ulûhiyyet dilinin bir sonucudur.¹¹¹

¹⁰⁹ Bu görüşlerin yer aldığı tefsirler için bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkindî, **Bahru'l-ulûm**, thk. Mahmûd Matrâcî, Beyrut, Dâru'l-fîkr, C: II, s. 13; İbrahim es-Salebî, **el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân**, C: IV, s. 339; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, **Meâlimu't-tenzîl, fî tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, C: II, s. 278.

¹¹⁰ Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymûn b. Yusuf İbn Meymûn, **Delâletü'l-hâirîn**, i'dad: Hüseyin Atay, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, t.y., s. 456-458.

¹¹¹ Aydınlanma felsefesinin düşünürlerinden yine Yahudi kökenli filozof Baruch Spinoza (ö. 1677) da Yahudi dünya görüşünde, kavrama yeteneğini aşan durumların Tanrı'ya nispet edilerek izah edildiğini ifade etmektedir. Hatta standartların dışında sıradışı bir güzelliğe sahip kişilerin bu vasfı izah edilemediği için Tanrının oğulları olarak anıldıklarını dile getirmekte ve Tevrat'tan örnekler sunmaktadır. Bkz. Baruch Spinoza, **Tractatus Theologico-Politicus Ya Da Tanrıbilimsel Politik İnceleme**, Çev: Betül Ertuğrul, Bursa, Biblos Yay., 2008, s. 33, 34.

2.3.2. Müteşâbih Dil

Ulûmu'l-Kur'ân'ın bir konusu olarak Muhkem ve Müteşâbih, tefsirin tartışmalı alanlarından. Âl-i İmrân sûresi 7. âyet (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ) üzerinden Kur'ân âyetlerinin tamamı, Muhkem ve Müteşâbih olarak iki kategoriye ayrılmakta, çok genel anlamıyla Muhkem, açık ve anlaşılır olan âyetler, Müteşâbih ise delalet ettiği anlamı için başka bir desteğe ihtiyaç hissedilen âyetler olarak kabul edilmektedir. Tarihi süreç içerisinde manası tek olan, helal ve haramları bildiren ya da Nâsîh vasfını hâiz âyetler Muhkem'in; birden çok manası olan, kıssa ve mesel içeren, Mensûh vasfını hâiz âyetler ise Müteşâbih'in anlam alanına dahil edilmiş,¹¹² hakiki Müteşâbih, izafî Müteşâbih ayrımları yapılmıştır.¹¹³ Âyetlerin bir kısmının Muhkem bir kısmının Müteşâbih olduğu Âl-i İmrân sûresinin ilgili âyetiyle zaten sabittir fakat hangi âyetlerin Muhkem hangilerinin Müteşâbih olduğu noktası oldukça tartışmalıdır.

Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), kendi mezhebinin usulünü destekleyen âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih saydığı, Mûtezile'nin beş esasının temellendirildiği âyetlerin zahiren anlaşılabilirliğini fakat diğerlerinin zahirî anlamların dışında yorumlanmaları gerektiği yönünde tavır takındığı bilinmektedir.¹¹⁴ Bu bilgiyi bize ulaştıran Râzî (ö. 606/1210) önce İsfahânî'nin bu yaklaşımını eleştirmekte fakat sonra tüm mezheplerin aynı yaklaşımı sergilediklerini söylemektedir.¹¹⁵ Yani Muhkem ve Müteşâbih'in kişilere göre değişiklik gösterdiği, bir kişinin itikâdî mezhebine uygun âyetlerin Muhkem sayılabildiği, başka bir kişiye göre aynı âyetlerin o kişinin itikâdî mezhebine uymadığı için Müteşâbih sayılabildiği anlaşılmaktadır.

¹¹² Bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân**, y.y., Matbaatu Îsâ, t.y., C: II, s. 272-276.

¹¹³ Bkz. İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî eş-Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, thk. Hasan Ali Süleyman, y.y., Daru İbn Affân, 1997, C: III, s. 315.

¹¹⁴ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, C: VII, s. 144.

¹¹⁵ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, C: VII, s. 139, 142.

Bizim bu başlıktan kastımız, tarihi süreçteki Muhkem ve Müteşâbih anlayışlarını ele almak değil, bir dil biçimi olarak Müteşâbih alanları Kur'ân üzerinden ortaya koyabilmektir. Bu sebeple de burada tarihi süreçteki tartışmalara olabildiğince girilmemeye çalışılacak, bu verilere, gerektiği oranda değinilecektir.

“Allah, kendisini dünyanın içinde ontolojik var oluş bakımından ifşa etmez fakat vahiy, O'nun varlığa ifşası için bir yoldur, bir araçtır.”¹¹⁶ Vahyin kullandığı dil sayesinde metafizik alana ait unsurlar fizik alan üzerinden fakat kendine has bir üslûpla kullanılmaktadır.¹¹⁷ Kur'ân'ın kendini قُرْآنًا عَرَبِيًّا olarak tanımlaması da bu duruma engel değildir. Çünkü Kur'ân dili, sadece bu tanımdan müteşekkil değildir. Kur'ân dili, Arapçayı ilk muhatapları olan Araplar için bir araç olarak kullanmakta fakat Arapçaya hapsolmemektedir. Vahyin dili, bir araç olarak kalıplarına büründüğü Arap dilinden çok daha aşkın, kuşatıcı bir dildir. Çünkü aşkın bir alandan aşkın bir varlık adına konuşmaktadır. Bu yönüyle Kur'ân dili, başlı başına müteşâbih bir dil biçimi kullanılmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144), Ra'd sûresi 35. âyetin tefsirinde müteşâbihi, “insanın algı ve idrak alanının dışındaki şeyleri onun varlık dünyasında gördüğü şeylere benzeterek anlatmak” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁸ Müteşâbih dil de gaybî olanı müşahede alanımızda olan, bildiğimiz, tanıdığımız, tecrübe ettiğimiz varlıklar üzerinden bize sunan dildir.¹¹⁹ Nitekim teşâbüh masdarı da birbiriyle benzeşen iki şey anlamında kullanılmaktadır.¹²⁰ Kur'ân dilinde gaybî alan, insan tasavvuruna, şahadet alemindeki unsurlara benzetilerek sunulmaktadır.

Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin nüzûl bağlamı da Müteşâbih'e verilen bu anlamı destekler niteliktedir. Âyetin nüzûl bağlamıyla ilgili iki farklı içerikte rivayetler mevcuttur. Bir grup rivayette YaHûdilerin الم için ebced hesabı üzerinden Rasûlullâh'la cedel çabaları yer almakta, rivayette Yahûdiler, harflerin ebceddeki anlamının yetmiş

¹¹⁶ Sadık Kılıç, **Kur'ân Vahyi ve Hz. Peygamber**, İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 115, 116.

¹¹⁷ Izutsu, **a.g.e.**, s. 178. Ömer Faruk Yavuz, **Kur'ân'da Sembolik Dil**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2006, s. 114.

¹¹⁸ Bkz. Zemahşerî, **a.g.e.**, C:II, s. 532.

¹¹⁹ Mehmet Paçacı, “Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları”, **2. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler**, Ankara, Bilgi Vakfı Yay., 1996, s. 123.

¹²⁰ Firûzâbâdî, **a.g.e.**, s. 836; İsfahânî, **Müfredât**, s. 443.

tekabül ettiğini bunun da İslam'ın yetmiş yıl sonra son bulacağı anlamına geldiğini iddia etmektedir.¹²¹ Diğer bir grup rivayette de Necran Hristiyanlarından oluşan bir heyetin Kur'an'da İsa (a.s.)'ın Allah'a izafetle "kelime" olarak vasfedilmesi üzerinden O'nun kutsallığına dair Rasûl'le cedel girişimleri yer almaktadır. Hristiyanlar, Kur'an'ın bu kullanımı üzerinden Rasûlullâh'ı sıkıştırmış ve aslında İslam'ın da İsa'nın ilâhî vasıflarını onayladığını iddia etmişlerdir.¹²² Âyetin söz konusu bu iki olaydan biri üzerine nazil olduğu söylenmektedir.¹²³

Her iki bağlamda da söz konusu olan şey, Kur'an lafızlarına dair anlam ve bağlamların çarpıtılması, gerçek mefhumlarının dışında kullanılması durumudur. İlgili olay üzerine nazil olan âyetteki te'vil ve müteşâbih kelimelerinin karşılığı da bu olmalıdır. Nisa sûresi 171. âyete istinaden (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْنَاهُ آَلَقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهَوْا (خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا) âyetteki الْفِتْنَةُ kelimesinin haddi aşmak anlamında olduğu söylenebilir.¹²⁴ Dolayısıyla âyet, Hurûf-u mukatta'aa ya da İsa konusunda Kur'an'ın dediğinin dışında başka şeyler söyleyenleri (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَيْغٌ) olarak tanımlamaktadır.¹²⁵ Bu şekilde İsa'nın konu edildiği âyetlerin Müteşâbihat kapsamında olduğu yani gayba dair, geçmiş bir Rasûl'e dair anlatılar olduğu ve Kur'an dilinin bunları muhatapların anlayacakları şekilde, ortamında İsa'nın vasfedildiği şekilde aktardığı anlaşılmaktadır. Kalplerinde eğrilik olan, İslam'a muarazada bulunan Ehl-i Kitap ise bu vasıfların peşine düşmekte, bunlar üzerinden anlatılan mesaja değil, söylemin kendisine odaklanmaktadır. Tam bu noktada muhkem alandan da bahsetmek gerekir. Muhkem alan, anlatılması amaçlanan şeylerin olduğu gibi, müşahade edildiği ve tecrübe edildiği gibi yer aldığı alandır. Bu anlamda Ehl-i

¹²¹ Taberî, a.g.e., C: VI, s. 179-180; Beğavî, a.g.e., C: I, s. 410-411.

¹²² Taberî, a.g.e., C: VI, s. 150-154; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, **Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411, s. 99; Beğavî, a.g.e., C: I, s. 406-407; Râzî, a.g.e., C: VII, s. 127-128.

¹²³ İlgili âyetin nüzul sebebi ve âyet hakkında tarihi süreçte ortaya çıkan birikim için bkz. M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Konya, Kitap Dünyası Yay., 2012, s. 19-33.

¹²⁴ Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", **Bilimnâme**, XV, yıl:2008/2, s. 38

¹²⁵ Öztürk, a.g.m., s. 38.

Kitab'ın üzerinde polemik oluşturmadağı âyet alanının muhkem alan olduğı da söylenebilir. Müteşâbih alanın polemiğe elverişli olması ise gaybın müşahede alanının sembolleri üzerinden dile getirilmesi sebebiyledir. Çünkü bu dile getirişte Kur'ân dili, teşbihi dili ve sembolik dili kullanmaktadır.¹²⁶ Bunun sebebi, müteşâbih dilin nesne olarak seçtiğı alanın, insanın doğrudan anlayamayacağı vasıflara sahip olması hasebiyledir.¹²⁷ Kur'ân dilinin kullandığı müteşâbih dil özelliğı muhatapların, dil üzerinden sundukları itirazlarda da kendini göstermektedir. Medenî sûrelerden Bakara sûresi 26. âyetinde Allah Teâlâ'nın ufacık bir sivrisineğı bile muhataplarına tevhid delili olarak sunmaktan, örnek vermektan çekinmeyeceğı eleştirel bir dille ifade edilmektedir (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ (كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ). Nüzûl ortamında kimi zaman müşrikler, kimi zaman da Ehl-i Kitap Kur'ân dilinin aşkın alanı muhatapların zihnine tenezzül edici üslûbuna şaşırmakta, kullanılan teşbîhî ve tasvîrî dili “ilâhî olduğı iddia edilen bu hitaba” yakıştırmamaktadır.¹²⁸ Allah Teâlâ da âyetinde adeta Kur'ân dilinin bu müteşâbih üslûbunu ortaya koymakta, değıl önceki âyetlerdeki ahiret tasvirleri, ufacık bir sineğın bile vahyin mesajına konu olabileceğini söylemektedir.

Tüm bunlar ekseninde Müteşâbih dil, “sonlu olandan yola çıkarak sonsuz olanı anlatma çabası”¹²⁹ şeklinde tanımlanabilir. Din dilinin, bu dil biçimine başvurması ise “beşeriyetin ifade vasıtası olan lisanın, sınırlı müfredatıyla, sınırsız manaları ifade etmeye güç yetirememesinden kaynaklıdır.”¹³⁰ Bu sebeple de Kur'ân'da gayb alemi başta olmak üzere beşer idrakini aşan her türlü şey beşerî kavramlar ve algılar etrafında sunulmaktadır.¹³¹ Bu dil, Medenî bir sûre olan Âl-i İmrân sûresinin ilgili âyetiyle sınırlı kalmamakta, Mekki sûrelerde de kendini göstermektedir.

¹²⁶ Yavuz, a.g.e., s. 110. Ayrıca bkz. Turan Koç, **Din Dili**, İstanbul, İz Yay., 2013, s. 90, 91.

¹²⁷ Paçacı, a.g.m., s. 123; Ali Akay, “Gaybî Konuların Anlatılmasında Kur'ân Dilinin Özellikleri”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:V, sayı: 2, yıl:2003, s. 66.

¹²⁸ Bkz. Taberî, a.g.e., C: I, s. 399.

¹²⁹ Paçacı, a.g.m., 124.

¹³⁰ Akay, a.g.m., s. 68.

¹³¹ Nadim Macit, **Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili**, İstanbul, Beyan Yay., 1996, s. 61.

Kur'ân dilinde Allah Teâlâ'nın en büyük gayb ve en büyük müteşâbih olduğu söylenebilir. Çünkü Allah'a dair her betimleme, her tavsif gaybî bir alanın müşahade alanının formlarıyla dile getirilmesidir. Kudretinin ve zatının ifadesi olan pek çok kullanım dahi beşerî formdadır (vech,¹³² yed,¹³³ gazab,¹³⁴ mekr¹³⁵). Bu tanımlamaların müteşâbih dil ile yapıldığı göz ardı edildiğinde vasfedilen tüm nitelikler Allah'ın zatıyla eşitlenmiş olacaktır.¹³⁶ Tam da burada din dili içindeki müteşâbih dilin işlevinin, hakikatin kendisine değil simgesine işaret etmek olduğu hatırlanmalıdır.

Mekkî bir sûre olan Kâf sûresi muhatapların risalet eleştirisiyle (بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ) başlamakta, akabinde tüm sûre boyunca ahirete dair deliller sunulmaktadır. İkinci bir hayatı şaşılabacak bir şey olarak gören müşriklere (أَيْنَا مَثَلًا) 4 ila 11. âyetlerde yeryüzünden deliller sunulmakta, akabinde 14. âyete kadar önceki kavimlerin akıbetleri hatırlatılmaktadır. 16. âyetteki Allah'ın kuluna şah damarından daha yakın olduğu (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ) (حَبْلِ الْوَرِيدِ) ifadesinden sonra, ölüm anından başlanarak kıyamet ve hesap ahvali tasvir edilmektedir. Cehennemliklerin birbirlerine düşman olacaklarının anlatıldığı bu âyetlerin akabinde 30. âyette cehennem konuşturulmakta, Allah Teâlâ cehenneme “Doldun mu?” diye sormakta, cehennem de “Daha var mı?” cevabını vermektedir (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ) (وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ). Bu şekilde âyet, cehennemin korkunçluğunu ve inkarcıları kabulde sınır tanımazlığını somut ve bu dünyaya ait bir diyalog içine yerleştirmiştir. Âyette Kur'ân dili, gaybî bir alana ait cehennemi, müşahade alanına benzeterek soyut olanı

¹³² Bkz. 2/Bakara 115.

¹³³ Bkz. 48/Fetih 10.

¹³⁴ Bkz. 5/Mâide 80; 48/Fetih 6.

¹³⁵ Bkz. 3/Âl-i İmrân 54; 4/Nisâ 142; 68/Kalem 45.

¹³⁶ Buradaki tezimizin zıddına Allah'a dair insan-biçimci anlatımların teşbih değil, nüzul ortamı muhataplarının zihniyetini yansıtan gerçek anlatımlar olduğuna dair bir kaynak için bkz. Halil Hacımüftüoğlu, **Kral Tanrı, Allah'ın Krallığı**, İstanbul, İletişim Yay., 2011. Yazar çalışmada Allah'ın varlığını ve mahiyetini değil, nüzul ortamındaki ve Kur'ân dilindeki Allah tasavvurunu tartışmaktadır. Dilin ortaya koyduğu tasavvurda hiçbir şekilde teşbihe yer olmadığını, Kur'ân'ın Allah'ı gerçekten böyle bir formda anlattığını ve muhataplarından bu Allah'a iman etmeleri beklentisinde olduğunu söylemektedir. Ayrıca karşı. Yavuz, **a.g.e.**, s. 103,104.

somutlaştırmıştır.¹³⁷ Zemahşerî söz konusu âyetin tefsirinde dildeki bu üslûbu temsîl ve tahyîl kelimeleriyle izah etmektedir.¹³⁸ Ahirete, cennet ve cehenneme dair tüm anlatımlarda, mükafat ve ceza tasvirlerinde müteşâbih dilin kullanıldığı, bu şekilde Kur’ân dili’nin müşahede alanına ait verileri gaybı anlatmak için muhataplarına sunduğu görülebilmektedir.¹³⁹

2.3.3. Kıssaların Müsterek Bağlamı ve Dili

Anlatmak, nakletmek, haber vermek, iz sürmek gibi anlamlara gelen ق-ص-ص kökünden türeyen kıssa kelimesi,¹⁴⁰ Kur’ân’a izafetle kullanıldığında geçmiş rasûllerin ve kavimlerin anlatılarının Kur’ân dilindeki hali kastedilmektedir. Tarihî-ilmî süreç içerisinde kendini “hak” olarak tanımlayan Kur’ân’ın aktardığı kıssaların gerçekliği meselesi sürekli tartışılmıştır.¹⁴¹ Kur’ân’da geçmiş kavimlere dair kıssaların dışında bir de bu kavimlere dair kıssa kadar geniş olmayan kısa aktarımlar yer almaktadır. Çalışmanın bu başlığının amacı, tarihi süreçteki ilgili tartışmaya yer vermek değil, Kur’ân kıssalarındaki ve geçmişe yönelik aktarımlardaki ortak tema ve mesajları ortaya koyabilmektedir. Çünkü hem Mekkî hem Medenî dönemli sûrelerde karşımıza çıkan bu yapılar her iki dönemde de aslında aynı işlevi hâizdir. Şüphesiz işlevselliğin müsterek olması Kur’ân dilinin dînî bir söylem biçimi olmasından kaynaklıdır. İrşat ve ikna amaçlı dînî söylemde muhatabın aklını ve duygularını aynı anda harekete geçirmek hedeflenmektedir.¹⁴² Bunu yaparken dînî söylem, ilâhî mesajları somutlaştırmak için,

¹³⁷ Bkz. Yaşar Düzenli, **Üslub ve Semantik Açısından Kur’ân ve Şefaât**, İstanbul, Pınar Yay.,2008, s. 29.

¹³⁸ Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fi vücihi’t-te’vîl**, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, C: IV, s. 392.

¹³⁹ Paçacı, **a.g.m.**, 125. Ayrıca bkz. Muhammed Esed, **Nüzûl Sırasına Göre Kur’ân Mesajı: Meâl-Tefsir**, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, “Ek I: Kur’ân’da Sembolizm ve Alegori”, İstanbul, İşaret Yay., 2018, s. 1490, 1491.

¹⁴⁰ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 744-745; Cevherî, **a.g.e.**, s. 945-946; İsfahânî, **a.g.e.**, s. 671.

¹⁴¹ Konuya dair ilgili tezler için bkz. Hâlefullah, **a.g.e.**; İdris Şengül, **Kur’ân Kıssaları Üzerine**, İzmir, Işık Yay., 1995; Şehmus Demir, **Mitoloji, Kur’ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**, İstanbul, Beyan Yay., 2003; Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2010.

¹⁴² Hökelekli, **a.g.e.**, s. 125.

muhabata, bilgisi dahilindeki târihî ve aktüel gerçeklerden de örnekler vermektedir.¹⁴³ Bu gerçekleri değiştirip dönüştürerek muhabata aktarmak ve yeni bir “gerçek” oluşturmaksa Kur’ânî üslûbun bir parçasıdır. Söz gelimi müfessir Alûsî (ö. 1270/1854), Ashâb-ı Kehf kıssasının muhatap Araplar tarafından zaten bilinegelen bir kıssa olduğunu, fakat Kur’ân dilinin kıssayı, onların bilmedikleri başka detaylarla tekrar kurguladığını ifade etmektedir.¹⁴⁴

Kıssa anlatımının, dînî bir söylem olan Kur’ân’ın, akıl ve duyguyu eş zamanlı olarak tahrik edici araçlarından en etkilisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira “kıssaların anlamı sadece değindikleri olaylar aracılığıyla oluşmaz, kıssaların anlatım tarzı ve eylemi de anlamı doğuran bir kaynak işlevini üstlenir.”¹⁴⁵ Kur’ânî mesajları salt kavramsal düzlemde ele alıp aktarmak mümkün değildir. Bu sebeple, tevhit, risalet, ahiret, karşılıksız verme gibi temel temalar kıssa ve anlatıların, yani Allah’ın tarihi süreçteki eylemlerinin içinde yer bularak, muhabatın zihninde yer etmektedir. Kıssaların imkan verdiği bu sonuç, muhabatın zihninin, kendini ve dış dünyayı algılamasını kolaylaştıran, enfûsî ve kevnî delilleri, sünnetullâhî anlamlandıran bir etki oluşturmaktadır.¹⁴⁶

Medenî sûrelerden Bakara sûresi 111. âyette Medine’deki YaHûdî ve Hristiyan grupların İslam karşıtı söylemlerine yer verilmekte, onların kendilerinden başkasının Cennet’e girmeyeceğine dair iddiaları zikredildikten sonra (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا) bu iddia كُنْتُمْ صَادِقِينَ (أَوْ نَصَارَى) ifadesiyle küçümsenerek reddedilmektedir. 113. âyette YaHûdî ve Hristiyan grupların kendi aralarında dahi anlaşılmadıkları, kitâbî geleneğe tâbi olmalarına rağmen birbirlerinin inancını muteber görmedikleri ifade edilmektedir (وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ). Bunun akabinde Allah Teâlâ tehdit içeren bir dille, onların ihtilafa düştükleri bu konu hakkında ahirette aydınlatılacakları bilgisini paylaşmaktadır (فَالَّذِي يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ)

¹⁴³ Hökelekli, **a.g.e.**, s. 126.

¹⁴⁴ Bkz. Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, **Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’î’l-mesânî**, **Beyrut**, Dâru’l-kütûbi’l-ilmiyye, 1994, C:VIII, s. 206.

¹⁴⁵ Burhanettin Tatar, “Kur’ân’da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefî Notlar”, **Milel ve Nihal**, C:V, sayı:1, yıl:2009, s. 100.

¹⁴⁶ Bkz. Tatar, **a.g.m.**, s. 108.

(الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ). 118. âyet, Medine YaHûdilerinin risalet eleştirisine yer vermekte, âyetten, onların, yazılı bir kitap beklentisi içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda onlar, Muhammed (a.s.)'ın değil, Allah Teâlâ'nın bizzat kendisinin konuşması talebinde bulunmaktadır (وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ). Allah Teâlâ ise onların bu taleplerinin, önceki kavimler tarafından da rasûllere itiraz olarak dile getirildiğini, bu yönüyle inkarcıların kalplerinin birbirlerine benzediğini söylemektedir (كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ). 122. âyetle İsrailoğullarına, tarihi süreçte bahşedilen nimetler ve insanlara üstün kılınmaları hatırlatılarak (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ (الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) bunların ardındaki fâil güce, yani Allah'a işaret edilmekte, bunun karşısında onlardan Rasûl'e itaat, Allah'a ise iman etmeleri beklenmektedir.

Medine YaHûdilerine ve Hristiyanlarına verilen tüm bu mesajların ardından 124. âyetle İbrahim (a.s.)'a dair kısa bir anlatıya yer verilmekte, bu anlatıda hem Ehl-i Kitap hem de müşriklerin kendi soylarını ve dinlerini kendisine dayandırdıkları İbrahim (a.s.),¹⁴⁷ reddettikleri Muhammed (a.s.)'ın rabbine kulluk eden bir mümin profiliyle karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁸ 128. âyetle İbrahim (a.s.), oğlu İsmail (a.s.) ile birlikte Allah'a dua etmekte, soylarından gelecek toplumun Allah'a teslim olmuş kimselerden oluşmasını istemektedir (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ). 129. âyetle İbrahim (a.s.) neslinin uyarılması için Rabbinden bir elçi talebinde bulunmaktadır. İbrahim (a.s.)'ın elçi talebinde “İşte atanız İbrahim'in duası, karşınızda duran Muhammed'dir” mesajını görmek mümkündür. Bu ifadeler ilk olarak risalet eleştirileriyle Rasûlullâh'ı tahrik eden Ehl-i Kitab'a ve örtük olarak da müşriklere, “atanız İbrahim, Allah'a teslim olan mümin bir topluluk için dua etmişti, siz ise apaçık inkarcılersınız. O halde Muhammed'e iman etmediğiniz sürece duanın tecellisi olan nesil sizler olamazsınız” mesajı vermektedir. Nitekim bu talebin akabindeki 130. âyet ise, İbrahim'in soyundan ve dininden olan, üstelik onun Rabbinden gelen mesajları ileten Muhammed (a.s.)'a

¹⁴⁷ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C: VI, s. 493; Mâverdi, **a.g.e.**, C: I, s. 399-400; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü'l-muhît**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993, C: I, s. 451.

¹⁴⁸ Ayrıca bkz. 3/Âl-i İmrân 67.

muhafelet eden kişilere, içinde bulundukları çelişkiyi وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ şeklinde vurucu ifadelerle göstermektedir. 132. âyette İbrahim (a.s.)’ın, tevhid inancını çocuklarına da vasiyet ettiği görülmekte (وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ), 133. âyette de bu defa tevhid vurguları Yakup (a.s.)’ın ağzından aktarılmaktadır. Âyetin, اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ خَضَرَ يَعْقُوبُ الْمَوْثُ اِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي şeklindeki ifadesi, geçmişten yapılan bu vurguların âna yani şimdiye dair mesajlar içerdiğini ortaya koyar niteliktedir. Anlatı devam etmekte, fakat anlatının yegane gayesi olan nüzûl dönemi muhatapları unutulmamaktadır. Yakup (a.s.)’ın “Benden sonra neye kulluk edeceksiniz?” şeklindeki sorusuna evlatlarının verdiği, “İbrahim, İsmail ve İshak’ın rabbi olan tek ilaha” şeklindeki cevap YaHûdileri, Hristiyanları ve müşrikleri her birinin ata bildiği isimler üzerinden şaşırtmakta, inançlarını sorgulatmakta ve onları Muhammed (a.s.)’ın tevhid dinine çağırmaktadır.¹⁴⁹

Medenî dönemde risalet eleştirisi bağlamında gündeme gelen İbrahim (a.s.) anlatısının, benzer bir düşündürücü üslûpla Mekke dönemi âyetlerde de var olduğu görülmektedir. Orta dönem Mekke sûrelerden Meryem sûresinde İsa (a.s.) ve annesi üzerinden anlatılan tevhid delillerine 41. âyette İbrahim (a.s.) anlatısı da eklenmektedir. Bu anlatıda da yukarıda zikrettiğimiz Bakara sûresindeki anlatının üslûbu görülmekte, İbrahim (a.s.) ve babası arasında geçen diyalogta İbrahim (a.s.) nüzûl vasatında Muhammed (a.s.)’ın dile getirdiği ilkelerle muvahhid bir mümin olarak konuşmaktadır. Âyetlerde İbrahim (a.s.), babasına, işitmeyen, görmeyen ve kendisine faydası olmayan putlara niçin kulluk ettiğini sormakta (اِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ) (شَيْئًا), babası ise, ilahlarından yüz çevirdiği için ona kızarak, onu taşlamakla tehdit etmektedir (قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا).¹⁵⁰ Burada, Meryem Sûresi’nin nüzûl zamanı da göz önünde bulundurulmalıdır. Sûrenin, müminlerin Habeşistan hicreti öncesinde nâzil olduğu bilinmektedir. Diyalogtaki taşlama tehdidi ve babasının, İbrahim (a.s.)’a verdiği kendisinden uzaklaşması telkini, okuyucuya, nüzûl ortamıyla ne derece iç içe bir anlatıyla karşı karşıya olduğunun sinyalini vermektedir.

¹⁴⁹ Bkz. Ebû'l-Âlâ el-Mevdûdî, **Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri**, Çev: Muhammed Han Kayânî vd., İstanbul, İnsan Yay., t.y., C: I, s. 115-119.

¹⁵⁰ 19/Meryem 46.

Çünkü İbrahim (a.s.)’ın babasıyla yaşadığı diyalog, Mekke’de Rasûlullâh’ın müşrik kitleyle olan mücadelesine ışık tutmakta, taşlama tehdidi ve yurdundan ayrılmaya zorlanması da anlatıda İbrahim’i dinleyen muhataplara aslen yanı başlarındaki Muhammed (a.s.)’ı göstermektedir.¹⁵¹ Yine Mekkî sûrelerden Şuara sûresi 69 ila 89. âyetlerde de İbrahim (a.s.)’ın babası ve kavmiyle olan diyaloguna yer verilmekte, İbrahim (a.s.)’ın dilinden Allah’ın rububiyetine dair işaretler sunulmaktadır. Diyalogda İbrahim (a.s.), putların fayda ya da zarar veremeyecek kadar aciz olduklarını dile getirdikten sonra (قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ) (أَوْ يَنْفَعُوكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ) onlara kıyasla tek olan Rabbin ise yediren, içeren, şifa veren, öldüren ve diriltten olduğunu (الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ) (وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ), (وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ), (وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ) söylemektedir.

Hem Meryem hem de Şuara sûrelerindeki anlatılarda İbrahim (a.s.)’ın karşı çıktığı şahsın babası oluşu oldukça dikkat çekmektedir. Şuara sûresindeki anlatıda İbrahim (a.s.) kavmini de muhatap almakta, fakat baba figürü yine de vurgulanmaktadır. Kanaatimizce Kur’ân dilindeki bu vurgular, nüzûl dönemi muhataplarının atalar dini algısına cevap olarak değerlendirilebilir. Nitekim “Biz ancak atalarımızın yoluna uyarız”¹⁵² ilkesini takip eden muhataplara bu anlatı, doğru yolun ataların yolu olmadığını¹⁵³ ifade etmekte ve zımnen, “yolundan gittiğiniz, ata bildiğiniz İbrahim öyle yapmadı, Rabbi için babasının, atasının izini, inancını reddetti” mesajı vermektedir. Böylece hem Mekkî hem Medenî dönemli bu anlatıların, Mekke’de müşriklerin, Medine’de ise Ehl-i Kitab’ın risalet eleştirisi bağlamında muhataplara sunulduğu, her iki dönemde de bağlamların benzediği ve anlatı üslûbunun değişmediği görülmektedir. Her iki dönemdeki anlatı da İbrahim (a.s.) kimliği üzerinden asılsız dinler üretmeye çalışan muhataplara çarpıcı bir cevap niteliğindedir. Çünkü muhataplara göre şirk sisteminin ya da Ehl-i Kitap inancının sembol ismi olan İbrahim (a.s.), Kur’ân dilinde Muhammed (a.s.)’ın dediklerini tasdik eden muvahhid bir mümine dönüşmektedir. Nitekim Mekkî

¹⁵¹ Bu yaklaşımımıza ışık tutan yorumlar için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Beyrut, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1407, C: III, s. 20; Râzî, **a.g.e.**, C: XXI, s. 545; Mevdûdî, **a.g.e.**, C:III, s. 221.

¹⁵² Bkz. 2/Bakara 170; 5/Mâide 104; 7/A’râf 28, 70.

¹⁵³ Bkz. 5/Mâide 104.

sûrelerden Nahl sûresi 120. âyette ve Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresi 67. âyette de İbrahim (a.s.)'ın müşrik, YaHûdi ya da Hristiyan olmadığı mesajı açıkça ifade edilmektedir (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ), (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا) (وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

2.3.4. Vâkıyla Mutâbık Dil

İlk olarak asırlar öncenin Arabistan coğrafyası'na seslenen Kur'ân, her şeyden önce sözlü bir hitap olması hasebiyle söylem diline sahiptir. İletişimin bir aracı olan her dil gibi Kur'ân dili de mesajı iletirken muhatabın durumunu, tasavvurunu, muhayyilesini ve idrakini dikkate almaktadır. Bu durum, dilin, kendini o tasavvur ve idrake hapsettiği anlamına gelmemekte, mevcut tasavvurları sözün başlangıcına vesile kıldığı anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân dili söz konusu olduğunda sözün hitamının başladığı noktadan çok daha farklı ve şumullü bir düzeye evrildiği görülmektedir. İlk muhatap çevrenin kendilerine anlatılanlardan hiçbir şey anlamadıklarına dâir herhangi bir veri olmaması, hitâbın, muhatapların bildikleri, anladıkları unsurlar üzerinden gerçekleştirildiğinin göstergesi olarak okunabilir.¹⁵⁴

“İslam'ın teolojik ve toplumsal muhtevası, ortaya çıktığı dönemin hakim teolojik, toplumsal, ahlaki konumu karşısında belirlenmiştir.”¹⁵⁵ Bu yönüyle Kur'ân dilinin fâil gücü olan Allah, vâkıyla mutâbakatını, kendi başına konuşarak monolog üslûbuyla değil, vakıanın içindeki insan fiillerinde ve tasavvurlarında ifşa etmektedir.¹⁵⁶ Allah Teâla'nın muhatapların tasavvurları içinde kendini gösterme eylemi, en çok da meseleleri muhataplarının zihnine yakınlaştırmak için kullandığı tasvir ve temsillerde ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁷ Bu tasvir ve temsillerde zikri geçen isimler, mekanlar ve her türlü kullanım, dönemin muhataplarının tasavvurlarıyla yakından ilişkilidir.¹⁵⁸ Söz gelimi,

¹⁵⁴ Dücâne Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İstanbul, Kapı Yay., 2011, s. 45.

¹⁵⁵ Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, İstanbul, Mana Yay., 2014, s. 109.

¹⁵⁶ Mebrûk, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁵⁷ Zerkeşî, *a.g.e.*, C: IV, s. 55.

¹⁵⁸ Gezer, *a.g.e.*, s. 187.

Kur'ân'ın temel konularından olan ahiret düşüncesi ve beraberinde anlatılan “herkese kazancının karşılığının verileceği adil bir sonuç” mesajı, sürekli bir şekilde ölçme-tartma mefhumuyla karşılık bulmaktadır. Fazlur Rahman, Kur'ân'da kullanılan bu gibi ticari söylemlerin, nüzûl ortamının ticari ve sosyal hafızasından beslendiğini ifade etmektedir.¹⁵⁹

Alış-veriş, ölçüyü, tartıyı, ticareti iyi bilen Araplara Kur'ân dili, bildikleri üzerinden mesajlar vermekte, tek olan Allah'ın ahirette adeta bir altını, gümüşü ya da erzağı tartar gibi insanların amellerini tartacağını söylemektedir.¹⁶⁰ Tartının hafifliğinin değil, ağırlığının efdal olduğunu bilen muhataplara ahiret günü tartısı hafif gelenlerin Cehenneme sevkedileceği (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) ¹⁶¹ söylenmekte, adeta veresiye ya da kayıt defteri gibi amellerin kayıt altına alındığı bir defterden bahsedilmekte,¹⁶² alış-verişte rehin uygulamasını bilen muhataplara, o gün herkesin kazancının karşılığında rehin alınacağı (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) ¹⁶³ ifade edilmektedir. Benzer bir mutâbakat ahiretteki ceza ve mükafat betimlemelerinde de karşımıza çıkmaktadır. Mekkî sûrelerden Furkan sûresi ilk âyetlerde müşriklerin risalet eleştirilerine yer verilmekte, 7. âyette Rasûlullah'ın beşer oluşu risalet makamına yakıştırılmamakta (وَقَالُوا (مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا 8. âyette kendisine bir hazine ya da rızık temin etme derdine düşmeden rızıklanabileceği bahçelerin verilmiş olması gerektiği eleştirisi (أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا) dile getirilmektedir. 10. âyette ise bu itirazlara cevaben ve onların teklif ve tasavvurları üzerinden, Rasûl'e - Cennet tasvirlerinde de sıkça karşımıza çıktığı üzere- altından ırmaklar akan bahçeler ve saraylar verileceği dile getirilmektedir (تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ فُصُورًا 15. âyette ise takvalılara vaad edilen الْجَنَّةِ الْخُلْدِ'dan bahsedilmektedir.

¹⁵⁹ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Ankara, Ankara Okulu Yay., s. 71.

¹⁶⁰ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 170.

¹⁶¹ 101/ Kâria 6-9.

¹⁶² Bkz. 45/Câsiye 29; 69/ Hâkka 19-29; 17/İsra 71.

¹⁶³ 74/Müddessir 38.

Benzer bir ifade Hûd sûresi 107. âyetinde de görülmekte, cehennemi hak edenlerin gökleri ve yer baki oldukça orada kalacakları ifade edilmektedir (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ) (وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ). Taberî âyetdeki خَالِدِينَ kelimesinin nüzûl dönemi Araplarının tasavvurları ve bilgileri üzerinden kullanılan bir ibare olduğunu, مَا دَامَتْ ifadesininse deyim olduğunu söylemektedir. Taberî'nin aktarımına göre Araplar, bir şeyin sürekliliği konusunda mübalağa etmek istediklerinde ebedîliğe işaret edecek şekilde bu deymi kullanmaktadırlar. Aynı manayı ifade edecek şekilde Taberî, “gece ile gündüz birbirini takip ettikçe”, “yıldızlar parladıkça” gibi başkaca deyimlerin de varlığından bahsetmektedir. Mananın, deyimlerdeki bu varlıklar üzerinden aktarılması ise Arapların gecenin, gündüzün, gök ve yerin, yıldızların bâkî olduklarına dair inançları sebebiyledir.¹⁶⁴ İslam öncesi Arapların gök cisimlerini yüce görmelerinden kaynaklı olarak onların kendiliğinden var olduklarına dair düşünceleri de Taberî'nin aktardığı bu bilgiyi desteklemektedir.¹⁶⁵ Elmalılı da aynı âyetin tefsiri sadedinde benzer bilgiler aktarmakta, Arapların bu deymi ebediyetten kinaye olarak kullandıklarını söylemektedir.¹⁶⁶ Burada gayemiz Cennet ve Cehennem ebediliği tartışmasını gündeme getirmek değil, ilgili ifadelerin İslam öncesi Arapların zihniyle, tasavvuruyla, kelime dünyasıyla mutabık olduğunu göstermektir.

Kur'ân dilinin ortamdaki mevcut Arap diliyle ve muhatapların muhayyilesiyle ne denli irtibatlı olduğunun bir diğer dilsel göstergesi de İsra sûresi 13. âyettir (وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا). Âyetdeki أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ fadesinin benzerleri Neml sûresi 27. âyet ve Yâsîn sûresi 19. âyetinde de yer almaktadır. Mâturîdî, âyetdeki bu ifade üzerinden Allah'ın nüzûl dönemi Araplarının kullandığı kavramlarla hitapta bulunduğunu söylemekte, kuş motifinin, onların tasavvurunda uğur ya da uğursuzluk işareti olduğunu dile getirmektedir. İslam öncesi Arapların başlarına iyi bir şey geldiğinde “Kuş, ona hayrı getirdi”, kötü bir şey geldiğindeyse “Kuş ona şerri

¹⁶⁴ Taberî, a.g.e., C: XV, s. 481.

¹⁶⁵ İlgili inancın detaylarına dair bkz. Muhammed Numan el-Cârim, **Edyânü'l-arab fi'l-cahiliyye**, y.y., Matbaâtu's-saade, 1923, s. 186-188; Farklı Arap kabilelerinin farklı yıldızlara rubûbiyyet atfettikleri bilgisi için bkz. Âlûsî, a.g.e., , C:II, s. 232; Cevad Ali, a.g.e., C:VI, s. 316, 317.

¹⁶⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Sad. İsmail Karaçam v.d., İstanbul, Azim Yay., 2011, C: 5, s. 11, 12.

getirdi” dedikleri bilinmektedir. Bundan dolayı Allah da muhataplarına onların kullandığı kelimelerle hitapta bulunmuştur.¹⁶⁷ Mâturîdî’ye göre “kuşun boyuna dolanması” kullanımının sebebi ise birine sarılanın aslında onun boynuna sarılmış olmasından ileri gelmektedir. Tıpkı bunun gibi uğur ya da uğursuzluk, hayır ya da şer de insanın başına, boynuna dolanmaktadır.¹⁶⁸ Zemahşerî de âyetteki bu kullanımın deyimsel bir ifade olduğunu, Arapların benzer şekilde الموت في الرقاب ya da تقلدها طوق cümlelerini de kullandıklarını söylemektedir.¹⁶⁹

Tâhâ sûresi 102. âyet de bu başlığa örnek teşkil edebilecek âyetler arasında zikredilebilir. 101. âyetle inkarcıların azabı yine خَالِدِينَ فِيهِ ifadesiyle verilmiş, 102. âyetle ise hesap günü mücrimlerin gözlerinin masmavi olacağı söylenmiştir (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ) (وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا). Mücrimlerin niçin bu şekilde vasıflandığını anlamak, yine nüzul dönemi Araplarının tasavvurlarını bilmekle mümkündür. Mavi rengin Araplarda çoğunlukla iyi bilinmediği, kötünün, hatta ölümün temsili olduğu, rüya tabirlerinde de mavinin şerri simgelediği aktarılmaktadır.¹⁷⁰ Yine mavi rengin, Arap kültüründe çetin ve zorlu düşmanı simgelediği hatta bunun da Arapların en çetin düşman olarak gördükleri Rumların mavi gözlü olmasından kaynaklandığı bilinmektedir.¹⁷¹ Âyetteki ilgili ifadede, Kur’ân dilinin nüzûl ortamında vakı olan tasavvurları mesajına aracı kıldığı anlaşılmakta, bu da dilin vâkı’a ve tasavvurlarla olan mutâbakatını göstermektedir.

Kur’ân dilinin vakıayla olan mutabakatı Medeni dönemde ise daha çok müşahhas olaylar ve meseleleri konu edinen âyetlerle karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Rasûlullâh’a hitaben “De ki” emirlerinin ve tekrarlanan “Sana soruyorlar” cümlelerinin

¹⁶⁷ Mâturîdî, a.g.e., C: VII, s. 17.

¹⁶⁸ Mâturîdî, a.g.e., C: VII, s. 17.

¹⁶⁹ Zemahşerî, a.g.e., C: II, s. 652.

¹⁷⁰ Bkz. Muhammed Kemal Ca’fer, *Remziyyâtü’l-elvân beyne’l-edyân el-Yahudiyye ve’l-İslâm*, s. 263. <https://www.alarabimag.com/read/16271-> Erişim: 12.11.21. Sadık Kılıç, *Kur’ân Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası)*, Ankara, Kılıç Yay., 1991, s. 48.

¹⁷¹ Bkz. Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Haşiye ala Şerhi Muhtasari’s-Sa’di ale’t-Telhîs*, t.y., y.y., s. 511. <https://ia902500.us.archive.org/30/items/lis01684/002.pdf> ; 12.11.21. Ayrıca bkz. Soner Gündüzöz, “Kur’ân’da Renklerin Büyülü Gücü–Semiotik Bir İnceleme–, *EKEV Akâdemi Dergisi*, yıl:7, sayı:16, s. 81; Gökkr, a.g.e., s. 93.

de vahyin ortamla uyumlu hitabının birer göstergesi olduğu söylenebilir.¹⁷² Tüm bu yollarla, Kur'ân dili, mutlak alemleri ve mevcut olayları beşeri kavramlar çerçevesinde muhataplarına sunmuş,¹⁷³ yani vâkı'a nassı etkilemiştir. Fakat konunun girişinde de değindiğimiz üzere bu etki Kur'ân dili ve mesajı için yegane ve biricik değildir. Nassın vakıayla olan mutabakatı nas için belirleyici değil, sadece etkileyicidir. Bu etki nassın kendi nazımının ve ilâhî dilinin söyleyeceklerini engellememektir. Aksine nas, bu etkiyi mesajına aracı kılmaktadır. Hem vakıayla mutabakatın hem de vahyin bu mutabakata hapsolmadığının en güzel göstergesi vakıanın şahıs, mekan ve yer bilgileri olmaksızın aktarılmasıdır. Dilin bu üslûbunda da yine onun, muhatabı dikkate alışı devreye girmektedir. Muhatap kitlenin belli olması ve dilin sosyal bağlamının zaten o kişilerin rolüyle oluşmuş olması, dile, bu bilgilerin hazfedilmesi imkanını sağlamaktadır.¹⁷⁴

2.3.5. Tasvir Edici ve Değer Yükleyici Dil

Kur'ân dili yalnızca söylenmek isteneni aktaran tek hedefli bir söz dizimi değildir.¹⁷⁵ Bu dil, söylemek istediğini aktarırken araç olarak kullandığı olay ve durumları aynı zamanda yorumlamaktadır. Bu şekilde hem mesajını aktarmakta hem de mesajın ardında bıraktığı olay ve durumlara yeni bir perspektif getirmektedir.¹⁷⁶ Bu yeni perspektif kimi zaman muhatapların olumsuz bildiği durumları olumlayarak göstermekte kimi zaman da olumlu bilinen durumları olumsuz bir dille vasıflamaktadır. Dilin bu özelliği, meseleler karşısında Allah Teâlâ'nın durduğu yeri gösteren, O'nun gayesine işaret eden, muhatabı, görünenin arkasındaki başka gerçekleri görmeye sevkeden büyük bir sistemdir. Tam da bu nokta Kur'ân dilinin inşâî yapısının da göstergesi olarak okunabilir. Çünkü bu dil, muhataplardan cevap beklemeyen, onların hayretini, kat

¹⁷² İbiş, a.g.e., s. 193.

¹⁷³ Açıkgöç, a.g.e., s. 185.

¹⁷⁴ Gezer, a.g.e., s. 228.

¹⁷⁵ Burhanettin Tatar, "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu", **Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Van, 2001, s. 495.

¹⁷⁶ Tatar, a.g.m., s. 496.

ettikleri yolu, kabul ya da redlerini önemsemeyen, salt temsîlî ya da bilimsel bir yapıda değildir. Kur'ân dili kendi dil ve değerler sistemiyle, muhataplarını tavır ve tutum değişikliğine sevketmektedir.¹⁷⁷ Bu sebeple de Kur'ân dilindeki lafızlar, bilgi vasfından öte vâkıyı tasvir edici, meselelere değer yükleyici bir vasıftadır.¹⁷⁸

Bâkıllânî (ö. 403/1003), Kur'ân dilinin bu yapısını, “olanı olduğu gibi ortaya koyan dil” yani “doğrudan tasvir” ve “olay ya da olguya yorum katılarak yapılan tasvir” olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁷⁹ Bâkıllânî'nin tasnifindeki bu iki özelliği Kur'ân dilinin, aynı anda eş zamanlı olarak kullandığı da görülmektedir. Bu başlığın gayesi, dildeki bu yapıyı örneklerle yer vermektir. Bu anlamda Hac sûresi 11. âyet, muhataplara Kur'ânî bakış açısını, yani Kur'ân'ın tasvir ederek değer yükleyen dilini gösterir niteliktedir. Sûrenin ilk âyetlerinden itibaren ahiret hayatından ve kıyametin gerçekliğinden bahsedilmiş, 5. âyette Allah'ın bu gerçekliği var etmeye kadir olduğu, insanın yoktan var edildiği mesajı üzerinden delillendirilmiştir. Sûrenin başından itibaren 3. ve 8. âyetlerde de kullanılan وَمِنَ النَّاسِ ifadesi 11. âyette de kullanılmış, her birinde de inkarcıların tutumları vasfedilmiştir. 3. ve 8. âyetlerde olanı olduğu gibi resmeden doğrudan tasvîrî dil kullanılmış, 3. âyette bu kişilerin bilgisi olmadığı halde Allah hakkında tartışmaya girdikleri (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ) söylenmiştir. 8. âyette de yine, bu inkarcı kişilerin, elinde yol gösterici bir kitabı, ilmi ya da rehberi olmadığı halde Allah hakkında tartışmaya kalktıkları (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ) dile getirilmiştir. 11. âyet, 3 ve 8. âyetler gibi وَمِنَ النَّاسِ ifadesiyle başlamış, bu ifadenin muhatabı olan kişilerin, başlarına iyi bir şey geldiğinde mutmain oldukları, fakat bir imtihanla karşılaştıklarında dinden ümidi kesip Allah'tan yüz çevirdikleri (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْزُبُ اللَّهُ عَنْهُ خَيْرٌ أَطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ) ifade edilmiştir. Kur'ân dili âyetin başındaki (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْزُبُ اللَّهُ عَنْهُ خَيْرٌ أَطْمَأَنَّ بِهِ) ifadesiyle bu tasvire olumsuz değer yüklemektedir. Bu da onların bu tutumlarının, Allah nazarında böyle görüldüğünün

¹⁷⁷ Tatar, a.g.m., s. 496.

¹⁷⁸ Izutsu, Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar, s. 168.

¹⁷⁹ Ebû Bekir el- Bâkıllânî, İ'câzû'l-Kur'ân, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Mısır, Daru'l-M'arife, 1997, s. 119.

göstergesidir. Onların bu tavırları, olması gerektiği şekilde dolu dolu bir imanla değil de ancak, ellerinin ucuyla iman etmeye çalıştıkları şeklinde değer yükleyici bir dille aktarılmıştır.

Değer yükleyici dilin bariz örneklerinden biri de Bakara sûresi 93. âyettir. İlgili âyetten önceki uzunca bir pasaj boyunca Ehl-i Kitap'ın durumları tasvir edilmiş, 87. âyette Rasûlullâh'a gönderilen hakikatlerin benzerlerinin Musa (a.s.) ve İsa (a.s.)'a da gönderildiği fakat Ehl-i Kitap'ın, rasûllerin bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürdükleri (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) ifade edilmiştir. 89. âyette kendilerine Tevrat'ı tasdik eden Kur'ân geldiği halde onu inkar ettikleri (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ (مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) anlatılmış, 90. âyette Allah'ın gazabına maruz kaldıkları dile getirilmiştir. 92. âyette Musa (a.s.)'ın tebliğine rağmen buzağıyı ilah edindikleri (وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ (الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ) hatırlatılmış, 93. âyette ise Tûr'da kendilerinden alınan söze işaret edilmiştir (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ). Musa (a.s.) zamanındaki ataları kitaba sımsıkı sarılmak ve ona kulak vermek üzere Allah'la ahitleşmelerine rağmen, nüzul dönemi YaHûdilerinin¹⁸⁰ “İşittik fakat karşı geldik” dedikleri (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا) (قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) söylenmiştir.

İlgili âyetin tefsirinde Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), YaHûdilerin direk وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ (الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ) cümlesini sarfetmediklerini, fakat içinde bulundukları durum ve takındıkları tavrın buna delalet ettiğini ve Allah'ın onların bu tavrını, bu cümleyle ifadelendirdiğini söylemektedir.¹⁸¹ Mâverdî (ö. 450/1058) de âyetteki bu söylemin iki şekilde te'vîl edilebileceğini aktarmaktadır. İlk tevile göre hakiki manada YaHûdiler bu cümleyi sarfetmişler, ikinci tevile göre ise yaptıkları eylem buna delalet ettiği için durum, Allah tarafından böyle ifadelendirilmiştir.¹⁸²

¹⁸⁰ Ahdin ata Yahudilerden alındığına, “İşittik fakat karşı geldik” diyenlerin ise nüzûl dönemi Yahudileri olduğuna dair bkz. Taberî, **a.g.e.**, C: II, s. 357; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, **Tefsîru İbn Kesîr**, thk. Sâmî b. Muhammed Selame, y.y., Dâru Tayyibe, 1999, C: I, s. 329.

¹⁸¹ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, C: III, s. 604.

¹⁸² Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s. 160.

Benzer bir durum aynı sûrenin 13. âyetinde de söz konusudur. Bakara sûresi 8. âyetten itibaren inanmadıkları halde “inandık” diyen münafık zihniyetin bu tutumlarından (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) bahsedilmekte, 9. âyetle bu şekilde Allah’ı ve müminleri aldatmaya çalıştıkları halbuki aslen kendilerini aldattıkları (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) söylenmektedir. Kalplerinde hastalık olan bu kişilere (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiğinde kendilerini aksine “ıslah ediciler” olarak tanımladıkları (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا) zikredilmektedir. 13. âyetle “insanların inandıkları gibi siz de inanın” teklifine “Akılsızların inandığı gibi mi?!” cevabını verdikleri ifade edilmektedir (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ). Müfessir Kurtubî (ö. 671/1273), bu cümleyi münafıkların kurmadığını, fakat Allah Teâlâ’nın onların zihin ve zihniyetlerinin ifadesi olarak içinde bulundukları durumu Kur’ân dilinde bu şekilde tahkiye ettiğini söylemektedir.¹⁸³ Bu da vahyin dilinin, olaya ve olguya Allah’ın muvacehesinden değer yüklediğinin göstergesidir. Yani muhataplar nezdinde vakî olan durum böyle görülmüyor olabilir fakat Allah Teâlâ muhataplarına durumu böyle göstermekte, kullandığı dil ile muhataplarına aslolanın bu olduğunu ifade etmektedir. Bu durum din dilinin de özellikleri arasındadır. Tarihteki tek bir olay hakkında pek çok bakış açısıyla, birden fazla anlatı oluşturmak mümkündür. Aynı olayı, tarihçinin, siyaset bilimcinin ya da ilâhiyatçının aktarımı hatta farklı ekollere tabi tarihçilerin aktarımı da farklı olacaktır. Din dili de tarihi vakialardan yaptığı aktarımlarda aslında olayın sadece bir tür yorumunu muhatabına sunmaktadır.¹⁸⁴ Kur’an dili de tıpkı bunun gibi mevcut olaylara kendine ait değerler yüklemektedir. O’nun anlatımında neyi merkeze aldığı, olayları ve geçmişi anlatma biçiminde oldukça etkindir.¹⁸⁵

¹⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn el-Kurtubî, **el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân**, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfeyyîş, Kahire, Daru’l-Kütübi’l-Mısıryye, 1964, C: I, s. 205.

¹⁸⁴ Bkz. Recep Alpyağıl, **Fark ve Yorum, Kur’ân’ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler**, İstanbul, İz yay., 2009, s. 79.

¹⁸⁵ Alpyağıl, **a.g.e.**, s. 80.

Kur’ân dilinin bu özelliğine Saffat sûresi 85. âyetle başlayıp 96. âyete kadar süren İbrahim (a.s.)’ın kavmiyle olan tevhid mücadelesinin anlatımı da örnek verilebilir. Mâturîdî (ö. 333/944) İbrahim (a.s.)’ın diliyle aktarılan, tek olan Rabbi bulma serüveninin, babası ve kavmiyle olan diyalogunun muhtemelen tam anlamıyla âyetteki şekliyle gerçekleşmediğini dile getirmektedir. O, seçilen lafızların ve kullanılan cümlelerin böyle olmadığını fakat Allah’ın manayı, yani Rasûlü’nün mücadelesini bu şekilde tahkiye ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁶ Tüm bu örneklerin, Kur’ân dilinin muhatabın zihnini yeni bir dünya görüşüyle inşa etmek için oluşturduğu olay ve olgulara has nazmına işaret ettiği söylenebilir. Tıpkı dilin kendisinde yani lafzında takip edilebilen nazm gibi, Kur’ân dili olay ve olguları da kendine has dil dizgesinden geçirmektedir. Bu dil, olayların farklı perspektiflerine işaret ederek muhatabını düşünmeye zorlamakta, dilin muhatapları olarak eylemlerimizi hangi noktalar üzerine odaklamamız gerektiğini göstermektedir.¹⁸⁷

2.4. Değerlendirme

Izutsu’ya göre “Kur’ân’ın bakış açısıyla eski Arap dünya görüşü arasında büyük bir uçurum olduğu kadar, çok belirgin bir devamlılık da bulunmaktadır.”¹⁸⁸ Kur’ân dili bu devamlılığı, muhatabının bildiği, aşına olduğu motifleri kullanarak sağlamakta, aradaki uçurumun sebebi olan yeni dünya görüşünü de yine aynı motiflerle kurmaktadır. Çünkü her dil biçimi gibi din dili de kullandığı dilin değerlerini, zihniyetini, mefkûresini bugünün muhataplarına sunmaktadır. Fakat din dilinde farklı olan, mütekellimin, kullanılan beşerî dil motiflerine mahkum olmaması, dilin bu motiflerden ibaret kalmamasıdır.

İlâhî vahyin, on dört asır evvel, zamansız ve zeminsiz keyfî bir konuşma olmadığı, Kur’ân’ın hitabının dil yönüyle ilâhî, dilin barındırdığı kültürel motifler

¹⁸⁶ Bkz. Mâturîdî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 572.

¹⁸⁷ Tatar, **a.g.m.**, s. 502.

¹⁸⁸ Izutsu, **a.g.e.**, s.139.

yönüyle olabildiğine insânî bir muhtevaya sahip olduğu düşünülürken, İslam öncesi dönemdeki pek çok inanç ve kavramın, Kur’ân dilinde niçin bu denli yer ettiği de anlaşılacaktır. Kur’ân, muhatabına, muhatabının dili, kültürü, inancı üzerinden konuşmakta fakat bu faktörlere hem kendisi mahkum olmamakta hem de muhatabına soyut düşünce temelli bir ufuk aşılıyarak muhatabını da ândan ibaret bir dünya görüşüne mahkum etmemektedir. Bu dünya görüşü Kur’ân’ın bütününde hem Mekkî hem Medenî dönemli âyetlerde kendini göstermektedir. Kur’ân, İslam öncesi dönemin homosentrik (insan -kabile- merkezli) dünya görüşünü, teosentrik (Allah merkezli) bir aşamaya doğru dönüştürmüştür. Vahiy, bize İslam’ın bu dönüştürücü gücünü, kullandığı dil üzerinden müşahade etme imkânı sunmaktadır. Bu dil ise beşerî dil gibi tek bir zaman dilimiyle sınırlanan yapıda değil, aynı bağlamda birden çok zaman dilimini kapsayabilen, bu şekilde de muhatabında duygu ve bilinç oluşturabilen bir yapıdadır. Dilin bu özelliği ise vahyin hem Mekkî hem de Medenî dönemlerini kuşatmaktadır.

Zamansal anlamda kuşatıcı olan bu dilin, kendine has üslûbunun da hem Mekkî hem Medenî dönemlerde devamlılık gösterdiği görülmektedir. Tabii ki buradaki devamlılık, Mekkî ve Medenî âyetlerin dönemlere has farklılıklarının da olduğu gerçeğini red sadedinde dile getirilmemektedir. Bu başlık altındaki kuşatıcılık ve devamlılık vurgularımız, farklılıklara rağmen bu farklılıkları da kapsayan üst bir birliktelik sebebiyledir. Söz gelimi, Mekkî dönemli âyetlerin daha kısa, daha hızlı bir vuruculuk içerdiği söylenebilir. Medenî dönemli âyetlerde ise vuruculuk, Mekkî âyetlere nazaran daha yavaştır ve söz konusu mesele her ne ise bu meselenin hitamına doğru görünür olmaktadır. Fakat bu farklılık, her iki âyetin de aynı anda müteşâbih dili, ulûhiyyet dilini ya da vakıayla mutâbık dili taşımasına engel teşkil etmemektedir. Üstelik bu dillerin, Mekkî ve Medenî dönemlerde görünme biçimleri de farklılaşabilmektedir. Örneğin vâkıyla mutâbık dil Mekkî dönemde Arapların daha çok kültürünü ve zihniyetini ele veren eşya ve varlık isimleriyle karşılık bulurken, Medenî dönemde âyetlerin dikkate aldığı müşahhas olaylar üzerinden karşılık bulmaktadır. Bu farklılığın ortaya çıkmasında hiç şüphesiz Mekkî dönemli âyetlerin çoğunluğunun müşahhas nüzul sebeplerinin olmaması ve tüm bir Mekkî dönemin tek nüzul bağlamının

tevhid ve şirk mücadelesi olması da etkilidir. Tüm bu farklılıklara rağmen aynı dil biçimleri hem Mekkî hem Medenî dönemli âyetlerde karşımıza çıkmakta, sadece bu dillerin görünme biçimi farklılaşmaktadır. Bu sebeple tezimizin bu bölümü dönemler arası farklılıkları göz ardı etmeyen üst bağlamı, bu farklılıkları aşan kuşatıcı üslûbu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kur'ân üslûbunun belki de en büyük yapı taşının onun nazmı olduğu söylenebilir. Çünkü Kur'ân dilinin diğer pek çok niteliğini içinde barındıran yapı, onun söz dizimi, lafızlarının bir araya gelme biçimidir. Bu biçim, içinde, dilsel pek çok üslûbu da barındırmaktadır. Kur'ân üslûbunu ifade edecek şekilde klasik dönemde Âdetü'l-Kur'ân/Âdâtü'l-Kur'ân terkibi kullanılmış, bu terkipte çoğu zaman münâsebâtü'l-Kur'ân çerçevesindeki üslûp özellikleri ele alınmıştır. Çalışmamızın bu başlığında ise konu, münâsebât zemininden ziyade Kur'ân dilinin zihniyet ve dünya görüşünü hedef alan inşa edici dilsel üslûbu üzerinden ele alınmıştır. Bu üslûpta ilk zikredilmesi gereken yapı Kur'ân'ın tamamına hakim olan Ulûhiyyet dilidir. Ulûhiyyet dili ile Kur'ân, merkeze tek olan Allah'ı almakta, gayrısında kalan her şeyi kul statüsüne koymaktadır. Ayrıca bu dil ile kulunun eylemlerine ve hayatına müdahil olan faal bir Allah tasavvuru ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân üslûbunda müşahede edilen bir diğer dil biçimi müteşâbih dildir. Bu dilin, rab ile kul arasındaki ontolojik farkın bir sonucu olduğu söylenebilir. Gayba dair, muhatapların muhayyilesini aşan alanlar, şehadet aleminde bilinen ve görülenler üzerinden anlatılmaktadır. Gayba dair anlatılar olmaları hasebiyle müteşâbih dil ile yakından irtibatlı olan bir diğer dil biçimi de kıssa dilidir. Her iki dönemde de kıssa ve anlatı türü aktarımlara yer verilmekte ve bu aktarımların içinde bulundukları nüzul zemininin adeta Kur'ân dilindeki silüetini oluşturduğu görülmektedir. Her iki dönemdeki kıssalarda da Rasûlullah'ın sîretinin izlerine rastlanmakta, ortamda yaşanan olaylar üzerinden kıssa şekillenmekte ve muhataplarında duygu oluşturarak örtük mesaj vermektedir. Nitekim bunun da din dilinin bariz özelliklerinden olduğu bilinmektedir. Kur'ân üslûbuna dahil bir diğer dil biçimi de tasvir edici ve değer yükleyici dildir. Bu dil

ile Kur'ân, sadece söylenmek istenen mesajı aktaran tek hedefli bir söz dizimi olmaktan olabildiğince uzaklaşarak meseleler üzerindeki ilâhî perspektifi göstermektedir. Bu durum da Kur'ân diline, mesaj, somut anlamda yerine ulaştığı halde mesajın duygusal ve zihinsel etkisinin muhatapta devam etmesi imkanını vermektedir. Tüm bunlarla Kur'ân, muhataplarına, Mekkî ve Medenî her iki dönemi de kapsayan, her iki dönemde de geçerli olan bütünlüklü, devamlı, tavır ve niyet değiştirmeyen bir dil ile hitap etmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN BÜTÜNLÜĞÜNÜN GÖRÜNÜRLÜĞÜ

3.1. Bütünlüğün Zemini

Mekkî âyetlerin; çoğunlukla itikâdî ve ahlâkî konuları; Medenî âyetlerin de amelî, siyâsî ve hukûkî konuları içerdiği düşüncesi sadece Tefsir'de değil, İslâmî ilimlerin tümünde genel bir kanı halini almıştır.¹ Bu ayrım, “çoğunlukla, genellikle, çoğu zaman” gibi kelimelerle teoride sınırlandırılmasına rağmen ayrımın, pratikte aynı işlevini koruyamadığı görülmektedir. Elbette Mekke ve Medine, vahyin, şartları birbirinden farklı olan iki ayrı zemindir. Her zeminin kendi sorunları, sorunlar eksenindeki talepleri, teklifleri ve çözümleri; zihnî sancıları, o sancıların müminin iman inşasına katkıları farklı olacaktır. Diğer yandan her iki zeminde de sözün sahibi, mütekellimi, zaman ve mekandan münezzeh olan yaratıcı aynıdır, değişmezdir, biriciktir. Onun bu değişmez vasfı ve varlığı, hitabına, gayesini her iki zaman ve zeminde de gerçekleştirebilme gücünü vermektedir. Vahyin yirmi üç yıllık uzun seyrinde, şahıslar, meseleler, küçük ölçekte hedefler, umulan ve varılan yerler, başarılar, hezimetler, siyasi politikalar, Rasûlullâh'ın korkuları, ümitleri, her zemindeki yoldaşları ve arkadaşları sürekli değişmiş, fakat gidilen yol ve yolun sahibi, sözün mütekellimi olan zât ve onun kulları üzerindeki gayesi değişmemiştir. Çalışmamızın bu bölümünde Mekkî ve Medenî dönemlerin zaman, zemin, muhataptan kaynaklı farklılıkları “Kast-ı mütekellimin ve gayesinin değişmediği” üst düşüncesiyle ele alınmaya çalışılacak, iki dönem arası bütünlüğü tesis eden temel yapının bu olduğu varsayımımız irdelenecektir.

¹ Bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî eş-Şâfî, **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011; C:I, s. 109-113; Celaleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, **el-İtkân fî ulûmil'l-Kur'ân**, thk. Ahmed b. Ali, Kahire, Dâru'l-hadis, 2006, C:I, s. 73-75; Abdülvehhab Hallaf, **İlmu usûli'l-fıkıh ve hulâsâtü't-târihi't-teşrî'il-İslâmî**, Kahire, Matbaâtü'l-Medenî, t.y., s. 220; Hayreddin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, İz Yay., 10. Bsk., 2014, s. 53, 54. Adil Yavuz, **Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik**, Ankara, Ebâbil Yay., 2007, s. 41-50.

Tam burada bütünlükten kastımızın metin bazlı, dilsel bir bütünlük olmadığı da söylenmelidir. Nitekim Kur'ân'ın kitâbî formu üzerinden münâsebâtü'l-âyât ve's-suver bağlamında süregelen bir bütünsellik anlayışı zaten mevcuttur. Fakat bu anlayış, bütünselliği; metin, lafız üzerinden kurmakta, durumu Kur'ân'ın icâz delili olarak okumaktadır. Bizim çalışmamızda “Kur'ân bütünlüğü” kullanımından kastımız ise Kur'ân'ın hitâbîliği üzerinden okunan, metindeki, lafızlardaki münâsebeden değil, ortak bağlamdaki ve o bağlamın izleri olan konu ve kavramlardaki münasebeden beslenen bir bütünselliktir.² Bu anlamda kastımız olan “Kur'ân bütünlüğü”, şartlar değişse de Kur'ân dilinin temel bağlamının, kast-ı mütekellimin, hitaptaki tedric ve uyumun değişmezliği; hitabın çelişkisizliği ve tutarlılığı üzerine kuruludur.

Kanaatimizce bütünlüğü bu şekilde görmek, dönemler arası farklılıkları göz ardı etmeyen, tam da o farklılıkların içinden bütünlüğe ve külli bir irtibata ulaşabilen sağlıklı bir yaklaşım sunmaktadır. Bundan dolayı iki dönem arası farklılıklar ahlak, ahkam, itikad, müşrikler ve ehl-i kitap, kıssalar, كَلَّا, يَا أَيُّهَا النَّاسُ, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا, secde âyetleri, kasemler, kısıklık, uzunluk, şiirsellik vb. sathî kriterler³ üzerinden değil, bu kriterleri oluşturan sebepler üzerinden okunmalıdır. Çünkü iki dönem arası farklılıklara daha üst bir bakış açısıyla bakabilmek, tam da farklılıkların ortaya çıktığı noktadan dönemler arası kopmaz bütünlüğü de görebilmeye imkan tanıyacaktır.

² Bizim Mekkî-Medenî üzerine konumlandığımız bütünsellik vurgusunu, Kur'ân'ın salt lafızları değil, her iki dönemindeki bağlamları dikkate alarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri üzerinden konumlandırıran bir örnek için bkz. Sevim Gelgeç, **Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi, Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler**, Ankara, İlâhiyat Yay., 2021.

³ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2017, s. 145, 146; Murat Sülün, **Kur'ân Kılavuzu**, İstanbul, Ensar Yay., 3. Bsk., 2017, s. 92, 93; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, **Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri**, Çev: Muhammed Han Kayânî v.d., İstanbul, İnsan Yay., C:I, s. 21.

3.1.1. Bütünlüğü Görünür Kılan Târihî Zemin: Mekkî ve Medenî Dönem

Mekkî âyetler dikkatle incelendiğinde ana temanın toplum değil birey inşası olduğu rahatlıkla görülebilir.⁴ Asabiyyeti yegane toplumsal güç olarak gören muhataplarına Mekkî dönemde Kur'ân; babanın evlat, evladın da baba için kurtuluş olamayacağı (31/Lokman 33), herkesin ancak kendi kazandığının karşılığını bulacağı (40/Mü'min 17, 53/Necm 39), herkesin ameline mukabil derecelendirileceği (46/Ahkaf 19) mesajlarını tekrar tekrar vurgulamaktadır. Bu yönüyle yanlış bağlarla örülü mevcut toplumsallığa (asabiyyeye) karşı muhataplarını; bireysel inşa, bireysel eylem, bireysel sorumluluk ve sonuca hazırlamaktadır. Dolayısıyla Mekkî dönem, inşası Rasûlullâh'ın şahsında başlayıp ayrı ayrı her bir müminin şahsında tamamlanan bir süreçtir. Medenî dönemde ise toplumsal inşa ön plandadır. Yukarıdaki örneklerden uzaklaşmadan Medenî dönemden Nisa 135. âyet hatırlandığında, Mekkî dönemdeki şahsi sorumluluk temasının Medenî dönemde toplumsal hukuk bağlamında toplumsal sorumluluğa evrildiği rahatlıkla görülebilecektir. Âyet, muhataplarına; kendileri, ana-babaları ve en yakınları da olsa şahitlik konusunda menfaat değil, adalet üzere tavır takınmalarını emrederken bu şekilde toplumsal bir şahitlik hukuku tesis etmektedir.

Bu sebeple, ahkam konularıyla özdeşleştirilen Medenî döneme bu vasfı sağlayan etkenin toplumsallık teması olduğu söylenebilir. Din birliği temelinde birlikte hareket etme, bu hareketin kurallarını belirlemeyi; yine din birliği temelinde devletleşme de siyâsî istikrarın sürdürülebilirliği için ortak bir hukukun tesisini zorunlu kılmıştır. İki dönem arasındaki bu farkın Mekkî ve Medenî âyetlerin dil ve üslûbuna da yansımaları kaçınılmazdır. Mekkî âyetlerin özlü ve kısa, Medenî âyetlerin uzun ve detaylı olmasının, ahkâmın Medine'ye hasredilmesinin⁵ sebebi de bu olmalıdır. Toplumsallaşma ve devletleşmeyle birlikte Mekkî dönemdeki âyetler uygulama alanı bulmuş ve bu alanın

⁴ Sülün, a.g.e., s. 93.

⁵ Ve ahlakın Mekke'ye ahkâmın Medine'ye ait kılınmasına dair bkz. Hallaf, a.g.e., s. 220; Karaman, a.g.e., s.53.

genişliğiyle orantılı olarak hükümler detaylanmıştır.⁶ Farklara rağmen Mekkî dönemden ahkamı, Medenî dönemden ahlakı bîgane tutmak Kur'ân mesajına haksızlık etmek olacaktır. Mekke de en az Medine kadar amelî ve hukûkî içerikler barındırmakta fakat bu içerikler, bireysel insanın gerektirdiği düzeyde kendini göstermektedir. Yani, Mekke'deki ahkamın, dilin üslûbuna yansımaları da yine bireysel insanın etkisindedir. Söz gelimi, son dönem Mekkî sûrelerden olan İsra sûresi 34. âyette erginlik çağına ulaşmış malının tasarrufunu şahsen eline alana kadar yetimlerin mallarına ihanet edilmeden sahip çıkılması gerektiği özlü bir şekilde dile getirilmiştir. Aynı mesaja ilk dönem Medenî sûrelerden Nisa sûresinin ilk âyetlerinde de yer verilmiş, fakat konu, dönemin ve şartların gerektirdiği şekilde detaylıca ele alınmıştır. Sûrenin ilgili âyetlerinin nüzûl zemini Uhud harbinin neticeleri bağlamındadır. Harbin sonunda pek çok şehidin verilmesi, onların arkalarında bıraktıkları eş ve çocuklarına sahip çıkılması gibi bir toplumsal sorumluluğu doğurmuştur. Bu sahip çıkma eylemi gerçekleştirilirken onların mallarına ihanet edilmemesi ve yetim kız çocuklarıyla malları için evlenilmemesi gerektiği, sûrenin ilk on âyetinde detaylıca anlatılmıştır.⁷ Bu şekilde Mekkî dönemde bireyler bazında muhataplara sunulan bu ahkam, Medenî dönemde bireylerden sıyrılıp yavaş yavaş “ideal İslam toplumu”na evrilen zeminde, toplumsal bir ahkam, kamusal bir hukuk halini almıştır. Üstelik konunun, bu haliyle, evlilik hukukunun bir parçası haline geldiği de söylenebilir. Muhtemelen Mekkî dönemdeki aynı içerik; kısa, özlü ve bireyler bazında olduğundan alışlageldik ahkam görüntüsünü okuyucuya sunmamakta, bu da ilgili âyetin ahkamdan ziyade ilâhî, ahlâkî bir öğüt gibi algılanmasına sebep olmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki Medenî dönemin ahkamı, toplumsal insanın gerektirdiği oranda daha tafsilatlı ve daha uzundur. Fakat

⁶ Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009, s. 219, 220; Mehmet Erdoğan, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, 8. Bsm., İstanbul, İFAV Yay., 2014, s. 139; Karaman, **a.g.e.**, s. 53, 54; Talip Türkan, “Tedric”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric> 20.08.2021

⁷ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, **Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-risale, 2000, C:VII, s. 526-529, 531-534; Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr**, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1422, C:I, s. 367, 368.

farklılıklara rağmen her iki dönemde de ahkam, dönemlerin kendi zeminleri ekseninde mevcuttur.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010), Mekkî ve Medenî dönemden bahsederken “vahyin uyarı safhası ve risalet safhası” ayrımında bulunmaktadır. Mekkî dönemde davetin, daha çok uyarı safhasında olduğunu söylemektedir. Bu safha, muhatapları etkileme ve mevcut yanlış telakkilere karşı onlarda doğru bir bilinç oluşturma esasına dayalıdır. Nitekim Mekkî dönemde vahyin bunu, muhataplarının duygularını yönlendirerek yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Medenî dönemdeki risalet safhası ise uyarı ve duygusal etkilemeden tümüyle kopmamakla birlikte çoğunlukla bilgi ve izah esaslıdır.⁸ Bundan dolayı da Mekkî dönemli âyetlerin, muhataplarına, hem kendi yaratılışları hem de kainatın yaratılışı üzerinden çokça temsillerde bulunduğu,⁹ hayatın içine mündemiç olan düzen üzerinden¹⁰ bir bilinçle tevhide işaret ettiği görülmektedir. Benzer durum ahiret inancının tesisinde de söz konusudur. Mekkî dönemde ceza ve mükafattan bahseden âyetlerle Medenî dönemdeki âyetlerin tedricî bir şekilde seyir değiştirdiği, somut örneklerin, giderek azaldığı, cezanın ilâhî hoşnutsuzluğa, mükafatın ise Allah’ın rızası ve hoşnutluluğuna evrildiği görülmektedir.¹¹

Yine bir diğer nokta da sahâbe muvafakatlarının tamamına yakınının Medenî dönemde Medenî âyetlerde karşımıza çıkıyor oluşudur.¹² Bahsedilen her iki durum da nüzûl sürecinin tedricîliğiyle yakından ilgilidir. Vahyin rahle-i tedrisatından geçen müminler süreç içerisinde küllî bir inşaya tâbi tutulmuş ve bu inşa onlara yeni bir zihniyet, yeni bir dünya görüşü vermiştir. Bu yeni dünya görüşünde müminler terğib ve

⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlâhî Hitâbın Tabiatı**, Çev: Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yay., 2013, s. 123.

⁹ Bkz. 6/En’âm 96; 25/Furkan 61; 39/ Zümer 5; 50/Kâf 6; 78/Nebe’ 6,7.

¹⁰ Bkz. 14/İbrahim 32, 33; 27/Neml 86; 40/Mümin 64; 67/Mülk 3-6.

¹¹ Örnek bazı âyetler için bkz. 3/Âl-i İmrân 162; 5/Mâide 80; 47/Muhammed 28. Ayrıca bkz. Mehdi Bâzergan, **Kur’ân’ın Nüzûl Süreci**, Ankara, Fecr Yay., 1998, s.179-182; Hilal Köşker Güven, “Kur’ân-ı Kerim’de Süreç Açısından Gaybî Konularda Üslûp Değişimleri –Cennet Örneği-” **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, İstanbul, 2018, s. 90-93.

¹² Bkz. Mehmet Alpaydın, “Kur’ân-ı Kerim’in İnzali Aşamasında Muvafakat Olgusu”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, İstanbul, 2010; Zeliha Bengü Özarslan, “Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası “Muvafakat” Fenomeni”, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, Adana, 2006.

terhîb için somut örneklere ihtiyaç hissetmeden de yol bulabilmeyi öğrenmiş, bunun da ötesinde muvafakatlarla vahyi ve Allah Teâlâ'nın tavrını içselleştirmişlerdir.

Dönemlerin özellikleri söz konusu olduğunda Mekke ve Medine'de Ehl-i Kitab'ın konu alınışının da değişiklik gösterdiği görülmektedir. Mekke'de ilgili âyetlerle İslam'ın tarafında bir Ehl-i Kitab profili gözlenirken,¹³ Medine'deki Ehl-i Kitab vurgularında bu kategorinin, İslam'ın muarızları olarak konumlandırıldığı¹⁴ anlaşılmaktadır. Dönemler arası bu vasıfların değişmesinde ise Mekke ve Medine'deki Ehl-i Kitab kitlesinin İslam'a, Rasûlullâh'a olan yaklaşımları oldukça etkilidir. Ayrıca Medine'ye kıyasla Mekke'deki YaHûdi ve Hristiyan sayılarının azlığı ve bunların da sosyal ve siyasal olarak etkilerinin hissedilmemesi, Mekki dönemli âyetlerde bu kitleye ayrılan yerin az oluşunda etkilidir.¹⁵ Mekki âyetlerdeki vurgular, mevcut Ehl-i Kitab

¹³ Bazı âyet örnekleri için bkz. **26/Şuara 197**: “İsrailoğulları bilginlerinin onu bilmesi onlar için bir delil değil midir?”; **10/Yûnus 94**: “Eğer sana indirdiğimizden kuşku duyuyorsan senden önce Kitab'ı okuyanlara sor...”; **6/En'âm 20**: “Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi öz çocuklarını tanırlar...”; **6/En'âm 114**: “...Kendilerine kitap verdiklerimiz onun gerçekten Rab'leri katından indirildiğini bilirler. O halde sen de sakın kuşkuyla düşenlerden olma”; **7/A'raf 157**: “Onlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ümmi nebiye uyanlardır...”; **28/Kasas 52-55**: “O'ndan önce kendilerine kitap verdiklerimiz buna inanırlar. Kur'ân onlara okuduğunda, ‘evet, o, Rabbimizden gelen gerçektir. Zaten biz bundan önce de Müslümanlardandık. İşte onlara, sabırlarından dolayı mükafatları iki kat verecektir. Onlar, kötülüğü iyilikle savar, kendilerini rızıklandırdığımız şeylerden infak ederler. Boş ve anlamsız sözler işittiklerinde ondan yüz çevirirler ve ‘bizim amellerimiz bize, sizin amelleriniz size. Size selam olsun, bizim cahillerle işimiz olmaz!’”; **17/İsra 107-109**: “...daha önce kendisine ilim verilenlere Kur'ân okunduğunda, onlar yüz üstü secdeye kapanırlardı. ‘Rabbimizi tenzih ederiz. Muhakkak ki O'nun va'di gerçekleşmiştir’ derler. Ağlayarak yüz üstü yere kapanırlar. İşte böylece Kur'ân onların huşuunu arttırır.”; **29/Ankebût 47**: “...kendilerine kitap verdiklerimiz ona inanırlar, Araplardan da ona inananlar vardır...”; **13/Ra'd 36**: “Kendilerine kitap verdiklerimiz, sana indirilene sevinirler...”

¹⁴ Bazı âyet örnekleri için bkz. **2/Bakara 120**: “Sen onların dinlerine uymadıkça Hristiyanlar ve Yahudiler senden asla azı olmazlar.”; **4/Nisâ 44**: “Ey Rasûlüm, şu kendilerine kitaptan pay verilenlere baksana, sapkınlığı satın alıyorlar....”; **4/Nisâ 46**: “O Yahudilerden öyleleri var ki, kelimelerin yerlerini değiştirerek dillerini eğip bükererek, dine saldırarak ‘işittik ve isyan ettik, dinle, dinlemez olası!, bizi gözet’ derler. Halbuki, işittik ve itaat ettik, bizi dinle ve bize bak’ demiş olsalar daha doğru olurdu. Ne var ki Allah, küfürleri sebebiyle onları lanetlemiştir...”; **5/Mâide 41**: “Ey Rasûl, ağızlarıyla ‘inandık’ deyip kalpleriyle inanmayanlardan ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar, sözleri(ni), senin yanında olmayan bir başka grup için ve yalan söylemek için dinler, kelimelerin yerlerini değiştirir ve şöyle derler: Eğer siz eşu hüküm verilirse onu alın, o verilmezse almaktan kaçının. Allah kimin fitneye düşmesini istemişse, artık sen o kişi için bir şey yapamazsın. İşte onlar, Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir. Onlara dünyada zillet, ahirette de korkunç bir azap vardır.”

¹⁵ Sami Kılınçlı, **Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri-Mekke Dönemi**-, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2018, s. 363, 364.

kitlenin, Rasûlullâh'a karşı olumlu bir tutum içinde olduğunu çağrıştırmaktadır.¹⁶ Medenî dönemde ise bilhassa YaHûdi kitlenin Medine halkı üzerinde ciddi bir siyasi prestiji olduğu, toplumun, bu kitleye saygı duyduğu, sosyal problemlerde YaHûdilere danışıldığı bilinmektedir.¹⁷ YaHûdiler bu prestijli durumdan da istifadeyle kendilerini hidayet üzerinde görmüş, Rasûlullâh'ın onların Medine'de süregelen bu otoritesine zarar verdiğini düşünerek düşmanca bir tutum içine girmişlerdir.¹⁸ Nitekim yine Medenî dönemin ayırıcı vasıfları arasında zikredilen münafık kitlenin de gerek oluşumunda gerek de ayakta kalmasında YaHûdilerin etkili olduğu söylenebilir.¹⁹

Aktarmaya çalıştığımız bu dönemler arası farklılıklar, o farklılıkları ortaya çıkaran bağlam dikkate alınarak okunduğunda Medenî bir sûrede Mekkî özellikler taşıdığı düşünülen bir âyetin içinde bulunduğu bağlam gereği Mekkî döneme atıfta bulunduğu görülebilecektir. Aynı durum Mekkî sûrelerde Medenî vasıflar taşıdığı düşünülen âyetler için de geçerlidir. Bu aşamada da vahyin tedricî metodu gereği ileriye yönelik bir takım kavramsal ve zihinsel hazırlıkların yapıldığı söylenebilir. Nitekim bu da her iki dönemde de mütakellimin, tek bir ortak gayesi olduğunun göstergesi olarak okunabilir. Çalışmanın bu başlığında bu yönlü alternatif bir okuma biçimi önerilecek, aynı zamanda bu okuma biçiminin Kur'ân'ın iç bütünlüğüne ve dönemler arası geçişkenliğe imkan tanıdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.1.2. Dönemler Arası Bütünlüğü Tesis Eden Temeller

Mekkî ve Medenî âyetlere dair net ayırıcı vasıfların, anlamın tespitini kolaylaştırmak gayesiyle ortaya konulan genellemelerden ibaret olduğu görülmektedir. Elbette ki bu genellemeler de her tümünden gelimsel yöntemde olduğu gibi muhataplarına işlevsel bir takım kolaylıklar sunmaktadır. İstisnaları göz ardı etme pahasına

¹⁶ İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, Çev: Mehmet Yolcu, İstanbul, Düşün Yay., 2011, C:II, s. 211, 212.

¹⁷ Derveze, **a.g.e.**, C:II, s. 334.

¹⁸ Derveze, **a.e.**, C:II, s. 337.

¹⁹ Derveze, **a.e.**, C:II, s. 338. "Yahudilerin münafıkları" tanımlamasını doğrulayan tarihi verilerin analizi için bkz. Kılınçlı, **a.g.e.**, s. 244-251.

genellemeyi önceleme tercihinin tek meşru dayanağı ve pratik faydası da zaten bu olsa gerektir. Nüzûl dönemlerinin netleşmesi ve birbirinden ayrılmasında kolaylık sağlayan bu genelleyici metod, ilgili kategorizasyonlara sığdırılamayan âyetler söz konusu olduğunda beraberinde başka problemler de doğurmuştur. Kanaatimizce bu problemlerin en büyüğü de mevcut ayırıcı vasıfların, Kur’ân’ın iç geçişkenliğini azaltmasıdır. İki dönem arası ayrımlar, sabit ve kesin kriterler gibi düşünüldüğünde Medenî dönemin, Mekkî dönemin içinde bulunduğu seyrin devamı olduğu, Mekkî döneminse Medenî döneme ışık tuttuğu göz ardı edilmekte, dikkate alındığı noktalarda ise bu durum ahkamla sınırlandırılmaktadır. Halbuki dönemlerin ayırımına delil teşkil eden âyetlere ve konulara bakıldığında değişen zaman ve mekan örgüsüne rağmen kast-ı mütakellimin değişmemesi, iki dönem arası irtibatı ve bütünlüğü gösterir niteliktedir.

Fakat Mekkî-Medenî dönem özellikleri, zemininden kopuk tavsiflerle salt lafızlar üzerinden aktarılmaya çalışıldığında Mekkî ve Medenî dönemler aynı seyrin birbirini takip eden devamı olarak değil, birbirinden kopuk iki ayrı dönem olarak okunmak zorunda kalmıştır. Üstelik, literatürde yer bulan, Mekkî-Medenî ayırıcı vasıfları üzerinden yapılan genellemelerin dışındaki istisnaların örnekleri hiç de az değildir. Kıssaların ve önceki rasûllerin anlatılarının Mekkî sûrelerde yer aldığı çıkarımı bu genelleyici vasıflardan biridir. Halbuki, Medenî olan Âl-i İmrân ve Mâide sûreleri azımsanamayacak derecede önceki peygamberlere dair anlatılar içermektedir.²⁰ Yine Mekkî olduğu söylenen Mufasssal sûreler arasında Hadid, Mücadele, Haşr, Mümteherine, Saff, Cum’a, Münafikûn, Teğabun, Talak, Tahrim ve Beyyine sûreleri bu kurala geniş bir istisnâ alan açmaktadır.²¹ Benzer durum nakle dayandırılan kriterler için de söz konusu olmuştur. Bu kriterlerde de aslında istisnalar görülmüş, zikredilmiş yine de bu tespit, nakille gelen bilginin gücünü bastıramamıştır. Şüphesiz bu durumda, ilgili

²⁰ Bkz. 3/Âl-i İmrân 35-44: Zekerîya (a.s.), Meryem’in annesi, Meryem; 45-57: İsa (as); 5/Mâide 12-19: Hristiyanlar ve İsa (a.s.); 20-27: İsrailoğulları ve Musa (as); 27-31: Âdem (a.s.)’ın iki oğlu; 110-120: İsa (a.s.) ve Havarileri.

²¹ Esra Gözeler, “Sûrelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Sûresi Örneği”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 58/1, yıl: 2017, s. 102.

nakillerin çoğunlukla sahâbeden İbn Mes'ûd'a, tâbiûndan Alkame ve Hasan Basri gibi isimlere nispet edilmesi de oldukça etkilidir.

Bu eksenle Zerkeşî, Mekkî-Medenî sûre özelliklerini aktardığı bölümde يَا أَيُّهَا النَّاسُ kullanımını Mekke'ye, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا kullanımını Medine'ye hasreden rivayetleri kritik etmiş, bu kriterin mutlak olarak anlaşılamayacağını söylemiş, Mekkî b. Ebî Tâlib'in, kriteri, genele teşmil etmek yerine çoğunluğun kastedilmesinin daha doğru olduğunu dile getirdiği ifadelerini aktarmıştır.²² Zerkeşî, burada, kriterin, nakle değil de Medine'de müminlerin sayıca çoklukları düşünülerek içtihadı dayalı olarak konulmuş olması ihtimaline itiraz eden aktarımlarda da bulunmuştur. Bu görüşün itirazına göre Kur'ân'da müminlere hitap her zaman يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا şeklinde gelmemekte, onların bir takım vasıflarıyla da hitapta bulunulabilmektedir. Bu tıpkı mümin olmayanlara kulluk emredilirken hitabın yalnızca onları kapsamaması durumu gibidir. Nitekim aynı hitapta müminlere de imanda istikrar ve ziyade mesajı verilmektedir.²³ Bu itirazlara rağmen, ilk bölümde konu aldığımız, Mekkî-Medenî'ye dair ortaya çıkan alt başlıklarda, pratikte bu tartışmalar ve istisnaların dikkate alınmadığı söylenebilir.²⁴

Bir diğer kesin ayırım da ahkam ve ahlak üzerinden yapılmakta, çoğunlukla ahkam Medine'ye, ahlakî ve itikâdî konular ise Mekke'ye ait kılınmaktadır.²⁵ Halbuki, ahlak kapsamındaki bir konu –ahkâmın tanımı düşünülünce-²⁶ emir formuyla âyetlerde yer bulduğunda aynı zamanda ahkam vasfını da hâiz bir konuma girmiş olmaktadır. Meseleye böyle bakıldığında orta dönem Mekkî sûrelerden olan Lokman sûresinde Lokman (a.s.)'ın oğluna verdiği “şirk koşma!” telkini ile “başına gelenler karşısında

²² Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, C:I, s. 112; Benzer itirazlar için bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 74.

²³ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 113; Ebû Zeyd de Kur'ân'ın muhataplarının bu iki hitap biçimini aşacak kadar çok olduğunu, dolayısıyla kriterin eksik bir kriter olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 119, Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, “Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslûp Örfü”, **Trabzon İlahiyat Dergisi**, cilt: 5, sayı: 2, yıl: 2018, s. 331.

²⁴ Genelleyici kriterler esas alınıp istisnaların göz ardı edildiğinin bariz bir örneği için bkz. Hallâf, **a.g.e.**, s. 220. Müellif, Mekkî sûrelerde ameli ahkâmın yer almadığını dile getirmekte ve bunun sebeplerini izah etmektedir.

²⁵ Bu durumun örnekleri için bkz. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, **Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2017, s. 145; Hallâf, **a.g.e.**, s. 220; Ayrıca bkz. Sülûn, **a.g.e.**, s. 93.

²⁶ Bkz. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Yay., 2005. “Mükellefin fiillerine iktiza yani talep ve tahyir veya vaz'ı yoluyla taalluk eden ilahî hitap”

sabırlı ol”, “insanları küçümseyip onlardan yüz çevirme”²⁷ gibi telkinleri itikat (ahkam) ve ahlak olarak ayırmak ne derece mümkün ve doğru olacaktır? Yine her Cuma namazı öncesinde minberden okunan Nahl sûresi 90. âyetteki “Allah, adaletle davranmayı, iyilik yapmayı ve akrabaya bakmayı emreder; çirkin işleri, kötülüğü ve azgınlığı yasaklar” âyetinin Medenî döneme hasredilen oruç, zekat, hac ya da cihad emirlerinden kaynak, söylem ve mükellefiyet bakımından farklı olduğu iddia edilebilecek midir?²⁸ Diğer yandan henüz İslâm’ın ilk savaşında Cahiliye zihniyetinin etkisiyle ganimet derdine düşen ashâbı “Hakkında tartıştığınız ganimetler, ancak Allah’ın ve Rasûl’ününüdür”²⁹ “Siz öldürmediniz, Allah öldürdü, attığında da sen atmadın, Allah attı”³⁰ ifadesiyle ikaz eden âyetler ahkâm, ahlak, itikad gibi ayrımlar çerçevesinde okunduğunda yeni bir savaş hukuku mu yoksa savaş ahlakı mı tesis etmektedir? O halde denilebilir ki; konu, içerik ve sık kullanılan lafızlar üzerinden yapılan genel ayrımlar, istisnalara anlam alanı bırakmayan bir zemin oluşturmakta, bu zemin de hükmün tekaddümü/teahhuru, Mekke’de nâzil olup hükmü Mekkî, Medine’de nâzil olup hükmü Medenî olanlar ve kısmen de istisna âyetler gibi tartışmalı alanlara kapı aralamaktadır.

Kur’ân’a kurallaşmış ayrımlardan bağımsız şekilde yaklaşıldığında daha çok Medine’ye hasredilen ahkâmın, Mekkî döneme has kılınan itikadî-ahlâkî zeminden uzak olmadığı, üstelik Mekkî dönemin de kendi zemininde ahkama açık ve elverişli olduğu görülmektedir.³¹ Çünkü söz lafzen değişmekte fakat sözün gayesi değişmemektedir.

²⁷ Bkz. 31/Lokman 13-20.

²⁸ Aslen ahkamla bütünlüklü bir ilişki içinde olan ahlakın Fıkıhın gelişimi aşamasında hukuktan uzak tutulup yalnızlaştırıldığı kanaatine dair ayrıca bkz. Ali Bardakoğlu, “Ahlakın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, **Eskiye**, 35/Güz, 2017, s. 62-68.

²⁹ Bkz. 8/Enfal 1

³⁰ Bkz. 8/Enfal 17.

³¹ Abdullah Draz’ın şu ifadeleri de bize ahkam-ahlak ayrımının mümkün olmadığını ihsas ettirmektedir: “İnsan bir münasebetler sentezidir. Hayâtî, şahsî, ailevî, içtimâî, beşerî, ilâhî olan, dayanışmalı ve sıkıca birbirine bağlı, bütün bir unsurlar sistemi; hepsi tekamül ve ilerlemeye elverişli; ve insanın içerisinde yaratıldığı bu “hayranlık veren tenâsüb”ü sarsmadan, şeklini bozmadan veya harab etmeden, onların hiç birini ihmal etmek mümkün değildir. Ahlak duygusu bu bütünün toptan atılımını gerektirir, bu da ancak onun bütün kısımlarını paralel olarak belli bir seviyeye kadar yükseltmekle mümkündür. Daha özel olarak onlardan birisi içeriğinde uzmanlaşmadan önce insan ruhunun bütün değerlere iştirak etmesi gerekir. İslâmî ödev anlayışı böyledir.” Bkz. Abdullah Draz, **Kur’ân Ahlakı**, İstanbul, İz Yay., 4. Bsk., 2009, s. 76. Ayrıca bkz. Bâzergeran, **a.g.e.**, s. 178.

Değişmeyen bu ilâhî gaye, Mekki ve Medeni sûrelerdeki ortak formlarda, tekrarlayan konularda, Mekke'nin muhtemel bir Medine'ye muhataplarını hazırlayışında, Medine'deki toplum inşasında Mekke'ye yapılan atıflarda ve tüm bunların tedricen, aşama aşama gerçekleşmesinde kendini göstermektedir.

3.1.2.1. Tedric

Bir fıkıh terimi olarak tedric, “hükümlerin ilâhî irade tarafından bir defada ve bütün şekilde değil tebliğ süreci boyunca beşeri ve sosyal olgular dikkate alınıp peyderpey konulması”³² durumunu ifade etmektedir. Tanımdan da görüleceği üzere Fıkıh, meseleyi ahkam üzerinden okumakta, bu anlamda yalnızca hükümlerin aşamalılığından bahsetmektedir.³³ Tefsir’de ise tedric, vahyin inzal biçimi olarak görülmekte ve Kur’ân’ın tümünü kapsamaktadır. Literatürdeki terminolojik tanımlar bir kenara bırakılırsa tedricin, “İslamın, o günün toplumunu sosyal bir vakı‘a olarak olduğu gibi kabullenmesi manasında gerçekçiliği ile aynı toplumdan ideal bir ümmet yaratma amacı taşıyan gayeci özelliğinin tabii bir sonucu”³⁴ olduğu söylenebilir.

Tefsirde tedric, nüzûlün tamamını kapsamasına rağmen pratikte daha çok Fıkıhın tedric yaklaşımının benimsendiği görülmektedir. Nitekim tedric söz konusu olduğunda çoğunlukla ahkama müteallık konularla ilgili âyetler gündeme gelmektedir. Fakat Kur’ân’ın bütünü dikkate alındığında tedricin sadece hükümlerde değil, uygulamalarda, kavramlarda, bir konunun işlenişinde hatta temsilî ve tasvîrî anlatımlarda dahi yer bulduğu söylenmelidir.³⁵ Fıkıhın tedric anlayışı bir hükmün sıfır noktasından alınıp

³² Talip Türkan, “Tedric”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric> 20.08.2021

³³ Tefsir ve Fıkıhın aynı konulara farklı yaklaşımlarına dair kısa bir değerlendirme için bkz. Fethi Ahmet Polat, *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Akif Koç, Ankara, Grafiker Yay., 2021, s. 256.

³⁴ Erdoğan, *Ahkamın Değişmesi*, s. 139.

³⁵ Maslahat gereği uygulamada tedrice dair bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 141. Ahlaki ilkelerde tedric vurgusuna dair bkz. Draz, *a.g.e.*, s. 73. Mekki ve Medeni dönemli temsili ve tasviri anlatımlarda müşahhasan mücerrede doğru tedrici bir akış olduğuna dair bkz. Mustafa Öztürk, “Kur’ân’ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslamiyat IV*, sayı: 1, yıl: 2001, s. 160-162. Ayrıca kavramların Kur’ân içi anlam değişim ve dönüşümlerine ışık tutan semantik metod da kavram bazında tedrici görünür kılan bir yöntem olarak okunabilir ve bu değişimler Kur’ânî kavramların tedrici olarak görülebilir.

aşama aşama oluşturulduğu ve nihaî noktada istenen duruma getirildiği bir süreci anlatmaktadır. Kur'ân içi tedric ise her zaman oluşturma değil, kimi zaman da bozma üzerinde seyretilmektedir. Ahkam dışındaki konu, kavram, temsil ve tasvirlerde tedric daha çok bozma seyrindedir. Söz gelimi, somut mükafat ve ceza anlatımlarının süreç içerisinde Medenî döneme doğru azaldığı görülmektedir. Bunlara, cin, melek, müşahhas bir varlığın adı olarak “şeytan” anlatıları da dahil edilebilir.³⁶ Dolayısıyla Kur'ân'ın anlam dünyasında bir kelimenin, konunun ya da hükmün bir seyir halinde sadece varlık bulması değil, bazen Mekke'den Medine'ye geçişte yok olması da tedricin neticesidir. Bu anlamda tedric, iki dönemi birbirine kopmaz bağlarla bağlayan, Kur'ân içi bütünlüğü sağlayan temel faktörlerden biri olmaktadır. Fakat belli konular Mekke'ye belli konular Medine'ye hasredildiğinde ilgili konuların geçiş evreleri, Mekke'den Medine'ye olan seyirleri görülmemektedir.

Kanaatimizce sadece ahkam değil, Kur'ân içi tüm konu ve kavramlarda tedricin görülebilmesi, tedrici, ancak, bidayetten ikmale doğru bir sürece koşullamamakla mümkündür. Halbuki Fıkhın tedric anlayışından beslenen Tefsir literatüründe de durum tıpkı yukarıda değinildiği gibi sıfırdan başlayıp ikmale doğru giden bir süreç olarak okunmaktadır. Durum böyle olunca da bir konunun son izdüşümü olan Medenî dönemdeki hali esas alınmakta bu da onun Mekkî dönemden beri süregelen tedricî seyrini göz ardı etmektedir. Bu durumun oluşmasında Mâide sûresi 3. âyet³⁷ de oldukça etkilidir. Âyetin, İslam'ın ikmale erişi, zirveyi buluşu, ahkamdaki nihai nokta olarak yorumlanması,³⁸ ulemayı, son inenin nihâi karar, nihâi söz olduğu çıkarımına sevketmiş gibi gözükmemektedir. Halbuki nüzûl bağlamı dikkate alındığında âyet, müşriklerin Müslümanlardan ümit kesmeye başladığından, yani Müslümanları bir güç olarak kabul

³⁶ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2007, s. 187.

³⁷ 5/Mâide 3: ...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

³⁸ Bu görüşe yer veren bazı müfessirler için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berduni, İbrahim İtfeyyîş, Kahire, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964, C:VI, s. 61-64; Taberî, **a.g.e.**, C:IX, s. 518. Ayrıca bkz. Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî Şâtibî, **el-Muvâfakât**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2014, s. 450; Kılınçlı, **a.g.e.**, s. 191.

etmelerinden, İslam'ın müşrikler karşısındaki zaferinden ve şirk dininin hezimetinden bahsetmektedir. Dolayısıyla âyetle, Müslümanların, muarızlarından artık korkmamaları gerektiğinin, hatta İslam için söylenen “geleceği yok” iddiasının gelinen siyasi noktada hükümsüzlüğünün ifade edildiği söylenebilir.³⁹ Buna rağmen dinin ikmale ermesi, ahkama dair emirlerin tamamlanmış olması şeklindeki yorum, ahkâmın Medenî döneme hasredilmesini kolaylaştırmıştır. Bu ise son sözü Medenî âyetlerin söylediği, Mekkî âyetlerin ise sadece yer yer Medine'ye temel teşkil ettiği bir pozisyon doğurmuştur. Tam da bundan dolayı olmalı ki, âyetler arası müşkil çözme yöntemlerinden biri de Medenî olan âyetin ya da geç nâzil olan âyetin tercih edilmesidir. Bu durumda Medenî âyetin hükmü Mekkî âyetin hükmünün önüne geçirilir.⁴⁰ Bir diğer müşkil giderme yöntemi Nesih'tir ki onda da aynı denklem işletilmekte, Medenî âyetin Mekkî âyeti neshettiği hükmüne varılıp problemlili görülen iki âyetten biri hüküm konusunda etkisiz hale getirilmektedir.⁴¹

Kanaatimizce tüm bu yaklaşımlar, yakın tarihli ve son söz esaslı olduğundan Medine'yi Mekke'ye önelemek, bu da ikmal düşüncesinin de etkisiyle geç tarihli

³⁹ Bkz. Âyetin genellikle zikredilen ahkamda ikmal görüşünün yanında, siyasi başarı, Müslümanların şirke dönmelerinden ümit kesme ve Ka'be'nin müşriklerden artık tamamen temizlenmiş, tevhid sembollerinin şirkten uzaklaştırılmış olması yönündeki görüşleri de aktaran kaynaklar için bkz. Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil**, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 3. bsk., 1407, C:I, s. 605; Taberî, **a.g.e.**, C:IX, s. 520; Ebû Mansur Muhammed Mahmûd Mâturîdî, **Tefsiru Mâturîdî, Te'vilâtü ehli's-sünne**, thk. Mecdi Baslum, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, C:III, s. 454, 455; İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, C:I, s. 513; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-uyûn**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. bsk., 2012, C:II, s. 13; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, **et-Tahrir ve't-tenvir**, Tunus, ed-Dâru't-tunusiyye li'l-neşr, 1984, C:VI, s. 100-103, 105. Bu kanaati destekleyen müstakil bir çalışma için bkz. Mustafa Köse, “Dinin Kemale Erdirilmesi Âyeti (Mâide 5/3) Çerçevesinde Mezhebi İhtilafların Kur'ân Yorumundaki İzdüşümleri”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl:2020, sayı: 2; Ayrıca bkz. Erdoğan, **a.g.e.**, s. 24, 25. İlgili ayeti bu minvalde ele alan bir çalışma için ayrıca bkz. Esmâ Akbaş, “Mâide Sûresi 3. Ayet Bağlamında Dinin İkmali ve Nimetin İtmamı Meselesi”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, İstanbul, 2021.

⁴⁰ Muhammed Lutfî Sabbağ, **Buhûs fi usûli't-tefsîr**, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988, s. 270, 271; Âdem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2007, Sayı:16, s. 42.

⁴¹ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 283; Suyûtî, **el-İtkân**, C:III, s. 79; Zekiyüddîn Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)**, Çev: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, TDV Yay., 2013, s. 420. Ayrıca bkz. Murat Sülün, “Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, İstanbul, 2002, s. 340.

âyetin merkeze alındığı bir Kur’ân anlayışına sebep olmaktadır. Diğer yandan özellikle İslam hukuku konusunda dinin temelinin Mekkî âyetlerde atıldığı, Medenî âyetlerin bu Mekkî âyetler üzerine inşa edildiği düşüncesi⁴² Mekkî-Medenî âyetler arasında tedricin tesis ettiği bütünlüğün tümüyle göz ardı edilmediğinin bir göstergesidir. Burada Şatıbî’nin iki dönemin irtibatına dair dile getirdiği kanaatleri zikredilmelidir. Şatıbî, Medenî dönemin tamamlayıcı vasıfta olduğunu, Mekke’nin ise esas ve temel belirleyici vasfa sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu teze göre dinin esasları Mekkî dönemli âyetlerde atılmış, Medenî dönemde ise bu esaslar tamamlanmıştır.⁴³ Şatıbî’ye göre bu denklemde Medenî dönemde karşımıza çıkan her hükmün Mekkî dönemde bir aslı, temeli bulunmaktadır. Örneğin, Mekkî dönemde Lokman (as.)’ın oğluna öğüdü olarak karşımıza çıkan “...namazı kıl, marufa göre hükmet ve kötülüğü önle...” telkini,⁴⁴ Medenî dönemde teşrii kılınan cihada temel teşkil etmektedir.⁴⁵ Bu şekilde Şatıbî, Medenî teşrii içerisindeki hükümlerin, Mekke’de daha kapsamlı küllî bir hükme bağlı olduğunu ifade etmektedir. Böylece her cüzi hükmün külli karşılığı ya da her Medenî hükmün tamamlayıcı karşılığı Mekke’de olmaktadır. Aynı nüzûl dönemi içinde olanlarda ise önce nâzil olan geç nâzil olanın külli temelini oluşturmaktadır.⁴⁶ Şatıbî’nin, hükümleri cüzi-külli olarak tasnif eden, iki dönem arası bütünlüğü görme imkanı sağlayan bu yaklaşımı oldukça kıymetlidir. Buna rağmen onun tezi de son noktada bütünlüğü iki dönemin birbirini tamamlaması üzerine inşa etmektedir. Bu haliyle Şatıbî’nin tezi, süregelen parçalanmış Mekkî-Medenî algısına bütünsel bir cevap teşkil

⁴² Talip Türkan, “Tedric”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric> 20.08.2021; Sülün, **a.g.e.**, s. 93.

⁴³ Şatıbî, **a.g.e.**, s. 450, 478, 479; Şatıbî’yle benzer yaklaşımı paylaşan diğer müellifler için bkz. Zürcânî, **a.g.e.**, s. 155; Şinkîti, sadece Medenî âyetlerin Mekkî âyetleri açıklamadığını, yer yer Mekkî âyetlerin de Medenî âyetleri açıkladığını, asılların Mekke’de tafsilatların Medine’de olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîti, **Advâu’l-Beyân fî idâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân**, Kahire, Dâru’l-hadîs, 2006, C:I, s. 206; C:VIII, s. 223; İbn Hazm, mücmelin önce mübeyyenin sonra gelmesinin bir zorunluluk olmadığından, pek çok konunun Mekkî âyetlerde mübeyyen olarak geldiğinden ve Medenî âyetlerin bu mübeyyen Mekkî âyetlere atıflarda bulunduğu bahsetmektedir. Bkz. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, Kahire, Dâru’l-hadis, 1.bsk., 1404, C:I, s. 81-83. Şinkîti ve İbn Hazm’ın bu aktarımlarının değerlendirmesi için bkz. Gelgeç, **a.g.e.**, s. 312-328.

⁴⁴ Bkz. 31/Lokman 17.

⁴⁵ Şatıbî, **a.g.e.**, s. 450.

⁴⁶ Bkz. Şatıbî, **a.g.e.**, s. 449, 626, 627. Hükümlerin tedric esaslı olarak zamanla “tekemmül” ettiğine dair ikinci bir kaynak için bkz. Karaman, **a.g.e.**, s. 55.

etmekte fakat diğer yandan dönemlerin kendi ikmallerini kendi içlerinde bulamadıkları bir zemin öngörmektedir. Bu yönüyle de süregelen Mekkî-Medenî ve tedric yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Nitekim mevcut yaklaşıma göre Mekkî âyetlerdeki ahkam Medenî âyetlerde tesis edilecek olan İslam ahkâmının başlangıcı sayılmakta, izlerine Mekke’de rastlanan bu yapının tedrici bir şekilde nihayete erip ikmal noktasına Medine’de vardığı düşünülmektedir.⁴⁷

Bu yönüyle klasik anlayış da Şâtıbî’nin yaklaşımı da Mekke nüzûl zeminini, hedefi Medine olan bir seyrin aracı olarak görmekte, varlık gayesi Medine olan bir Mekke tasavvuruyla hareket etmektedir. Medine için varolan bir Mekke düşüncesi de Mekkî âyetlerdeki pek çok formu göz ardı edebilmektedir. Bizce de Mekke’nin Medenî dönem âyetlerine temel oluşturduğu doğrudur fakat bu temel oluşturulurken Mekkî dönem ihmal edilmemiş, Mekkî dönemin kendi ikmalî bu dönem içerisinde gerçekleşmiştir. Söz gelimi, Mekkî olan İsra⁴⁸ ve Rum⁴⁹ sûrelerinde tekrarlanan “Akrobaya, yoksula ve yolda kalmışa hakkını ver...” emrinin, yine Mekkî olan En’âm sûresindeki “...Hasat günü hasadınızın hakkını verin...” emrinin,⁵⁰ hem Medenî dönemde belirginleşecek olan zekat mahallerine hem de topraktan alınan zekata işaret ettiği ve bu emirlerin tedricî bir şekilde zekata doğru evrildiği söylenebilir. Mekkî dönemdeki ahkâmın, Medenî dönemdeki zekat ahkâmını hazırladığı ya da zekatın temeli olduğu da söylenebilir. Fakat bunu söylemek, İsra ve Rum sûrelerindeki ahkâmı geçersiz kılmamalıdır. Halbuki Tedric söz konusu olduğunda en sık zikredilen içkinin haramlığı örneğinde haramlık hükmünü içeren Mâide 90. âyetin konuyla ilgili önceki aktarımları neshettiği söylenmektedir.⁵¹ Konunun ilk geçtiği âyet olarak görülen Nahl 67. âyette

⁴⁷ Bkz. Sülün, **a.g.e.**, s. 93, Karaman, **a.g.e.**, s. 55. Ayrıca bkz. Sabbağ, **a.g.e.**, s. 270. Lütfi Sabbağ, Mekke’nin Medine için bir merhale olduğunu ifade etmektedir. Talip Türkan, “Tedric”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric> 20.08.2021

⁴⁸ 17/İsra 26.

⁴⁹ 30/Rum 38.

⁵⁰ 6/En’âm 141.

⁵¹ Bkz. Ebu Bekir Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, **el-Mebsût**, Beyrut, Dâru’l-Marife, C:II, s. 24; Kâdi Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, **Ahkamu’l-Kur’ân**, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2004, C:II, s. 165; Ebû’l-Hattab es-Sedûsî Katâde b. Diâme, **en-Nâsih ve’l-mensûh**, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 3.bsk., 1998, s. 36, 44.

meseleye olgusal bir formda yer verilmiş, olumlu ya da olumsuz değer yükleyici bir dil kullanılmamıştır.⁵² Erken dönem Medine’de zararına işaret edilmiş,⁵³ sarhoşken namaza durulmaması emredilmiş⁵⁴ ve ancak sonrasında tamamen uzak durulması hükmü⁵⁵ getirilmiştir. Son üç âyet konunun Medine ölçeğindeki izdüşümünü vermektedir. İlk âyet ise meselenin Mekke izdüşümüdür. Zekatla ilgili olarak da yukarıda zikredilen âyetler konunun Mekkî izdüşümüdür ve bu âyetler Mekke zemininde, Mekke için yeterlidir. Bu yeterliliği asgari düzeyde görüp meselenin aslının Medine’de sonuca bağlanacağı düşüncesi Mekkî âyetlerin bağlamdan kopuk mesajlar verdiğini kabul etmeyi gerektirir. Bu ise vahyin “mutabakatun li’l-vâkı’i” vasfına aykırıdır. Dolayısıyla bizce Kur’ân dilinin her iki dönemde de sunduğu veriler, içinde bulunduğu âna dair söylenebilecek en güçlü, en işlevsel, en gerekli, en zirve, en mütekamil ifadelerdir. Her ân kendi tekâmülünü kendi içinde barındırmaktadır. Yani Mekkî dönemde fakirin, yoksulun doyurulması, mahsullerden ihtiyaç sahiplerine pay ayrılması emri, Mekke için tamamlanması gereken, eksik ve ibtidâî düzeyde kalmış bir hüküm değil, aksine tam yeri ve zamanında, olması gerekeni ifade eden bir hükümdür. O ân (Mekke) bu hükümle kendi tekamülünü gerçekleştirmiş sayılmalıdır. Diğer yandan içkiye dair değer yükleyici herhangi bir hükmün Mekke’de yer almaması da yine ânın tekâmülüdür. Bu anlamda ânın gerektirmediği, bağlamın henüz oluşmadığı bir zeminde konuya yer verilmemesi de tedricin bir parçası olarak görülebilir. İçkinin haramlığını getiren son âyet öncesi yine Medenî dönemli Bakara ve Nisa’daki diğer iki âyet de kendi bağlamlarında tamamlanmayı beklemeyen, o ân ve bağlama yeterince çözüm olabilen mütekamil ifadelerdir.

Daha açık bir şekilde konu şöyle özetlenebilir. Meseleye “İslam dininin oluşumu” ve “İslam’ın tarihi” yönüyle bakacak olursak “Mekkî dönemde İslamiyetin temelini atıldığı, Medenî dönemde ise gövdesinin oluşturulduğu” önermesi çok doğrudur ve bir o kadar da anlamlıdır. Çünkü süreç itibariyle Mekke, İslam’ın başlangıcı

⁵² Bkz. 16/Nahl 67.

⁵³ Bkz. 2/Bakara 219.

⁵⁴ Bkz. 4/Nisâ 43.

⁵⁵ Bkz. 5/Mâide 90, 91.

ve temelidir. Fakat meseleye müslüman bir bireyin “İslam’ın gereklerini yaşaması” yönüyle bakacak olursak bu önerme eksik bir önermedir. Hatta “İslam’ın gereklerini yaşama” yönüyle meseleye bakıldığında zaten bu denli bir ayrıma da gerek kalmamalıdır. Çünkü önerme, İslam’ın görünürlüğünü Medine’ye hasretmekte, bu durum da muhatabı, “İslam’ın gereklerinin”, formel uygulamalarının tümünün Medine’de olduğu fikrine sevketmektedir. Tam da bu noktada sondan başa doğru bir okuma yapılmakta ve İslam’ın Medenî dönemdeki izdüşümü, muhataplara “İslam’ın tamamı” gibi sunulmaktadır. Böyle olunca da hem dönemler arası tedric hem de muhatabın ihtiyacı olan amellerdeki tedric göz ardı edilmekte, vahyin ilk muhataplarına sunulan “formel yapıda ve amelde tedric” imkanından sonraki muhataplar mahrum bırakılmaktadır. Halbuki, benzer şartlar, benzer ortamlar oluştuğunda Mekkî dönemli ahkam sadece Medine’ye hazırlık olarak kalmamalı, uygulamaya da konabilmelidir.⁵⁶

Tezimizin amacı, ilâhî dilin Kur’ân bütünlüğünü sağlayan gücünü olabildiğince ortaya koymaktır. Tedric, bu bütünlüğü tesis eden en bariz yapıdır. Bu yapıda sadece ahkâmın değil, Kur’ânî zihniyetin yerleşmesini sağlayan konu ve kavramların da adım adım varoluşu ve tersinden cahiliye zihniyetinin unsurlarının adım adım yok oluşu gözlemlenebilmektedir. Bu ahenkte lafızlar ve bir zihniyetin, dünya görüşünün taşıyıcısı olan kavramlar, konular dinamiktir, ilahî kurgu içinde bir seyir halindedir. Fakat bu seyir ileriye doğru tekâmülî bir seyir değil, bulunduğu her anda o ânın tekâmülünü bünyesinde

⁵⁶ Klasik Fıkıh doktrinde tedric, yalnızca Rasûlullâh’ın tebliğ süreci kapsamında aktif olan bir durumdur. Bunun sebebi de tedricin yalnızca ahkâmla sınırlı tutulması ve ahkâmı söz konusu olan tedricin pratikte Nesihle eşitlenmesidir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, **Te’vilü Müşkilü’l-Kur’ân**, Beyrut, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, s. 148; Şâtıbî, a.g.e., C:III, s. 478, 479; Ayrıca bkz. Erdoğan, a.g.e., s. 140, 142. Hükümün ilgasını ifade eden Nesih ise yalnızca vahiy kesilmeden önce Rasûlullâh hayattayken vaki olabilir. Bkz. Karaman, a.g.e., s. 62. Fakat bu düşüncenin tersini savunan, tedricin tüm dönemleri kapsadığını söyleyen görüşlerin de olduğu bilinmektedir. Bkz. Talip Türkan, “Tedric”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric> 20.08.2021 Bu görüş sahiplerinden bazıları için bkz. Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2014, s. 155-159; M. Sait Şimşek, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Konya, Kitap Dünyası Yay., 2012; Erdoğan, a.g.e., s. 141. Hüküm tamamlanmasına rağmen, bir amelde tedric örneği için bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/25. Rivayette Rasûlullâh (a.s.)’ın, yalnızca iki vakit namaz kılma şartıyla müslüman olmak isteyen şahsın dine girişini onayladığı aktarılmaktadır.

barındıran bir seyirdir.⁵⁷ Kur'ân dili Medine inşa ederken Mekke'yi göz ardı etmeyen, vahyolduğu her âna kendi tekamülünü bağışlayan lütufkar bir dildir.

3.1.2.2. İki Dönem Arası Benzer Bağlamlara Bağlı Mesajların Tekrarı

Kur'ân'da farklı şekillerde karşımıza çıkan ve hem belağatın hem tefsirin konusu haline gelmiş olan tekrar meselesi, tarihi süreç içinde farklı boyutlarıyla çokça yer almış ve tartışmalar neticesinde konu etrafında bir literatür oluşmuştur. Meselenin temelinin, Kur'ân'da bazı âyetlerin ya da konuların farklı vesilelerle farklı sûrelerde ya da aynı sûrede fasılalı şekilde yer bulması olduğu söylenebilir.

Konunun literatürde, Kur'ân'ın üslûb özellikleri arasında yer aldığı görülmektedir. Tekid, uyarı, korkutma, değer yükseltme ve unutma riskine karşı hatırlatma bu tekrarların gayesi arasında sayılan unsurlardır.⁵⁸ Tekrarlar, en genel haliyle lafzi ve manevi tekrar olmak üzere iki grupta değerlendirilmiş, âyetlerin ya da cümlelerin tekrarı lafzî tekrar, aynı konunun farklı yerlerdeki tekrarı manevi tekrar olarak isimlendirilmiştir.⁵⁹

Çalışmamızın bu başlığında bizim değinmek istediğimiz kategori, manevi tekrarlar olarak bilinen konu tekrarlarıdır. Bu kategoride daha çok kıssalar söz konusu edilmektedir. Bilhassa Âdem (a.s.)-İblis, Musa (a.s.)-İsrailoğulları ve İsa (a.s.) anlatıları farklı sûrelerde ve nüanslarla sık sık zikredilen kıssalardır. Fakat Mekkî ve Medenî dönemler ve mesajlar dikkatlice ele alındığında konu tekrarının kıssalarla sınırlı tutulamayacağı rahatlıkla görülebilir. Bu sebeple çalışmanın bu başlığı altında

⁵⁷ Tekâmül yaklaşımı farklı olmasına rağmen, “ânın tekâmülü” söylemimizi desteklediğini düşündüğümüz bir kaynak için bkz. Draz, **a.g.e.**, s. 73. (“...Mekke dönemi bütünü içerisinde bir çeşit hazırlanma idi. Ancak, sırasında, bu genel prensiplerin belli ve açık uygulamaları, on yıl kadarki bir zamm içerisinde o denli küçük parçalar halinde serpiştirilmiş ve aralıklı tertip olunmuştu ki, her yeni emir yükümlülük alanında, önceki duurma nisbetle bir ilerlemeyi ve onu izleyen duruma oranla da bir çıkış noktasını oluşturmuştur.”)

⁵⁸ Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, **Mecâzu'l-Kur'ân**, thk. Fuâd Sezgin, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, C:I, s. 148-152; Zerkeşi, **a.g.e.**, s. 501-507.

⁵⁹ Mustafa Özel, **Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kayıhan yay., 2016, s. 162.

kıssalardaki tekrarlardan ziyade benzer metin dışı bağlamların oluşması neticesinde tekrarlanan konu ve mesajlara yer verilecektir. Nitekim kıssaların ve kıssalardaki mesajların tekrarına, çalışmanın ikinci bölümünde Kıssa ve Anlatıların Müşterek Bağlam ve Dili başlığında yer verilmiş, konu, Kur'ân dilinin dönemleri kuşatıcı bütünsel üslûbu olarak ele alınmıştır. Bu sebeple de bu başlık altında kıssa ve anlatıların tekrarına yoğunlaşmayacaktır.

Süregelen Tefsir yaklaşımında tekrarlar, bizim de vurgulamak istediğimiz şekilde bir Kur'ân içi bütünlük unsuru olarak değerlendirilmiştir. Fakat klasik yaklaşım bu bütünlüğü Kur'ân'ın kitabılığı ve tenasübü üzerine kurmuş, bu sebeple Tekrarlar metin içi uyumun bir parçası haline gelmiştir. Durum böyle olunca mesele, Kur'ân'ın i'câz özelliği olarak da okunmuştur. Literatürde Kur'ân'da tekrar var mı? tartışmasının durduğu zemin de tam olarak burasıdır. Bu sorunun cevabı olarak Kur'ân'daki tekrarların bilindik tekrar cinsinden olmadığı söylenmiş, bunlar Kur'ân'ın i'câz delili ve münâsebetü'l-âyi ve's-suver kabilinden görülmüştür.⁶⁰ Konuyla ilgili literatürde “Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân” isimli eserlerin az olmaması da meselenin değerlendirildiği zemini gösterir niteliktedir.⁶¹

Daha önce de zikri geçtiği üzere tezimizin kastettiği bütünlük ilâhî dilin metin kurgusu üzerinden değil, bağlam kurgusu üzerindendir. Dolayısıyla tezimiz bütünlüğü, bir metin, bir kitap formatındaki Kur'ân'dan değil, aslen bir hitap olan Kur'ân'dan okumaya çalışmaktadır. Zaten bir konunun birden fazla yerde benzer vesilelerle tekrarlanması yazılı değil, sözlü dilin özelliğidir. Hitap, farklı zaman ve zeminlerde, farklı muhataplara aynı mesajı ve konuyu tekrar tekrar aktarabilme elastikiyetine sahipken, yazılı metin, doğası gereği, tek bir yargıda, muhtemel tüm muhataplarını

⁶⁰ İlgili yaklaşımın örnekleri için bkz. Suyûtî, **Mu'teraku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988, C:I, s. 260. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim Hattâbî, **Beyânu i'câzi'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru'l-maarif, 1976, s. 40, 41, 54, 55.

⁶¹ Bazıları için bkz. Ebû'l-Kâsım Burhâneddîn Tâcülkurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, **Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Kahire, t.y.; Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, **Esrâru't-tekrâr fi lügati'l-Kur'ân**, y.y., 1983; Ali Erbaş, “Kur'ân'daki Tekrarlar ve Sırları”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, İstanbul, 1987.

dikkate almaktadır.⁶² Bu sebeple de yazılı dil, tekrarı gerektirmemekte fakat sözlü dilde tekrar zorunlu olmaktadır. Sözlü dildeki tekrar aslında sözden ziyade sözü ortaya çıkaran bağlamın tekrarıdır. Benzer bağlamlar tekrar ettiğinde ya da bir bağlam uzun bir süreye yayıldığında doğal olarak söz, tekrar edilmektedir. Mevdûdî (ö. 1979) bizim benzer bağlamların tekrarı olarak ifade ettiğimiz bu durumu vahyin bir evresinin bazen aylarca ya da yıllarca sürmesi durumuyla ilişkilendirmiş, bu yönüyle o da bağlam tekrarı işaret etmiştir. Bunun dışında bir de nüzûlün tüm evrelerini kapsayan genel temaların varlığından da bahsetmiştir.⁶³ Tevhid, Ahiret, Ceza-Mükafat, Risalet gibi nüzûlün her aşamasında tekrarlanan bu temel temalara bu bölümün son başlığında genişçe yer verilecektir. Çünkü, değişmeyen bir sabite olarak hem Mekkî hem Medenî dönemde bu temaların yer alması, bizce, Kur'ân'ın dönemler arası bütünlüğünü sağlayan en görünür zemindir.

Rasûlullâh'ın tebliğ mücadelesinde tebliğin zemininin, muhatapların ve şartların değiştiği fakat benzer bağlamların tekrar ettiği rahatlıkla söylenebilir. Rasûlullâh (a.s.)'ın ve müminlerin, vahyin Mekke vasatında müşriklerden, Medine vasatında ise Ehl-i Kitap'tan yana ciddi muarazalara ve baskılara maruz kaldıkları bilinmektedir. Âyetlere bakıldığında Rasûlullâh'ın, bu baskılar karşısında tebliğde başarılı olamayacağına dair endişeler taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilgili âyetler bir yandan onu teselli etmekte diğer yandan muhaliflerini tehdit etmektedir. Tâhâ sûresi 2. âyette muhataplarını inandırmak için adeta çırpınan Rasûlullâh'a, Kur'ân'ın ona eziyet olsun diye gönderilmediği ifade edilmiş (مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى), âyette de 3. görevinin iman ettirmek değil, Allah'tan ve hesap gününden korkan kimselere ilâhî mesajları hatırlatmak olduğu (إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى) söylenmiştir. Kehf sûresi 6. âyette de Rasûlullâh'ın inanmayanlardan dolayı neredeyse kendisini harap ettiği (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ) ifade edilmiştir. Son dönem Medenî sûrelerden olan Mâide sûresi 68. âyette de yine Rasûlullâh'ın, inanmayanlardan yana üzüldüğü ima edilerek, Ehl-i Kitap muhataplarının iman etmemesinden dolayı tasalanmaması telkin edilmiştir (فَلَا تَأْسَ عَلَى الْكَافِرِينَ).

⁶² Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2008, s. 100, 75-79; Öztürk, *a.g.e.*, s. 40.

⁶³ Mevdûdî, *a.g.e.*, s. 25.

Tâhâ ve Kehf sûreleri Mekkî, Mâide sûresi Medenî sûrelerdendir. Dolayısıyla nüzûlün zemini ve şartları değişmiş fakat benzer bağlamlar, benzer problemler ve Rasûlullâh'ın benzer halet-i ruhiyesi tekrar etmiştir. Bu tekrarlar, aynı konu etrafında aynı telkinlerin ve tesellilerin tekrar gündeme getirilmesini gerekli kılmıştır. Kanaatimizce bu gereklilik kast-ı mütekellimin de değişmediğini, şartlar ve süreç değişse de Allah Teâlâ'nın gerek Rasûl'ünden gerekse diğer muhataplarından beklentisinin hep aynı olduğunu göstermektedir.

Erken dönem Mekkî sûrelerden olan Kafırun sûresi Mekke müşriklerinin yoğun baskılarına karşı açık bir reddiye içermekte,⁶⁴ müminleri inançlarında rahat bırakmaları mesajı verilmektedir.⁶⁵ “İnanmıyorsanız bari baskı yapmayın” mesajı içeren “sizin dininiz size, benim dinim bana” (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) muhtevası, orta dönem Mekkî sûrelerden Şuara sûresi 216. âyette de tekrarlanmış, Rasûlullâh'a, inat ederek muarazada bulunanlara إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ demesi emredilmiştir. Aynı emir Yûnus sûresi 41. âyette de tekrarlanmış, Rasûlullâh'a kendisini yalanlayanlara “benim yaptıklarım bana, sizin yaptıklarınız size aittir, siz benim yaptıklarımın uzaksınız, ben de sizin yaptıklarınızdan uzağım” (لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ) demesi söylenmiştir. Zümer sûresi 14 ve 15. âyetler ise adeta bu emirlerin cevapları gibidir. 14. âyette Rasûlullâh'tan muarızlarına karşı kendini yalnızca Allah'a adanmış olduğunu dile getirmesi istenmiş (قُلْ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي), 15. âyette ise “Sizler de Allah'tan başka kime dilerseniz ona kulluk edin” (فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ) mesajının ardından bu kişilerin diriliş günü kaybedenlerden olacakları (إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) ifade edilmiştir.⁶⁶ Mekkî dönemde çokça karşımıza çıkan bu tema erken dönem Medenî sûrelerden Mumtehine sûresi 4. âyette de tekrarlanmış, İbrahim (a.s.) örneği üzerinden İbrahim (a.s.)'a uyanların diğerlerine “sizden de sizin Allah dışında yaptıklarınızdan da uzağınız, siz ve yaptıklarınızı reddediyoruz” (إِنَّا بَرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ)

⁶⁴ Bkz. Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar**, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 4.bsm.,2011, s. 181.

⁶⁵ Hasan Elik, Muhammed Coşkun, **Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri**, İstanbul, Fikir Yay., 2013, s. 1390, 1391.

⁶⁶ Diğer bazı âyet örnekleri için bkz. 23/Müminun 3; 28/ Kasas 55; 42/Şura 15.

(دُونَ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ) dedikleri aktarılmıştır. Bu şekilde muhataplar değişmesine rağmen tebliğin her iki sürecinde de vahyin mücadeledeki yönteminin temelde değişiklik göstermediği görülmektedir. Aynı zamanda bu durum, yirmi üç yıl boyunca muhataplarda oluşturulmaya çalışılan Kur'ânî dünya görüşüdür. Zemin, muhataplar ve şartlar değişmekte fakat Kur'ân'ın iman edenlere verdiği mücadele felsefesi değişmemekte, bu felsefe her mücadele anında tekrar edilmektedir.

Bu başlık altında ele almak istediğimiz bir diğer örnek de Haccın her türlü şirk unsurundan arındırılması gerektiği mesajını veren âyetlerdir. Erken dönem Mekki sûrelerden Kureyş sûresinde Ahmesiler'in, döneminde pek az beldeye nasip olan bir takım lütuflara mazhar oldukları ifade edilmektedir. Ahmesiler'in, hem yaz hem kış aylarında ticaret kervanlarından gelir sağlıyor oluşu, sûrede şükredilmesi ve tek olan Allah'a şirk koşulmaksızın iman edilmesi için bir sebep olarak sunulmaktadır.⁶⁷ 3. âyetteki فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ifadesi Cahiliye Araplarının Ka'be etrafında ibadet adı altında yaptıkları şeylere atıflar içermekte, böylece tazimi, Ka'be'nin ve Ka'be içindeki putların değil, Ka'be'nin Rabbi olan Allah'ın hak ettiği mesajı verilmektedir. Son âyet ise sûrenin ilk âyetlerinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın rububiyetine işaret etmekte, Mekke'yi emin bir belde kılanın ve Mekke'nin bu özelliğinden dolayı Kureyşlilere rızık endişesi yaşatmayanın da tek olan Allah olduğu ifade edilmektedir (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ (وَأَمَّنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ)). Bu anlamda 3. âyetin, zımnen, haccın yani hac ibadetiyle görünür olan kulluğun her türlü şirk unsurundan temizlenmesi gerektiği mesajını da içerdiği söylenebilir. Çünkü âyetle, muhatapların kutsiyet anlayışları, Ka'be ve içindeki şirk unsurlarından Ka'be'nin de Rabbi olan Allah'a çevrilmektedir. Yine Hac sûresi 26. âyetle de Ka'be'nin Arapların da ata olarak bildikleri İbrahim (a.s.)'dan tevarüs eden kutsiyetine işaret edilmekte, fakat bu kutsiyet içinde لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا emrini barındırmaktadır. Bu şekilde ortamında şirk dininin sembolü olan İbrahim, Kur'ân dilinde tevhidi sembolize etmekte bu da zımnen “şirkin kaynağı olarak gördüğümüz

⁶⁷ Kureyş ile akrabalığı olan ve Kabe üzerinde hak iddia eden önde gelenler Hums Arapları, diğerleri Hıll Arapları olarak bilinmektedir. Hums Arapları, diğer Araplara kıyasla kendilerini üstün ve seçilmiş görmektedir. Bkz. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh, **Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-âsâr**, thk. Ali Ömer, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y., C:I, s. 142-144. Bu anlamda İslam'ın tebliğine karşı muhalif olan Arapların en etkili kesiminin Hums Arapları olduğu söylenebilir.

İbrahim, müşrik değil, muvahhitti” mesajı vermektedir. İbrahim’e verilen şirk koşmaması yönündeki emir, aynı zamanda inşa ettiği mabedi de şirkten uzak tutmasını gerektirmektedir (وَطَهِّرْ بَيْتِي). Benzer mesajlara Medenî dönemde de rastlamak mümkündür. Bakara sûresi 196. âyette Hac ve Umre için وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ifadesine yer verilmekte, Mukâtil âyetteki اَتِمُّوا emrinin, “Hac ve Umrenize şirk karıştırmayın, ibadetinizi hakkıyla ifa edin” anlamına geldiğini söylemektedir. Bu şekilde Mekki dönemde müşrikler üzerinden verilen mesaj, Medenî dönemde müminlere hitapla karşımıza çıkmaktadır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi Hac’da da Cahiliye’den kalma hiçbir şirk unsuruna yer verilmemesi gerektiği, Hac ve Umre’nin tek olan Rabb’a layık bir şekilde tevhid üzere gerçekleştirilmesi gerektiği söylenmekte, muhataplara, ancak bu şekilde Hac ve Umre’nin hakkıyla yerine gelmiş olacağı (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ) ihsas ettirilmektedir. Bu şekilde dönemler ve muhataplar farklı olmasına rağmen, benzer bağlamlar oluştuğunda bu bağlam, bazı konuların tek bir döneme hasredilmesine izin vermemekte hem Mekke hem Medine’de aynı mesaj tekrerrür etmektedir.

Hristiyanlığın, Antik çağın tarih anlayışını çizgisel bir tarih anlayışıyla değiştirdiği bilinmektedir. Bu anlayışa göre tarih bir daha tekrar etmeyecek şekilde kurulu bir olaylar toplamıdır.⁶⁸ Diğer yandan İslam’ın tarih anlayışı, tekerrürlere imkan tanıyan döngüsel bir anlayıştır. Nitekim, İbn Haldûn’un da tarihi; felsefî bir yaklaşımla okumasının sebebinin, bugünün açıklamasını geçmişte bulma isteğinden kaynaklandığı söylenmektedir. Çünkü o, “şimdi ile geçmiş arasında cereyan eden ebedi diyalektiği” fark etmiş, bu da onda “tarihin birliği” fikrini uyandırmıştır.⁶⁹ İlgili âyetler düşünüldüğünde temel kaynakları Kur’ân olan İslam düşünürlerinin zaman ve tarih yaklaşımlarının Kur’ânî özden beslendiği görülmektedir. Bu anlamda Kur’ân dilinde sıkça karşımıza çıkan اِذْ edatıyla başlayan geçmişe yönelik hatırlatmaların ve önceki kavimlerin anlatılarının da bu döngüsel, tekerrür eden tarih anlayışına ışık tuttuğu söylenebilir.

⁶⁸ Kasım Şulul, **İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü**, İstanbul, İnsan Yay., 2008, s. 312.

⁶⁹ Şulul, a.g.e., s. 69.

3.1.2.3. Mekkî Âyetlerde Medenî Dönem İşaretleri

Mekkî ve Medenî dönemlerin farklılıkları net ayrımlara başvurulmaksızın okunduğunda iki dönem arası doğal bir geçişliliğin olduğu gözlenmektedir.⁷⁰ Bu geçişlilik hem dönemlerin birbirleriyle irtibatlarını ortaya koymakta hem de bize, vahyin muhataplarını inşa sürecini bütünlüklü bir şekilde görebilme imkanı sağlamaktadır.

Bilhassa ahkam ve itikat şeklinde konumlandırılan içerikler süreç içerisinde muhataplarda Mekkî dönemde yalnızca bu döneme hasredilen konu ve kavramların, Medenî dönemde de yine sadece bu döneme hasredilen konu ve kavramların varolması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde İstisna Kılınan Âyetler başlığında yer verilen pek çok örnek bu durumu doğrular niteliktedir. Mesela Mâun sûresi 4 ila 7. âyetler arasının sûrenin genelinden istisna tutulması⁷¹ 6. âyetteki riya temasının Münafıklara nispet edilmesi sebebiyledir. Bu nispetin kaynağı ise muhtemelen İbn Ebi Talha (ö. 143/760) kanalıyla İbn Abbâs'a atfedilen namaz kılanlardan kastın münafıklar olduğu şeklindeki görüştür.⁷² Âyetteki يُرَاءُونَ ifadesi muhatapların zihninde hazır bir tema olarak bekleyen, Medenî dönemden tanıdıkları münafıklık üzerinden çağrışım yapmış, ve münafıklık olgusunun Medenî dönemli bir tema oluşu bu âyetlerin Medenî sayılmasına sebep olmuştur. Bir diğer sebebin de âyetteki ahkam teması olduğu söylenebilir. Halbuki âyetteki salattan kasıt, müşriklerin salatı; يُرَاءُونَ ifadesinden kasıt da yine müşriklerin dindarlık göstergesi olarak kıldıkları namazla uyuşmayan infakta bulunmama ve yetimi hor görme durumlarıdır.⁷³

⁷⁰ Esra Gözeler, Mekkî-Medenî'nin tespit kriterlerini tartışmaya açtığı makalesinde bu doğal geçişlilik sebebiyle metin içi bağlamın Mekkî-Medenî tespitinde sağlıklı bir kriter olmadığını, belirleyici kaynağın rivayetler olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Mekkî bir konu ya da kavram Medenî dönemde de geçebilmektedir. Bkz. Gözeler, **a.g.m.**, s. 103. Fakat Gözeler'e göre bu durum kronolojik olarak Medine'nin Mekke'den sonra olması sebebiyledir. Bizim çalışmamız ise, tersinden Mekke'nin de -kronolojik olarak henüz gelmemiş- Medine'ye dair işaretler taşıdığını ifade etmektedir. Bu tez için bkz. Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 143.

⁷¹ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 119; Suyûtî, **el-İtkân**, s. 64, 73.

⁷² Suyûtî, **Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl**, thk. Muhammed Berekât, Beyrut, Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 2016, s. 485.

⁷³ Murat Sülün, "Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 50:1, 2009, s. 5, 6; Muhsin Demirci, **Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar**, İstanbul, İFAV Yay., 2017, C:III, s. 645, 646.

Mekke'deki ahkâmın ibâdât, muâmelât, ukûbât gibi kategorilere alınamayacak kadar detaysız, kısa ve şahıslar bazında oluşu, tesisi henüz tamamlanmamış bir ahkâm izlenimi vermekte olacak ki ahkâm âyetlerinin yoğunluğu Medenî döneme hasredilmiştir.

Halbuki Mekke'ye atfedilen ahlak ve itikad çoğu zaman Medenî döneme atfedilen ahkâmın işaretlerini oluşturmuş bu yönüyle Medenî döneme temel teşkil etmiştir. Dönemler takip edildiğinde karşılıksız verme, infak ve zekat çizgisinde karşımıza çıkan “verme ahlakı” Mekkî dönemdeki Medenî işaretlerin somut örneklerindendir. Nitekim İslam'ın vermeyi farz kılarak toplumu ihya eden zekat sisteminin ilk temelleri ve işaretlerinin Mekkî dönemde atıldığı görülmektedir.⁷⁴ Erken dönem Mekkî sûrelerden olan Maun sûresi 3. âyette müşrikler, yoksulu doyurmaya yeltenmemeleri sebebiyle kınanmaktadır (وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ). Orta dönem Mekkî sûrelerden olan En'âm sûresi 141. âyette meyve bahçelerinin Allah'ın bir lütfu olduğundan bahsedilmekte, ekinler hasad edildiğinde hasadın hakkı olan infakın yerine getirilmesi gerektiği ifade edilmektedir (وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ). Yine orta dönem Mekkî sûrelerden olan Ra'd sûresi 22. âyette Allah'ın kendilerine verdiğinden gizlice ve açıkça infak etmeleri (وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً), müminlerin vasıfları arasında sayılmış, aynı vasıf Şura sûresi 38. âyette de tekrarlanmıştır. Medenî dönemde de Bakara sûresinin 261. âyetinde infak teşvik edilmeye devam etmiştir. Âyette, malını Allah yolunda harcayanların durumu yedi başak bitiren, her başağında da yüz tane olan tohumla benzetilmiştir (مِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ)

Medenî sûrelerden olan Muhammed sûresi 38. âyette ise Allah yolunda infaka çağrılanlara, cimrilik yapmamaları telkini yer almaktadır (فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنْ نَفْسِهِ). Son dönem Medenî sûrelerden olan Tevbe 60. âyette ise İslam devleti eliyle toplanan, toplumsal bir sorumluluk haline gelen zekatın dağıtım mahallerine yer verilmektedir. Bu şekilde Mekkî dönemli vurgular, Medenî dönemde müesseseseleşmiş

⁷⁴ İbnü'l-Hassâr, zekatın kimi zaman açık kimi zaman da üstü örtük şekilde Mekkî sûrelerde çokça yer aldığını ifade ederek En'âm 141 ve Müzzemmil 20. âyetleri zikretmiştir. Zekatın ittifakla Medine'de işlerlik kazandığını söylemiş, bu şekilde Allah Teâlâ'nın namaz, zekat vb. ibadetler farz kılınıncaya kadar dini ayakta tutacağını, vaadini gerçekleştireceğini Rasûl'üne bildirdiğini dile getirmiştir. Bkz. Suyûtî'den nakille, Suyûtî, a.g.e., s. 130.

“verme” durumuna işaretler içermekte, Kur’ân’ın muhataplarını inşa sürecinde bu işaretler, toplumsal, küllî bir ahlak oluşturmaktadır. Nitekim müesseseseleşen ahkâmın, Mekkî dönemde temelleri atılan ahlakî emirlerden de bigane kalmadığı görülmektedir.

Söz gelimi, Mekkî dönemin temel temalarından olan adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, haksızlık ve kötülük, ölçü ve tartıda hile yapmama, yeryüzünde fitne çıkarmama, haksız yere cana kıymama gibi emirlerin Medenî döneme hasredilen ahkama ışık tuttuğu söylenebilir.⁷⁵ Bu emirler bir yandan Mekkî ahkâmı gösterirken diğer yandan Medenî dönemdeki ahkâmın ahlâkî bir temele dayandığını da ortaya koymaktadır.⁷⁶ Yine tamamen Medenî dönemin bir konusu olarak görülen cihadın da temellerinin Mekkî dönemdeki haksızlık, zulüm, fesad çıkarma, bozgunculuk karşısında sabır telkini içeren âyetlerle atıldığı görülmektedir.⁷⁷

Erken dönem Mekkî sûrelerle başlayan sabır temasına, mevcut kötü durumdan “güzellikle ayrılma”⁷⁸ ve “kötülüğü iyilikle savma”⁷⁹ temaları da eşlik etmektedir. Bu temaların da mümin zihinleri hem Mekkî dönemin sonundaki hicrete hem de “hakkın ortaya çıkışı sebebiyle batılın zail olacağı”⁸⁰ cihada hazırladığı söylenebilir. Mekkî dönemde bozgunculuk, haksızlık ve zulüm çokça zikredilmiş⁸¹ ve Medenî dönemde bu durum cihadın haklı sebebi haline gelmiştir. Orta dönem Mekkî sûrelerden A’râf sûresi 56 ve 74. âyetlerde, Kasas sûresi 77. âyetinde “yeryüzünde bozgunculuk yapmayın” emri tekrarlanmış, yine Orta dönem Mekkî sûrelerden Şura sûresi 42. âyetinde suçlanmayı ve cezayı hak edenlerin ancak “insanlara zulmedenler ve yeryüzünde hak-hukuk

⁷⁵ Bunlardan bazıları için bkz. Zûrkânî, **a.g.e.**, s. 155; Şâtîbî, **a.g.e.**, s. 450; Ayrıca bkz. Bardakoğlu, **a.g.m.**, s. 58.

⁷⁶ Ahkam-Ahlak ilişkisi için bkz. Ahmet Yaman, “Fıkıh-Ahlak İlişkisi: İslam Ameli Ahlakının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, **Usul İslam Araştırmaları**, sayı: 9, yıl:2008, s. 103; Bardakoğlu, **a.g.m.**, s. 57, 58.

⁷⁷ Şâtîbî, **a.g.e.**, s. 450; Sülün, **a.g.e.**, s. 93.

⁷⁸ 73/Müzzemmil 10.

⁷⁹ 28/Kasas 54.

⁸⁰ 17/İsra 81.

⁸¹ Bkz. 7/A’râf 56, 74; 11/Hûd 116; 16/Nahl 90; 28/Kasas 77; 30/Rum 41.

tanımadan”⁸² bozgunculuk yapanlar olduğu söylenmiştir (إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلُمُونَ النَّاسَ) (وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ).Yine Lokman sûresi 17. âyette Lokman (a.s.)’ın diliyle kötülüğün önlenmesi telkin edilmiştir.⁸³ Son dönem Mekkî sûrelerden olan Rum sûresi 41. âyette insanların elleriyle işledikleri suçlar sebebiyle karada ve denizde fesadın baş gösterdiği ifade edilmiş (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ), Hac sûresi 39 ve 40. âyetlerde haksızlığa uğrayıp kendilerine savaş açılan kişilere savaş izni verilmiştir (أَذِنَ) (لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِنَاهُمْ ظَلَمُوا). Nisa sûresi 91. âyette de münafıkların fitne çıkarıcı vasıflarından bahsedilmiş (كُلُّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا), Müslümanlardan uzak durmadıkları ve barış önermedikleri takdirde yakalanıp öldürülmeleri izni verilmiştir (فَإِنْ لَمْ يَعْزِرْ لَكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ) (السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُهُمْ).⁸⁴ Âyetlerde de görüldüğü gibi Mekkî dönemde karşımıza çıkan fesad, bozgunculuk, haksızlık gibi temalar Medenî dönemde cihada işaret eden yapılar halini almıştır. Şüphesiz bu başlık altında kullandığımız “işaretler” den kasıt, geleceğe yönelik mucizevi alametler değil, bu kullanımlar etrafında oluşan küllî zihniyetin ve Kur’ânî dünya görüşünün izleridir. Bu izler Mekkî dönemden beri aşama aşama yetiştirilen mümin şahsa Medine’sini hazırlama imkanı sunmaktadır.⁸⁵ Bu anlamda Medenî dönemdeki cihadın Mekke’deki işaretlerin bir sonucu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla iki dönemin irtibatı üzerinden konuşacak olursak Medine, Mekke’nin bir sonucudur. Fakat burada bizce tedric başlığında da sürekli zikrettiğimiz “ânın tekâmülü” unutulmamalıdır. Mekke bir Medine doğurmuştur fakat Medine için varolmamıştır. Mekke’nin kendi ahkamı kendi şartlarında ânın tekâmülüdür. Söz gelimi yeryüzünde “kötülüğün önlenmesi”, “kötülüğü iyilikle savma”, muhalet edenlerden “güzellikle ayrılma” durumları Mekke’deki mücadele yöntemidir ve bu yöntem

⁸² Bkz. Mustafa Öztürk, **Kur’ân-ı Kerîm Meâlî: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s.663..

⁸³ Şâtıbî, bu âyet ve benzerlerinin Medenî dönemde teşrî’ kılınan cihada temel teşkil ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Şâtıbî, **a.g.e.**, s. 450. Daha önce Tedric başlığı altında Şâtıbî’nin konuyla ilgili görüşlerine daha detaylı yer verilmiştir. Bkz. 3.1.2.1. Tedric başlığı.

⁸⁴ Münafıkların ve kafirlerin bu vasıfları temelinde açık savaş emri veren diğer âyetler için bkz. 9/Tevbe 73; 47/Muhammed 4.

⁸⁵ Sözü geçen inşanın muhatapların zihin dünyasındaki oluşumu ve Kur’ân’ın bu oluşumu sağlayan seyri için bkz. Derya Güney, **Mü’min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’ân’da Dua**, Ankara, Fecr Yay., 2020.

Medine'ye kıyasla eksik bir yöntem değildir.⁸⁶ O ânın en doğru ve en mütakamil gereğidir. Kanaatimizce cihad, bu Mekkî yöntemin tamamlayıcısı olarak görülmemeli, tersinden Medine'deki cihad ortaya çıkarken Mekke'deki bu ilkedен beslenmelidir. Bu anlamda Mekke kendisinden sonraki her zaman ve zemin için geri dönüp kendisine mürâacat edilecek yegane asıldır. Medine ise nüzûl tarihinin Mekke aslı üzerine bina edilen ilk ve güzide örneğidir, prototipidir.⁸⁷

3.1.2.4. Medenî Âyetlerde Mekkî Dönem Tahkiyesi

Tarihi süreç gereği Mekke ve Medine birbiriyle irtibatlı iki ayrı süreç, fakat tek bir seyirdir. Bizce bu seyir de ileriye, Mekke'den Medine'ye yönelik (tekamül gereği) dikey eksenli bir seyir değil, zaman zaman Medine'den de Mekke'ye geçişler içeren yatay eksenli bir seyirdir. İki dönem arası bu irtibatın sunduğu zemin, Kur'ân dilinin her kullanımın bir aşama sonrasında tamamlanıp tekamüle erme hedefinde olmadığını da göstergesidir. Bu seyri oluşturan en somut yapının da tedric olduğu söylenebilir. Nitekim çoğunlukla oluşturma-oluşturma çizgisinde dikkatimizi çeken tedric, seyir devam ederken bir önceki adıma, geriye doğru yapılan atıflara, hatırlatmalara, tekrarlara da imkan tanımaktadır. Dolayısıyla geriye doğru yapılan atıflar bu seyrin devamlılığını sağlamaktadır.

Tefsir literatüründe bir başlık haline gelmiş olan Medenî Sûrelerde Mekkî Âyetlere Benzeyenler meselesi aslında dönemler arası irtibatın göz ardı edilmediğinin delili olarak da okunabilir.⁸⁸ Fakat bu başlığa rağmen dönemler arası kesin ayrımın göstergesi olan hükmü metninden önce/sonra nâzil olan âyetler, mükerrer nüzûl vb. konuların literatürdeki varlığı, bu başlık altında verilen örneklerin dönemler arası irtibata işaret edecek şekilde değerlendirilmediğini göstermektedir.

⁸⁶ Mekke'deki ahkama dair bir diğer örnek için bkz. 6/En'âm 151-153.

⁸⁷ Medine İslam Devleti'nin de sonrasında tarih boyu var olacak tüm İslam devletleri için bir prototip olduğunun ifadesi için bkz. Philip K.Hitti, **Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev: Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1980, C:I, s. 180.

⁸⁸ Bkz. Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 143. Literatürdeki ilgili başlık ve örnekler için Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 115, 116; Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 76.

Zerkeşî ve Suyûtî erken dönem Medenî sûrelerden olan Enfâl sûresi 32. âyeti konuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmadan Medenî Sûrelerde Mekkî Âyetlere Benzeyenler kategorisinde zikretmiştir.⁸⁹

8/Enfâl 32:

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Hani onlar bir keresinde de “Allah’ım! Eğer bu Kur’ân gerçekten senin tarafından indirilmiş bir kelamsa o zaman başımıza gökten taş yağdır yahut bizi çok şiddetli bir azaba çarptır!” diye alay etmişlerdi.

Dikkatle incelendiğinde âyetin, 30. âyetle başlayıp 33. âyetle biten bir bağlamın parçası olduğu görülmektedir. 30. âyette Mekkelilerin Rasûlullâh’ı öldürme ve sürgün etme planları hatırlatılmış, 31. âyette müşriklerin vahye itirazlarına yer verilmiş, onların, vahyi, öncekilerin masalları olarak gördükleri aktarılmıştır. 32. âyette ise müşrikler üzerinden seyir devam etmiş, âyetin başındaki ^{إِذْ} edatından da anlaşılacağı üzere müşriklerin Mekkî dönemdeki itirazları Rasûlullâh’a ve Medine’deki muhataplarına hatırlatılmıştır. Dolayısıyla Medenî olan bu âyetler benzer itirazların olduğu ve benzer bir mücadelenin verilmesi gerektiği bu zeminde Mekke’de yaşananları hatırlatmakta ve müşriklerin ağzından olayı aktarmaktadır. Âyetin içeriği göz önünde bulundurulunca ulemayı bu tercihe iten sebebin dönemlerin irtibatı değil, ayrımı olduğu anlaşılmaktadır. Mekkî dönemde benzerleri çokça zikredilen bu ifadeler müşriklerin sözleri olduğundan, âyet Mekke’yi hatırlatması dolayısıyla bu kategoride değerlendirilmiş ve lafzi bir benzerlik üzerinden Mekke’ye benzetilmiştir. Halbuki bağlam dikkate alındığında iki dönem arası benzerlik bu derece sathî bir düzeyde kalmayacak, bu lafızların Medine’den Mekke’ye yapılan atıflar olduğu görülebilecektir.

Zürkanî, Zerkeşî’nin bu başlık altında âyeti zikretmesine itiraz etmiş, âyetin Mekkî inzale benzeyen âyetler kategorisinde değil, istisna âyetler arasında olduğunu söyleyerek sûrenin Medenî, âyetin Mekkî olduğunu dile getirmiştir.⁹⁰ Suyûtî ise aynı bağlamın bir parçası olan 30. âyeti Mukâtîl’in bu yöndeki nakli üzerine istisna âyetler

⁸⁹ Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 116; Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 76.

⁹⁰ Bkz. Zürkanî, **a.g.e.**, s. 144.

arasında zikretmiş, fakat âyetin Medenî olduğuna işaret eden İbn Abbâs naklini de zikrederek Mukâtil'in istisna yaklaşımını reddetmiştir.⁹¹ Bu da bize, nakil desteği bulunduğu bu başlık altındaki âyetlerin istisna âyetler kategorisinde de zikredilebildiğini göstermektedir. Diğer yönden bu durum Mekkî-Medenî çevresinde oluşturulan başlıkların genelgeçer kriterlere ve tutarlılığa sahip olmadığını, çalışmamızın birinci bölümünde de çokca zikrettiğimiz gibi, verilen örneklerin pek çok başlığa girebilecek nitelikte olduğunu ortaya koymaktadır. Üstelik örnekler sunulurken, âyetlerin bağlamından kopuk şekilde tek tek ele alınması da meselenin literal düzeyde bir Mekkî-Medenî ayırımına dayandığını gösterir niteliktedir. Bu örnekte bağlam 30. âyetle başlamasına rağmen, 30. âyet maalesef Mukâtil'in istisna örneği, 32. âyetse Zerküşî'nin benzerlik örneği olarak karşımıza çıkmakta, müelliflerin bu parçacı yaklaşımı da ilgili başlığın ilmîliği noktasında haklı şüphelere sebebiyet vermektedir.

Subhî Salih, Mekkî Sûrelerde Medenî Âyetlere Benzeyenler ve Medenî Sûrelerde Mekkî Âyetlere Benzeyenler şeklindeki başlığın zihinlerdeki Mekkî ve Medenî genel özellikleri sebebiyle muhtemel bir karışıklığı engellemek gayesiyle ortaya konulduğunu ifade etmektedir.⁹² Subhî Sâlih'in bu tespiti de konunun, dönemlerin kesin ayrımı düşüncesini oluşturan genelleştirilmiş ve kural haline getirilmiş Mekkî-Medenî sûre özelliklerinden kaynaklı olduğunu ortaya koyar niteliktedir.

Bu başlık altında Nisa sûresi 48 ve 116. âyetler de söz konusu edilebilir. Nisa sûresi 44. âyetle başlayan pasajda Medine YaHûdileri'nin Rasûlullâh'ın risaletine gösterdikleri muhalefetten bahsedilmekte, 46. âyette Rasûlullâh'ın tebliğini, bir takım kelime oyunları ile alenen alaya aldıklarına yer verilmektedir. 47. âyette vaktiyle Cumartesi yasağını ihlal eden atalarının akıbetleri hatırlatılmakta, 48. âyette Allah Teâlâ'nın şirk tahammülünün olmadığı ifade edilmektedir (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا (دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا)). Bağlam göz ardı edilerek yalnızca 48. âyet esas alındığında genelleyici Mekkî-Medenî ayrımlarının, okuyucuyu, âyetin yeriyle ilgili bir takım endişelere sevkmesi mümkündür. Çünkü bu ayrıma göre şirk Mekke'nin

⁹¹ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, C:I, s. 66; İbn Abbâs nakli için bkz., Suyûtî, **Lübâbu'n-nükûl**, s. 232.

⁹² Subhî Sâlih, **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2000, s. 174.

konusudur.⁹³ Halbuki âyet, şirkin Medine örneği üzerinden konuşmakta, fakat bunu yaparken, tüm bir Mekkî süreçte inşa edilen yapıya da örtük biçimde hatırlatmada bulunmaktadır. Bu örtük hatırlatma biçimi, kelama çağrışım değeri katan ve tek bir muhataba değil, ortamdaki tüm muhataplara işaretlerde bulunan bir yapıyı ortaya çıkarmaktadır. Bu şekilde bu sözden, Üzeyir’e ilahî vasıflar yükleyen ya da ruhbanlarını dini anlamda kural koyucu sayan Medine YaHûdileri de İsa’ya ilâhî vasıflar yükleyen Medine Hristiyanları da, Mekke’deki şirk sisteminin içinden ihtida olan müminler de paylarına düşen mesajı almaktadır. Âyet, şirkin Araplara has bir durum olmadığını, Ehl-i Kitab’ın mevcut durumunun da onların küçümseyegeldikleri bu Arap inancından aslında farksız olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde Kur’ân dili, zaman, mekan, muhataplar ve şirk unsuru farklılaşmasına rağmen ilk olarak Mekkî dönemde karşımıza çıkan bu kullanıma Medenî dönemde de yer vermektedir. Güçlü bir Mekke’si olan bu kullanım, Nisa sûresinde Mekke’den beri süregelen çağrışımlarıyla yer bulmaktadır. Söz gelimi, Nisa sûresindeki ilgili âyeti duyan muhatap, Mekkî dönemde Yusuf sûresinde Mekkelilerin şirk koşturmasızın Allah’a iman edemedikleri (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ)⁹⁴ ifadesini, Ankebût sûresinde Allah’a değil, şirke dayananların durumunun evlerin en dayanıksızına sahip olan örümceğin durumuna benzetildiğini⁹⁵ hatırlamaktadır. Bu anlamda Mekkî süreçten içi dolarak gelen kullanımlar, Medenî dönemde Medine’ye söylediklerini, Mekkî atıflarla desteklemektedir. Benzer bir durum yine Nisa sûresinin 116. âyetinde de görülmekte, âyette Allah’ın kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağı (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ)⁹⁶ ifade edilmekte, bu ifade, Mekkî dönemin tamamına yayılmış olan bu temanın, o dönemdeki tüm anlatımlarını zımnen bünyesinde barındırmaktadır. Dönemler arası bu geçişle Nisa sûresi 116. âyet aslında, “Allah kendisine ortak

⁹³ Bu yaklaşımın teorik bir örneği için bkz. Hadiye Ünsal, “Metin-İç ve Metin-Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Sûresinin Nüzûl Ortamı ve Temel Vurguları”, **Tefsir Geleneginde Anlam-Yorum, Nüzûl-Siret İlişkisi**, ed. Mustafa Öztürk, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2017, s. 91, 92.

⁹⁴ 12/Yusuf 106.

⁹⁵ 29/Ankebût 41.

koşulmasını -ki size o ortak koşma durumunun ne olduğunu Mekkî süreçte gayet iyi anlattık- asla affetmez” demektedir.

Bakara sûresi 186. âyette Allah Teâlâ, dua edenin duasını işiten, ona icabet buyuran, muhataplarına “yakın” bir ilah olarak vasıflanmaktadır (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي) (قَرِيبٌ أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي). Bu yönüyle âyet, orta dönem Mekkî sûrelerden Zümer sûresi 3. âyette yer verilen müşrik zihniyeti hatırlatmakta, مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ diyen bu zihniyete karşı adeta Medine’den cevap vermektedir. Aynı zihniyetin Mekkî dönemdeki somut cevabını ise Kaf sûresi 16. âyette görmek mümkündür. (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ) (وَنَعْلَمُ مَا تُسُوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) Âyette Allah Teâlâ’nın hem yaratıcı vasfına işaret edilmekte hem de tam da bu vasfı sebebiyle yarattıklarına yakın olduğu ifade edilmektedir. Tersinden bir okuma Zümer ve Kaf sûresinin Bakara 186. âyetle olan içerik uyumunu dikkate alarak Bakara 186. âyetin Medenî bir sûreye yerleştirilen Mekkî bir âyet olduğunu iddia edebilir. Bizim tezimiz istisna kılınan âyetlere dair bu iddialara tek tek alternatif bakış açıları üretme gayretinde değildir. Nitekim bu gayret, her bir âyetin Mushaf tarihi üzerinden ele alınmasını gerektirir. Bu ise başlı başına ayrı bir problematiktir. Bizim çabamız, Kur’ân dilinin dönemler arası bu geçişliliklerinin, Tefsir Usûlü’nün tartışmalı başlıklarına ışık tutabileceğini ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışma, alternatif fakat bütünlüklü bir okuma önerisidir. Ayrı ayrı her bir âyete alternatif okumalar önerme çabasında değildir. Bu anlamda her bir âyetin Kur’ân ve Mushaf tarihindeki serüveninin de birbirinden farklı olduğu, vahyin yazıya geçirilmesinin tarihçesine dair yeterli verilere sahip olunmadığı göz ardı edilmemelidir.

Kur’ân dilinin kuşatıcı üslûbu dikkate alınmadığında metin statikleşmekte, ilahî dil Mekkî-Medenî ayrımlarıyla ahkam âyetleri, ahlak âyetleri gibi başlıklara hapsolmaktadır. Oysa Kur’ân’ın dil sisteminde ne ahkam ve ahlak ne de Mekkî ve Medenî tasnifli âyetler birbirinden bigane kalabilir. Bu tasnifler, Kur’ân içinde birbiri arasında geçişkenliği olmayan alanlar doğurmuş, bu geçişkensizlik literatüre Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetler, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler, hükmü metninden önce/sonra nâzil olan âyetler, mükerrer nüzûl gibi başlıkları kazandırmıştır. İlgili ayrımlar Mekkî ve Medenî dönemlere belli konuları hasretmiş, bu da bir konunun lafız

ya da mefhumuna işaret eden kullanımların yalnızca o döneme ait âyetlerde olabileceği kabulünü doğurmuştur. Halbuki Kur'ân dili Mekkî ve Medenî her iki dönemiyle bir bütün olarak görüldüğünde sürecin durağan değil, dinamik bir süreç olduğu, hitabın da bu dinamizmden dolayı bugüne olan yürüyüşünü ardına baka baka gerçekleştirdiği görülebilecektir. Devam eden Medenî süreçte, Mekkî sürece yapılan atıflar, hem Mekke'si olmayan Medineli yeni müminlerin Mekkî inşadan nasipdar olmasını sağlamakta, hem de sürece başından beri dahil olan müminlere istikametini değiştirmedikçe ihsas ettirmektedir. Bu anlamda Medine'den Mekke'ye yapılan atıflar, Mekkî sürecin kısa fragmanları gibidir. Bu da çalışmamızın ikinci bölümünde yer verdiğimiz Kur'ânî üslûbun bir parçasıdır.

3.1.2.5. Mekkî ve Medenî Dönemleri Kapsayan Şiârlar

Mekke ve Medine birbirini takip eden iki ayrı zemindir. Fakat bu zeminler aynı süreç içinde bir bütün halini almaktadır. Bu bütünlüğü tesis eden yapılardan biri de temsil gücü yüksek Kur'ânî kavramların, dînî birer şiar olarak hem Mekke hem Medine dönemlerinde kullanılmış olmasıdır. Bu başlık altında üç ayrı şiar örneğine yer verilecek, Kur'ân içindeki kullanımları üzerinden nasıl birer şiar haline geldikleri ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1.2.5.1. Mü'min Şahsiyetin Şiârı Olarak Salât ve Zekât

Mekkî ve Medenî süreçler birbirlerinden bağımsızlaştırılmadan okunduklarında Medenî dönemde somutlaşan pek çok konunun aslında Mekkî dönemde de var olduğunu, Mekkî dönemdeki bazı içeriklerin Medenî dönemde îmânî bir takım şiarlar haline geldiğini, bu anlamda Mekke'nin ileriye doğru işaretler verdiğini, Medine'nin ise sık sık Mekkî döneme atıflarda bulunduğunu görmek daha kolay olacaktır.

Burada temel konumuz salat ve zekat kullanımlarının semantik bağlamları olmadığından kelimelerin iştikaklarına değinilmeyecek, bağlam çevresinde bir perspektif sunulacak, detaylara dipnotlarda yer verilecektir.

Kur'ân'da salat ve zekat kelimelerinin, kökleri ve türevleri hem ayrı ayrı hem de birlikte pek çok defa geçmektedir. زكاة kelimesi, kökleri ve türevleri incelediğinde İslam'da mali bir ibadet olan Zekat'a bu kelimenin değil, daha çok صدقة kelimesinin işaret ettiği görülmektedir.⁹⁶ Mali bir ibadet olan Zekat'ın mahallerine işaret eden Tevbe 60. âyet إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ ifadesiyle başlamaktadır. Nitekim zekat kelimesinin Kur'ân'da pek çok yerde de⁹⁷ İbn Abbâs'a nispet edilen nakillerle "Allah'a itaat" anlamı taşıdığı aktarılmaktadır.⁹⁸ Bu anlamı destekleyen en somut örneklerden biri Ahzab sûresi 33. âyettir. Âyet, maddî sıkıntılar sebebiyle sürekli şikayette bulunan Rasûlullâh'ın eşlerini uyarmakta, cahiliye dönemindeki gibi mal-mülk hırsını besleyen söylemlere girişmemelerini salık vermektedir. Böyle bir bağlam içinde âyetteki وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ ifadelerinin bedeni bir ibadet olan namaza, mali bir ibadet olan zekata işaret etmesi beklenmemelidir. Zaten âyet Rasûl'ün eşlerinin maddî anlamdaki şikayet ve sıkıntılarından dolayı nâzil olmuştur. Böyle bir zeminde eşlerden, zekat vermelerinin beklenmesi Kur'ân'ın mutâbakatün li'l-vâkıa vasfına aykırı olacaktır.⁹⁹ Dolayısıyla âyetteki ifadenin, arzu ve isteklerin cahiliyyeyi anımsatan dünyalık metalden arındırılması, imanın gereklerinin yerine getirilmesi anlamında olduğu söylenebilir. Nitekim bu ifadenin hemen akabinde وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ emri yer almakta, bu da kelimenin zikrettiğimiz bağlamını desteklemektedir. Bu sebeple zekat kelimesinin Kur'ân içindeki kullanımlarının mali bir ibadetten ziyade kelimenin kök anlamına daha yakın anlamlar içerdiği söylenebilir.

Erken dönem Mekkî sûrelerden olan Necm sûresi 32. âyetin bağlamında vahye sırt çevirenlerden bahsedilmiş, 32. âyette müminlerin affedileceği söylenmiş, kimin takvalı olduğunu en iyi Allah'ın bildiği vurgusuyla kimsenin kendini aklama gayretine

⁹⁶ Elik, Coşkun, **a.g.e.**, (Tevbe sûresi 5. âyetin dipnotu), s. 433; Bkz. 2.264; 9.58, 60, 79, 103 104.

⁹⁷ Bkz. 2.43,83,110; 4.77; 24.21, 56; 73.20; 19.31, 55.

⁹⁸ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C: XIX, s. 194. (34/Nur 37. âyet)

⁹⁹ Elik, Coşkun, **a.g.e.**, (Tevbe sûresi 5. âyetin dipnotu), s. 433. Benzer âyetler için bkz. 5/Mâide 55: Âyette rükû halinde iken zekat veren müminlerden bahsedilmektedir. 58/Mücâdele 12,13: Âyette Rasûlullâh'la şahsen, bizzat özel konuşmalarda bulunmak isteyenlerin ortamda bu konuşmaları suistimal eden münafıkları engelleme gayesiyle görüşme öncesi sadaka vermeleri emredilmektedir. Sadaka vermeye güç yetiremeyenler için ise فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ifadeleri yer almaktadır.

girmemesi gerektiği (فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ) ifade edilmiştir. Yine Mekkî sûrelerden olan Fâtır sûresinin 18. âyetinde de تَزَكَّى aynı anlamda kullanılırken, beraberinde وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ifadesi de yer almıştır. Âyette kimsenin kimseye faydasının dokunmayacağı hesap günü anlatılmış, Rasûl’e, bu uyarısına ancak görmedikleri halde Rablerinden korkanların ve salatı ikame edenlerin (الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ) kulak vereceği hatırlatılmıştır. Âyetin son cümlesinde ise âyetteki ilk mesajla uyumlu şekilde –iman edip-arınan kişinin ancak kendisi için arındığı (فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَمَنْ تَزَكَّى) zımnen, bunun, ne Rasûl’e ne de Allah Teâlâ’ya bir fayda sağlamadığı ifade edilmiştir. Zekat kelimesinin kullanımına ilaveten, تَزَكَّى kökünün ve arınma anlamının Medenî dönemde de devam ettiği görülmektedir.¹⁰⁰

Kur’ân’da salat kelimesi de kökleri ve türevleriyle tıpkı zekat gibi farklı anlamlarda da kullanılmakta, fakat zekattan farklı olarak bedeni bir ibadet olan namaz anlamı¹⁰¹da Kur’ân içinde yer almaktadır. Bu anlamda Mekkî bir sûre olan Hûd sûresi 87. âyette salatın din anlamında kullanıldığı görülmektedir. Âyette Şuayb (a.s.) ile kavminin diyaloguna yer verilmiş, kavmi Şuayb (a.s.)’a “Atalarımızın kulluk ettiğini terketmemizi ve mallarımızı dilediğimiz şekilde kullanmayı bırakmayı sana emreden salatın mıdır?” (يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ) sorusunu yöneltmiştir. Erken dönem Medenî sûrelerden olan Ahzab sûresi 56. âyette Allah’ın ve meleklerin Rasûlullâh’a salat ettiklerinden bahsedilmiş (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ), muhataplara Allah ve meleklerin bu durumu örnek gösterilerek onlardan da Rasûl’e salat etmeleri istenmiştir (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا). Görüldüğü gibi burada da يُصَلُّونَ ifadesinden kasıt namaz değildir.¹⁰² Fakat kelimenin somutlaşmış hali olan namaz ibadeti örneklerini zikrettiğimiz diğer anlamların çağrıştıracı etkilerini barındırmaktadır. Salat ve zekat kelimelerinin, türevlerinin ve köklerinin kullanımında dikkat çeken bir nokta da farklı anlamların Mekkî ve Medenî her iki sürece de homojen şekilde yayılmış olmasıdır. Yani, aynı dönem içinde salat ve zekat kullanımları farklı anlamlarıyla

¹⁰⁰ Bazı örnekler için bkz. 3/Âl-i İmrân 77; 4/Nisâ 49; 9/Tevbe 103; 62/Cum’a 2.

¹⁰¹ Bkz. 2/Bakara 3, 238; 5/Mâide 6; 6/En’âm 162; 11/Hûd 114; 13/Ra’d 22; 20/Tâhâ 132; 24/Nûr 37; 62/Cum’a 9; 98/Beyyine 5.

¹⁰² Diğer bazı örnekler için bkz. 22/Hac 40; 24/Nûr 41.

Beyyine sûresinin ilk âyetlerinde kendilerine apaçık belgeler gelmesine rağmen dini, tahrifata uğratarak fırkalara ayrılan Ehl-i Kitap'tan bahsedilmekte ve 5. âyette onlardan beklenenin yalnızca hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, salatın ikamesi ve zekatın îtâsı olduğu (وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ) ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Son dönem Medenî sûrelerde bu kullanımın imanın temsili olan bir şiar halini aldığı daha net görülebilmektedir. Mücadele sûresi 12. âyetin bağlamında Rasûlullâh'tan talep edilen şahsi-bire bir görüşmelerin münafıklar tarafından suistimal edilmesi konu alınmakta, bunu önleyici bir yöntem olarak görüşme öncesi sadaka verilmesi istenmektedir.¹⁰⁸ 13. âyette ise فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ emrinin akabinde Rasûlullâh'a da itaat etmeleri gerektiği ifade edilmektedir. Âyetteki bu kalıp ifadenin, zımnîen “artık en doğru biçimde iman edin” anlamı taşıdığı söylenebilir. Nitekim Tevbe sûresi 11. âyetinde de müşrikler konu alınmakta فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ şartıyla müminlerle din kardeşi olacakları ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Bu kullanımın Medenî dönemde şiar halini aldığının en güzel örneklerinden biri de Nisa sûresi 77. âyettir. Âyette münafıklar söz konusu edilmekte, onların cesur birer müminmişcesine her an savaşa hazır olduklarını ifade edip göz boyamaya çalışma durumları¹¹⁰ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ lafızlarıyla eleştirilmektedir.

¹⁰⁷ 98/Beyyine 5. Benzer bir âyet için bkz. 5/Mâide 55.

¹⁰⁸ Âyet ikinci bir yaklaşımla neshe de konu olmuştur. Bu yaklaşımın dayandığı rivayet, Rasûlullâh'ın çok soru soran müminlerin bu tavrından sıkılması sebebiyledir. Bir görüşe göre 10 gün içinde bir görüşe göre de aynı gün âyet, bir sonraki âyetle neshedilmiştir. Her iki görüş için de bkz. Mâverî, a.g.e., C:V, s. 493, 494.

¹⁰⁹ 9/Tevbe 11.

¹¹⁰ Bkz. Taberî, a.g.e., C:VIII, s. 549, 550.

3.1.2.5.2. Varoluş ve Kutsiyet Şiârı Olarak Âdem-İblis Anlatısı ve Âdemoğulları Söylemi

Kimliği ve hikayesi etrafındaki tartışmalara¹¹¹ rağmen Âdem, nüzûl ortamındaki Arapların ve Ehl-i Kitab'ın da yabancı olmadığı¹¹² bir anlatının, insanın başlangıç hikayesinin, baş kahramanıdır. Kur'ân'da açıkça zikredilmese de Âdem'in Rabbinden bir takım vahiyler de aldığı anlaşılmaktadır. Anlatının geç tarihli bir tekrarı olan Bakara sûresi 30. âyetle başlayan pasajdaki formunda Âdem'in Rabbinden bir takım kelimeler aldığı ifade edilmektedir (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ). Onun hem Rabbi'yle olan bu ilişkisi hem de yaratılışının insanlığın başlangıcı olduğu yönündeki ifadeler aslen tarihin bir aşamasında müşahhas bir şahsın ismi olan Âdem'in, Kur'ân dili içerisinde şiarlaşmasına zemin hazırlamaktadır.

Anlatının, erken tarihli olarak karşımıza çıktığı yerlerden A'râf sûresi 11. âyetle başlayan pasajda Kur'ân dili konuyu adeta muhataplarının yaratılış hikayesi olarak ele almış, وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ifadelerini kullanmıştır. Aynı âyetin devamında meleklerle, Âdem'e secde etmeleri emredilmiş, melekler emre itaat etmiş, fakat İblis, secde etmemiştir. Burada İblis'in أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ifadesi âyetlerin nâzil olduğu bağlam göz önüne alındığında oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki, sûreyi Mekki orta döneme konumlandırmak mümkündür ve Rasûlullâh'ın risaletine itiraz bu dönemin neredeyse en bariz temasıdır. Müşriklerin itirazlarını soyluluk, önde gelenlik, liderlik, güçlülük gibi vasıflar üzerinden sürdürdükleri hatırlandığında¹¹³ âyetle İblis'in itirazı ve Allah Teâlâ'nın bu itiraz üzerine İblis'e فَكُنْ لَهُ أَتَى فِيهَا أَن تَنْكَبَ فِيهَا şeklinde cevap vermesi adeta nüzûl ortamındaki bağlamı anımsatmaktadır. Müşriklerin nüzûl ortamındaki bu

¹¹¹ İlk insan mı, ilk peygamber mi? Kıssa temsili mi yoksa vâkıî mi? minvalindeki tartışmalar için bkz. İsmail Yakıt, "Kur'ân'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, sayı:6; Mustafa Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal*, 2004, Cilt:1, Sayı:2.

¹¹² Bkz. Hitti, *a.g.e.*, C:I, s. 186.

¹¹³ Arap kabilelerin Hums ve Hıll olarak ikiye ayrıldığı, Hums Araplarının tıpkı Yahudilerdeki seçilmiş ırk inancı gibi kendilerini diğer Araplardan üstün ve seçilmiş gördüklerine dair bkz. Ezrakî, *a.g.e.*, C: I, s. 142-144; Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, t.y., s. 78. Ayrıca bkz. Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, İstanbul, 2011.

tekebbürleri Sad sûresi 8. âyetteki *أُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا* ve Zuhurf sûresi 31. âyetteki *لَوْلَا* cümleleriyle sundukları itirazlardan da anlaşılmaktadır. Sadece A'râf sûresindeki bu pasajda değil, Âdem anlatısına yer verilen her âyette nüzûl zemini ile anlatının mesajlarının uyumluluk arz ettiği görülebilmektedir.¹¹⁴ Şüphesiz bu da Kur'ân'daki peygamber kıssalarının ve anlatılarının Rasûlullâh'ın siyeri ve vahyin nüzûl seyriyle mutabık oluşundan kaynaklıdır.¹¹⁵ Özellikle tarihi kişilikler ya da müşahhas varlıklar üzerinden oluşan şiarlaşmalarda bu mutabakat net bir şekilde görülebilmektedir.

Erken dönem Mekkî sûrelerden Sad sûresi 72. âyette aynı anlatı daha kısa şekilde yer bulmakta, Allah Teâlâ meleklerle, çamurdan bir insan yaratacağını söyledikten sonra *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ)* ona ruhundan üfleyeceğini bildirmekte *(فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)*.¹¹⁶ Akabinde de meleklerle secdeyi emretmektedir *(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)*. Anlatının benzer formu orta dönem Mekkî sûrelerden Hicr sûresinde de yer almakta, 29. âyette Allah Teâlâ yarattığı insana ruhundan üfleyeceğini bildirmektedir *(فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ (فِيهِ مِنْ رُوحِي))*. İlgili ifadede kasıt tefsir literatüründe her ne kadar tartışmalıysa da anlamı ne olursa olsun Allah tarafından insana verilmiş bir değeri barındırdığı anlaşılmaktadır. Konumuz açısından önemli olan *نَفَخْتُ* ifadesinin mahiyetinin ne olduğu değil, bu ifadenin anlatı içindeki yeridir. Çünkü bu yer, Âdem kullanımını şiarlaştırmaktadır. Benzer bir durum Âdem'in *خَلِيفَةً* olarak tanımlandığı âyetlerde de söz konusudur. Medenî sûrelerden Bakara sûresi 30. âyette Allah Teâlâ meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını söylemiş *(إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)*, melekler de Rableriyle bu halifenin yeryüzünde bozgunculuk çıkaracağına dair endişelerini paylaşmışlardır *(قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ)*. Burada da *خَلِيفَةً* kullanımının neye tekabül ettiği tartışmalı olmasına

¹¹⁴ Râzî'den nakille Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976) A'râf sûresinde anlatılan Âdem kıssasında esas temanın Âdem değil, Cahiliye Araplarının durumu olduğunu, kıssanın, onların bu durumunun bir temsili olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb, et-tefsîru'l-kebîr*, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420, C:XV, s. 428. A'râf sûresinin bu kısmında Âdem kıssasının anlatılış gerekçesinin izahlı meali için bkz. Elik, Coşkun, *a.g.e.*, s. 350.

¹¹⁵ Bkz. Mahmut Ay, *Kur'ân Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak*, İstanbul, Ensar Yay., 4. Bsm., 2019, s. 103-114.

¹¹⁶ Âdem-İblis anlatısında secde talebinin geçtiği diğer âyet örnekleri için bkz. 2/Bakara 34;7/A'râf 11;17/İsra 61;18/Kehf 50; 20/Tâhâ 116.

rağmen,¹¹⁷ anlamı ne olursa olsun yine Allah tarafından Âdem'e verilmiş bir değeri barındırdığı hissedilmektedir. İşte bu şekilde aynı anlatı içerisinde Âdem, hem insanlığın varoluş temsili hem de bir tür kutsallığın temsilidir. Bu bağlamda âyetlerdeki ruh üfleme ve halifelik meselelerinin mahiyeti konuyu ele alış biçimimiz açısından çok da önemli değildir. Âyetlerde Âdem'e verilen bir kıymet göze çarpmakta ve kıymetin delaletinin ne olduğu değil, kıymetin bizatihi varlığı Âdem'i şiarlaştırmaktadır. Zaman ve bağlam düşünüldüğünde ise Bakara sûresindeki Âdem-İblis anlatısının Ehl-i Kitab'ın özellikle de Yahûdilerin, risalet eleştirisine bir cevap olarak aktarıldığı söylenebilir.¹¹⁸ Bu noktada da yine anlatının siyerle eş güdümlü bir zeminde yer bulduğu görülmektedir. Farklı sûrelerde bir takım değişikliklerle karşımıza çıkan anlatıyı salt bir tekrar olmaktan kurtaran nokta da tam olarak burasıdır. Anlatıdaki Âdem şiarı, yaratılış ve kutsiyetin temsili olarak her zeminde yer bulurken, İblis ya da şeytan da kötülüğün, isyanın, emre itaatsizliğin yani bağlamına göre, vahyi ve tebliği kulak ardı etmenin şiarı haline gelmektedir.¹¹⁹ Kıssanın, insanlığın yeryüzünde kullukla sınanmak için yaratıldığı mesajını verdiği düşünülürse,¹²⁰ kıssada Âdem'in cennetten çıkarılışı da Allah'ın emrine, helal ve haramlarına, çizdiği yola uygun davranmayanların bir takım mahrumiyetler yaşayacağı şeklinde okunabilir.¹²¹ Nitekim Tâhâ sûresi 116. âyetle başlayan pasajda Âdem-İblis anlatısına yer verilmiş, anlatının bitiminde, 124. âyette bu hatırlatıcı vahiyden yüz çevirenleri sıkıntılı bir hayatın beklediği, üstelik sonlarının da iyi olmayacağı ifade edilmiştir. (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)

¹¹⁷ Halife kelimesi hakkında tartışmalar için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Âdem--peygamber>; Anlatının farklı bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013.

¹¹⁸ Bu çıkarımımızı destekleyen bir kaynak için bkz. Korkut Dindi, **Siyer-Kur'ân İlişkisi -Mekke Dönemi-**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2019, s. 189, 190.

¹¹⁹ Nitekim, Taberî, kıssanın Bakara sûresi içindeki aktarımında İblis figürüyle Medine Yahudilerinin yerildiğini ifade etmektedir.

¹²⁰ Yaratılış üzerinden bu hatırlatmayı yapan diğer âyetlerin bazıları için bkz. 11/Hûd 7; 67/Mülk 2.

¹²¹ Öztürk, **a.g.e.**, s. 152.

(أَعْمَى).¹²² Dolayısıyla tüm bunlarla ilgili anlatı pek çok yönden, “Âdem ismi etrafında bir anlam ve tecrübe alanı meydana getirmektedir.”¹²³

Bu tecrübe alanı, yansımalarını يَابَنِي آدَمَ kullanımında tam olarak bulmakta,¹²⁴ ifade, A'râf sûresinde 5 defa zikredilmektedir. 26. ve 27. âyetlerden önce anlatıya yer verilmekte, bu âyetlerde يَابَنِي آدَمَ hitabından sonra Âdemoğlu ana ve babalarının örnekliği üzerinden şeytanın aldatmalarına karşı uyarılmaktadır (لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنْ) (الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ cümlesiyle müşriklerin tavaf için kendi kendilerine ürettikleri haramlara değinilmiş, günah işlenen elbiselerle Ka'be'de ibadet edilemeyeceği düşüncesindeki müşriklere¹²⁵ çıplak tavafın doğru bir çıkış kapısı olmadığı, takva kabilinden kendi kendilerine bazı yiyecekleri haram kılmalarının da doğru olmadığı ifade edilmiştir¹²⁶ (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ). Aynı sûrenin 35. âyetinde Âdemoğullarına, içlerinden rasûller gönderildiği, onlardan takvalı olup o rasûllere uymalarının beklendiği belirtilmiş, 172. âyetinde de Allah Teâlâ'nın Âdemoğullarından aldığı ahde işaret edilmiştir. Sözü edilen Âdemoğulları kullanımlarının hepsinde adeta “Âdem olun, şeytanın izlerini takip etmeyin” mesajı verilmektedir. Bu mesaj 26, 27 ve 172. âyetlerde çok genel şekilde verilirken, 31. âyetinde bir takım haramlar, helaller uydurup bunu Allah'a isnad etmeleri özelinde, 35. âyetinde de Rasûl'e ve vahye itaat özelinde şeytanın izlerini takip etmeme telkini verilmektedir. Dolayısıyla bağlamlar değişmekte fakat her bağlamda Âdem kelimesinin çağrıştırmacılığı Âdem-İblis anlatısını muhatabının bilincine hatırlatmaktadır.

¹²² Benzer bir mesajı içeren bir diğer âyet için bkz. 7/A'raf 96.

¹²³ Yavuz, a.g.e., s. 333.

¹²⁴ يَابَنِي آدَمَ ifadesinin farklı bir yönden kısa bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Hanefi Palabıyık, Korkut Dindi, “İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Âdem ile Âdem (a)”, **Siyer Araştırmaları Dergisi**, sayı:9, yıl: 2021, s. 74, 75.

¹²⁵ Bkz. Râzî, a.g.e., C:XIV, s. 228-230.

¹²⁶ Râzî, İbn Abbâs'tan hac esnasında bazı müşriklerin çıplak tavaf ettiği, Kureyş'in ise kıyafetlerini çıkarmadığı, fakat onların da takva kabilinden bazı yiyecekleri kendilerine haram kıldıklarını aktarmaktadır. Bkz. Râzî, a.g.e., C:XIV, s. 228.

Orta dönem Mekkî sûrelerden İsrâ sûresi 70. âyette tüm bir mahlukatın Âdemoğluna müsahhar kılındığı,¹²⁷ bu yönüyle Âdemoğlunun şereflendirildiği söylenmiş, Yasin sûresi 60. âyette de, şeytana kulluk etmemeleri yönünde onlardan alınan söz hatırlatılmıştır. Bu şekilde Âdem-İblis anlatısıyla Âdem kelimesi üzerindeki anlam alanı, gerek anlatının geçtiği yerlerde gerekse Âdemoğulları kullanımında kendini gösterir olmuştur. Söz gelimi, Yasin sûresi 60. âyet, kendi bağlamında yalnızca kulluğun kime yapılacağına işaret etmekte, “şeytana uymayın” mesajı vermekte, fakat hitaba يٰٓاٰدَمُ nidasıyla başlandığında bu âyete gelinceye kadarki süreçte ata Âdem’in yaratılış serüveni ve şeytanla imtihanı üzerine ne kadar birikim varsa bunlar muhatapların zihninde belirlemektedir. Âdem kelimesinin Kur’ân içinde bir şiar olarak kullanılmasından kastımız da tam olarak budur.

3.1.2.5.3. Kötülüğün Şiârı Olarak Şeytan

Bir tema olarak ilk defa Mekkî sûrelerden Sad sûresindeki Âdem-İblis anlatısında karşımıza çıkan Şeytan, ilerleyen Mekke ve Medine süreçlerinde sıkça kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Sad sûresindeki anlatıda Allah’ın Âdem’e ruhundan üfleyip meleklerle Âdem’e secdeyi emretmesi durumu anlatılmakta, yalnızca İblis’in bu emre karşı geldiği ifade edilmektedir.¹²⁸ Aynı anlatıya orta dönem Mekkî sûrelerden A‘râf sûresinde de yer verilmiş fakat burada anlatının yarısında İblis kullanımının yerini Şeytan kelimesi almıştır.¹²⁹ Bir kimlik olarak şeytanın adeta tasvir edildiği bu iki âyet pasajından A‘râf sûresinde İblis ile Şeytan kullanımlarının yer değiştirmesinde Arap örfündeki şeytan inancının da etkili olduğu söylenebilir.

Arapların, görünmeyen ve cin olarak tesmiye ettikleri bir takım varlıklara inandıkları, bu varlıklardan korkarak onlara saygı duydukları, bunların kötü ve şerlilerini, şeytan olarak isimlendirdikleri bilinmektedir. Arapların bu kelimeyi gerek insanlardan gerekse hayvan ve cinlerden olsun, azgınlaşıp, isyankar hareketlerde

¹²⁷ Bkz. Taberî, a.g.e., C:XVII, s. 501.

¹²⁸ Bkz. 38/Sâd 71-85.

¹²⁹ Bkz. 7/A‘raf 11-25.

bulunan her türlü varlık için kullandıkları da aktarılan bilgiler arasındadır.¹³⁰ Dolayısıyla Arapların inancında insana kötülük ve zarar veren cinlerin, her türlü kötülük ve azgınlık kaynağının şeytan olarak isimlendirildiği söylenebilir. Tam da bundan dolayı A'râf sûresindeki anlatıda Allah ve İblis arasındaki diyaloglarda "İblis" zikredilirken, Âdem ve eşinin İblis'in kötülüğüne maruz kaldıkları ilk anda İblis artık "Şeytan" olarak vasıflanmıştır (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا).¹³¹ Bu şekilde hem insanlık tarihinin anlatısı olarak bilinen o ilk andan itibaren çeldirici kötülüğün insanla birlikte olduğu zımnen ifade edilmiş hem de bir tema olarak kötülük, ilk muhataplara onların bildiği, kullandığı kelimelerle anlatılmıştır.

Sad ve A'râf sûresinden sonra Kur'ân içinde şeytan kelimesinin kullanımı sadece Âdem kıssasının aktarıldığı yerlerde¹³² değil, kötü bir fiilin ya da durumun vaki olduğu her yerde zikredilmiştir. Orta dönem Mekkî sûrelerden olan Saffat sûresinde ahiret hayatındaki ceza ve mükafatlara dair uzun tasvirlerle yer verilmiş, 65. âyette ise Cehennemliklere yiyecek olarak tomurcukları şeytanların başlarına benzeyen bir bitkinin (طُلُعَهَا كَأَنَّهٗ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ) sunulacağı anlatılarak inkar edenler korkutulmuştur. Bu âyetlerin her birinde şeytan motifi çirkinlik ve kötülük kapsamındaki her şeyin kendisine nispet edilebileceği bir içerikte sunulurken En'âm sûresi 43. âyette kelimenin artık dini terminolojinin bir kullanımı haline geldiğinin sinyalleri vardır. İlgili âyetten önce önceki toplumların akıbetlerinden bahsedilmiş, inkarcılara bu akıbetler hatırlatılarak, öncekilerden inkar edenlerin kalplerinin katılaştığı ve şeytanın onlara yaptıklarını güzel gösterdiği (وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) yani onları aldattığı ifade edilmiştir. Keza aynı sûrenin 112. âyetinde de kelimenin dini bir terminoloji olarak kullanılışı Arap örfündeki kullanımla iç içedir. Âyette tarih boyunca her nebinin insanlardan ve cinlerden bir takım şeytan düşmanları olduğu söylenmiş (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ (عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ), Rasûl'e iftiracıları iftiralarıyla baş başa bırakması öğütlenerek (فَذَرُّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ), tesellide bulunulmuştur.

¹³⁰ Ebû Ubeyde, a.g.e., s. 32.

¹³¹ Yavuz, a.g.e., s. 300, Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, s. 195.

¹³² Bu aktarımlardaki şeytan kullanımı için bkz. 2/Bakara 36; 7/A'raf 20; 20/Tâhâ 120.

Aynı şeytan profili Medenî âyetlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bakara sûresi 14. âyette münafıkların tavrından bahsedilmiş, müminlere rastladıklarında “inanıyoruz” dediklerinden, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarındaysa gerçek yüzlerini ortaya çıkardıklarından söz edilmiştir (وَإِذَا لُفُّوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلُّوا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا (نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ). Burada da görüldüğü üzere âyetteki şeytan kullanımından kasıt münafıklık yapanların kendi dostlarıdır fakat Kur’ân dili artık dini bir terminoloji haline gelen şeytan kelimesini müminlerce “kötü güç, fesat çıkarıcı taraf” olarak görülen münafıklar için kullanmıştır. Çünkü âyetin nüzûl zemininde münafıkların müminler arasında çıkarmaya çalıştıkları fitnenin, erken Mekkî dönemde anlatılan şeytanın Âdem ve eşine verdikleri vesveseden pek de bir farkı yoktur. Kanaatimizce konunun dini bir takım şiarlar halini alışı da bu şekilde gerçekleşmektedir. Medenî dönemde bu âyetle muhatap olan mümin, Kur’ân dilinin münafıkları şeytan olarak vasıflamasını, erken Mekkî dönemden beri süregelen anlam ağı içinde değerlendirmektedir. Yani, bu âyette şeytan, münafıklardır, fakat âyeti duyan müminler, kendi kültürlerinden mücessem ruhani bir varlığın adının da şeytan olduğunu, Kur’ân’ın daha önce müşrikler için de bu kelimeyi kullandığını, kelimenin, Kur’ân’daki cehennem tasvirlerinin adeta ayrılmaz bir parçası haline geldiğini de bilmektedirler. Bu bilgilerin nüzûl süreci ve Mekkî-Medenî dönemler içindeki sessiz ve düzensiz birikimi mümin zihinlerde belki de farkında olmadıkları bir inşa gerçekleştirmektedir. Bu inşada şeytan, gerek gerçek gerek mecazi anlamlarıyla bir bütün olarak kötülüğün temsili haline gelmektedir. Öyle ki hem Mekkî hem Medenî dönemlerde pek çok defa tekrarlanan “şeytanın adımlarını izlemeyin” emri de bu şiarlaşmanın en bariz göstergesidir. Son dönem Mekkî sûrelerden En’âm sûresi 141. âyette muhataplara, ekinlerin hasadından yoksulların payının verilmesi gerektiği öğütlenmiş, savurganlıksa yasaklanmıştır. Devamı olan 142. âyette ise “şeytanın adımlarına uymayın” (وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) emri verilmiştir. Bu şekilde de rızkın hem tüketimi hem infakının konu edildiği bu âyetlerde zımnen helalle haramın karıştırılmaması noktasında muhataplara, şeytanın adımlarından uzak durmaları telkin edilmiştir.¹³³ Aynı telkin Medenî dönemde Bakara sûresi 168. âyette de helal ve

¹³³ Bkz. Öztürk, **Kur’ân-ı Kerîm Meâli**, s. 218.

haramlar üzerinden tekrarlanmaktadır (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ) (الشَّيْطَانِ). Nur sûresi 21. âyette de müminlere bu telkinin ifk hadisesi üzerine verildiği görülmektedir. 16. âyette muhataplar, söz konusu iftirayı duydukları anda “bu büyük bir iftiradır” demeleri gerekirken dedikodulara kulak kabartmaları sebebiyle kınanmış (وَلَوْ لَا) (إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ), ilerleyen âyetlerde de fitnecilerin cezaya düçar olacakları ifade edilmiştir. 20. âyette meselenin daha büyük hadiselerle sebep olmadan kapanmış olması üzerine Allah’ın lütfu ve merhameti vurucu bir dille hatırlatılmış (وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ), 21. âyette ise “şeytanın adımlarını izlemeyin” emri (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ) verilmiştir. Şeytanın adımlarının insana daima çirkin şeyleri telkin ettiği söylenerek (وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوتَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ) (يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ), nüzûl bağlamındaki çirkin iftiranın kaynağı olan kötülük şeytana nispet edilmiş, adeta bu iftiranın şeytanca bir iş olduğu vurgulanmıştır. Şeytan kavramının, Nur sûresinin tarihi zeminine varıncaya kadar Kur’ân’daki kullanımları bu tarihi zeminde ilgili kullanımın muhataplar için çok daha etkileyici olmasına zemin hazırlamıştır. Öyle ki, Nûr sûresi 21. âyette “şeytanın adımlarını takip etmeyiniz” dendiğinde muhataplar, Mekke’de Âdem - İblis kıssasıyla başlayıp Medine’nin bu evresine kadar gelen tüm kötülük örneklerini zihinlerinde canlandırmaktadırlar. Çünkü muhataplar aynı ifadenin İblis başta olmak üzere münafıklar ve müşrikler için de kullanıldığına, yani Kur’ân dilinin neleri ve kimleri “şeytan” olarak vasıfladığına şahittirler. Muhatapların bu şahitliği, şeytan kelimesine kuvvetli bir temsil gücü vermekte, bu temsil gücünün Mekkî dönemden beri süregelen çağrıştırmacılığı ilgili kullanımı şiarlaştırmaktadır.¹³⁴ Bu şekilde kelimenin anlam alanının, gerek kimlik gerekse bir varlık ve vasıf olarak tek bir ortak anlamda birleştiği anlaşılmaktadır. Şeytan,

¹³⁴ Diğer bazı kullanımlar için bkz. 2/Bakara 208: “şeytanın adımlarını izlemeyin”; 2/Bakara 268: “şeytan yoksullukla korkutur”; 4/Nisâ 83: “Allah’ın rahmeti olmasa pek azınız dışında hepiniz şeytana uyardınız”; 5/Mâide 90: “şarap, kumar, dikili taşlar ve fal okları bunlar şeytan işi pisliklerdir”; 7/A’raf 200: “şayet şeytan seni kışkırtırsa Allah’a sığın”; 17/İsra 27: “malını hesapsızca saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir” 25/Furkân 29: “Şeytan insanı yapayalnız ve çaresiz bırakır” 16/Nahl 99: İnananlar ve Rablerine güvenenler üzerinde Şeytan’ın hiçbir gücü yoktur”, 58/Mücâdele 19: “İşte onlar, şeytanın yandaşlarıdır”

Kur'ân'ın hem Mekkî hem Medenî döneminde “meşru ve geçerli ahlaki ilkelere aykırı her türlü kötücül güç ve dürtü”¹³⁵ yü ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

3.2. Kur'ân'ın İnanç, Toplum ve Evren Tasavvuru Düzleminde Bütünlüğü Görünür Kılan Konular

Bu başlıktan gayemiz, Mekkî-Medenî ayrımını doğuran tarihi arka plana rağmen, alternatif ve bütünlüklü bir okumanın Kur'ân'ın bizzat kendisinden tesis edilebileceğini ortaya koymaktır. Modern zaman ve evren anlayışının tersine, İslam'ın oluşturduğu tasavvurda sadece şimdi ve gelecek değil, geçmiş de oldukça kıymetlidir. Bu anlamda İslam, ilerlemeci zaman felsefesinin salık verdiği iyyin ancak gelecekte olduğu, bir sonraki aşamanın hep bir öncekinden daha iyi olacağı iddiasında değildir.¹³⁶ Aksine, ânin tekamülü bizzat o ânin şartlarıyla ortaya çıkmakta, İslam, şimdiki andan ümit keserek geleceğe yönelik hayalî özlemlere izin vermemektedir. Çünkü Kur'ân'ın tesis ettiği tasavvurda geleceğin inşası bugünün ikmalinde mümkündür. Bugünün ikmal de geçmiş zamanın tecrübelerinden bağımsız şekillenmemektedir. Tam da bu tasavvurdan dolayı Kur'ân, mutabakatun li'l-vakiadır. Bu yönüyle o, kendisiyle “çağdaş”, “kendi gerçekliğine uygun”, “süreç içinde oluşan ve oluşturan”¹³⁷ bir yapıya sahiptir. Ân'ın içinden, âni dikkate alarak konuşmakta, fakat bu konuşmada, konuşmanın sebebi olan o âna hapsolmemektedir. İlk defa Medine'de ortaya çıktığı izlenimi veren bir konunun Mekke'ye atıflarla büyüüp tebarüz ettiği, Mekkî bir konunun da Mekke'yi aşip muhtemel Medine'lere temel teşkil ettiği görülmektedir. Kur'ân dili, inanç tasavvurunu ve bu tasavvur üzerine inşa olacak insan-toplum ve evren tasavvurunu bu bütünlüklü yapı üzerinden muhataplarına aktarmaktadır. Söz gelimi, son yüzyılın temel özellikleri

¹³⁵ Yaşar Düzenli, **Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, İFAV Yay.,2000, s. 258; Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 195.

¹³⁶ Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul, Dergah Yay., 2004, C:III, s. 253.

¹³⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 2006, s. 20.

arasında görülebilecek “ölümü çağrıştırdığı için geçmiş zamana karşı olma” durumu¹³⁸ Kur’ân tasavvurunda yer almamaktadır. Bir “yarın” bilincine sahip olmayan Cahiliye arabının bu tasavvurunun, “bugün”ün hesabının “yarın” görüleceği bir ahiret tasavvuruna tebdil edilmesi bu bütünlüklü yapının bir neticesidir. Yine her ferdin kendi yapıp ettiklerinin sorumluluğunu alması, iyiyi kötüyü yalnızca içinde bulunulan anın şartlarına göre değil küllî bir ahlaka göre tayin etmesi, bu küllî ahlak için somut faydalardan feragat etmesi ve maslahatta adli esas alması ahiret tasavvurunun beslediği mümin zihnin tercihidir. Küçük ölçekte insan-toplum bazında geçmiş, şimdi ve gelecek diyalektiğini kuran bu zihne, ilâhî hitap, bütünlüklü bir evren tasavvuru da vermektedir. Bu tasavvur da hem Mekkî hem Medenî âyetlerde kimi zaman müstakil şekilde kimi zamansa farklı konuların içinde kendini göstermektedir.

3.2.1. Kur’ân’ın İnanç Tasavvuru

Şirk sisteminin zıddına Allah’ın kevn üzerinde yegane kudret ve tek Rab olduğunun ifadesi olan tevhid, Kur’ân’ın hiçbir zemin ve zamanda değişiklik göstermeyen en sabit mesajıdır. Bu mesaj, nüzûlün hem Mekke hem Medine dönemlerinde Allah’ın rububiyetini zedeleyen her faktörde farklı farklı vurgular ve misallerle defalarca tekrarlanmaktadır. Öyle ki bazen açık olan bu tekrarlar, bazen de önceki başlıklarda ele aldığımız şiarlar sisteminin içinde örtük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da neredeyse her bir âyetin en temel temasının tevhit olduğunu göstermektedir. Tevhid, ahiret ve risalet, Kur’ânî inanç sisteminin her biri bir diğerrinin varlığını destekleyen temelleridir. Dünyevîlikle örölü Cahiliye zihnine Kur’ân, hayatın ândan ibaret olmadığı yeni bir tasavvur getirmektedir. Risalet, bu tasavvurun görünür olmasını sağlayan yapı, Rasûlullah da bu yapının mücessem halidir.

¹³⁸ François Hartog, **Tarih, Başkalık, Zamansallık**, Çev: M. Emin Özcan v.d., Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s. 218.

3.2.1.1. Tevhid

Nüzûl dönemi Araplarının Allah'a yegane yaratıcı güç ve tek ilah olarak inandıkları, fakat niyazlarını o yüce ilaha ulaştırması üzere kendi ürettikleri bir takım yeryüzü ilahlarını da inançlarına dahil ettikleri bilinmektedir. Şirk inancının temelini teşkil eden bu sistem, süreç içinde tek olan ilahın sadece lafızlarda kaldığı, adeta diğer yeryüzü ilahları arasında flulaşarak kaybolduğu bir zemine evrilmiştir. Yani Allah inkar edilmemekte fakat, varlığına inanılan bu Allah yokmuşçasına davranılmaktadır. Bu şekildeki bir tavır ise O'nun ilâhîliğinin değil, rububiyetinin reddi olmaktadır. Nitekim şirk sistemini eleştiren pek çok âyet Allah'ın uluhiyyetine değil, rubûbiyyetine vurgular içermektedir. Orta dönem Mekkî sûrelerden Şuarâ sûresi 78, 79 ve 80. âyetlerde Arapların ata olarak kabul ettikleri İbrahim (a.s.) konuşturulmakta ve İbrahim (a.s.) kendisini yaratanın, doğru yola iletenin (الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ), yediren, içiren (وَالَّذِي هُوَ) (وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ) hasta olduğunda şifa verenin (يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ), dile getirmektedir. Nitekim aynı mesaj hem Rasûlullâh'a teskin ve teselli olan hem de muhatapların dikkatini çeken Yûnus sûresi 107. âyette görülmektedir. Burada da Rasûl'e, kendisine bir sıkıntı dokunursa bunu yalnızca Allah Teâlâ'nın giderebileceği (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ) onun bahşedeceği lütfu da yine O'ndan başkasının engelleyemeyeceği (وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ) söylenmiştir.

Kur'ân, adeta bu ve benzeri âyetlerle "Allah'ın düzenli yaratma, rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarını içeren"¹³⁹ vasıflarıyla, şirk sisteminin yer bırakmadığı rububiyet vasfına geniş ve dokunulmaz bir yer açmaktadır. Âyetlerin bu içeriğinden dolayı tevhidi, Kur'ân'ın ana konuları arasında ele alan Fazlur Rahman da Kur'ân'ın Allah'ı ispat etmek gibi bir gayesinin olmadığını, ancak Kur'ân dilinin, kainatın varlığını kullanarak Allah'ı göstermeyi hedeflediğini ifade etmektedir.¹⁴⁰

¹³⁹ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 29.

¹⁴⁰ Fazlur Rahman, **a.e.**, s. 40.

Nitekim Allah Teâlâ'nın rububiyetinin kevnî deliller üzerinden gösterildiği âyetlerin sayısı da oldukça fazladır.¹⁴¹

Kur'ân'da pek çok âyet, muhatapların Allah'ın rububiyetini ihlal ettiğinden, bu şekilde şirk koştuklarından söz etmekte ve Allah'ı şirkten münezzehten kılarak muhataplara cevap vermektedir.¹⁴² Şirke cevap veren âyetlerin içeriğinden tek muhatabın müşrikler olmadığı anlaşılmakta, onların melekleri Allah'a evlat olarak isnad etmelerine itiraz edildiği gibi, Allah'a çocuk isnadı üzerinden Hristiyan ve Yahûdilerin de bu inançlarına cevaplar verilmektedir. Üstelik bu cevaplara hem Mekkî hem Medenî sûrelerde rastlanmaktadır. Orta dönem Mekkî sûrelerden Yûnus sûresi 62. âyette müminler güzel akıbetle müjdelenmiş, 66. âyette gökler ve yer, her biri Allah'a ait olmasına rağmen Allah'ın dışında şerikler edinenlerin durumu kınanmış, 68. âyette Allah'a evlat isnad ettikleri dile getirilmiş ve Allah bu vasıftan münezzehten kılınmıştır (قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ). Yine orta dönem Mekkî sûrelerden Meryem sûresi 35. âyette aynı mesaj Meryem oğlu İsa üzerinden verilmekte (مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ), son dönem Mekkî sûrelerden En'âm sûresi 101. âyette bir eşi olmadığı halde kendisine çocuk isnad edilmesi i'tirâzî bir dille tenkit edilmektedir. (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ (وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا (فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهُ قَانُونٌ Medenî sûrelerden Bakara sûresi 116. âyette de rastlanmaktadır. Razi buradaki itirazın, "Üzeyir Allah'ın oğludur" diyen Yahûdileri muhatap aldığını ifade etmektedir.¹⁴³ Nitekim öncesindeki âyetlerde Medine'deki kible meselesi konu alınmakta, Rasûlullâh'ın, onların kiblesine yönelmesini eleştiren Medine Yahûdilerine¹⁴⁴ cevap verilmektedir (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ). Bu bağlam da Râzî'nin ilgili tespitini destekler niteliktedir.

¹⁴¹ İlgili âyetler için bkz. 6/En'âm 1, 14; 17/İsra 42; 21/Enbiyâ 22.

¹⁴² İlgili âyetler için bkz. 6/En'âm 1; 13/Ra'd 14-19, 33; 28/Kasas 68; 29/Ankebût 42; 41/Fussilet 47; 50/Kâf 33; 59/Haşr 22-24.

¹⁴³ Râzî, a.g.e., C: IV, s. 22.

¹⁴⁴ Bağlam için bkz. Taberî, a.g.e., C:II, s. 527.

Tevhid teması hem Mekkî hem Medenî âyetlerde öyle güçlü işlenmiştir ki Kur'ân dili bazen tevhid gerçekliğine önceki Rasûlleri,¹⁴⁵ bazen Arapların kendi atalarını,¹⁴⁶ kimi zaman da Allah'ın kendisini şahit tutmaktadır.¹⁴⁷ Bunun yanında Rasûlullâh'ın ağzından, onun Rabbi'yle olan yakınlığının tek olan Allah'a delil getirildiği âyetler de bulunmaktadır.¹⁴⁸ Medenî dönemde de tevhid, değişiklik göstermeyen, azalmaya ve kesintiye uğramayan bir tema olarak devam etmektedir. Bu dönemde tevhid, bir tema olarak hayatın her aşamasında, savaşta, sözleşmelerde, alışverişte, evlilik hukukunda, yani Mekkî dönemde şirk sisteminin Allah'ı dahil etmediği her bir alanda karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde Medenî dönemin âyetlerinde sıkça tekrarlanan takva vurgusu da tevhid temasının bir parçası olarak görülebilir.¹⁴⁹

Medenî sûrelerden Bakara sûresi 135. âyette Medine YaHûdilerinin ve Hristiyanlarının hidayeti kendi dinlerinde gördükleri ve Müslümanları kendi inançlarına davet ettiklerine değinilmiş (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا), Kur'ân dili, onların bu tavırlarına, inançlarının şirk barındırdığını ima ederek İbrahim (a.s.) üzerinden cevap vermiştir (قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ). Aynı sûrenin Âyete'l-kürsî olarak bilinen 255. âyeti de her yönüyle tevhidi konu almakta, Allah'ın tek ilah olduğundan, mahlûkâta dair her türlü zaafıtan berî olduğundan (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا) (نَوْمٌ), onun katında başka sahte ilahların sözünün ve kararının geçerli olmayacağından (مَنْ) (ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) bahsedilmiştir. 254. âyetteki يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesi de dikkate değerdir. Medenî dönemde müminler bu ifadeyle her muhatap alınışında onların tevhid

¹⁴⁵ Bkz. 21/Enbiyâ 25: “Senden önce hiç bir rasûl göndermedik ki ona, “Benden başka ilah yoktur, o halde bana kulluk edin” diye vahyetmiş olmayalım”; 43/Zuhuf 45: “ Senden önce gönderdiğimiz rasûllerimize sor, biz Rahman'ın dışında kulluk edilecek ilahlar belirlemiş miyiz?”

¹⁴⁶ Bkz. 26/Şuarâ 78-81:“(İbrahim): Beni yaratan da doğru yola ileten de O'dur. Bana yediren, içiren de O'dur. Ve hasta olduğumda bana şifa veren O'dur. (dedi)...”; 44/Duhan 8: “Ondan başka ilah yoktur. Hayatı veren de O'dur, alan da. O, Sizin de Rabbiniz, sizden önce bu dünyadan gelip geçmiş olan atalarınızın da Rabbi'dir.

¹⁴⁷ Bkz. 3/Âl-i İmrân 18: “Allah, melekeler ve ilim sahipleri –kendisinden başka ilah olmadığına- şahitlik eder...”

¹⁴⁸ Bkz. 6/En'âm 14: ..”Bana Allah'a tam bir teslimiyetle boyun eğenlerin öncüsü olmam emredildi...””; 43/Zuhuf 81: “De ki: Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı on akulluk edenlerin ilki ben olurum”

¹⁴⁹ İlgili âyetler için bkz. 4/Nisâ 131; 5/Mâide 93; 9/Tevbe 119; 57/Hadid 28; 58/Mücâdele 9; 64/Teğabün 16.

üzere iman ettikleri zımnen hatırlatılmaktadır. Bu yolla da bu ifadenin kullanıldığı her yerde “siz iman edenlersiniz, imanınıza yaraşır davranışlarda bulunun” mesajının verildiği de söylenebilir. Bu anlamda Medenî dönemde çokça kullanılan bu ifade her kullanıldığında Mekkî dönemden beri süregelen tevhid mücadelesini müminlere hatırlatmakta, bu şekilde ifade, müminler için bir şiar haline gelmektedir. Örneğin, aynı sûrenin 282. âyetinde de hitap bu şekilde başlamış ve akabinde müminlere, alışveriş ve borç hukukuyla alakalı izlenecek yol gösterilmiştir. Bu haliyle âyet, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا nidasıyla başlayarak önce müminlere tevhid temelli bir imanın serüvenini minimize edilmiş bir formda hissettirmiş, akabinde de adeta “bugün içinde bulunduğunuz şartlarda, yani borçlarınız ve alışverişleriniz üzerinde de imanınızın gereğini gösterin” demiştir. Tevhid vurgusunun Medenî dönemdeki en güzel izlerinden biri de âyet sonlarındaki zeyillerdir. Nitekim bu zeyillerin pek çoğu tek olan Allah’ın vasıflarına vurgu yapmakta, bağlantısı olan önceki âyetlerdeki meseleler üzerinden ilgili konuda iman gereğince davranılması gerektiğine işaret edilmektedir. Bu âyette de konu **وَاتَّقُوا اللَّهَ** ifadesiyle tamamlanmış, hem takvaya hem de tek olan Allah’ın iman edilen diğer vasıflarına vurgu yapılmıştır. Zeyillerle yapılan bu vurgular, şirk sisteminin hayatın dışına ittiği tek olan Rabb’i gören, bilen, işiten vasıflarıyla siyâsî, hukûkî, ailevî vb. hayatın her alanına dahil etmektedir.

Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresinde yanlış İsa tanımlamalarına cevaplar verilmekte, 79. âyette Teslis’in meşruiyetini İsa’nın bizzat kendisinden alınan bir emre dayandırmaya çalışan Medine Hristiyanlarına karşı İsa’nın nübüvveti savunulmaktadır (مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ) 80. âyette Allah’ın hiçbir nebisinin insanları; meleklerin ya da nebilerin ilahlığına çağırmadığı ifade edilmektedir (وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُتَّخَذُوا) 82. âyette bu hakikatlerden yüz çevirenlerin fasıklardan olduğuna vurgu yapılmakta (فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)

¹⁵⁰ Râzî, ilgili âyetin tefsirinde Ehl-i Kitab’ın, İsa’yı Allah’ın oğlu görürken dayanaklarının bizzat İsa (a.s.) oluşuna itiraz etmekte, dini kaynaklarındaki tahrifattan dolayı bu sonuca vardıklarını söylemektedir. Bkz. Râzî, a.g.e., C: VIII, s. 269, 270.

âyette ise göklerde ve yerdeki her şeyin Allah'a teslim olduğu, buna rağmen insanların bir kısmının bu durumdan yüz çevirdiğine işaret edilmekte, Allah'ın dininden başka dinler aramaları eleştirilmektedir (أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا) (وَالِيهِ يُرْجَعُونَ). Medenî dönemde iddia edildiği gibi İsa (a.s.)'ın kutsiyeti ve ilâhîliği üzerinden değil, beşeriyeti üzerinden verilen bir tevhid anlatısı da Nisa sûresi 171. âyette görülmektedir. Âyette Ehl-i Kitap'a seslenilmekte, İsa Mesih'in Allah'ın -oğlu değil- elçisi olduğuna işaret edilmektedir. Âyette Allah bir çocuğu bulunmaktan münezzeh tutulmakta, bu yolla İsa'nın bizatihi var eden güç değil, aksine yegane var edici güç olan Allah'ın Semrinin bir neticesi olduğu ifade edilmiş olmaktadır.¹⁵¹ Tevbe sûresi 116. âyette de göklerde ve yerde yegane söz sahibinin Allah olduğu ifade edilmiş (إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ) (السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ), O'na eş tutulacak başka hiç bir sözde ilaha yer bırakılmamıştır (وَيُؤَيِّتُ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ).

3.2.1.2. Ahiret

Kur'an'da ahiret, النَّشْأَةُ¹⁵⁵, النَّشْأَةُ الْآخِرَةُ¹⁵⁴, الْيَوْمَ الْآخِرُ¹⁵³, الْيَوْمَ الْفَصْلُ¹⁵², الدَّارُ الْآخِرَةُ¹⁵² gibi çeşitli ifadelerle tanımlanmaktadır. Bu ifadelerin her birinde gizliliklerin açığa çıkacağı, olanın olduğu gibi tüm çıplaklığıyla ortaya serileceği, bu yönüyle de başka bir varışın, başka bir gidişin olmadığı sona işaret etmektedir. Bu mesaj Kur'an'ın hem Mekke hem de Medine dönemlerini kapsayacak geniş bir alana sahiptir.

Nüzûl dönemi Araplarının ahiret düşüncelerinin olup olmadığı her ne kadar tartışılmalıysa da¹⁵⁷ konuyla ilgili âyetlerden ya ahiret düşüncelerinin olmadığı ya da var

¹⁵¹ Necmettin Gökçir, **Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, İFAV, 2014, s. 150.

¹⁵² 7/A'raf 169; 16/Nahl 30; 28/Kasas 77, 83; 33/Ahzâb 29.

¹⁵³ 37/Saffat 21; 44/Duhan 40; 77/Mürselât 13.

¹⁵⁴ 2/Bakara 8, 62, 126, 177, 228, 232, 264; 3/Âl-i İmrân 114; 4/Nisâ 38, 39, 59, 136, 162, 5/Mâide 69, 9/Tevbe 18.

¹⁵⁵ 29/Ankebût 20.

¹⁵⁶ 53/Necm 47.

¹⁵⁷ Bkz. Mevlüt Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", **Dini Araştırmalar Dergisi**, C:VIII, s. 21,22; Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'an Işığında Nüzûl Dönemi Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnancı ve Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki",

olan bu inanışın ötelendiği ve yokmuşçasına yaşandığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Onların, “bizi ancak dehr öldürür” söylemi gerek ahiretin yokluğuna gerekse var olan inancın ötelenmişliğine işaret olarak okunsun, her halükarda bu cümle onların, zamanın ötesinde bir zaman inancının bilincinde olmadıklarını gösterir niteliktedir. İşte Kur’ân ahiret vurgularıyla, yarın bilinci olmayan müşriklere bugünden yarına hazırlık yapmayı öğütlemektedir. Nitekim Mekkî dönemdeki âyetlerde bu dünya hayatının ahirete kıyasla kısa bir geçimlik olduğu vurgulanmaktadır. Erken dönem Mekkî sûrelerden A’lâ sûresinde Allah Teâlâ’nın diriltene ve öldüren olduğuna vurgu yapılmış (وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ) (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا), 16. âyette dünya hayatını tercih eden muhataplara (فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ), ahiretin daha iyi ve kalıcı olduğu ifade edilmiştir (وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ). Aynı mesaja Zuhuruf sûresinde de yer verilmiş, dünya nimetlerinin geçici zevkler olduğu, ahiretin ise geçicilikle ma’lûl olmadığı îmâ edilerek muttakiler ahiret hayatıyla müjdelendirilmiştir (وَرُحْرُقًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ). Yine Mü’min sûresi 39. âyette ahiretin aksine (إِنَّمَا هَذِهِ) (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ) dünya hayatının geçici bir menfaat olduğu (إِنَّمَا هَذِهِ) (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوَ وَلَعِبٌ) ifade edilmiş; Ankebût sûresi 64. âyette de dünya hayatının sadece bir oyun ve oyalanmadan ibaret olduğu (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوَ وَلَعِبٌ), asıl yaşamın ise ahiret yurdu olduğu söylenmiştir (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ).¹⁵⁹ Kehf sûresi 46. âyette de dünya hayatının geçiciliğine kıyasla kalıcı olanın, salih ameller olduğu hatırlatılmıştır (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا).

Âyetlerdeki geçicilik ve kalıcılık vurgusu şüphesiz nüzûl dönemi muhataplarının düşüncelerini de ele vermektedir. Nitekim müşriklerin hiç ölmeyecekmiş gibi, sorgusuz, hesapsız ve fütursuzca yaşadıkları,¹⁶⁰ Ehl-i Kitab’ın ise kendilerini kurtuluşu kesin olan, Allah’ın seçilmiş halkı olarak gördükleri bilinmektedir.¹⁶¹ Her iki grup da bu inançlarından aldıkları cesaretle Rasûlullâh’ın ilettiği vahye muhalefet etmekte, âyetler

Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2016, s. 133-135, 136; Şevket Kotan, “Kur’ân’da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı” **a.g.e.**, s. 49-90.

¹⁵⁸ Ahiret hayatını, atalarına da söylenen, fakat vaki olacağına inanmadıkları, bu sebeple “eskilerin masalları” olarak nitelediklerine dair ilgili âyetler için bkz. 23/Müminûn 82, 83; 27/Neml 67,68.

¹⁵⁹ Âyetin detaylı bir yorumu için bkz. Bünyamin Açıklan, **Dünyevileşmeye Genel Bir Bakış: Kur’ân’daki Dünya Hayatı İle İlgili Âyetlerin İncelenmesi**, Ankara, İlâhîyat Yay., 2019, s. 206-210.

¹⁶⁰ Bkz. 6/En’âm 29; 45/Câsiye 24.

¹⁶¹ Bkz. 2/Bakara 80, 81; 3/Âl-i İmrân 24.

ise onların ihtilafa düştükleri her bir noktanın ahirette açığa çıkacağı, hakikate kavuşacağı, haklının haksızın ayrılacağı mesajını vermektedir. Nitekim En'âm sûresi 164. âyette müşriklere herkesin kendi amellerinin karşılığını bulacağı, kimsenin bir diğeri için yükünü yüklenmeyeceği (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى), Allah Teâlâ'nın huzuruna dönüldüğünde ayrılığa düşülen her şeyin netleşeceği söylenmektedir (ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ). Yine Mekkî sûrelerden Nahl sûresi 38. âyette ölümden sonra dirilmeye itiraz eden müşriklere (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ) (bلى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِن أَكْثَر النَّاس لَا يَعْلَمُونَ) tam da itiraz ettikleri, ihtilaf ettikleri bu meselenin açıkça ortaya çıkması için Allah'ın elbette ölenlere tekrar hayat vereceği ifade edilmiştir (لِيُنَبِّئَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ).¹⁶²

Benzer içerik üzerinden ahiret vurguları Medenî dönemde de devam etmektedir. Âl-i İmrân sûresi 45. âyetle 60. âyet arasında İsa (a.s.)'ın doğumu ve peygamberlik mücadelesi anlatılmış, 55. âyette Allah Teâlâ'nın İsa (a.s.)'ı katına yükselttiği ifade edildikten sonra فَاحْكُم بَيْنَكُمْ فِي مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ cümlesiyle İsa konusunda ihtilafa düştükleri şeylerin ahirette Allah katında çözüme kavuşacağı vurgulanmıştır. Mâide sûresinin 41. âyetinden 50. âyetine kadar Medine Yahûdilerinin münafıklarından bahsedilmiş, 43. âyette ellerinde Tevrat olduğu halde Rasûlullâh'ı kendilerine hakem tayin ettikleri ve onun hükmüne de razı gelmedikleri ifade edilmiştir. 48. âyet Rasûlullâh'a, onların taleplerine uymamasını, Allah'ın indirdiğine göre karar vermesini emretmekte (فَاخْكُم بَيْنَهُمْ) (بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ), herkesin dönüşünün Allah'a olacağı vurgusuyla o dönüş gerçekleştiğinde ihtilafa düşülen her şeyin doğrusunun eğrisinin açığa çıkacağını ifade etmektedir (إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ). Böylece hem Mekkî hem Medenî dönemde Rasûlullâh'ın tebliği karşısında itirazda, mücadelede bulunan her muhataba çoğunlukla içinde ahiret mesajı barındıran cevapların verildiği söylenebilir. Bu şekilde bir konu olarak ahiret, tüm bir Kur'an'a yayılmış, her zaman ve zeminde hatırlatılmış bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ahlak ve adaletin temini, belki bunların da ötesinde Allah Teâlâ'nın yaratma eyleminin gayesi, Kur'an'ın deyiimiyle, amellerin tartılmasına, gizlenen her şeyin açığa çıkacağı o günün

¹⁶² Benzer Mekkî âyetler için bkz. 10/Yûnus 93; 22/Hac 17, 69; 32/Secde 25; 39/Zümer 30, 31, 46.

yaşanmasına bağlıdır.¹⁶³ Hatta dünya hayatında kullardan beklenen takvanın da her şeyin açığa çıkacağı bu ahiret anlatılarıyla yakından irtibatlı olduğu söylenebilir.¹⁶⁴ Nitekim ahiret temalı âyetlerin hepsinde orada hiçbir şeyin gizli kalmayacağı mesajı vardır. Ahiretin başlangıcı olan kıyamet anında insan, dünya hayatında neye çaba harcadığını idrak edecek,¹⁶⁵ gözlerin önündeki perdeler kalkacak,¹⁶⁶ üstelik hakikatin açığa çıkması için dile ve söze ihtiyaç olmayacak, insanın tüm âzâları yapıp ettikleri için şahitlikte bulunacak,¹⁶⁷ kulların dünya hayatında gizledikleri her şey aşikar olacaktır.¹⁶⁸ Şüphesiz bu durum da Allah Teâlâ için değil kullar için yeni ve sıradışı bir durumdur. Çünkü Allah Teâlâ'ya dünya hayatı da her yönüyle açık, dünya hayatındaki her kulun niyeti de O'na her yönüyle aşikardır. Bu minvalde aslında takva, ahirette aşikar olacak her amelin, dünyada da Allah'a gizli olmadığına bilinciyle yaşamaktır. Bu anlamda bir konu olarak ahiretle birlikte gelen takva vurguları da oldukça düşündürücüdür.¹⁶⁹

Mekkî dönemli ahiret anlatılarında ahiretin, ikinci bir hayatın, sorgu-sualin gerçekliği adına kimi zaman cennet ve cehennem ahalisi konuşturulmakta, kimi zaman da Rasûllerin şahitliğine başvurulmaktadır. Zümer sûresi 71. âyette inkarcılar cehenneme sürüldüğünde onlara “sizi bu günle uyaran elçiler gelmedi mi” diye sorulduğu aktarılmış (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ) (هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ) (الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ) tasvîrî bir dille ifade edilmiştir. A'râf sûresi 6. âyette de ahirette hem kendilerine elçiler gönderilen toplumlara hem de gönderilen elçilerin bizzat kendilerine işin aslının sorulacağı söylenmiştir (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ). Benzer âyetler Medenî dönemde de karşımıza çıkmaktadır. Mâide sûresi 109. âyette Allah'ın ahirette elçileri toplayıp, tebliğleri neticesinde kendilerine ne cevap verildiğinin sorulacağı ifade

¹⁶³ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 179. Ayrıca bkz. 10/Yûnus 4; 30/Rûm 45; 34/Sebe 4.

¹⁶⁴ Fazlur Rahman, **a.e.**, s. 172, 183, 184.

¹⁶⁵ 79/Nâziat 35.

¹⁶⁶ 50/Kâf 22.

¹⁶⁷ 41/Fussilet 19-25.

¹⁶⁸ 6/En'âm 28.

¹⁶⁹ Bazı âyet örnekleri için bkz. 12/Yusuf 109; 19/Meryem 66-72; 28/Kasas 83; 39/ Zümer 73; 43/Zuhruf 31-35.

edilmekte (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ), 116. âyette de İsa (a.s.)’a kendisinin ve annesinin Allah’a ortak kılınması durumu sorulmaktadır (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ (لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ). Bu şekilde vahyin muarızlarına, hem ahiretin gerçekliği kısa, temsîlî anlatımlarla sunulmuş olmakta hem de dünyada Rasûl’e muhalefet ettikleri durumların ahirette karşılıklarına çıkacağı gösterilmektedir. Bu anlamda Rasûllerin cevapları da oldukça dikkat çekicidir. 109. âyette Rasûller, gaybı Allah’ın bildiğini ifade etmekte, (قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) dünyada yaşanan her şeye en ince detayına kadar O’nun zaten hakim olduğunu söylemiş olmaktadırlar. 116. âyette İsa (a.s.) ise yine Allah’ın gayba tüm yönüyle hakim olduğu ifadesiyle, Allah’ı anlatılan durumdan münezzeh kılmaktadır (سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ فَالْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي (نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ). Hristiyan inancına göre teslisi desteklemesi beklenen İsa’nın Rasûlullâh’ın tevhid mücadelesini destekleyen ifadelerde bulunması ise âyetteki vurucu üslûbun en bariz göstergesidir.

Medenî dönemde tasvirî, temsîlî anlatımlar azalmış, kimseye haksızlık yapılmayacağı,¹⁷⁰ inkarcılara çetin bir azabın olduğu¹⁷¹ şeklindeki kısa vurgular çoğalmış, ahiret üzerinden takvaya davet temaları¹⁷² yer almıştır. Dönüşün Allah’a olduğu ve herkese kazandığının karşılığının misliyle verileceği¹⁷³ söylenmiş, inkar edenlerin amellerinin boşa çıkacağı,¹⁷⁴ vurgulanmıştır. Medenî dönemdeki ahiret vurgularının bir diğer yönü de konunun, ahkama müteallık meselelerin içinde de hatırlatılıyor oluşudur. Söz gelimi Mücadele sûresi ilk âyetlerde zihar söz konusu edilmiş, bu şekilde eşinden uzaklaşıp sonra sözünü bozanların kefareten bahsedilmiş, 4 ve 5. âyetlerde Allah’ın koyduğu sınırları aşan inkarcılar için can yakıcı bir azabın olduğu hatırlatılmıştır. 6. âyette de herkesin diriltileceği ve herkese amellerinin haber verileceği gün Allah’ın her şeye tanık olduğu ifade edilmiştir. Yine Nur sûresinde ifk hadisesine işaret eden bölümün sonunda 23. âyette iffetli mümin kadınlara zina

¹⁷⁰ 2/Bakara 166, 281; 3/Âl-i İmrân 30,182, 185; 4/Nisâ 40.

¹⁷¹ 3/Âl-i İmrân 56.

¹⁷² 2/Bakara 281.

¹⁷³ 2/Bakara 284, 286; 4/Nisâ 123.

¹⁷⁴ 47/Muhammed 1.

iftirasında bulunanların bu dünyada da ahirette de lanetlenmiş olacakları ve ahirette kendilerini büyük bir cezanın beklediği belirtilmiştir.

Medenî dönemdeki ahiret vurguları arasında bu dönemde sıkça tekrarlanan “Allah’a ve ahiret gününe iman edenler” ifadesi de oldukça dikkat çekicidir. İfade, ana temanın ahiret olmadığı, aksine tamamen dünyaya müteallık konuların içinde zikredilmektedir. Bu da konunun hem Allah’a imanın bir gereği olduğunu hem de mümin şahsın kimliğine işaret eden bir tanımlama olduğunu ihsas ettirmektedir. Bakara sûresi 228. âyette boşanan kadınların hakları ve sorumluluklarına değinilmiş, şayet Allah’a ve ahirete inandıkları iddiasındalarsa (إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) hamileliklerini gizlememeleri söylenmiştir (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ). Aynı sûrenin 264. âyetinde sadakalarını yoksulları mahcup ederek veren müminler, Allah’a ve ahiret gününe inanmayıp malını ancak gösteriş olsun diye bağışlayan kişilere benzetilmiştir (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ). Erken Mekkî dönemden beri çeşitli şekillerde işlenip temel bir konu olduğu vurgulanan ahiret, bu âyette iman eden müminlerle diğer kategorileri ayıran bir vasıf olarak kullanılmıştır.¹⁷⁵ Nur sûresi 2. âyette zina eden kadın ve erkeğin cezasından bahsedilmekte (الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ), burada da muhataplara Bakara 228. âyetteki gibi Allah’a ve ahirete inanıyorsanız şart cümlesi (إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) “hükmü uygulamak, imanınızın gereğidir” mesajını ihtiva eder şekilde sunulmaktadır. Yine Medenî sûrelerden Mücadele sûresi 22. âyette gerçekten Allah’a ve ahirete iman edenlerin çok yakınları dahi olsa Allah’a ve Rasûl’üne karşı duranlara sevgi besleyemeyecekleri ifade edilmiştir (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) (وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ).

¹⁷⁵ Benzer içerikteki bir diğer âyet için bkz. 4/Nisâ 38, 39.

3.2.1.3. Risalet

Bir konu olarak risalet, muhatapların bakış açısıyla bakıldığında tevhid ve ahiretin de onun varlığına bağlı olduğu en temel temalardan biridir. Erken dönem Mekki sûrelerde Rasûlullâh'ın risaletine itirazlarla başlayan, Kur'ân'ın bu itirazlara verdiği cevaplarla tebarüz eden bu tema Medenî dönemde de benzer itirazlarla karşımıza çıkmaktadır. Bu itirazlar karşısında Kur'ân dili hem Rasûlullâh'ı teselli etmek hem de muarızlarını susturmak için risalete çokça vurgu yapmıştır.

Şair, mecnun ve kahin ithamı Mekki dönemde Rasûlullâh'ın risaletinin maruz kaldığı ithamlardan bazılarıdır.¹⁷⁶ Şüphesiz bunda Arap geleneğinde bu minvaldeki inanışların da etkisi büyüktür. Nitekim Araplarda şairlik ve bir cin sahibi olma durumu, yergi değil, övgü ifadesidir, çünkü onlara göre fizik ötesi bir takım varlıklarla irtibatı ancak bu kişiler sağlamaktadır. Bu sebeple de her kabilenin bir şairi, her topluluğun kendisine itibar ettiği bir kâhini bulunmaktadır.¹⁷⁷ Bu kişilerin onlara gaybtan haber getiren cinleri ve şeytanları olduğuna inanılmaktadır.¹⁷⁸ Kur'ân pek çok âyette Rasûlullâh'ın getirdiklerinin şair ya da mecnunların sözlerine benzemediğini, bunun apaçık ilâhî bir vahiy olduğunu ortaya koymakta, bu şekilde hem vahyi hem de Rasûlullâh'ın risaletini savunmaktadır.¹⁷⁹

Bu ithamların dışında Mekki müşriklerin, Rasûl'ün beşeriyetini ve toplumsal statüsünü öne sürerek de risalet eleştirisinde bulundukları anlaşılmaktadır. Mekki sûrelerden Zuhurf sûresi 30. âyette müşriklerin Rasûl'ün sözlerini büyü olarak niteledikleri zikredilmiş (وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ), 31. âyette ise vahiy için Rasûlullâh gibi toplumsal statüsü düşük birinin seçilmiş olması karşısındaki şaşkınlıkları ifade edilmiştir (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ عَظِيمٍ).¹⁸⁰ Müşriklere göre bu

¹⁷⁶ Bkz. 15/Hicr 6; 21/Enbiyâ 5; 68/Kalem 2, 51; 26/Şuara 210-213; 221-227; Gayb vurguları ve kahinlik ithamı için bkz. 6/En'âm 50; 11/Hûd 31; 52/Tûr 29, 30; 69/Hakka 40-43; 81/Tekvir 22-26.

¹⁷⁷ Hitti, a.g.e., s. 141, 142; Dindi, **Siyer-Kur'ân İlişkisi**, s. 77.

¹⁷⁸ Hitti, a.g.e., s. 141; Dindi, a.g.e., s. 80;

¹⁷⁹ Bkz. 7/A'râf 184; 34/Sebe 46; 37/Saffat 36, 37; 52/Tûr 29, 30; 53/Necm 1-5.

¹⁸⁰ Ayrıca bkz. 38/Sâd 8.

kadar olağanüstü ve kıymetli bir durum ancak Mekke ya da Taif'in ileri gelenlerinden birine nasip olabilir. Bu anlamda onlara göre vahiyle Abdullah'ın oğlu Muhammed'in müşerref kılınması vahiy hadisesinin gerçek olmadığının delili olarak görülmüştür. Furkan sûresinin ilk âyetleri de benzer itirazlara yer vermiş, 4. âyette Rasûlullâh'ın tebliğinin bir yalandan ibaret olduğu iddialarına işaret edilmiştir (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا) (إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ). 7. âyette risaletin ancak bir meleğe yakışabileceği îmâ edilmiş (لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا)¹⁸¹ 8. âyette Rasûl'ün şahsına ait hazineleri, bağları, bahçeleri olması gerektiği iddiası (أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا) edilmiştir. İsra sûresi 89 ila 95. âyetler arasında ise müşriklerin aynı beklentileri tekrarlanmış, ilaveten, mucizevî isteklerde bulunduklarına da yer verilmiştir (أَوْ تُسْقِطَ) (السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِثْلَهَا)... وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا... أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ).

Müşriklerin benzer talepleri Allah Teâlâ üzerinden de sürmüştü, Rasûlullâh'tan, Allah'ı kendilerine göstermesi istenmiş, bu isteğin yerine gelmesi Rasûl'ün risaletinin delili olarak görülmüştür.¹⁸² Benzer istekler ve bu istekler üzerinden risalet eleştirisi Medenî dönemde de sürmektedir. Medenî dönemde Rasûlullâh'ın sosyal statüsünden kaynaklı eleştirilerin azalma gösterdiği,¹⁸³ bunların yerini daha çok Ehl-i Kitab'ın Rasûlullâh'ı önceki rasûllerle kıyaslama durumunun aldığı söylenebilir. Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresi 81. âyette İsrailoğulları'ndan peygamberleri aracılığı ile alınan ahitten bahsedilmiş (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحُكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ) (لَمَّا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَنْتَنْصُرُنَّهُ), bu ahde göre İsrailoğulları kendi peygamberlerinden sonra gelen peygamberlere inanmakla mükellef tutulmuştur. 82. âyette bu sözden sırt çevirenlerin fasıklardan olduğu ifade edilmiş (فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ), 84. âyette ise hem önceki rasûllere hem de Muhammed (a.s.)'a iman etmeleri ve iman konusunda rasûlleri birbirinden ayırmamaları telkin edilmiştir (قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى) (إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ). Yine Bakara sûresi 118. âyette Medine YaHûdilerinin Rasûlullâh'ı Musa (a.s.) ile kıyaslamaları sebebiyle Allah'la bizzat konuşma taleplerine yer verilmiş (وَقَالَ)

¹⁸¹ Ayrıca bkz. 11/Hûd 12; 38/Sâd 4.

¹⁸² Bkz. 25/Furkan 21; 17/İsra 92.

¹⁸³ Dindi, a.g.e., s. 148.

(الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَنْتَهِنَا آيَةً كَذَلِكَ قَالَ) (الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ). Bu anlamda Mekkî dönemli risalet anlatılarının Mekkelilerin aşırı yüceltmeci Rasûl profiline, Medenî dönemli risalet anlatılarının ise Ehl-i Kitab'ın kendi rasûllerine kıyasla aşağı görülen risalet profiline cevap verdiği söylenebilir.

Âyetler incelendiğinde Rasûlullâh'ın bir beşer olarak bu itirazlardan etkilendiği, tebliğ ile görevli bir rasûl olarak da vazifesinin ağırlığını derinden hissettiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁴ Çünkü, âyetlerden, sadece vahiy muarızlarının değil, Rasûl'ün kendisinin de risaleti beklemediği, ummadığı görülmektedir. Kasas sûresi 86. âyette bu durum *وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ* ifadesiyle yer almakta, bu da henüz kendisinin de alışmaya çalıştığı bir sürecin içinde sürekli maruz kaldığı psikolojik baskılar karşısında zaman zaman zorlandığını ortaya koymaktadır. Nitekim pek çok âyette yolundan dönmemesi ve iman etmeyenlere uymaması telkin edilmiştir.¹⁸⁵ Çünkü risalet vazifesi kalbinde hiçbir şeyi gizlemeden *(فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ)*¹⁸⁶, taviz vermeden ve açıkça âyetleri ilan etmesini gerektirmektedir *(فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ)*,¹⁸⁷ *(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ)*,¹⁸⁸ Şüphesiz bu durum da kendisi de vahyin bir mümini olan ve risalete alışmaya çalışan Rasûlullâh'a zaman zaman ağır gelmektedir. Muhaliflerin risalet itirazlarından sonra gelen âyetlerin çoğunda Rasûlullâh teselli edilmekte, bu yolla aynı zamanda O'nun muhataplarına da cevap verilmektedir. Hûd sûresi 12. âyette müşriklerin tahkir edici soruları ve Rasûl'e risaleti yakıştırmamaları karşısında Rasûlullâh'ın neredeyse görevinden taviz vereceği ifade edilmiş *(فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ)* (âliğin vâtıqı be vıdrukı an ıqıulıu lıu lı anııl ılıe kırı u uıı meı mık), kendisinin yalnızca bir uyarıcı olduğu hatırlatılarak teselli edilmiştir *(إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ)*.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Bkz. 15/Hicr 97; 7/A'raf 2.

¹⁸⁵ Bkz. 17/İsra 73-75; 68/Kalem 8-14; 42/Şûra 15.

¹⁸⁶ 7/A'raf 2.

187 15/Hicr 94.

188 5/Mâide 67.

¹⁸⁹ Benzer risalet destekleri ve teselliler için bkz. 25/Furkân 20.

Benzer teselli Medenî dönemde yukarıda zikri geçen âyetlerin devamında Bakara sûresi 119. âyetinde de yer almaktadır. Medine YaHûdilerinin tahrikleri karşısında Rasûlullâh'a yalnızca bir uyarıcı olduğu hatırlatılmış (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا), Cehennemliklerin hesabından sorumlu tutulmayacağı belirtilerek Rasûlullâh teselli edilmiş, muarızlar da tehdit edilmiştir (وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ). Rasûl'ün tebliğ vazifesinden dolayı hissettiği sorumluluk ve inananların sayısının artması gayesiyle verdiği çabalar hem Mekke hem Medine dönemlerinde devam etmiş olmalı ki Allah Teâlâ'nın teselli ve hatırlatmalarının her iki dönemde de devam ettiği görülmektedir. Mekkî dönemde Rasûlullâh'a yalnızca tebliğ ile görevli olduğu sık sık hatırlatılmış,¹⁹⁰ Kur'ân'ın O'na sıkıntı olsun diye gönderilmediği vurgulanmıştır.¹⁹¹ Aynı mesajlar orta dönem Mekkî sûrelerden A'raf sûresi 93. âyetinde Şuayb (a.s.)'in dilinden de tekrarlanmıştır. Sûredeki diğer peygamber anlatılarında olduğu gibi bu anlatıda da Rasûlullâh'ın risalet sürecinin yansımalarını görmek mümkündür. 88. âyetinde Şuayb (a.s.)'in muarızları tarafından yaşadığı kentten sürülmekle tehdit edildiği aktarılmakta (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا) 90. âyetinde Şuayb (a.s.)'in risaleti sabote edilmekte (وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنْ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ) 91 ve 92. âyetlerde ise inkarcı halkın akıbetine yer verilmektedir (فَأَخَذْتُهُمْ) 93. âyetinde ise Şuayb (a.s.) muhataplarına, tebliğ vazifesini yerine getirdiğini, artık inanmayan insanlara üzülmeyi mümkün olmadığını ifade etmektedir (فَقُولُوا لَهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ). Benzer içerikler Medenî dönemli âyetlerde de görülmektedir. Âl-i İmrân sûresi 20. âyetinde ve Mâide sûresi 92. ve 99. âyetlerde Rasûl'ün görevinin sadece uyarmak olduğu hatırlatılmış (أَتَمَّا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ - مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ), yine aynı sûrenin 68. âyetinde Rasûlullâh'a inkarcılar için tasalanmaması telkininde bulunulmuştur (فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ).

Âyetlerdeki risalet itirazları incelendiğinde itirazların, vahyin kendisinden ziyade Rasûlullâh'ın şahsı üzerinden sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda da yer

¹⁹⁰ 11/Hûd 12; 35/Fâtır 22, 23; 50/Kâf 45; 88/Gâsiye 21, 22.

¹⁹¹ 20/Tâhâ 2; 18/Kehf 6; 6/En'âm 33-35.

verilmeye çalışıldığı gibi muarızların sıkıntısı vahiy mekanizması değil, vahyin Abdullah'ın oğlu Muhammed'e gelmiş olmasıdır. Onların, Rasûlullâh'ın getirdiği sözleri başka birinden okuyup öğrendiğini¹⁹² ya da iyi eğitilmiş cinli bir kişi olduğunu¹⁹³ iddia etmeleri de bu sebeptir. Burada da itirazlar sözün kendisine değil, Muhammed (a.s.)'adır. Buna mukabil Kur'ân'da pek çok âyette Rasûlullâh'ın; kitaptan, vahiyden, imandan haberinin olmadığı, ilk defa kendisine verilen ilâhî risaletle birlikte bu durumla tanıştığı anlatılmaktadır.¹⁹⁴ Vahiy muarızlarına göre bir diğer sorun da yine vahyin kendisi değil, vahyin doğurduğu sonuçlardır.¹⁹⁵ Çünkü Kur'ân'ın ilk mesajları tevhid, ve ekonomik dengesizliği ortadan kaldırmaya yönelik “verme ahlakı” üzerinedir.¹⁹⁶ Bu mesajlar da şirk sistemini kökten sarsmakta, bu sistem üzerinden özellikle panayırlarda ve hac mevsiminde sağlanan kazançları engellemektedir. Bu minvalde mücadele daha çok Rasûl'ün şahsı üzerinden yürütmesine rağmen hem Mekkî hem Medenî dönemlerde Allah Teâlâ'nın itirazları kendi üstüne aldığı görülmektedir. En'âm sûresi 33. âyette müşriklerin sözleri karşısında üzülen Rasûl'e (قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ) “Seni değil, Allah'ın delillerini yalanlıyorlar” sözüyle teselli verilmekte (فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ (بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ)), vahye muhalefet edenlerin esas muhatabının Allah Teâlâ olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Bu anlamda Rasûl'ün Allah Teâlâ'ya izafetle kullanıldığı yerler de durumu, Allah Teâlâ'nın kendi üzerine aldığının bir göstergesi olarak okunabilir. Furkan sûresi ilk âyetlerde müşriklerin itirazlarına yer verilmiş, konuya giriş yapan ilk âyette سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى buyrulurken hem risalet, hem o risaletin temsili olan Rasûl hem de risalet vesilesiyle görünür olan vahye adeta sahip çıkılmıştır. Benzer bir ifade İsrâ sûresinin ilk âyetinde de yer almakta, sonrasında kendisine risalet verilen diğer peygamberlerden de bahsedilecek bir pasaja سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى cümlesiyle başlanmıştır. Aynı ifadenin bir benzeri de erken dönem Mekkî

¹⁹² 6/En'âm 105

¹⁹³ 44/Duhân 14.

¹⁹⁴ Bkz. 29/Ankebût 48; 42/Şûrâ 52. Temsili bir anlatım için ayrıca bkz. 6/En'âm 122. İbnü'l-Cevzî, Alak sûresi 5. âyetindeki insana bilmediğinin öğretildiği mesajından kastın Rasûlullâh'a vahyin verilmesi olduğunu aktarmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, a.g.e., C:IV, s. 466.

¹⁹⁵ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 57, 177.

¹⁹⁶ Fazlur Rahman, a.g.e., s. 139.

sûrelerde çokça rastlanan رَبُّكَ kullanımıdır. Böylece hem Rasûlullâh'ın Rabbiyle tanışması, aldığı vahyin sahibini bilmesi sağlanmış, bu yönüyle kullanım, Rasûl'ün zihniyet inşasının parçası haline gelmiş¹⁹⁷ hem de sözlerinin ilâhî kaynaklı olduğuna inanmayan muhataplarına karşı adeta Rasûl'ün arkasında durulmuş, Allah Teâlâ ile Muhammed (a.s.) arasındaki ünsiyet ifade edilmiştir.¹⁹⁸ Dolayısıyla bu kullanımların, risalet makamını korumaya yönelik bir işlevlerinin olduğu da söylenebilir. Hatta bu korumayı, Allah Teâlâ'nın yalnızca muhaliflerine karşı Rasûl'ünü koruması olarak okumamak da mümkündür. Meseleye büyük ölçekte bakıldığında bu ifadeler Rasûl'e karşı risalet makamının korunması olarak da görülebilir. Çünkü Allah Teâlâ, rasûlleri kendisine uyulsun diye göndermiştir (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ).¹⁹⁹ Dolayısıyla bu gayeyi engelleyen inkarcılar tehdit edilerek, zaman zaman risalet vazifesi beşeriyetine ağır gelen Rasûl de teselli ve motive edilerek sürecin devamlılığı sağlanmış, her halükarda Allah Teâlâ durumu üzerine almıştır. Bu sebeple hem Mekkî hem Medenî dönemdeki risalet savunularında itirazlar Rasûl'ün şahsına olduğu halde Allah Teâlâ itirazları kendi üzerine almakta ve gerektiğinde Rasûlullâh'ın beşeri iniş-çıkışlarına karşı da risaleti savunmaktadır.

Sözü geçen bu Allah-Rasûl birlikteliğini, Medenî dönemde müşahhas olaylar üzerine nâzil olan âyetlerde de görmek mümkündür. Nisa sûresi 51. âyetle başlayıp 60. âyete kadar devam eden pasajda Medine YaHûdilerinin tutumları konu alınmakta, 53. âyette İbrahim (a.s.)'ın soyunu küçümseyip risaleti yalnızca kendi soylarına has görmeleri eleştirilmektedir (أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا). 56 ve 57. âyetlerde inkar edenlerin cezalarına, iman edenlerin mükafatlarına değinilmekte, 59. âyette iman edenlere Allah'a ve onun Rasûl'üne itaat emredilerek (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) bu şekilde Medineli YaHûdilere risaletin temsil gücü gösterilmektedir. Âyette

¹⁹⁷ İsmail Çalışkan, "Kur'an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası", **Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu**, ed. Mesut Okumuş, Çorum, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 260, 261.

¹⁹⁸ İfadenin yer aldığı bazı âyetler için bkz. 73/Müzzemmil 8; 85/Burûc 12; 93/Duhâ 3, 5; 94/İnşirâh 8; 96/Alak 1-8.

¹⁹⁹ 4/Nisâ 64.

ayrıca Allah’a ve ahiret gününe imanın, Rasûl’e imanı da zorunlu kıldığı ifade edilmektedir (تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) 60. âyette münafıkların tutumu söz konusu edilmekte, Rasûl’e ve önceki rasûllere inandıklarını iddia ettikleri halde müslümanlarla aralarında ortaya çıkan herhangi bir husumeti çözme konusunda Rasûl’e değil, Arapların ya da YaHûdilerin kahinlerine başvurdukları anlatılmaktadır.²⁰⁰ 61. âyette aynı kişilerin vahye ve Rasûl’e çağrıldıklarında bundan uzaklaştıkları aktarılmaktadır. İlgili bölümün sonunda 69. âyette Allah ve Rasûl’ü yine birlikte zikredilmekte, onlara uyanların doğru yolda oldukları söylenmektedir (وَمَنْ يُطِغِ (اللَّهُ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا). Bu şekilde Medenî dönemde Allah’a ve Rasûl’üne itaat içerikli âyetlerde de risalet makamının ardındaki ilâhî güç gösterilmekte, tüm muhatapların varlığına inandıkları Allah ile risaletini tartıştıkları Muhammed (a.s.)’ın aynı safta durdukları, aynı yolda oldukları vurgulanmaktadır. Allah Teâlâ’nın, münafıklara ve Ehl-i Kitab’a karşı Rasûl’ünü savunduğu gibi Tahrîm sûresinde Rasûl’ün eşlerine karşı da onu savunduğu görülmektedir. 4. âyette sûrenin ilk âyetlerine konu olan hadise üzerine eşlere Rasûl’e karşı birlik olurlarsa onun koruyucusunun Allah olduğu ifade edilmekte, ayrıca Cebrail’in, imana edenlerin ve meleklerin de Rasûl’ün destekçisi oldukları hatırlatılmakta (وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ) ve peygamber hanımları tevbeye davet edilmektedir (إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ). Bu şekilde Allah Teâlâ, zaman, zemin ve şartlar değişse de değişmeyen risalet itirazlarına karşı değişiklik göstermeyen bir üslûpla risaletin ilâhîliğini savunmakta, bunun temsili olan Rasûlullâh’ı tebliğ sahasında yalnız bırakmamaktadır.

3.2.2. Kur’ân’ın İnsan/Toplum Tasavvuru

Toplum, “belirli bir coğrafi bölge üzerinde temel ihtiyaçlarını karşılamak için örgütlenmiş, aralarında etkileşim ve iletişim düzenleyen kuralları ve kurumsal ilişkileri olan, benzerlerinden görece de olsa farklı özellikler taşıyan, hem biyolojik hem de

²⁰⁰ Âyet çevresinde aktarılan olaylar için bkz. Suyûtî, **Lübâbu’n-nukûl**, s. 159, 160.

kültürel olarak kendisini yeniden üretecek mekanizmalara sahip, büyük insan topluluğu” olarak tanımlanmaktadır.²⁰¹ Örf ise, “cemiyetin alışıp, ülfet peyda ettiği, itiyat haline getirdiği söz ve fiillerin bütünü” olarak ya da “toplumun bünyesi ve değerlerine uygun olarak ortaya çıkan ve kuvvetli hâle gelen âdet ve gelenekler”²⁰² şeklinde bilinmektedir. Örfün ve toplum denilen insânî yapının mahiyetleri bilindiğinde, 610 yılında Mekke’de başlayıp, Medine’de inzâlî tamamlanan vahyin, şirki örfileştirmiş bu ilk muhatapların kurdukları düzeni ne denli değiştirdiği ve dönüştürdüğü daha iyi anlaşılacaktır. İnsânî bir takım fikir ve tutumlarla ortaya çıkan örf, aynı zamanda toplumsal hukuka kaynak teşkil eden güçlü bir yaptırım gücüne de sahiptir. Örflerin değişimi ancak, toplumdaki bünyenin kökten değişimi ve dönüşümüyle mümkün olmaktadır.²⁰³

Cemiyetin alışıp, ülfet peyda ettiği, itiyat haline getirdiği söz ve fiiller’ ilâhî dengeleri ifsâd edip, toplumda bir takım hak ihlallerine sebebiyet vermediği sürece, vahiy, bu söz ve fiillere müdâhale etmemiş, fakat bunlar zulme sebep olduğunda o zaman vahiy, yerleşen örfe müdâhalede bulunmuştur. Çünkü zaman içerisinde inançlar örfileştiği gibi, örfler de inanç halini alır olmuş, zaten herhangi bir vahyî dayanağı olmayan beşerî inanışlar da bu yolla ortaya çıkmıştır.²⁰⁴

Kur’ân’a göre kişilerin, ferdî iyileşmelerinin ötesinde toplumsal düzen ve iyileşmelere de gayret sarfetmeleri helaktan kurtuluşun en temel vesilesidir. Nitekim Hûd sûresi 117. âyette, toplumların helakinin, içlerinde kendilerini kötülükten alıkoyan muslihler olduğu müddetçe gerçekleşmeyeceğinin adeta teminatı verilmektedir (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُفْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ). Bu sebeple Kur’ân’ın küçük ölçekte insan, büyük ölçekte ise toplum bazında oluşturmaya çalıştığı tasavvur, bireyin kurtuluşunu topluma, toplumun kurtuluşunu bireye bağlayan kuvvetli bir zemine sahiptir. Bu başlık altında Kur’ân dilinin, bireyi kendi inşasından yaşadığı toplumun inşasına doğru bir seyre sevkeden tasavvurunun izleri üç konu örneğinde ele alınacaktır.

²⁰¹ Ömer Demir, Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yay., 1997, s. 222.

²⁰² Ali Seyyar, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul, Değişim Yay., 2007, s. 722.

²⁰³ Seyyar, **a.g.e.**, s.722.

²⁰⁴ Ali Çelik, **İslâm’ın Kabul Veya Reddettiği Halk İnançları**, İstanbul, Beyân Yay., 1995, s. 19.

3.2.2.1. Ma'rûf ve Münker

Ma'rûf genel anlamı itibariyle Kur'ân'da "iyi, güzel, uygun olan"ı karşılamakta, münker ise marufun zıddı olarak yer bulmaktadır.²⁰⁵ Kelimelerin Kur'ân içi kullanım alanı vahiy öncesi kullanımlarını da yer yer barındırmaktadır. Nitekim, İslam öncesinde عُرف zıddı olarak da نكر kullanımlarının varlığı bilinmektedir.²⁰⁶ İslam öncesi dönemde, tanınan, bilinen, bu sebeple de tasvip edilen şeyler Ma'rûf, tanınmayan, bilinmeyen bu sebeple de tasvip edilmeyen, uygun görülmeyen şeyler, münker olarak isimlendirilmiştir. Cahiliyye'deki kullanımlar incelendiğinde Ma'rûfun, "bilinmesi, tanınması sebebiyle iyi olarak görülen", münkerin ise bilinmezliği, belirsizliği sebebiyle "kötü"ye doğru evrilen anlamlar taşıdığı söylenebilir. Nitekim, münker kelimesinin Kur'ân'da bu anlamıyla da yer aldığı görülmektedir. Hicr sûresi 61. âyetinde Lût (a.s.)'ın ailesine gelen elçilerden bahsedilmekte, 62. âyetinde ailesinin, gelen elçileri yabancılayıp şaşkınlıkla karşıladıkları onların أَنْتُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ cümlesinden anlaşılmaktadır. Yine Zâriyât sûresi 25. âyetinde aynı elçileri bu defa İbrahim (a.s.) karşılamakta ve onları tanımadığını ifade etmektedir (إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ).

İbn Fâris (ö. 395/1004), münkeri, خلاف المعروف olarak tanımlamakta, ن-ق-ر kök harflerine sahip kelimelerin tek ortak asla delalet ettiğini, bunun da marifetin zıddı olarak, kalben ve lisanen kabul edilmeyen her türlü şey anlamına geldiğini dile getirmektedir.²⁰⁷ Her iki kelimenin, bu anlamlarını, İslâmî dönemde Kur'ânî dilde de koruduğu söylenmelidir. Kur'ânî dildeki Ma'rûf, Allah Teâlâ'nın fitrî düzenine, sünnetullah ilkelerine ve kulların bu ilkeleri ihlal etmeyen sosyal yaşam kriterlerine tekâbüle ederken, Cahiliyye'deki kullanımıyla "Ma'rûf", kabilenin ve toplumun

²⁰⁵ Bkz. Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyya, **Makâyîsu'l-luğa**, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2008, s. 659; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye**, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2009, s. 759; Râğıb el-İsfahânî, **Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dîmeşk, Dâru'l-Kalem, 2009, s. 561.

²⁰⁶ Bkz. Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'rûf nehiy ani'l-münker", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir-bil-maruf-nehiy-anil-munker> ; 05.10.2021.

²⁰⁷ İbn Fâris, **a.g.e.**, C:V, s. 476.

kodamanlarının ‘doğru’ bildikleri üzerinden anlam bulmaktadır.²⁰⁸ Yani kelimenin asırlar sonrasına taşıdığı ‘iyi’ ve zıddı olan ‘kötü’ anlamları, İslam öncesi dönemde de mutlak iyi, mutlak doğru anlamında ya da iyiye ve kötüye delâlet eden her şeye muhtevi bir kavram olarak kullanılmıştır. Tam da bundan dolayı İzutsu, Ma’rûf ve münkerin Kur’ân’da iyi ve kötü karşılığı olarak kullanılışının, Kur’ân’ın kavme has ahlak terminolojisini benimseyip, bu kavramları, yeni ahlak sisteminin vazgeçilmez bir parçası kıldığının göstergesi olarak okumaktadır.²⁰⁹

Cömertliğin had safhada olduğu, cömert olmanın tefahhur sebebi sayıldığı, kerem sahibi olmanın riyakarlık getirdiği Cahiliye Arap dünyasında Ma’rûf, salt iyiliği ifade eden anlam alanından dönüşerek somut anlamda ikramı karşılayacak şekilde de kullanılmıştır.²¹⁰ Nitekim bu anlama Ahzab sûresi 6. âyette de yer verilmektedir (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا). Ahzab Sûresi’nin, Medine’ye hicretin dördüncü, beşinci yıllarında Hendek Savaşı’na tekâbül eden tarihlerde nâzil olduğu bilinmektedir. Âyet mirasta hak sahibi olmaya kimin öncelikli olduğuna açıklık getirmektedir. Âyetten anlaşıldığına göre, mü’minler, hicretle din bağı çerçevesinde şekillenen bu yeni İslâmî düzenin, kan bağıyla şekillenen akrabalık ilişkilerine sınır getirip getirmediğini sormaktadır. Soru belki de, Medine’ye hicretle gerçekleşen muhacir- ensar kardeşliğinin, hukûkî anlamda yaptırımının olup olmadığını da kapsamaktadır ki, Kur’ân mirasta akrabalık bağının esas olduğunu, fakat kendileriyle uhuvvet bağı olanlara da mü’minlerin diledikleri şekilde bağışta bulunabileceklerini dile getirmektedir. Cahiliyye dönemindeki vasiyyet uygulamalarının herhangi bir kâideyle sınırlandırılmış olmadığı, dileyenin dilediği

²⁰⁸ Bkz. Mustafa Çağrı, “Emir bi’l-Ma’rûf nehiy ani’l-münker”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir-bil-maruf-nehiy-anil-munker> ; 05.10.2021.

²⁰⁹ İzutsu, **a.g.e.**, s. 323.

²¹⁰ Bkz. Mustafa Çağrı, “Emir bi’l-Ma’rûf nehiy ani’l-münker”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir-bil-maruf-nehiy-anil-munker> ; 05.10.2021.

şahsa, dilediği miktarda mal bırakabildiği bilgisi²¹¹ de hatırlandığında âyetin oturduğu zemin çok daha iyi şekilde görülmüş olacaktır.

Maruf'un "toplumun doğru gördüğü örf, uygulama" anlamının da Kur'an dilinde oldukça etkin olduğu görülmektedir.²¹² Bu anlamda ailede çocuğun ihtiyaçları baba tarafından karşılandığı gibi annenin de ihtiyaçları Ma'rûfa uygun olarak baba tarafından karşılanır (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ) (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا)²¹³ Süt anneye ücreti Ma'rûfa uygun şekilde verilir (وَأُولَادُكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالَّذِينَ يُوَفَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ)²¹⁴ İddetini tamamlayan dul kadınlar Ma'rûf'a uygun şekilde evlerinden ayrılır (وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ)²¹⁵ Yetimlerin malları Ma'rûf'a uygun şekilde sarfedilir (فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ)²¹⁶ Kadına mehri Ma'rûf'a uygun şekilde verilir (بِالْمَعْرُوفِ مُخَصَّنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ)²¹⁷

Kur'an'ın toplumsal inşası bağlamında bu başlık altında daha çok kelimenin "mutlak iyi" ye işaret eden anlam alanına vurgu yapılacaktır. İslam öncesi Arap toplumunun, gösteriş için misafirperverlik, cömertlik ve yiğitlikte bulunan bir yapıya sahip olduğu düşünüldüğünde, riyaı ahlak edinmiş bu toplum için, Kur'an içinde "mutlak iyi" ve "mutlak kötü" ye tekâbül edecek şekilde de kullanılan maruf ve münker kavramlarının ne derece önemi hâiz olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Orta dönem Mekkî sûrelerden Lokman sûresi 17. âyette, Lokman (a.s.) konuşturulmakta, Lokman (a.s.) oğluna, maruf olan tavsiye etmekte, münkerden uzak durması gerektiğini ona telkin etmektedir (يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ). Lokman (a.s.)'ın bu telkininin

²¹¹ Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, **Mefâtîhu'l-ğayb (Tefsîru Kebîr)**, y.y., Tahran 1937, C: IX, s. 203; Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri**, İstanbul, Beyân Yay., 1996, s. 387.

²¹² Zikredilen âyetler dışındaki benzer âyetler için bkz. 2/Bakara 178, 180, 232, 236, 240, 241; 4/Nisâ 19; 60/Mumtehine 12; 65/Talak 2-6.

²¹³ 2/Bakara 233.

²¹⁴ 2/Bakara 233.

²¹⁵ 2/Bakara 234.

²¹⁶ 4/Nisâ 6.

²¹⁷ 4/Nisâ 25.

Kur'ân içinde pek çok âyette müminlerde aranan ve görünen vasıflar olarak zikredildiği gözlenmektedir. Hac sûresi 41. âyette maruf olanın tavsiyesi, münker olandan ise sakınma/sakındırma telkini Allah Teâlâ'nın müminlere atfettiği özellikler arasında karşımıza çıkmaktadır (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ). Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresi 110. âyette de bu özellik, müminlerin ayırıcı vasıfları olarak zikredilmekte (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ),²¹⁸ aynı sûrenin 114. âyetinde ise Ehl-i Kitab'ın iman edenlerinin vasfı olarak da aktarılmaktadır (يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ). Mâide sûresi 78. âyette inkarcı Ehl-i Kitab'tan bahsedilmekte (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى), 79. âyette onların, işledikleri kötülüklerden birbirlerini sakındırmadıkları söylenmekte (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ), bu şekilde münkerden nehyetme durumu adeta imanın göstergesi olarak yer almakta ve kavramın toplumsal ihyayla olan bağlantısı da görülmektedir.²¹⁹ Bu bağlantı Âl-i İmrân sûresi 104. âyette müminlere verilen الْخَيْرِ إِلَى إِلَى emrinde de karşımıza çıkmaktadır. Âyette marufun ikamesi, münkerin nehyi bireysel ve toplumsal ayakta kalışın sebebi olarak sunulmakta, bu sebebin, felaha kapı açtığı vurgulanmaktadır (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

Mekkî bir sûre olan A'râf sûresi 157. âyette de aynı vasıf Rasûlullâh sadedinde yer almakta, Ehl-i Kitab'tan bazılarının ellerindeki kitapta haberi verilen Muhammed (a.s.)'a iman ettikleri (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ), O'nun da kendilerine marufu emrettiği, münkerden uzaklaşmayı telkin ettiği (يَأْمُرُهُمْ) وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ (بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ), temiz olanı helal kılıp, pis olanı haram kıldığı ifade edilmektedir.

Marufun bu anlamdaki kullanımı Nisa sûresi 114. âyette de görülmektedir (لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) âyette sadaka, iyilik yapma ve insanların arasını düzeltmeyi çevresine telkin edenlerin bunu yalnızca Allah'ın rızasını gözeterek yapmaları gerektiği

²¹⁸ İlgili kullanımların müminlerin vasıfları olarak zikredildiği diğer âyetler için bkz. 9/Tevbe 71,112.

²¹⁹ Aynı vasfın münafıklar üzerinden aktarıldığının bir örneği için bkz. 9/Tevbe 67.

söylenmektedir. Vahyin, Câhili zihinlerde meydana getirdiği en büyük değişimlerden birinin ahiret inancı olduğu söylenmelidir. Kur’ân’ın gerçekliğini vurguladığı ahiret inancı, ölümden sonra bir başka hayat inancı olmayan ya da ötelenmiş bir ahiret inancı taşıyan Cahiliyye insanındaki, cezanın da mükafatın da ancak bu dünyada olabileceği düşüncesini ortadan kaldırmış, bu düşünceyle riya çerçevesinde gelişen cömertlik ve yardımseverlik gibi vasıfları, kuldan karşılık beklemezsizin, Allah rızası için yapılan eylemlere dönüştürerek, ahlâkîleştirmiştir.²²⁰

Âyetlerdeki bu bağlamından dolayı Ma’rûf, güzelliği akıl ve şariat aracılığıyla bilinen her tür fiilin adı,²²¹ Ma’rûf’un zıddı olan ‘münker’ de akıl ve şariat aracılığıyla inkâr edilen, reddedilen her türlü fiilin adı olarak tanımlanmıştır.²²² Ma’rûf, Allah’a yaklaşmayı, O’na itaati ve insanlara ihsanı bildiren her türlü davranışı kapsayan bir kavram olarak değerlendirilmiş, bu şekilde ‘şariat tarafından kabul edilen ve onaylanan’ anlamı dile yerleşmiştir.²²³ Çünkü vahyin dili, Cahiliyye’de bir şeyleri sırf gösteriş ve riya için yapma âdetini, “Allah rızası” için yapma , “Allah adına” yapma tutumuna tebdil etmiştir.

Marufun Kur’ân içinde ihsan ve muhsin kelimeleriyle de kullanımı²²⁴ onun toplum ya da kabileye göre iyi olandan Allah indinde iyi olana doğru evrildiği anlam alanını görmemize imkan tanımaktadır. İki kelimenin birlikte kullanımı ya da maruf akabinde ihsana yapılan vurgular toplum hukukunun gerektirdiği asgari iyiye değil, iyinin de iyisine muhatapları teşvik etmektedir. Nitekim Elmalılı da Bakara 112. âyetin tefsirinde ihsanı, bir amelin hüsnü zatisini, hüsnü vasfisiyle tezyin etmek şeklinde

²²⁰ Harun Öğmü, **Cahiliyye Döneminde Araplar: Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur’ân’ın Getirdiği Değişim**, İstanbul, İz Yay., 2013, s. 265.

²²¹ İsfahânî, **a.g.e.**, s. 561; Ayrıca bkz. Vecdi Akyüz, **Kur’ân’da Siyâsî Kavramlar**, İstanbul, Kitabevi Yay., 1998, s. 98; Kelimenin münker zikredilmeksizin bu anlamdaki tekli kullanımları için bkz. 2/Bakara 263; 4/Nisâ 5,6, 114; 47/Muhammed 21.

²²² İsfahânî, **a.g.e.**, s. 561.

²²³ İzutsu, **a.g.e.**, s. 323; Ömer Dumlu, **Kur’ân-ı Kerîm’de Salah Meselesi**, Ankara, DİB Yay., 1992, s. 42.

²²⁴ İlgili bazı âyetler için bkz. 2/Bakara 178, 229, 236.

tanımlamaktadır.²²⁵ Ebû Hilal el-Askerî'ye göre İhsan, bilinçli ve kasıtlı olarak yapılan iyiliklerin tümünü kapsamaktadır.²²⁶ Fakat ihsanın ihtiva ettiği iyilik anlamı, aslında Ma'rûf'un da anlamıyla bire bir örtüşen, 'doğru davranış'a işaret etmektedir. Söz gelimi Bakara 178. âyetinde sözü geçen kısas uygulaması, toplumsal anlamda bireyler arasında adaleti tesis etmektedir. Âyetinde adaletin tesisi için uygulanan kısasta taraflar anlaştığı takdirde ihsan ile diyet ödemeleri emredilmiştir (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ) (إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ).²²⁷ Bu da ihsanın, marufu kuru bir iyi olmaktan, adaleti kuru bir adalet olmaktan kurtaran etkin bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü âyet zımnen, kısasın, toplumsal adalet esaslı taraflara tanınan bir hak olduğunu, fakat iyinin iyisi olan adlin, af ve diyetle de sağlanabileceğini söylemektedir.²²⁸

3.2.2.2. Adalet

Adalet temasına mana temelini veren adl, bir şeyi yerli yerine koymak, haklıya hakkını vermek, hak edene cezasını vermek gibi anlamlar içermektedir.²²⁹ Bir şeyi yerli yerine koymak anlamının üzerinden gidilecek olursa, varlığın hak ettiği varoluşsal aslını ancak adalet gerçekleştiğinde bulacağı da söylenebilir. Bu anlamda kelimenin zıddı zulümdür ve Kur'ân şirki de zulüm olarak tanımlamaktadır. (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ) (لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)²³⁰ Çünkü şirk, tek olan yegane varlığın rububiyet hakkını başka bir takım batıl tanrılara vermektir ve âyetteki ifadede Kur'ân'ın bu durumu ciddi bir hak ihlali olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da adalet mefhumunun Kur'ân'ın dünya görüşünde salt hukukî düzlemle sınırlı olmadığını, hukukî bir vechesi olmakla

²²⁵ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, Sad. Nedim Yılmaz, İstanbul, Hisar Yay., 2011, C: I, s. 353.

²²⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûgu'l-luğaviyye**, thk. Şeyh Beytullah Beyât, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, b.y., 1412, C: I, s. 81.

²²⁷ 2/Bakara 178.

²²⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr**, Müessesetü't-Târih, Beyrut.y., C: II, s. 139-143; Ahmed b. Mustafâ el-Merâgî, **Tefsîru'l-Merâgî**, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, b.y., 1946, C: II, s. 60-63; Muhammed Reşid Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, el-Hey'etü'l-Misriyye, b.y., 1990, C:II, s. 105.

²²⁹ Bkz. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâî, y.y., Tahrân t.y., C: II, s. 1153-1155; Mecidüddîn Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-muhîd**, Dâru'l-hadis, Kâhire 2008, s. 1061.

²³⁰ 31/Lokman 13.

beraber, aslen itikadın konusu olduğunu göstermektedir. Bu anlamda adalet ve zıddı olan zulüm, Kur'ân dilinde tevhid ve şirkin karşılığı haline de gelmektedir. Bu yönüyle adalet, her olay ve olguda, varlığın tümünde tevhidin görünür kılınması olarak da okunabilir.²³¹

Hem Mekkî hem Medenî dönemde adalet teması bazen imanla eş güdümlü olarak bazen de hayatın içinden farklı alanlara işaret eden âyetlerde görünmektedir. Orta dönem Mekkî sûrelerden Nahl sûresi 65 ila 82. âyetler arasında Allah Teâlâ'nın muhataplarına sunduğu nimetler anlatılmakta, 73 ve 74. âyetlerde tüm bu nimetlere rağmen muhatapların şirk koştuklarına, bu nimetleri kendilerine vermekten yoksun başkaca varlıklara kulluk ettiklerine işaret edilmektedir (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنْ (السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ). 75 ve 76. âyetlerde şirk inancının mantıkî reddi kabilinden iki temsilde bulunmaktadır. 76. âyette hiç bir şeye güç yetiremeyen, dilsiz, derdini anlatamayan ve bu yönüyle sahibine yük olan bir köleyle, mal-mülk sahibi ve malını dilediği gibi tasarruf edebilen bir diğer adam kıyaslanmakta, dosdoğru yolda olup, adaleti emreden bu ikinci kişiyle aciz olan ilk kişinin eşit olup olmadığı (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) muhataplara düşündürülmektedir. Dolayısıyla ilgili âyette adalet, şirkin zıddına bir tema olarak yer almaktadır.²³² Diğer yandan adalet, pek çok âyette sosyal hayatta karşılaşılan durumlar içinde tesis edilmesi gereken bir düzen olarak da karşımıza çıkmaktadır. Medenî sûrelerden Hucurat sûresi 9. âyette anlaşmazlık içindeki iki grubun arasının adaletle bulunması telkin edilmekte (فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا), Allah'ın adil davrananları sevdiği belirtilmektedir (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)

Şûra sûresinin 40 ila 43. âyetleri müminlerin Ebû Tâlib mahallesinde muhasara altında tutuldukları bir zaman dilimine tekabül etmekte, ilgili âyetler müminlerin maruz

²³¹ Bu değerlendirmeye yönelik iki kaynak için bkz. Elik, Coşkun, **a.g.e.**, s. 597; Düzenli, **a.g.e.**, s. 41.

²³² Bkz. Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003, C: II, s. 231; Mâtürîdî, **a.g.e.**, C: VI, s. 542; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. Ferrâ el-Begavî, **Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru ihyâi't-türâsî, Beyrut 1420, C: III, s. 89.

kaldıkları türlü işkence ve sıkıntılar üzerine onlara teselli ve telkinde bulunmaktadır.²³³ Âyete göre, her beşerin nefsinde, kötülüğün karşılığı mislince kötülüktür, haksızlığa uğrayanın da hakkını savunmasında elbette bir beis yoktur (وَلَمَنْ اِنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا) (عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ). Aksine kınanacak bir durum varsa müşrikler gibi yeryüzünde taşkınlık yapıp insanların haklarını gaspedenler kınanmalıdır.²³⁴ Müminler ise tüm bu yaşadıklarına rağmen, düşmanlarına aynı kin ve öfkeyle davranmamalı, sabırla, vakur bir tavır içinde olmalıdır. (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) Nahl sûresinin 126 ila 128. âyetleri ve Hacc sûresinin 60. âyetinde de yine müminlerin Mekke süreçte yaşadıkları sıkıntılara atıfta bulunulmakta, sabır telkin edilmektedir. Her iki sûredeki âyetlerde de müşriklerin müminlere verdikleri eziyetin karşılığının ancak mislince olması, aşırılığa, haksızlığa ve taşkınlığa yol açacak duygulardan uzak durulması gerektiği ifade edilmektedir.

Benzer içerik, Medenî bir sûre olan Maide sûresi 8. âyetinde de görülmektedir. Âyet, Müminlerin artık güçlü bir toplum halini aldıkları yeni evrede, muhaliflerinin tavrınca değil, kendilerine yakışan mümince bir tavırla hareket etmelerini salık vermektedir. Çünkü yıllar evvel İslam'ın güçsüzlüğünden istifade eden müşrikler, Medine'ye hicret eden müminlerin hac ibadetlerini engellemiş, müminleri mahzun bırakmışlardır.²³⁵ Âyet tam da bu durumdan dolayı nefislerinin öfke ve kin ile dolmasını engellemek adına müminlere adaletli olmayı tavsiye etmektedir. Müşriklerden intikam almak gayesiyle onların hac için İslam topraklarından geçip Mekke'ye varmalarını engellememeleri noktasında müminlere telkinde bulunmakta, aslolanın adalet olduğunu ifade etmektedir. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا) (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)

Âyetlerdeki “haksızlıkla mücadeleyle ancak mislince cevap verme” temasında şüphesiz Cahiliye dönemi savaş adetlerinin de etkisi göz ardı edilmemelidir. Nitekim

²³³ Taberî, a.g.e., C: XXI, s. 548-552.

²³⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm İbn Atiyye el-Endelûsî, **el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz**, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1422, C:V, s. 40.

²³⁵ Tarihi arka planı yansıtan rivayetler için bkz. Taberî, a.g.e., C: X, s. 95-97.

Cahiliye Araplarının savaş ve baskınlarda şiddetle hareket ettiği, insan onuruna zarar verecek davranışlarda bulunduğu bilinmektedir. Öldürülmesinden önce ya da sonra düşmanın kulak, göz, burun gibi azalarına zarar verme uygulaması olarak bilinen “Müsle” Araplarda yaygın bir savaş adetidir.²³⁶ Böyle bir arka plan üzerine konuşan âyetler, müminleri eski Cahiliye taşkınlıklarına karşı uyarmakta, karşılık verilecekse bunun ancak mislince olabileceğini ve aslolanın da vakarlı ve sabırlı bir tutum içinde bulunmak olduğunu ifade etmektedir. Cahiliye döneminde ahlakın karşılığı, “murue” (mürüvvet)dir ve yiğitlik, cömertlik, yardımlaşma, misafirperverlik, namusa düşkünlük gibi pek çok hasleti ifade etmektedir. Fakat bu hasletlerin istisnasız her biri asabiyyetle birlikte anlamlı olmakta, yiğitlik ancak kabileye destek için yapılmakta, cömertlik, misafirperverlik ve bilumum hasletler kabile şan ve şöhreti için yaşatılmaktadır. Kişinin yiğitliğinin kıymeti, kabilesi adına öldürdüğü düşmanların sayısı ile ölçülmekte, dolayısıyla her türlü şecaat eyleminin tetikleyicisi kabilevî tefahhur olmaktadır. Üstelik kişi, öldürdüğü düşmanlar, yağmaladığı mallar oranınca ganimetten pay almaktadır. Durum böyle olunca savaşlarda ve baskınlarda öfke kontrolü sağlanamamakta, bu öfke, sonu “müsle” ye kadar varan, adeta şiddetten haz, öldürmekten gurur duyan bir aşamaya kadar evrilmektedir.

Kur’ân, Arapların bu kabilevî ahlaka dayalı uygulamalarını farklı farklı âyetlerde *ظن الجاهلية, تبرج الجاهلية, حمية الجاهلية* şeklinde tanımlamaktadır.²³⁷ İslam vahyi, müminlere mislince karşılıkta bulunmayı, bunun da ötesinde sabırlı olmayı telkin ederek cahiliyeden kalma öc alıcı ahlakı, hilm, sabır, hak ve adalet gibi değerlerle değiştirmiştir.²³⁸

Ele aldığımız âyetlere bakıldığında temel savaş hukukunun ahlâkî bir tema içerisinde tesis edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Cahiliye’deki gibi kin, öfke ve

²³⁶ Bkz. Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Matlabî, *Sîretü İbn İshâk kitâbü’s-siyer ve’l-meğâzî*, thk. Süheyl Zükâr, Beyrut, Dâru’l-fîkr, 1978, s. 335. Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, “Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ensar Yay., 2007, 2. bsk. C:II, s. 67.

²³⁷ Zannu’l-câhiliyye ifadesi için bkz. 3/Âl-i İmrân 154; Teberrucu’l-câhiliyye ifadesi için bkz. 33/Ahzâb 33; Hamiyyetü’l-câhiliyye ifadesi için bkz. 48/Fetih 26; Hukmu’l-câhiliyye ifadesi için bkz. 5/Mâide 50.

²³⁸ Çağrıcı, *a.g.e.*, s. 25; Cahiliye Araplarının bilgi sistemi ve akıl yapısı hakkında ayrıca bkz. Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 44-47.

hınçla hareket edip hak talep etme kisvesi altında zulümde bulunmak yasaklanmış, aksine müminlere sabır ve af telkininde bulunulmuş, bu şekilde hukuk, ahlak ve itikat ayrılmaz bir bütün olarak sunulmuş hem de adaletin itikadla ve hukukla olan ilişkisine ışık tutulmuştur. Belki tam da bu âyetler üzerinden itikadi-ahlakî içerikleri Mekkî âyetlere, ahkam içeriğini de Medenî âyetlere hasreden sınıflandırmaların sıhhati bir kez daha gözden geçirilmelidir. Dönemleri farklı olan tüm bu âyetlerde aynı konu etrafında aynı mesajların verildiği görülmektedir.

Kur'ân'da adalet söz konusu olduğunda karşımıza çıkan kullanımlardan biri de kıst kullanımıdır. Kıst da adaletin, adeta denge üreten halidir. Bu anlamda şirkin zıddı olan tevhit; şirk ve Allah'ı bütünüyle reddetmek arasında bir dengedir. İslam, hem inanç hem de ahkamda bu denge halini esas almaktadır. Söz gelimi kısas hükmü, kendi ortamında, ölen kişinin yaşam hakkının tümüyle göz ardı edilmesi ile yıllar süren kan davalarının oluşması arasında bir dengedir.²³⁹

Bu anlamda Kur'ân dilinin insanlara sunduğu hukukta ve tesis edilen itikatta adalet öncelendiği gibi Rasûl'ün de muhatapları arasında adaletle hükmetmesi istenmektedir. (وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ)²⁴⁰ Hem Mekkî hem Medenî dönemlerde adalet vurgusunun kıst ile ifadesi insan ilişkileri, sosyal hayat, siyaset, savaş hukuku gibi pek çok mecrada karşımıza çıkmaktadır. Mekkî sûrelerden En'âm sûresi 152. âyette alışverişte, ölçü ve tartıda adaletli olunması gerektiği ifade edilmekte (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ) (بِالْقِسْطِ), yine Mekkî bir sûre olan Hûd sûresi 84 ve 85. âyetlerde aynı emir, Şuayb (a.s.)'ın halkına verdiği telkin olarak karşımıza çıkmaktadır. 84. âyette Şuayb (a.s.), halkını, ölçü ve tartıda hileye başvurmaktan sakındırmakta (وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا) (النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ), akabinde 85. âyette de adalet emri yer almaktadır.

²³⁹ Düzenli, a.g.e., s. 43.

²⁴⁰ 5/Mâide 42.

3.2.2.3. Karşılıksız Verme Ahlakı

Karşılıksız verme ahlakı, Kur’ân içinde erken dönem Mekkî sûrelerde karşımıza çıkıp Medenî döneme doğru, sadaka ve zekata evrilen bir boyuta sahiptir. Bu anlamda Mekkî sûrelerde konu, bireysel bir tema olarak karşımıza çıkmakta, Medenî dönemde ise yavaş yavaş İslam toplumunun temel özelliklerinden biri halini almaktadır.

Kuşkusuz verme ya da ikram etme İslam öncesi Arap toplumunun da uzak olduğu bir uygulama değildir. Fakat İslam öncesi Araplar, bunu çoğunlukla tefahhur vesilesi olarak görmekte, bu durumda da karşılık beklemeksizin verme durumu gerçekleşmemektedir.

Erken dönem Mekkî sûrelerden Duha sûresi 6. âyette Rasûlullâh yetimken, O’na Rabbinin sahip çıktığı hatırlatılmakta, sûrenin son âyetlerinde de tıpkı Rabbinin ona sahip çıkması gibi onun da yetime, yoksula sahip çıkması öğütlenmektedir. Yine erken Mekkî sûrelerden Müddessir sûresi 6. âyette de Rasûlullâh, وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ifadesiyle karşılık beklemeksizin verme eylemine teşvik edilmektedir. Aynı sûrenin 42 ila 47. âyetleri arasında cehennemliklerin durumları tasvir edilmekte, onları cehenneme sürükleyen ne olduğu sorusuna 44. âyette وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ cevabı verilmektedir. Tarihi süreçte cömertliğiyle bilinen Arapların ihtiyaç sahibine verme ve ihtiyaç sahibini yedirip içirme konusundaki bu ifadeleri, onların, bu eylemleri asabiyyetle ve gösterişle bağlantılı şekilde gerçekleştirdiklerinin bir ifadesidir. Nitekim Arapların, kabîlevî unsurlar üzerinden seçerek verdikleri, seçerek yedirdikleri ve bağışta bulundukları bilinmektedir. Aynı zamanda yoksula vermemeyi dînî bir vecibe olarak gördükleri de aktarılmaktadır. Çünkü onlar, yoksul ve zelil durumda olanların Allah tarafından sevilmediğine, zenginlerin ise Allah tarafından kayırılan kullar olduğuna inanmakta, Allah’ın yoksul kıldığına bağışta bulunmayı uygun görmemektedirler.²⁴¹ Onların bu

²⁴¹ Arapların dünyadaki konumlarını ve başlarına gelen durumları ilâhî şekilde kendilerine verilen karşılıklar olarak gördüklerine dolayısıyla karşılıksız verme şeklinde bir mefhumlarının olmadığını destekleyen verilere dair bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, Beyrut, Dâru’s-saki, 2001, C: VI, s. 128. Bu durum bazı âyetlerden de görülebilmektedir. Bkz. 11/Hûd 9, 10; 41/Fussilet 49; 89/Fecr 15, 16. Ayrıca bkz. Muhammed Selman Çalışkan, “Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnanacı”, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnanacı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, 2016, s. 141, 142.

vasıflarına Maun sûresinde طَعَامِ الْمَسْكِينِ âyetiyle işaret edilmektedir. Aynı karşılıksız verme mesajı ilk nâzil olan sûrelerden Kalem sûresindeki bahçe sahipleri anlatısı olarak bilinen anlatıda da görülmektedir. Mahsullerini yoksullardan esirgeyen bahçe sahiplerinin bu eylemlerinin neticesini dünyada bahçelerinin târûmâr oluşuyla gördükleri ifade edilmektedir. Akabinde, ahiret azabının ise bundan çok daha şiddetli olduğu vurgulanmaktadır (كَذَٰلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ).²⁴²

Erken dönem Mekî sûrelerden Leyl sûresi 5 ila 7. âyetler arasında malından mülkünden yoksullara bağışlayıp cimrilikten kaçınanlar övülmekte, cennetin ve her türlü nimetin bu kişilere kolaylaştırılacağı söylenmektedir (فَسُنِّيْزُهُ لِلْيُسْرَى).²⁴³ 8, 9 ve 10. âyetler ise cimrilik yapıp malını mülkünü esirgeyenleri konu almakta ve onlara da cehennemin kolaylaştırılacağını ifade etmektedir (فَسُنِّيْزُهُ لِلْعُسْرَى).²⁴⁴ Bu şekilde pek çok âyette erdemli bir eylem olarak “vermek”, ahiretle yani bir “sonra” düşüncesiyle aynı bağlam içinde de kullanılmaktadır. Meâric sûresi 8 ila 15. âyetlerde kıyamet ahvalinden bahsedilmekte, 18. âyette vahiyden yüz çevirenler, mallarını biriktirip yığmakla vasfedilmekte, 20 ve 21. âyetlerde aynı kişilerin bolluğa, nimete kavuştuklarında cimrilik yaptıkları ifade edilmektedir (وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ (جَزُوعًا).

Aynı sûrenin 24 ila 35. âyetlerinde müminler vasfedilmekte, mallarından fakirlere, yoksullara ayırdıkları (لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ), ahirete inandıkları (وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيِّنَاتِ اللَّهِ), bu ahiret düşüncesi ve azap endişesinin onları yoksula vermeye teşvik ettiği ifade edilmektedir. Ahiret teması üzerinden karşılıksız verme erdemi Fecr sûresinde de tekrarlanmaktadır. 17. âyette öncesindeki âyetlerde vasfedilen inkarcı kişi profiline, yetime vermemeleri, yoksulu doyurmayı teşvik etmemeleri vasıfları da (كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ) eklenmekte, malı-mülkü adeta ona taparcasına sevip biriktirdikleri²⁴⁵ ifade edilmektedir (وَتُحِبُّونَ الْمَالَ).

²⁴² İlgili anlatı için bkz. 68/Kalem 17-34.

²⁴³ Taberî, a.g.e., C: XXIV, s. 471; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî, **Bahru'l-ulûm**, thk. Muhammed Matraccî, Dâru'l-Fikr Beyrut, C: III, s. 565.

²⁴⁴ Mâtürîdî, a.g.e., C: X, s. 551; Semerkandî, a.g.e., C: III, s. 565.

²⁴⁵ Bkz. Öztürk, **Kur'ân-ı Kerîm Meâli**, s. 834.

(حُبًّا جَمًّا). Hemen akabindeki âyetlerde kıyamet anı tasvir edilmekte ve bu inkarcı kişilerin ahirete iyilikler ve güzellikler hazırlamadıkları için pişmanlık duyduklarına yer verilmektedir.²⁴⁶

Mekkî sûrelerden İnsan sûresi, kafir ve mümin insan tiplerinin akıbetlerini hatırlatarak başlamakta, 8 ila 10. âyetler arasında müminlerin, sırf Allah rızasını gaye edinerek, karşılık beklemezsizin yetime, yoksula bağışta bulundukları bilgisine yer vermektedir (وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا). 11. âyette de bu tutum içindeki imanlı kimselerin kıyamet gününün şerrinden korunacakları söylenmektedir (فَوَقَّاهُمُ اللَّهُ شَرَّ (ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا). Orta Dönem Mekkî sûrelerden En'âm sûresi 136. âyetten itibaren müşriklerin yiyecek-içecek, hayvanlar ve ekinler konusunda kendilerine helal ve haram kıldıkları şeylere değinilmekte, onların bunu din adına, Allah adına yapışları eleştirilmektedir (فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ (يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ). 141. âyette topraktan yetişen her türlü besinin yaratıcısının Allah olduğu hatırlatılmakta, hasad zamanı geldiğinde fakirlere, yoksullara o hasattan infakta bulunmaları (إِذَا أَثْمَرَ إِذَا أَثْمَرَ وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) cümlesiyle ifade edilmektedir. Âyetin bu ifadesi hasattan infakta bulunmanın fakirlere gösterilmiş bir lütuf olmadığını, onun, bizzat fakirin hakkı olduğunu göstermektedir. Belki de infak, tam da âyetteki bu ifade sebebiyle karşılıksız verilen, bağışlanan şey anlamındadır. Kula malı-mülkü, bağ-bahçeyi, amelinin karşılığı olarak vermeyen, bu sebeple tam anlamıyla kula ikramda bulunmuş olan Allah Teâlâ, kulundan da insanlara aynı şekilde muamelede bulunmasını beklemektedir.

Medenî dönemde de benzer vurgular devam etmektedir. Bakara sûresi 261. âyette Allah yolunda infakta bulunanların durumu, yedi başak veren, her başağında da yüz tane bulunan tohuma benzetilmektedir (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ (سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ). 262. âyette Allah yolunda karşılıksız verme durumu verme eylemini güzelleştiren başka bir unsurla birlikte anılmaktadır. Bu unsur, başa kakmadan, karşı tarafta minnet duygusu oluşturmada, gönülden vermektir. Bu şekilde karşılıksız verenlere Allah Teâlâ'nın muamelesi âyette,

²⁴⁶ Bkz. 89/Fecr 20-24.

لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ifadesiyle yer bulmaktadır. Aynı sûrenin 264. âyetinin bağlamı dikkate alındığında 261. âyetle başlayan bu pasajın tamamının Medine münafiklarını hedef aldığı söylenebilecektir. Nitekim 264. âyette Allah'a ve Ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için infak edenlerden bahsedilmekte bunların, infaklarını başa kakarak karşı tarafa adeta eza ederek verdikleri anlatılmakta, müminlere bu durumun tersi öğütlenmektedir. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ ثَرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ 261. âyetteki فِي سَبِيلِ اللَّهِ ifadesinin müfessirler tarafından daha çok cihad olarak yorumlandığı²⁴⁷ dikkate alındığında, âyetlerdeki infakın, müminlerden beklenen cihad bağışları olması da muhtemeldir. Bu durum da mümin görünümlü münafiklara ağır gelmekte, bu da onların verme biçimlerine yansımaktadır.²⁴⁸ Akabinde karşılıksız veren ve vermeyen kişilerin temsilleriyle devam eden pasaj sonrası 267. âyette hitap 264. âyetteki gibi müminlere dönmekte, onlara, kazandıkları gelirlerin kötüsünden değil, iyi olanından vermeleri ثَنَّفُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُنْفِقُوا cümlesinin derin vurgusuyla öğütlenmektedir. Aynı sûrenin 271. âyeti de karşılıksız vermenin ahlakına değinmekte, âyette, yoksula gizli gizli vermenin çok daha doğru bir davranış olduğu ifade edilmektedir (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَعَبَسَ وَهَى وَتَوَلَّى وَهُوَ ظَالِمٌ لِّلنَّاسِ لَمَّا عَلِمُوا أَنَّهُ لَيْسَ بِغَيْبٍ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الْيَاسِينَ 271. âyetin İN TUBDU'US-SADAKATİ ifadesiyle gizli vermenin çok daha doğru bir davranış olduğu ifade edilmektedir (فَعَبَسَ وَهَى وَتَوَلَّى وَهُوَ ظَالِمٌ لِّلنَّاسِ لَمَّا عَلِمُوا أَنَّهُ لَيْسَ بِغَيْبٍ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الْيَاسِينَ 271. âyetin İN TUBDU'US-SADAKATİ ifadesiyle gizli vermenin çok daha doğru bir davranış olduğu ifade edilmektedir).

Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresi 134. âyette de cenneti hak eden müminlerin sadece bollukta değil, darlıkta da vermekten çekinmedikleri ifade edilmektedir (الَّذِينَ يَتَّقُونَ فِي الصَّرَاءِ وَالضَّرَاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ). Yine Medenî sûrelerden Nisa sûresi 38. âyette de benzer bir bağlam görülmektedir. Medine YaHûdileri ve Münafikların mallarını ancak insanlara gösteriş yapmak, mümin gözükmek ya da tevhid mücadelesini engellemek için²⁴⁹ harcadıkları ifade edilmekte (وَلَا (وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ)

²⁴⁷ Mâtürîdî, **a.g.e.**, C:II, s. 251; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî Mâverdî, **en-Nüket ve'l-uyûn**, thk. es-Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut, Dâru'l-kütûbi'l-ilmiyye, t.y., C: I, s. 336.

²⁴⁸ Bağlamın bu şekildeki yorumu için bkz. Elik, Coşkun, **a.g.e.**.

²⁴⁹ Âyetteki kitlenin Medine Yahudileri ve Münafiklar olduğuna dair bkz. Râzî, **a.g.e.**, C:X, s. 79.

(يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ). 39. âyette de Allah’a ve ahiret gününe inanmaları, kendilerine verilenlerden bağışlamaları gerektiği vurgusu yer almaktadır (وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا).

Karşılık beklemeden Allah’ın rızasını ve sevgisini gözeterek verme durumu hem Mekkî hem Medenî pek çok âyette, karşılığının, Ahirette kat be katıyla görüleceği garantisıyla Allah’a borç vermek anlamında karz-ı hasen kullanımıyla da ifade edilmektedir. Bu kullanım adeta, ihtiyaç sahibine hiçbir karşılık beklemeden bağışlama durumunun karşılığının, Allah tarafından verileceğini söylemektedir. Erken Mekkî sûrelerden Müzzemmil sûresi son âyette, İslam’ın şiarı haline gelen diğer pek çok emirle birlikte, karşılık beklemeden infakta bulunulması emri de أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ifadesiyle dile getirilmektedir. Aynı ifade Medenî sûrelerden Bakara sûresi 245. âyette de karşımıza çıkmakta, Allah’a güzel bir borç verenin bu borcun karşılığını kat kat alacağı söylenmektedir (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ) (تَرْجَعُونَ). Son dönem Medenî sûrelerden Teğabün sûresi 16. âyette de müminlere öğütler verilmekte, 17. âyette aynı temaya اِنُّ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفُهُ لَكُمْ ifadesiyle yer verilmekte, Allah’ın, kullarının şükrünü karşılıksız bırakmayacağı söylenmektedir (وَاللَّهُ) (شَكُورٌ حَلِيمٌ). Benzer bir kullanım Mâide sûresi 12. âyette bu defa İsrailoğullarına verilen bir öğüt olarak karşımıza çıkmaktadır (وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ) (اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا

3.2.3. Kur’ân’ın Evren Tasavvuru

Çalışmamızın ikinci bölümünde de yer verdiğimiz üzere Kur’ân’ın İzutsu’nun tanımıyla Theosentric (Allah merkezli) dili, evrendeki tüm olayların arka planına mutlak irade ve güç sahibi Allah’ı konumlandırmaktadır. Makro ve mikro boyutuyla tüm işleyişte fâil güç O’dur.²⁵⁰ Varlığı var eden bu güç, zamandan, mekandan, varlığın malûl olduğu her türlü durum ve şartlardan uzaktır. Kur’ân dilinde O yegane varlık her an

²⁵⁰ Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara, Fecr Yay.,1994, s.144.

yaratma halindedir (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ).²⁵¹ Dolayısıyla Kur’ân, evren üzerinde her an tasarrufta bulunan bir Allah tasavvuru ortaya koymaktadır. Tam da bu noktada Heidegger’in, zamanı, “varoluş” şeklinde tanımladığı da hatırlanmalıdır.²⁵² Çünkü zaman, sadece varlık için anlamlıdır ve zorunludur. Ve varoluş ile zaman birlikte var olmak durumundadır. Bu şekilde evrenin, hayatın, işleyişin temeli olan zaman ve mekan, zamandan ve mekandan münezze olan Allah’ın tasarrufundadır.²⁵³ Nitekim zamanın kıtası olan güneş, ay, gece ve gündüz de Kur’ân’a göre onun yönetimi altındadır (وَهُوَ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَخَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ²⁵⁴ (يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ)²⁵⁵ (فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ²⁵⁶

Tüm bir evren Allah Teâlâ’nın her bir varlık için takdir ettiği aslî kurulum üzere işlemekte, bu kurulumun ilkelerini Kur’ân, sünnetullah olarak isimlendirmektedir. Kur’ân’da, fizik alemdeki her şeyin Allah’a tâbi olması; yedi kat gök ve bunların içinde bulunanların tümünün Allah’ı tesbih ettikleri (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ²⁵⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Bu haliyle aslen insanlığa sunulmuş bir hidayet teklifi olan vahiy, insanoğlu dışında tüm bir aleme de İslam’ın teklif edildiği ve alemdeki her bir varlığın Allah’ın birliğini kabul ettiği (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي (السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ²⁵⁸ mesajını vermektedir. Bu mesajın, Kur’ân’ın evren tasavvurunun temelini teşkil ettiği ve bu tasavvurun tek bir an ya da süreçle sınırlı olmadığı, hem Mekkî hem Medenî dönemlerde inşasına devam edildiği söylenebilir.²⁵⁹ Bu şekilde adeta, varlığın, var oluştaki, zamanın ilk anındaki fitratına dönüşü talep

²⁵¹ 55/Rahman 29.

²⁵² A. Kadir Çücen, **Heideggerde Varlık ve Zaman**, Sentez Yay., Bursa, 2012, s. 115; Tezin detayları için ayrıca bkz. Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev: Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Yay., 2. Bsm., 2011.

²⁵³ Faiz Kalın, “Kur’ân ve Evrende Rölativite”, **EKEV AkÂdemi Dergisi**, C: III, sayı: 2, yıl: 2001, s. 142.

²⁵⁴ 21/Enbiyâ 33.

²⁵⁵ 22/Hac 61.

²⁵⁶ 24/Nûr 44.

²⁵⁷ 17/İsra 44.

²⁵⁸ 3/Âl-i İmrân 83.

²⁵⁹ Benzer âyetler için bkz. 7/A’râf 206; 13/Ra’d 15; 16/Nahl 49; 22/Hac 18; 57/Hadîd 1; 59/Haşr 1.

edilmekte, vahyin bu talebi sünnetullah, emr ve âyet gibi vurgularla ifade bulmaktadır. İfadelerin her üçü de varoluşa varlığa nakşedilen fitrata işaret etmekte, fitratın aksi yönündeki eylemlerin üzerinden fitarata, ilâhî düzene dönüş vurgusu yapılmaktadır. Bu zemini destekleyen vurgulardan biri de zulumat ve nur kelimelerinin karşılıklı kullanımlarıdır. Çünkü bu iki kelime de karşılıklı kullanıldıklarında tevhit ve şirki, fitri olan iman ile arızı olan inkar durumlarını sembolize etmekte, evrenin aslının tevhit olduğu, insan dışında tüm mevcudatın tevhide iman ettiği mesajına hizmet etmektedir.

3.2.3.1. Sünnetullâh

İlgili ifade sünnet kelimesinin Allah lafzına izafe edilmesi suretiyle ortaya çıkan bir terkiptir. Kur’ân’da, Allah’a izafe edilmeksizin kullanıldığı yerlerde kelimenin, “süregelen işleyiş, takip edilen metod, tutulan yol” gibi anlamlara geldiği söylenebilir. Nitekim, Mekkî sûrelerden Kehf sûresi 55. âyette inkarcıları imandan alıkoyan şeyin ne olduğu sorusunun (وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ) akabinde, onların, önceki inkarcıların yolunu takip ettikleri bilgisi قُبَلًا أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبَلًا إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبَلًا kullanımıyla yer bulmaktadır. Aynı ifade Medenî bir sûre olan Enfal sûresi 38. âyette de yer almaktadır. Âyette müşriklere seslenilmekte, mevcut durumlarından vazgeçerlerse bağışlanacakları ifade edilmekte, aksi durumda kendilerinden önce tıpkı kendileri gibi tavır takımanların akıbeti فَفَدَّ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ ifadesiyle hatırlatılmaktadır.²⁶⁰

Âyetlerdeki kullanımlar kelimenin kökünün bir şeyin zorlama olmaksızın kendi haliyle sürmesi, yol bulması, akması gibi anlamlarını²⁶¹ destekler niteliktedir. Sünnet kelimesi “Peygamberlerin yolu” olarak da isimlendirilmektedir.²⁶² Bu haliyle sünnetullah ise, “Allah’ın öteden beri süregelen ve sürececek olan, kendine özgü,

²⁶⁰ Benzer diğer âyetler için bkz. 15/Hicr 13; 35/Fâtır 43.

²⁶¹ Bkz. Ebû’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris İbn Zekeriyâ, **Mekâyisü’l-luğa**, Dâru’l-hadîs, Kahire 2008, s. 401-402.

²⁶² Râgıb el-İsfahânî, **Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 2009, s. 429.

değişmeyen davranış tarzı”²⁶³ olarak ifade edilebilir. Çoğunlukla önceki kavimlerin anlatısının y da geçmişe yönelik helak hatırlatmalarının ardından zikredilen bu terkinin, Allah Teâlâ’nın tüm bir evrende ve insanoğlunun hayat serüveninde varlıkla olan ilişki biçimini, varlığa yönelik tuttuğu yolu ifade ettiğı de söylenebilir.²⁶⁴ Dolayısıyla bu yolun nüzûl dönemi için de değişiklik göstermeden devam ettiğı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu yönüyle bir terkip olarak sünnetullah çerçevesindeki bağlamların hem Mekke hem de Medine’de görünür olması kadar Allah’ın kendine belirlediğı bu ilkenin varlığı da vahyin kopmaz bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Evet bir kavram olarak sünnetullah çerçevesindeki mesajlar her iki dönemde de karşımıza çıkmakta ve bu durum Kur’ân dilinin evren tasavvurunun her iki dönemde de vurgulandığını göstermektedir. Fakat diğer yandan sünnetullah olgusunun bizatihi varlığı da Kur’ân dilinin bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü Allah’ın tarihi süreçte davranış biçiminin değişmemesi, söz söyleme biçimindeki ilkelerin de değişmediğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Mekkî sûrelerden Mü’min sûresi 78. âyette Rasûlullâh’a kendisinden önceki rasûllerin örneğı verilmekte, o rasûllerden de mucize beklentisinde olanların bu beklentilerinin karşılanmadığı ifade edilmektedir (وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ). 82. âyete kadar Allah Teâlâ’nın insanlar üzerindeki nimetleri inkarcılara hatırlatılmakta, 82. âyette Rasûlullâh’a muarazada bulunan müşriklere onlardan çok daha güçlü ve varlıklı nice toplumların yok olup gittikleri söylenmektedir (كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ). 85. âyette müşriklerin akıbetleriyle karşılaştıklarında iman etmelerinin kabul edilmediğı ve bunun, Allah’ın tarihi süreçteki değişmez uygulaması (sünnetullah) olduğu dile getirilmektedir (فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا سَنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي).²⁶⁵ Allah’ın ilkelerinin değişmediğı mesajı gerek sünnetullah kullanımı üzerinden gerekse mefhumen Medenî dönemde de devam etmektedir. Hicretin altıncı yılının sonlarında²⁶⁶ Hûdeybiye Antlaşması’nın akabinde inzal edilen Fetih

²⁶³ Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara, Fecr Yay., 1994, s. 53.

²⁶⁴ Düzenli, *a.g.e.*, s. 158.

²⁶⁵ Benzer bir bağlam ve ifade için bkz. 35/Fâtır 40-45.

²⁶⁶ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Siyer Eşliğinde Kur’ân’ı Anlamak Fehmü’l-Kur’ân Nüzûl Sırasına Göre Tefsir*, Çev: Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul t.y., C: III, s. 419.

sûresi²⁶⁷ 22 ve 23. âyetlerde müşriklerin müminlere olan tavrı konu alınmakta, Hûdeybiye’de anlaşmaya yanaşmayıp müminlere savaş açsalar müşriklerin akıbetlerinin önceki kavimler gibi olacağı²⁶⁸ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا²⁶⁹ âyetiyle ifade edilmektedir.²⁶⁹

Sünnetullah ifadesinin kullanıldığı âyetlerde önceki kavimlerin akıbetlerine yapılan vurguların başkaca âyetlerde yer alan helaklere işarette bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu âyetlerde toplumların yok oluş sebepleri için kullanılan, tuğyan,²⁷⁰ fesad²⁷¹ ve zulüm²⁷² kelimeleri oldukça dikkat çekicidir. Kur’ân’da ‘salah’ ın zıddı olarak geçmekte olan fesâdı²⁷³, Râgıp İsfahânî (ö. 502/1108), az ya da çok olsun bir şeyin itidâl halinden çıkması olarak değerlendirmiştir.²⁷⁴ İtidâl hali, Kâdir-i Mutlak yaratıcı tarafından her bir varlık için önceden takdir edilen düzendir. Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) kelimenin Kur’ân’da kullanımları üzerinden verdiği anlamlar, fesâdın her türlü bozulmuşluk halini ifade ettiğinin de delilidir. Mukâtil’in aktarımına göre, ma’siyet, helak, birini öldürmek, ekinlere vuran kıtlık, sihir, büyü gibi kullanımların her biri fesâdı ifade etmektedir.²⁷⁵

Fahreddin Razî (ö. 606/1210), fesâd’ın tüm iyilikleri kapsayan ‘salah’ kelimesinin zıddı olması itibariyle tüm kötülükleri kapsadığını dile getirmiş, fesâd’ı ve tuğyan’ı, şer’î anlamda emirlerin ihlâli olarak değerlendirmiştir.²⁷⁶ O halde, Allah’ın şer’î anlamda koyduğu hükümleri aşmak tuğyan sebebi olurken, kâinat kitabına ve enfüsî âyetler diyebileceğimiz, muhatapların fitratlarına yerleştirdiği sınırları aşmak da

²⁶⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, C: X, s. 214.

²⁶⁸ İlgili arka plan bilgisi için bkz. Taberî, *a.g.e.*, C: X, s. 242-243.

²⁶⁹ Terkibin geçtiği diğer âyetler için bkz. 3/Âl-i İmrân 137; 8/Enfâl 38; 15/Hicr 12, 13; 17/İsrâ 76, 77; 18/Kehf 55; 33/Ahzâb 38, 60-62. Sünnetullah ifadesi yer almadığı halde vurgulandığı âyetler için bkz. 7/A’raf 34; 10/Yûnus 19; 15/Hicr 4, 5; 26/Şuarâ 208, 209; 17/İsrâ 16; 18/Kehf 58,59.

²⁷⁰ Bkz. 89/Fecr 11, 12.

²⁷¹ Bkz. 89/Fecr 11, 12.

²⁷² Bkz. 7/A’raf 4, 5; 28/Kasas 59.

²⁷³ Mustafevî, *et-Tahkîk fî kelimât-ı Kur’âni’l-Kerîm*, Kâhire, Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, t.y, C: IX,s.92.

²⁷⁴ İsfahânî, *a.g.e.*, s. 520-521.

²⁷⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü: el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’l-Qur’âni’l-Kerîm*, Çev: Beşir Eryarsoy, İstanbul, İşaret Yay., 2004,s.125,126,127.

²⁷⁶ Râzi, *a.g.e.*, s.125.

tuğyân sebebi olmaktadır. Tarih boyunca anlatılagelen ve Kur’ân dilinin de kendine nispet ederek bir inzâr niteliğinde sonraki muhataplara hatırlattığı bu helâkler, ilgili âyetlerde belirtildiği üzere “fesâdın çoğaltılması” sonucunda bir sünnet dahilinde vuku bulan olaylardır. Bu sebeple denilebilir ki Allah Teâla, kainata kevnî âyetler olarak bir takım yazılımlar yüklediğini ve bu yazılımların fesadının, helâk sebebi olacağını bu âyetlerle sürekli hatırlatmaktadır.

Helâklerin söz konusu edildiği âyetler göz önüne alındığında ismi geçen kavimlerin, beldelerini tuğyân’a verdikleri ve bunun da ötesinde, “fesâdı çoğalttıkları” anlaşılmaktadır. Bu toplumların hepsinin tam anlamıyla düzen bozuculuğa girdiği ve neticede hepsi için ortak bir takdirin işlediği görülecektir. İlgili âyetlerde kullanılan ifadelerde standart bir fesattan değil, fesâdın çoğaltılmasından söz edilmektedir. “Fesâdın yaygınlaşması, insanın yaratılış düzeninin bozulduğunun açık bir göstergesidir. Çünkü fesat, fitratın bozulması ve imana yönelik kabiliyetlerin kaybedilmesi sonucu oluşumunu tamamlamaktadır.”²⁷⁷ Dolayısıyla denilebilir ki helak, kendi ayıplarını örtecek, örtmenin de ötesinde bu ayıpları göstererek kavmini ıslaha yönlendirecek bir tek sağlam zihinden yoksun olan kavimlerin, fesâdı düzen bilmiş hallerine verilmiş takdîr, fitrî, kevnî bir cevaptır. Bu kevnî cevap, zulmün de helâkin de bizzat insanın kendi eliyle gerçekleştiğini ifade eden âyetler (Allah onlara zulmetmedi),²⁷⁸ çerçevesinde okunmalıdır. Ancak bu şekilde bir okumayla sünnetullah’ın Allah’ın kevn üzerindeki ilkeleri olduğu anlaşılabilir, bu ilkeliliğin Kur’ân’ın varlık ve evrenin işleyişi tasavvuruna işaret ettiği görülebilecektir.

²⁷⁷ Düzenli, **Kur’ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, s.79.

²⁷⁸ 9/Tevbe 70. Ayrıca bkz. 22/Hac 42-46.

3.2.3.2. Zulûmât ve Nûr

Karanlık anlamına gelen zulmet kelimesinin çoğulu olan zulûmât; nurun, ışığın kaybolması anlamındadır.²⁷⁹ Nitekim Kur'ân'da gündüzün yerini gecenin alması bu kelimeyle ifade bulmaktadır. (36.37) Kur'ân'da kelimenin bu şekildeki çoğuluna sıkça rastlanmakta, kelime hem gerçek anlamında karanlığı ifade edecek şekilde hem de mecazen, küfür ve şirk anlamında kullanılmaktadır. Mekkî sûrelerden En'âm sûresi 3. âyette müşriklerin itirazlarına karşı Rasûlullâh teselli edilmekte, 34. âyette benzer itirazlara önceki Rasûllerin de muhatap olduklarına işaret edilmektedir. 35. âyetten itibaren müşriklerin mucize taleplerine değinilmekte, 36. âyette iman etmek için Allah'ın âyetlerini yeterli görmeyenler kulağı işitmeyen gözü görmeyen ölümlere benzetilmektedir (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ). 39. âyette ise bu mecâzî betimlemeye devam edilmekte, Allah'ın âyetlerini yalanlayanların, sağır ve dilsiz şekilde karanlıklar içinde kaldıkları söylenmektedir (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي (الظُّلُمَاتِ)). Zulmet ile aynı kökten gelen zulm kelimesi de bir şeyi hakkıyla yerine getirmemek, eşyayı bulunması gereken konumun dışında başka bir konuma yerleştirmek gibi anlamlara gelmekte,²⁸⁰ tam da bu anlamlardan dolayı tek olan Allah'ın hakkını takdir edememe bağlamında şirk de zulûm olarak tanımlanmaktadır (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ).²⁸¹ Bu anlamda zulûmât kelimesinin Nûr'un zıddı olarak kullanılan soyut anlamında zulm kelimesiyle ortak anlam alanının da oldukça önemli olduğu söylenebilir.

Fiilin masdarı olan Nur, isim olarak ışık ya da ondan yayılan şua anlamına gelmektedir.²⁸² Aynı fiilin, tef'îl kalıbından تتویرا şeklinde gelen masdarı ise, bir şeyin başka bir şeyi aydınlatması, çekirdeğin oluşması, çiçeklerin ya da meyvelerin tomurcuk açması gibi anlamlara gelmekte, bu anlamların hepsi kaynağın ortaya çıkması anlamında

²⁷⁹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Muhammed el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî, y.y., Tahran 1425, C: II, s. 1117; Cevherî, *a.g.e.*, s. 720-721; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1035.

²⁸⁰ İbn Fâris, *a.g.e.*, 553; Cevherî, *a.g.e.*, s. 720; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1035.

²⁸¹ 31/Lokman 13.

²⁸² Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1661; Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Huseynî Ebu'l-Feyz ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, y.y., Dâru'l-Hidâye, t.y., C: XIV, s. 300.

birleşmektedir.²⁸³ Bu bağlamdan dolayı İslam felsefe ve Tasavvuf geleneğinde varlığı ortaya çıkaran yegane güç olarak Allah Teâlâ, nûr olarak isimlendirilmektedir.²⁸⁴ Nitekim Kur'an'ın da Allah'ın zatı için nûr ismini kullandığı (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)²⁸⁵ ya da nûrun Allah'a izafe edildiği (وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا)²⁸⁶ görülmektedir. Bu anlamda Allah Teâlâ, tam da nûr kelimesinin iştikakınca kendisi zahir olan ve evrendeki başka varlıklara da zuhur ettiren yegane güçtür. Nûr olarak isimlendirilmesi O'nun bu vasfı sebebiyledir.²⁸⁷ O, varlığın, zahir olmanın kaynağıdır. Nitekim, Medenî sûrelerden Nûr sûresi 35. âyetinde Allah Teâlâ kendini اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre Allah öyle bir nurdur ki, o nûr kesintiye uğramayan bir kaynaktan beslenmektedir. Bu durum âyetinde, cam içinde bulunan, kaynağı (güneşi) hiç kesintiye uğramayan bir zeytin ağacı²⁸⁸ olan kandile benzetilmektedir (مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ).

Şüphesiz karanlık ve aydınlık, insanın fizik alemde sürekli tecrübe ettiği somut bir anlama sahiptir. Bilhassa nüzûl coğrafyasında uçsuz bucaksız çöl karanlığı ve o karanlığı aşan güneş, ay ve yıldızların ışığı muhatapların bu kelimelere dair tecrübe alanını ve mefhumlarını genişletmektedir. Karanlığı ve karanlığın getirdiği her türlü dezavantajı iyi bilen bu muhataplara Kur'an dili; küfrü, şirki, dalaleti zulumât üzerinden, imanı ve hidayeti nûr üzerinden anlattığında yakın dönem Kur'an çalışmalarında semantik olarak isimlendirilen, aslen Kur'an dilinin değiştirici ve dönüştürücü etkisinin bir yansıması olan etkileyici mefhumlar ortaya çıkmaktadır.²⁸⁹ Burada dikkat çeken

²⁸³ Cevherî, a.g.e., s. 1177; Zebîdî, a.g.e., C:XIV, s. 306; Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir el-Hanefî er-Râzî, **Muhtâru's-sihâh**, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 1999, s. 321.

²⁸⁴ Bkz. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn**, C:II, s. 1394. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **Mişkâtü'l-envâr**, thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kahire, ed-Dâru'l-kavmiyye, t.y., s. 16-21.

²⁸⁵ 24/Nûr 35.

²⁸⁶ 39/Zümer 69.

²⁸⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, thk. Besâm Abdülvehhâb el-Câbî, el-Ceffân el-Câbî, Kıbrıs, 1987, s. 58, 137-138, 146; Yazır, a.g.e., C: VI, s. 124; C: VII, s. 133.

²⁸⁸ Bu yorum için bkz. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an**, Kahire, Dâru'l-hadis, 2010, C: VIII, s. 426; Mâverîdî, a.g.e., C: IV, s. 104.

²⁸⁹ Bkz. Yavuz, a.g.e., s. 344, 345.

durum, Kur'ân'ın dînî terminolojiye yeni kavramlar getirmek yerine mevcut kavramlara dair yeni mefhumlar oluşturmalarıdır. Bu mefhumlar da zulûmât ve nûr kullanımları bazında evrenden insana doğru bir seyirde ortaya çıkmaktadır. Orta dönem Mekkî sûrelerden Zümer sûresi 22. âyette Allah tarafından göğsü İslam'a açılan kimsenin artık Rabbi katından bir ışık içinde olduğu ifade edilmektedir (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى (نُورٍ مِنْ رَبِّهِ). Bu durum nüzûl dönemi muhataplarının evrende gördüğü en büyük karanlık olan gecede kaybolmayı engelleyen ışığı ve ışıkla aynı kök alanına sahip ateşi (النار) hatırlatmaktadır.

Kur'ân dilinde Kur'ân'ın kendisinin de nûr olarak isimlendirildiği görülmektedir. Mekkî sûrelerden Şûra sûresi 52. âyette Rasûlullâh'a kitap nedir, iman nedir bilmez bir durumdayken vahyedildiği ve o vahyin bir nûr kılındığı söylenmektedir (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ (رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا). Allah Teâlâ o nûr ile dilediğini doğru yola iletmekte (نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا), bu tasvirde adeta zulûmât içerisinde kaybolan muhataplar bu nura tutunarak hidayeti yani doğru yolu bulmaktadır. Kur'ân dilinin ifade gücü Arabın dış dünyada (âfakta) tecrübe ettiği çölün karanlığında yolunu kaybetme durumunu enfüste, kendi iç dünyasında ona yaşatmakta, bu haliyle muhatabı, Kur'ân'ın tasavvur alanına çekmektedir. Son dönem Medenî sûrelerden Teğabün sûresi 8. âyette de nûr kelimesi Kur'ân'ı ifade edecek şekilde kullanılmakta, muhataplar Allah'a, Allah'ın Rasûl'üne ve ona indirilen Nûr'a inanmaya çağırılmaktadır (فَأَمِنُوا بِاللَّهِ (وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ²⁹⁰). Aynı anlam ve benzer bağlamlar Mekkî ve Medenî süreçlerin tamamında sürekli karşımıza çıkmaktadır. Mekkî sûrelerden İbrahim sûresi ilk âyette Rasûlullâh'a hitaben, Kur'ân'ın insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarması için gönderilen bir kitap olduğu ifade edilmekte (الرَّ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ (الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ), Medenî sûrelerden Bakara sûresi 257. âyette ise Allah'ın, çağrısına uyanları karanlıklardan aydınlığa çıkaracağı ifadesine tekrar yer verilmektedir (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ).

²⁹⁰ Kelimenin aynı manadaki bir diğer kullanımı için bkz. 4/Nisâ 174.

3.2.3.3. Âyet

Kur'ân içi kullanımlarda آية kelimesi tek bir yerde Kur'ân'dan bir bölüme işaret etmekte,²⁹¹ geçtiği diğer yerlerde ise kelimenin, alamet, işaret, mucize gibi anlamlarda²⁹² kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kelimenin tam da bu anlamları, onu, Kur'ân'ın evren tasavvuruna hizmet eden bir zemine taşımaktadır. Çünkü kelimenin anlamı kapsamındaki işaret, alamet şeklindeki muhteva, Kur'ân dilinde kevn üzerinden, dış dünya üzerinden muhataplara sunulmakta, evrenin ve işleyişin ardındaki yegane güce işaret etmektedir. Bu işaretler kimi zaman geçmiş toplumların tecrübeleri üzerinden onların akıbetlerine vurgu yapılarak görünür olmakta, kimi zaman da mevcut muhatapların idraklerine sunulan deliller halini almaktadır. Bu sebeple bu başlık altında kelimenin dış dünya üzerinden verdiği mesajına yer verilmeye çalışılacak, çoğunlukla ele alınmış biçimi “Kur'ân'da mucize” şeklinde karşımıza çıkan zemine değinilmeyecektir. Çünkü kelimenin Kur'ân'ın evren tasavvuruna hizmet eden alanı mucizenin varlığı/yokluğu ya da boyutu tartışıldığında değişmemekte, yorum farklarına rağmen “âyet”in bu alanı sabite olarak kalmaktadır.

Orta dönem Mekkî sûrelerden Şuarâ sûresi 141 ila 159. âyetler arasında Salih (a.s.) ve kavminin anlatısına yer verilmekte, 154. âyette kavminin Salih (a.s.)'dan mucize beklediği ifade edilmektedir (مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ). Onların bu olağanüstü beklentisine Salih (a.s.)'ın verdiği cevap Kur'ân'ın evren tasavvuruna ve varlığa çizdiği fitrata işaret eder niteliktedir. 155. âyette yer verilen bu cevapta Allah'ın, su hakkını insanlar ile zikri geçen deve arasında paylaştırdığı görülmektedir (قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ (لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ). Üstelik 156. âyette bu paylaşıma riayet etmeyenler tehdit edilmektedir (وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ يَّوْمٍ عَظِيمٍ). Halkın deveye karşı gösterdikleri kötü muameleye yer veren sonraki âyetin akabinde muhatapların cezaya düçar oldukları ve işte bu durumun bir âyet olduğu ifade edilmektedir (فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ (مُؤْمِنِينَ). Benzer bir kullanıma Medenî sûrelerden Bakara sûresi 211. âyette de

²⁹¹ Bkz. 2/Bakara 106.

²⁹² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâî, Kum, y.y., 1425., C: I, s. 122-123; Cevherî, **es-Sihâh**, s. 68; İsfahânî, **a.g.e.**, s. 101-102.

rastlanmaktadır. Âyette Medine YaHûdilerinin mucize taleplerine cevap verilmekte, vaktiyle İsrailoğullarına nice deliller verildiği buna rağmen onların inkarlarına devam ettiği *آيَة* kelimesinin kullanımıyla hatırlatılmaktadır (*سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمُ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ*) (يُبَدِّلُ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ).²⁹³ Her iki âyette de kelime, Allah'ın dış dünya üzerinden muhataplarına sunduğu deliller olarak karşımıza çıkmakta, bu deliller tek olan Allah'ın kevn üzerindeki rububiyetinin göstergesi olmaktadır.

Kelimenin kullanımının, önceki kavimlerin anlatılarıyla sınırlı olmadığı, nüzûl döneminin muhataplarına da benzer mesajların aynı kullanımla verildiği görülmektedir. İlk dönem Mekkî sûrelerden sayılabilecek Yasin sûresi 33. âyette ölüm sonrası hayatın bir delili olarak âyet kelimesiyle toprağın hayat buluşu anlatılmaktadır (*وَآيَةً لَهُمُ الْأَرْضُ*) (الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ). Mekkî sûrelerden İsrâ sûresi 12. âyette de gece ve gündüzün iki ayrı âyet olduğu ifade edilmekte, her ikisinin de insan için birer nimet olduğu vurgulanmaktadır (*وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوُتَا آيَةِ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِنَبْتَغُوا*) (فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَالْجَسَابِ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا). Akabindeki âyetlerde insanın kendi tercihlerinden sorumlu tutulacağına dair ifadeler yer almakta, bu tercihlerin akıbetlerine de değinilerek 12. âyette kevn üzerinden verilen delil ile muhataplara iman teklifinde bulunmaktadır. Yine Mekkî sûrelerden Nahl sûresinin ilk âyetlerinden itibaren müşriklere tabiatta insanoğlunun hizmetine sunulan nimetlerden bahsedilmekte, 11. âyette Allah'ın kendilerine sunduğu ekinlerin ve her türlü meyvenin, düşünen kimseler için gerçekten bir âyet olduğu söylenmektedir (*يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالرَّيثُونَ وَالنَّخِيلَ*) (وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ النَّمْرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ). Aynı vurgunun aynı bağlam içinde 13. âyette de tekrarlandığı görülmektedir (*وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ*) (يَذَكَّرُونَ).²⁹⁴

²⁹³ Âyetin bağlamı için bkz. Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003, C: I, s. 210; Taberî, **Câmiu'l-beyân**, C: II, s. 365-366; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. Ferrâ el-Begavî, **Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420, C: I, s. 269; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer eş-Şeyhî Ebû'l-Hasen el-Hâzin, **Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl**, tsh. Muhammed Ali Şahin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415, C: I, s. 141.

²⁹⁴ Aynı sûrede *آيَة* kelimesiyle tekrarlanan benzer içerikli diğer âyetler için bkz. 16/Nahl 65, 69.

Âyetlerde de görüldüğü üzere ilgili kelime, Allah'ın evrende her an işleyiş halinde olması üzerinden aslında O'nun rubûbiyetine işaret etmektedir. Bu şekilde muhatapların fizik dünyada gördükleri, tecrübe ve istifade ettikleri, büyüklüğü karşısında hayran kaldıkları pek çok şeyin yaratıcısı ve yöneticisinin tek olan Allah olduğu gösterilmektedir. Nitekim Medenî bir sûre olan Bakara sûresi 163. âyette de Allah'ın tekliği vurgusunda bulunulmakta (وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ), 164. âyette hayatın, insanın maslahatı yönünde işleyişinin tek olan Allah'ın takdirinin bir neticesi olduğu söylenmektedir. Buna göre göğün ve yerin yaratılışı, gece ve gündüzün birbirini takip edişi, bir ticaret vesilesi olan gemilerin insanın hizmetine sunuluşu, yağın yağmurlar, rüzgarlar ve buLûtlar, görmek isteyen muhataplar için birer âyettir (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَيَّنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (لَا يَأْتِ لِقَوْمٍ يُعَذِّبُونَ). 164. âyetin ardından gelen âyette tüm bu delillere rağmen Allah'a şirk koşan kişilerin varlığından ve akıbetlerinden bahsedilmektedir. Bu şekilde Kur'ân dili tevhidi, evrenin işleyişi ve insanın hizmetine sunulan varlıklar üzerinden hem Mekki hem Medenî dönemlerde sürekli vurgulamaktadır.

3.3. Değerlendirme

Kur'ân, yirmi üç yıllık nüzûl sürecinde farklı zaman, zemin ve muhataplara rağmen, değişmeyen, bozulmayan, tahrik edilemeyen bir çizgiye sahiptir. Şüphesiz Kur'ân'ın bu vasfı da kelamın sahibinin kuşatılamamazlığıyla ve aşkınlığıyla bağlantılı bir durumdur. Yirmi üç yıllık süreçte sadece Müslümanların değil, vahyin ilk muhatabı ve ilk mümini olan Rasûlullâh'ın dahi zaman zaman sürecin bizatihi kendisinden, gidişatından korktuğu, sıkıldığı, yüreğinin daraldığı, risalet vazifesini gerçekleştirirken zorlandığı bilinmektedir. Kelamın sahibi olan Allah ise yirmi üç yıllık bu hikayeye dahil olduğu halde hikayenin tahrik edici gücünden münezzeh olan yegane varlıktır. Kanaatimizce O'nun bu vasfı, Kur'ân'a bütünsel yaklaşımda mihenk noktamız olmalıdır.

Allah Teâlâ'nın Kur'ân ile muhataplarda değiştirmek istediği inanç, toplum ve evren tasavvurunda, vahyin, ortamındaki beşerî tahriklerden uzak dili rahatlıkla takip edilebilmektedir. Kur'ân dilinin beşerî tahriklerden uzak olmasından kastımız, onun, adeta ortamdaki bağımsız üst bir dille söylemde bulunması değil, ortama bağlı, fakat Rasûlullâh ve ilk Müslümanlardan farklı olarak hâlin tahakkümüne girmemesi, yani beşerî zaatlardan münezze olmasıdır. Bu da Kur'ân'ın, her zaman ve zeminde, hem Mekke hem Medine'de değişmeyen sabitelerine işaret etmektedir. Bizim görebildiğimiz kadarıyla bu sabitelerin en geniş ve en temeli Kur'ân dilinin inanca, insana ve topluma, büyük ölçekte de evrene dair oluşturduğu tasavvurlardır. Bu tasavvurların Kur'ân içindeki görünürlüğü zamana ve zemine bağlı olarak değişmekte fakat tasavvura işaret eden vurgular değişikliğe uğramamaktadır.

SONUÇ

Mekkî-Medenî'nin de içlerinde yer aldığı tüm Kur'ân ilimleri nihayetinde, ulemanın tarihi süreçte ortaya koyduğu Kur'ân tasavvurlarının ve anlam çabalarının bir neticesidir. Bir ilim olarak Mekkî-Medenî'nin büyük bir kısmını kıyâsî metodun şekillendirdiği görülmektedir. Bu metotta ise nüzûle şahitlik edememiş muhatapların dinî bilginin azını çoğaltmak gayesiyle ortaya koydukları çabaları söz konusudur. Vahyin ilk muhatapları için epistemolojik bir problem ya da değer ifade etmeyen nüzul yeri ve zamanı bilgisi, ikincil muhataplar nezdinde vahyin doğru anlaşılmasıyla eş değer görülmüştür. Nüzûle, bağlama ve dile hakim olamamanın getirdiği bir takım sorunlar Kur'ân'ın bütününe dair tefsîrî bir çabaya giremeyen yeni muhatapları, İslâm'ı bir emirler ve nehiyeler bütünü olarak okumak zorunda bırakmış ve bu okuma biçimi ahkâm ağırlıklı bir dil ve din ortaya çıkarmıştır. Rasulün varlığı ve sahabenin müşahadesiyle aralarında ciddi bir zaman aşımı olan ikincil muhatapların dine dair sorularında Rasulden gelen mevcut nakiller tek başına yeterli olamayınca, çözüm, Arap olmayan yeni Müslüman kitlenin erken dönem dil çalışmalarında olduğu gibi kıyas, istidlal ve içtihad mekanizmasında aranmıştır. Mevâlî faktörü bu mekanizmaların ilim sahasında yer almasında oldukça etkilidir. Nitekim Mevâlî'nin ilimler sahasında görünür olmasıyla birlikte, semâî metotla kulaktan kulağa nakille ilerleyen ilmî seyre artık kıyâsî metot da eklenmiştir. Her ikisi de birer Mevâlî olan Abdullah b. Ebî İshak ve İsa b. Ömer es-Sakafî kıyas ve illeti bir metodoloji olarak kullanan ilk dilciler olarak sayılmış, bu yöntemle mevcut nakillerden ve cüz'î hükümlerin istikrasından küllî kaideler elde edilmiştir. Kıyas metoduyla küllî kaidelerin oluşturulması, meselelere çözüm üreten fakat kaidenin dışında kalan istisnaları göz ardı edebilen bir sistem ortaya koymuştur. Mekkî-Medenî ilminin oluşumu söz konusu bu târihî süreçte gerçekleşmiş, ilimden beklenen işlevsellik de yine bu târihî arka planın miras bıraktığı zihnî sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bâkılânî bu ilmin ancak sahâbe ve tâbiûn nakillerine dayalı olduğunu ve ümmetin Mekkî-Medenî'yi bilmekle mükellef tutulmadığını dile getiren ilk isim olarak öne çıkmaktadır. Bâkılânî'nin bu kanaatine rağmen, ondan üç asır sonra Burhânuddîn b.

Halil el-Ca'berî'nin ilmin semâî ve kıyâsî olmak üzere iki alanı olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Semâî alan, âyetlerin Mekkîliği-Medenîliğine dair sahâbe ve tâbiûndan gelen nakiller, kıyasî alan ise bu nakillerden oluşturulan ayırıcı-genelleyici vasıflardır. Yani başlarda âyetlerin yer ve dönem bilgisi sadece nakle bağlıyken ilerleyen süreçte, mevcut nakiller üzerinden kıyas metodu kullanılmış, nüzûlü aynı dönemde olan âyetlerin ortak özellikleri o dönemin ayırıcı vasfı haline gelmiştir. Literatürde çokça zikredilen peygamber kıssaları, akaid, hadler, farzlar, secde âyetleri, huruf-u mukatta ve يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَلَّا gibi ifadeler kıyâsî metotla çoğaltılan ayırıcı-genelleyici vasıflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Mekkî-Medenî'de kıyâsî metoda ihtiyaç hissedilmesinin sebebi ise nüzul zaman ve zeminine dair nakillerin az olmasıdır. Kanaatimizce zaman ve mekan bilgisi de içeren Esbâb-ı nüzûl gibi bir alanın varlığına rağmen Mekkî-Medenî'nin ayırıcı-genelleyici vasıflarına da ayrıca ihtiyaç duyulması bu vasıfların sağladığı işlevsellik sebebiyledir. Esbâb-ı nüzûl'e nazaran, verilerin daha çok kıyâsî metotla elde edildiği Mekkî-Medenî, bu şekilde konunun araştırmacılarına, bilginin kaynağının nakilden ibaret olmadığı daha özgür bir alan sağlamaktadır. Çünkü bu alan her bir âyet için nakil yoluyla cevap beklememekte, âyetin nüzûl bilgisine dair dil, kıyas ve istidlal yoluyla tefsir çabasına girişen ulemaya belli konu ve kullanımların içinde yer aldığı her sûrenin Mekkî/Medenî olduğu şeklinde genelleyici kurallar oluşturma imkanı vermektedir.

İkincil muhatapların Kur'ân ile olan iletişimlerinin ve onun çerçevesinde oluşturdukları tasavvurların süreç itibarıyla nüzûl asrına en yakın örneklerini Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde görmek mümkündür. Karşıt dînî ve ilmî hareketliliklerin ve dînî telifatın başladığı bu dönemlerin İslam tarih ve düşünce geleneğine miras bıraktığı tartışmaların her birinin, muhatapların Kur'ân ve Allah tasavvuruyla ilintili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Söz gelimi Emevîler döneminde Arap milliyetçiliği, Mevâlî etkisi ve beraberinde gelen kader algısı Allah'ın kudretini keyfilik olarak yorumlayabilen bir tasavvura dönüşmüştür. Bu dönemlerin diğer ilimlere etkisi târihen sabit olunca, çalışmamızın ilk bölümünde Mekkî-Medenî ilmine ihtiyaç hissettiren sâiklerin de izleri, bu tarihi süreçte aranmış ve bulunan veriler bu yöndeki varsayımımızı doğrulamıştır.

Mekkî-Medenî'yle yakın ilişkili Nesih, mükerrer nüzûl, hükmü nüzûlünden, nüzûlü hükmünden önce olan âyetler gibi meselelerin de bu dönemin etkisiyle oluşan Allah ve vahiy tasavvurunun izlerini taşıdığı görülmüştür. Birer tefsir terimi haline gelen bu kullanımlar Medine'de nazil olan bir âyetin daha güncel, daha nihâî bir hüküm olması hasebiyle aynı konudaki Mekkî âyetin hükmünü neshedebileceği, aynı âyetin hem Mekke hem Medine'de tekrar tekrar nazil olabileceği, âyetin Mekke'de nazil olup hükmünün, yani işlerliğinin Medine'de farz kılınabileceğini ifade etmekte, bu da meselenin, Allah, vahiy ve zaman tasavvuruyla ne denli ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Vahyin nüzulüne şahitlik edememiş ikincil muhatapların Kur'an tasavvurları, ahkama duyulan ihtiyaçta da görülmektedir. Nitekim incelediğimiz tarihî süreçte Mekkî-Medenî'nin çoğunluğu kıyasen oluşan ayırıcı kriterlerine duyulan ihtiyacın ardındaki temel saikin ahkam olduğu tespit edilmiştir. İlimin, diğer Kur'ân ilimleriyle olan irtibatı da söz konusu bu sonucu desteklemektedir. Nitekim Mekkî-Medenî, tarihi süreç içerisinde müstakil bir ilim olarak görünür olmaktan ziyade, Nâsîh-Mensûh, Fedâilu'l-Kur'ân, Ahkâmu'l-Kur'ân gibi ilimlerin içinde kendini göstermiştir. Öyle ki konunun, Nâsîh-Mensûh ve Fedâilu'l-Kur'ân eserlerinin içinde çokça yer aldığı görülmektedir. Çalışmamızda kronolojik olarak incelediğimiz eserlerden pek çoğu Mekkî-Medenî'yi bilmenin ilk faydasını Nâsîh ve Mensûhu tespit etmek şeklinde zikretmektedir. Daha sonra bu faydaya ahkâm, takdim-tehir, tahsis, İslam hukuk tarihi ve tedricilik de eklenmiştir. Süreç içerisinde çoğalarak devam eden "Mekkî-Medenî'yi" bilmenin faydaları, konunun ilgililerinin bir ilim olarak Mekkî-Medenî'den umdukları işlevselliği de gösterir niteliktedir. Mekkî-Medenî, bilhassa Nâsîh-Mensûh ve ahkam için pratik bir araç olarak kullanılmış, âyetlerin nüzûl önceliği ve sonralığını tespit, Nâsîh ve Mensûhu tespit anlamına gelmiştir. Ahkamın dönem olarak tarihlendirilmesinde de Mekkî-Medenî pratik bir faydaya hizmet etmiştir.

Ayetlerin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğuna dair bilgi nüzûl dönemi muhataplarının değil, ikincil muhatapların sorunudur. Diğer konulardan yalıtılıp ahkama hasredilen Kur'ân anlayışı da ilk dönem değil, sonraki dönemlerin tasavvurudur.

Emeviler dönemi ve sonrasındaki dînî-siyâsî tartışmalar, artan fetihlerle gelen dış irtibatlar dînî söyleme dair çeşitliliğin olduğu bir ortam doğurmuş, nüzûle şahitlik edememiş ikincil muhataplar, dînî konularda somut, pratik ve uygulanabilir cevaplar aramış, bu arayışın sonucu ahkama verilen ağırlıkla neticelenmiştir. Söz konusu edilen ahkam zeminli Mekkî-Medenî yaklaşımı iki dönemi birbirinden kesin çizgilerle ayıran niteliklere ihtiyaç hissettirmiştir. Bilhassa âyetlerin net zaman tespiti yapılamadığı durumlarda hangi hükmün nihâî olduğu kararında Mekkî-Medenî'ye dair genelleyici süre ayrımları avantaj sağlamıştır. Fakat bu avantaj süreç içerisinde bir kuralmışçasına işlerlik kazanmış, genelleyici ayrımlarla, ahkam Medine'ye, itikad Mekke'ye hasredilmiş, konular, kavramlar, mefhumlar Mekkî ve Medenî olarak tasnif edilmiştir. Tezimiz, ahkam zeminli Mekkî-Medenî yaklaşımının, ahkâmın kolay tespiti için bu ilme kıyâsî-genelleyici dönem ayrımları bağışladığını ve bu ayrımların Kur'ân'a parçacı bir yaklaşım getirdiğini söylemektedir. Çünkü bu düzlemde Mekke'ye hasredilen konu ya da kavramlara Medine'de, Medine'ye hasredilen konu ya da kavramlara Mekke'de rastlanması noktasında taviz verilmemekte bu da beraberinde mükerrer nüzûl, hükmün ve nüzûlün tekaddümü-teahhuru, Mekke'de nâzil olup hükmü Medenî, Medine'de nâzil olup hükmü Mekkî olan âyetler gibi yeni problemleri içinde barındıran çözümler üretmektedir.

Sayılan bu başlıkların da içinde yer aldığı yirmi beş kategoriden oluşan ayet tasnifine ilk olarak Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî'de rastlandığı görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nîsâbûrî'nin bu tasnifini zikreden ilk isim Zerkeşî'dir. Naklin kaynağı ise müellife nispet edilen ve mevcut verilere göre mahtut olarak tespiti ya da neşri gerçekleşmemiş et-Tenbîh alâ fadli ulûmi'l-Kur'ân isimli eserdir. Nîsâbûrî bu tasnifte Mekke ve Medine'de nâzil olanların tertibi, Mekke'de nâzil olduğu halde hükmü Medenî, Medine'de nâzil olduğu halde hükmü Mekkî olanlar, Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetler gibi pek çok kategoriye yer vermektedir. Bu sebeple de Mekkî-Medenî'ye dair kapsamlı ilk başlıklandırmanın Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî tarafından yapıldığı, Zerkeşî ve Suyûtî'nin naklettiği bu tasnifin ilerleyen süreçte müsellemler bir hal aldığı ve tartışmasız zikredildiği söylenebilir. Hükmün

tekaddümü-teahhuru ve mükerrer nüzul meseleleri ise Nîsâbü'rî'nin tasnifinde yer almamaktadır. Yaptığımız taramalar neticesinde görebildiğimiz kadarıyla hükmün tekaddümü-teahhuru meselesine işaret eden ilk isim Begavî olmuş, Zerkeşî daha çok örnek sunup konuyu müstakil bir mesele formuna sokmuştur. Mükerrer nüzûlün ise ilk defa Ebû İshâk Sa'lebî tarafından dile getirildiği bilinmekte, Sa'lebî sonrası Râzî, Sehâvî ve İbn Kesir'in de konuya değindiği görülmektedir. Her iki başlığı da usûlün birer konusu haline getirip detaylıca ele alan isim ise Zerkeşî'dir. Zerkeşî'yi takiben Sûyûtî de ilgili başlıkları sistematik hale getirmiş ve târihî süreçte bu iki mesele de Nîsâbü'rî'nin zikrettiği diğer meseleler gibi genelgeçer bir hal almıştır.

Çalışmada, zikri geçen bu başlıklarda Mekkî-Medenî'ye dair kesin ayrımların, genelleyici-ayırıcı vasıfların, bunlarla ilintili olarak Allah, vahiy ve zaman tasavvurunun ciddi oranda etkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca ayetlerin ayrımında sunulan zaman, mekan, muhatap kriterlerinin de kullanımında bir takım problemlerin varlığı gözlenmiştir. Söz gelimi, Mekke'de nazil olup hükmü Medenî, Medine'de nazil olup hükmü Mekkî olan ayetler meselesinde Mekkî-Medenî'nin tespitinde zaman, mekan ve muhatap kriterlerinden sadece birini esas almak bazı âyetlerde kurtarıcı olmamış, ilgili âyet hakkında hem mekan hem zaman bilgisi mevcut olduğunda iki kriterden birinin tercihinde sıkıntı yaşanmıştır. Kanaatimizce ilgili başlık tam da bu kriter müşkilinin çözümü için ortaya konulmuş, bu yolla nüzûl mekanı Mekke olan bir âyetin, zaman kriteri esas alındığında Medenî sayılabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Nitekim başlıklarda kullanılan hüküm kelimesinden kasıt da fikhî hüküm değildir. Kelimenin bir şeyin aslen değil, hükmen olması minvalinde kullanıldığı söylenebilir. Yani ilgili başlık, bir âyetin bir yandan aslen Mekkî olmasına rağmen, diğer yandan nüzûl şartları gereğince Medenî sayılabileceği düşüncesini konu almaktadır. Bu da nüzûl zemini Mekke olan bir âyetin hükmen, yani aslında kriter teorisine göre Medenî olması demektir.

Çalışmada yer verilen diğer başlıklarda da aynı etkiler görülmektedir. Hükmün tekaddümü-teahhuru meselesinde Mekkî-Medenî dönem ayrımlarından kaynaklı belli kavram ve konular belli dönemlere hasredilmiş, ilgili kullanımlar, içinde bulunduğu

sûrenin dönemiyle uyuşmadığında çözüm olarak hüküm ve nüzûl ayırımına başvurulmuştur. Böyle olunca da zekat-tezekka örneğinde olduğu gibi Medine’de farz kılındığı düşünülen ibadetlerin Mekke’de izleri görüldüğünde hükmü nüzûlünden sonraya kalan âyetler şeklinde bir meseleye kapı aralanmıştır. Abdest, namaz gibi ibadetler örneğinde olduğu gibi ilgili dönem içinde bunlardan yana hiç iz görülmemesi de nüzûlü hükmünden sonraya kalan âyetler şeklinde bir meseleye katkı sunmuştur. Hüküm-nüzûl ayırımında kimi zaman âyetin gerçek nüzûl sebebi ile âyetin tekrar okunduğu ya da âyetten istişhadda bulunulduğu sebebin ayırd edilememesi de etkili olmuştur. Bu durum da ulemayı, âyetin sebebinden ayrı, o sebepten önce ya da sonra inmiş olduğu fikrine sevketmiştir. Çoğunlukla dinin bir haramlar ve helaller bütünü, Kur’ân’ın da ahkam içerikli bir metin olduğu düşüncesiyle hareket edilmiş, ahkam genelleyici tasniflerle Medine’ye hasredilince o ahkama işaret eden izler Mekke’de görüldüğünde hükmün teahhuru gündeme gelmiştir.

Benzer bir arka plan istisna ayetler meselesinde de görülmektedir. Gerek meselenin ortaya çıkışında gerekse zenginleşerek devam etmesinde hem Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin hem de genelleştirilmiş Mekkî-Medenî dönem özelliklerinin etkisi somut olarak görülebilmektedir. Bir sûre Mekkî olduğu halde belli âyetlerinin Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde Medenî işaretler tespit edildiğinde ilgili âyet istisna kılınmıştır. Yine Mekkî ya da Medenî olduğu bilinen bir sûrede sûrenin dönemiyle mutabık olmadığı düşünülen kavram ve kullanımların olduğu âyetler rahatlıkla istisna kılınabilmektedir. Mâun sûresi bu durumun bariz bir örneğidir. Sûredeki salat ve riya temasından dolayı ilgili âyetler münafıklara atfedilmiş, münafıklık meselesi Medenî döneme konumlandırıldığı için de âyetler Medenî sayılıp istisna tutulmuştur. Meselenin bir diğer problemi de konunun ilgililerinin Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden istifade etme biçimleri ve âyetlerin bağlamı ile rivayet irtibatını kurmadaki yöntemleridir. Çoğunlukla irtibatlar metin içi bağlamla değil, lafızlarla tesis edilmeye çalışılmış ve âyetler metin içi bağlamından kopuk şekilde tek tek istisna kılınmıştır. Halbuki konunun örneklerini teşkil eden pek çok âyetin öncesi ve sonrasıyla kuvvetli bir irtibatı söz konusudur ve bir istisnadan söz edilecekse âyetlerin tek tek değil, metin içi bağlamındaki diğer âyetlerle

beraber istisna kılınması gereklidir. Kanaatimizce bu durum da Kur'an'ın kitâbî formuyla ele alınmasından, onun hitâbîliğindeki pek çok üslûbun ve o üslûbun sağladığı bütünselliğin göz ardı edilmesinden kaynaklıdır. İstisna âyetler meselesinde âyetlerin Mekkîliğine-Medenîliğine dair ortaya çıkan ihtilaflarda ulemanın bir âyete “Mekkîdir” derken hangi kriteri esas aldığını ifade etmemesi de oldukça etkilidir. Mekan kriteri esas alındığında “Mekkîdir” denebilen bir âyet, zaman kriterine göre Medenî olabilecektir.

Bir âyetin birden fazla sebeple farklı zamanlarda tekrar tekrar nâzil olması anlamına gelen Mükerrer nüzûl teorisinde de bilhassa zaman ve Allah tasavvurundan kaynaklı problemleri görmek mümkündür. Konunun ortaya çıkmasında âyetlerin Mekkîliği-Medenîliği noktasındaki ihtilaflar oldukça etkili olmuştur. Mekkî-Medenî ihtilaflarının önemli bir sebebi ise Esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki ifadelerin değerlendirilme biçimleridir. Çünkü nüzûl önceden gerçekleşmiş olan bir âyetin tefsir ya da istişhad kabilinden dile getirilmesi de çoğu zaman âyetin tekrar inzali olarak değerlendirilmiş ve rivayetlerdeki veriler dönemleri ayıran genelleyici vasıflar üzerinden okunmuştur. Halbuki, gerek sahâbe gerek tâbiûnun ilgili aktarımlardaki نزلت في كذا , نزلت في هذه نزلت في كذا gibi kullanımları bazen Esbâb'a işaret ederken bazen de “âyetin mesajı ya da hükmü şu hadiseyi de kapsar” anlamında kullanılmıştır.

Çalışma, Mekkî ve Medenî dönemlerin iki ayrı nüzûl seyri olduğunu ve dönemlerin kendilerine has farklılıklar barındırdıklarını reddetmemektedir. Araştırmada bu farklılıklara rağmen dönemler arası kopmaz bir irtibatın var olduğu ve bu irtibatın kavram, konu ve mefhum geçişlerine açık olduğu, işlevselliği sebebiyle başvuru ayırıcı-genelleyici sûre özelliklerinin ise bu geçişlerin üstünü örten yanıltıcı bir etki oluşturduğu tespit edilmektedir.

Kur'an'ın ikincil muhataplarının belki de en büyük dezavantajı kitabın Mekkî ve Medenî her iki dönemine aynı anda muhatap olmalarıdır. İkincil muhataplarda vahyin tümüne aynı anda hakim olmaktan kaynaklı çağrışım alanlarının genişliği, Mekke'yi okurken Medine'yi zaten bilen bir okuyucu profili ortaya çıkarmaktadır. Bu da muhatapı, Mekke'nin, Medine'de somut hale gelmiş aşamalarını Medenî addetmek gibi bir sonuca sevk etmektedir. Bu durum, aynı zamanda dönemler arası ayırıcı-genelleyici

vasıfların da bir sonucudur. İlgili ayrımlar Mekkî ve Medenî dönemlere belli konuları hasretmiş, bu da bir konunun lafız ya da mefhumuna işaret eden kullanımların yalnızca o döneme ait âyetlerde olabileceği kabulünü doğurmuştur. Bu probleme tezimizin getirdiği teklif, Kur'ân dilinin kendine has üslûbunu görebilmektir. Çünkü bu üslûp, Mekkî ve Medenî âyetler arasındaki geçişleri ve tedricî seyri oluşturan temel zemindir. Bu zemin görülebildiğinde Kur'ân'ın Mekkî ve Medenî dönemleri kuşatan bütünlüğü ile dönemlerin farklılıklar içindeki benzerlikleri de görülebilecektir. Tezimiz tarihi süreçte Mekkî-Medenî'ye dair ayırıcı-genelleyici vasıfların getirdiği ayrımlara rağmen, Kur'ân dilinin dönemler arası bütünlüğün görülmesine imkan tanıdığı sonucuna varmaktadır. Bu imkan öncelikle tüm âyetleri kapsayan dünya görüşünün daha sonra da Kur'ân dilinin kendine has üslûbunun neticesidir.

İslam öncesi dönemin homosentrik (insan -kabile- merkezli) dünya görüşü Kur'ân'la birlikte teosentrik (Allah merkezli) bir aşamaya doğru dönüşmüştür. Vahiy, bize İslam'ın bu dönüştürücü gücünü, kullandığı dil üzerinden müşahade etme imkânı sunmaktadır. Tezde Kur'ân'ın kendine has nazmı, gaybî konuları muhatabın muhayyilesine aktarma biçimi, teosentrik alana dair söylemlerdeki ulûhiyyet dili, kıssalardaki ortak mesaj ve üslûplar gibi dile yansıyan pek çok yapı vahyin dilindeki bütünselliği gösteren unsurlar olarak ele alınmıştır. Bu şekilde Kur'ân, muhataplarına, Mekkî ve Medenî her iki dönemi de kapsayan, her iki dönemde de geçerli olan bütünlüklü, devamlı, tavır ve niyet değiştirmeyen bir dil ile hitap etmektedir.

Kur'ân dilinin bütünselliği ve dönemlerin irtibatı, Mekkî ve Medenî dönemlerde görünür olan söz konusu yapıların her birinde kast-ı mütekellimin ve gayesinin değişmediğini ortaya koymuştur. Bu yapılar içerisinde tedric önemli bir yer tutmaktadır. Fıkhın ahkam temelli tedric anlayışı, ilgili hükmün sıfır noktasından alınıp aşama aşama oluşturulduğu ve nihaî noktada istenen duruma getirildiği bir süreci anlatmaktadır. Bu tedric yaklaşımı, Mekke'den Medine'ye geçişleri de aşama aşama bidayetten ikmale eriş olarak görmektedir. Şüphesiz bu yaklaşımda Mâide sûresi 3. âyetten istinbat edilen ikmal düşüncesi de etkili olmuş ve tarihi süreçte Medenî dönem, vahyin ikmali, Mekkî dönem ise vahyi, o ikmale taşıyan zemin olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde ele

alınan başlıklarla Kur'ân dilinde lafızların, kavramların ve konuların dinamik bir vasıfta oldukları saptanmıştır. Burada edindiğimiz sonuçlara göre lafız, kavram ve konuların bu hareketliliği ileriye doğru tekâmülî bir seyir değil, bulunduğu her anda o ânın tekâmülünü bünyesinde barındıran bir seyirdir. Bu anlamda Kur'ân dili Medine inşa ederken Mekke'yi göz ardı etmeyen, vahyolduğu her âna kendi tekamülünü bağışlayan lütufkar bir dildir. Edindiğimiz bu sonuç, çalışmanın fikrî kaynakları arasında yer almasına rağmen Şâtıbî'nin Mekkî-Medenî yaklaşımı ile tezimizin farklılaştığı noktayı gösterir niteliktedir. Şâtıbî, Medenî dönemin tamamlayıcı vasıfta olduğunu, Mekke'nin ise esas ve temel belirleyici vasfa sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu teze göre dinin esasları Mekkî dönemli âyetlerde atılmış, Medenî dönemde ise bu esaslar tamamlanmıştır. Şâtıbî'nin, iki dönem arası bütünlüğü görme imkanı sağlayan bu yaklaşımı oldukça kıymetlidir. Buna rağmen onun tezi de son noktada bütünlüğü iki dönemin birbirini tamamlaması üzerine inşa etmektedir. Bu haliyle Şâtıbî'nin tezi, süregelen parçalanmış Mekkî-Medenî algısına bütünsel bir cevap teşkil etmekte fakat diğer yandan dönemlerin kendi ikmallerini kendi içlerinde bulamadıkları bir zemin öngörmektedir. Bu yönüyle klasik anlayış da Şâtıbî'nin yaklaşımı da Mekke nüzûl zeminini, hedefi Medine olan bir seyrin aracı olarak görmekte, varlık gayesi Medine olan bir Mekke tasavvuruyla hareket etmektedir. Medine için varolan bir Mekke düşüncesi de Mekkî âyetlerdeki pek çok formu göz ardı edebilmektedir. Bizce de Mekke'nin Medenî dönem âyetlerine temel oluşturduğu doğrudur fakat bu temel oluşturulurken Mekkî dönem ihmal edilmemiş, Mekkî dönemin kendi ikmalî bu dönem içerisinde gerçekleşmiştir.

İki dönem arası irtibatı ve Kur'ân bütünlüğünü görünür kılan yapılardan biri de benzer bağlamlara bağlı mesajların tekrarıdır. Dönemler dikkatle incelendiğinde tikel bağlamların üstünde kuşatıcı üst bir bağlamın var olduğu ve bu bağlamın tekrarında Mekkî ve Medenî âyetlerdeki mesajın da tekrar ettiği görülmüştür. Mekkî âyetlerdeki Medenî dönem işaretleri ile Medenî âyetlerde karşımıza çıkan Mekkî dönem tahkiyeleri de bütünlüğü görünür kılan yapılar arasındadır. Mekkî dönemin temel temalarından olan adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, haksızlık ve kötülük, ölçü ve tartıda hile yapmama,

yeryüzünde fitne çıkarmama, haksız yere cana kıymama gibi emirlerin Medenî döneme hasredilen ahkama ışık tuttuğu söylenebilir.

Tarihi süreç gereği Mekke ve Medine birbiriyle irtibatlı iki ayrı süreç, fakat tek bir seyirdir. Bizce bu seyir de ileriye, Mekke'den Medine'ye yönelik (tekamül gereği) salt dikey eksenli bir seyir değil, zaman zaman Medine'den de Mekke'ye geçişler içeren yatay eksenli bir seyirdir. İki dönem arası bu irtibatın sunduğu zemin, Kur'ân dilinin her kullanımın bir aşama sonrasında tamamlanıp tekamüle erme hedefinde olmadığını da göstergesidir. Bu seyri oluşturan en somut yapının tedric olduğu söylenebilir. Nitekim çoğunlukla oluşma-oluşturma çizgisinde dikkatimizi çeken tedric, seyir devam ederken bir önceki adıma, geriye doğru yapılan atıflara, hatırlatmalara, tekrarlara da imkan tanımaktadır. Dolayısıyla Medine'den Mekke'ye yapılan atıflar bu seyrin devamlılığını sağlamaktadır.

Tezde, Fıkh'ın tedric anlayışının aksine Kur'ân içi tedricin her zaman oluşturma değil, kimi zaman da bozma üzerinde seyrettiği ve ahkamla sınırlı olmadığı da ortaya konulmuştur. Bu yapıda sadece ahkâmın değil, Kur'ânî zihniyetin yerleşmesini sağlayan konu ve kavramların adım adım varoluşu ve tersinden Cahiliye zihniyetinin unsurlarının adım adım yok oluşu gözlemlenebilmektedir. Ahkam dışındaki konu, kavram, temsil ve tasvirlerde tedric, daha çok bozma seyrindedir. Söz gelimi, somut mükafat ve ceza anlatımlarının süreç içerisinde Medenî döneme doğru azaldığı görülmektedir.

Çalışmada kimi zaman Mekkî konular kapsamında görülen bir başlığın Medenî dönemli âyetlerde, Medenî konular kapsamında görülen bir başlığın ise Mekkî dönemli âyetlerde yer alabildiği saptanmıştır. Benzer durum sadece Mekke ya da Medine'ye hasredilen kavramlarda da söz konusudur. Bu da iki dönem arasında bariz bir bütünlük olduğunu göstermektedir. Dönemler arası bütünlüğü tesis eden yapılardan biri de bazı Kur'ânî kavramların, dînî birer şiar olarak hem Mekke hem Medine dönemlerinde kullanılmış olmasıdır.

Çalışma boyunca tespit edilen veriler değerlendirilirken târîhî süreçte çözüm amacıyla ortaya konulan fakat varlığı başkaca problemlerin varlık sebebi haline gelen bir çok meseleyle karşılaşmış, bu da konunun çözümü noktasında bizi oldukça zorlamıştır.

Tarihî süreçte Mekkî-Medenî, nakil ve içtihadla örölü iki veçhesi olan bir ilim olarak yer bulmuştur. Konunun naklî boyutunda, ulemanın bilhassa Esbâb-ı nüzûl rivayetlerini değerdendirme biçimi, rivayet sıhhat ve tercih kriterleri tezimizin sınırlarını aşan, üzerine ayrıca müstakil çalışmalar yapılmayı hak eden problemlerdir. Mekkî-Medenî'nin içtihadî boyutunda ise ulemanın meselelere yaklaşımını ortak bir alanda değerdendirememek çalışmada karşılaştığımız en temel sorunlardandır. Nitekim, aynı meseleye farklı isimlerin farklı perspektiflerden yaklaştığı tespit edilmiş, söz gelimi kiminin yaklaşımında temel argüman vahy-i gayr-i metlûv iken kimininkinde lafzî müştereklik ve çok anlamlılık düşüncesi belirgin olmuştur. Her biri zaten kendi başına tartışmalı alanlar olan bu meselelere Mekkî-Medenî'nin çözümü için başvurulduğunda, konu, içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Tez sürecimizde karşılaştığımız bu sorun, Mekkî-Medenî'nin alt meselelerinin oluşumunda vahy-i gayr-i metlûv, lafzî müştereklik ve çok anlamlılığın etkisine dair yeni çalışmaların gereğine de işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzak Hüseyin **Fehresü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-**
Ahmed: **Ezheriyye**, 8 Cilt, Matbaatu Ezher, 1946.

..... **el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ani'l-Kerim dirâse**
ta'siliyye nakdiyye li's-suver ve'l-âyât min evveli'l-
Kur'âni'l-Kerim ilâ nihâyeti Sûreti'l-İsra, 2 Cilt,
Kahire, Daru İbn Affan, 1999.

..... **Mes'eletü tekrâri'n-nüzûl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**
beyne'l-isbât ve'n-nefy, Riyad, Câmiatu'l-melik Suûd,
1436.

Açıkalın, Bünyamin: **Dünyevileşmeye Genel Bir Bakış: Kur'ân'daki**
Dünya Hayatı ile İlgili Ayetlerin İncelenmesi,
Ankara, İlâhîyat Yay., 2019.

Açıkgenç, Alparslan: **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yay., 2007.

Alpyağıl, Recep: **Fark ve Yorum, Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefî**
Denemeler, İstanbul, İz yay., 2009.

Ağkuş, Yusuf: **Sünnî Tefsir Geleneğinde Zındıklık Algısı**, Ankara,
Ankara Okulu Yay., 2019

Ahmed b. Hanbel, Ebû **Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, thk. Şuayb el-
Abdullah Ahmed b. Arnaût – Adil Mürşid vd., 50 Cilt, y.y., Müessesetü'r-
Muhammed Hilal b. Esed Risale, 1421/2001. [Aynı eserin, thk. Ahmed
eş-Şeybânî: Muhammed Şakir, 8 Cilt, Kahire, Dâru'l-hadis, 1995
baskısından da istifade edildi.]

- Akay, Ali: “Gaybî Konuların Anlatılmasında Kur’ân Dilinin Özellikleri”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:V, sayı: 2, yıl: 2003, SS. 63-70.
- Akpınar, Ömer Faruk: “Fezailü’l-Kur’ân Edebiyatı”, **İSTEM**, yıl: 2011, sayı:17, SS. 177-194.
- Aksan, Doğan: **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Ankara, TDK Yay., 2009.
- Akyüz, Vecdi: **Kur’an’da Siyâsî Kavramlar**, İstanbul, Kitabevi Yay, 1998.
- Aldemir, Halil: “Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili”, **EKEV AkÂdemi Dergisi**, yıl: 2011, sayı: 48, SS. 141-159.
- Aldemir, “Fatiha Sûresi’nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Delalette Olanlar”, **Din Bilimleri AkÂdemik Araştırma Dergisi**, C:XII, sayı:1, yıl: 2012, SS. 219-244.
- Ali, Cevâd: **el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm**, Beyrut, Dâru’s-saki, 2001, C:IX, s. 338.
- Alpaydın, Mehmet: “Kur’ân-ı Kerim’in İnzali Aşamasında Muvafakat Olgusu”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010.
- Altay, Vildan: “Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Sûresi Örneği”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2017.

Âlûsî, Ebû'l-Meâli **Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab**, thk. Cemaledîn Mahmûd Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-Şükri b. Abdullah b. ilmiyye, t.y., C:III. Mahmûd:

el-Âlûsî, Şehâbeddin **Ruhu'l-meâni fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'el-mesâni**, thk. Ali Abdülbari Atiyye, 16 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.[Aynı eserin 30 Cilt, Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, t.y. baskısından da istifade edilmiştir.] Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî:

el-Askerî, Ebû Hilâl el- **Mu'cemû'l-furûki'l-luğaviyye**, thk. Şeyh Beytullâh Hasen b. Abdillâh b. Beyât, Kum, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412. Sehl:

Ateş, Ali Osman: **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri**, İstanbul, Beyân Yay, 1996.

..... "Müşrik Araplar ve Gelenekleri", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, ed. Vecdi Akyüz, 4 Cilt (C: II/ SS: 42-75), İstanbul, Ensar Yay., 2. Baskı, 2007.

Ateş, Süleyman: **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, 12 Cilt, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

Ay, Mahmut: **Kur'ân Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak**, İstanbul, Ensar Yay., 4. Baskı, 2019.

Aybakan, Bilal: **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İstanbul, İz Yay., 2011.

Aydın, İsmail: **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar**, Ankara Okulu Yay., 2014.

Aydınlı, Osman: “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2003/1, cilt: 2, sayı: 3, SS. 1-26.

Aygün, Abdullah: “Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi”, **Usûl İslam Araştırmaları Dergisi**, yıl: 2014, sayı: 21, SS. 39-66.

Bağdâdî, Bağdatlı İsmâil Paşa: **Hedîyyetü’l-arifîn esmâü’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn**, 2 Cilt, Beyrut, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, 1951.

el-Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed Basrî: **İcâzu’l-Kur’ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dâru’l-meârif, 7. Baskı, 2009.

..... **el-İntisâr li’l-Kur’ân**, thk. Muhammed İsam Kudat, 2 Cilt, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2001.

Bardakoğlu, Ali: “Ahlakın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, **Eskiye: Anadolu İlahiyat Akâdemisi Araştırma Dergisi**, yıl: 2017, sayı: 35/Güz, SS. 51-94.

Bâzergân, Mehdi: **Kur’ân’ın Nüzûl Süreci**, Çev: Mela Muhammed Feyzullah – Yasin Demirkıran, Ankara, Fecr Yay., 1998.

el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ: **Meâlimu't-tenzîl – Tefsîru'l-Begavî**, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Haraş, 8 Cilt, 4. Baskı, Riyad, Dâru Taybe, 1417/1997. [Meâlimu't-tenzîl, fî Tefsîri'l-Kur'ân, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.]

Bell, Richard: **The Qur'an Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs**, 2 Cilt, Edinburg, T. T. Clark and Charles, 1939.

Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi: **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, haz. Mustafa Özel, İstanbul, Kayihan Yay., 2002.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali: **Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerîa**, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, 7 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.

Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, (III) İstanbul, Dergah Yay., 2004.

el-Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî: **Mesâidu'n-nazar li'l-işrâfi ala makâsidi's-süver**, 2 Cilt, Riyad, Mektebetü'l-Mearif, 1987.

..... **Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995, C: IV.

el-Bulkînî, Celâlüddîn Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân: **Mevâkıu'l-ulûm min mevâkı'm-nücûm**, thk. Enver Mahmûd el-Mürsî Hattab, Tanta, Dâru's-sahâbe li't-tûras, t.y.

Burrû, Tevfik: **Târihu'l-Arabî'l-kadîm**, Dimeşk, Dâru'l-fıkr, 1988.

Bursalı Mehmed Tâhir: **Delîlu't-tefâsîr**, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 2. Baskı, 1325.

el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev: Burhan Köroğlu v.d., İstanbul, Kitabevi Yay., 2001.

..... **Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsirü'l-vâzih hasebi tertûbi'n-nüzûl**, 2 Cilt, Beyrut, Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 2008.

..... **Fehmü'l-Kur'ân (Nüzûl Sırasına Göre Hikmetli Kur'ân'ın Anlaşılır Tefsiri)**, Çev: Muhammed Coşkun, I-III, İstanbul: Mana Yay., 2013, I, 147.

..... **Kur'ân'a Giriş**, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yay., 2010.

..... **Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim**, Beyrut, Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 2006.

Ca'fer, Muhammed Kemal: **Remziyyâtü'l-elvân beyne'l-edyân el-yahûdiyye ve'l-İslâm**, <https://www.alarabimag.com/read/16271-> Erişim: 12.11.21.

el-Cârim, Muhammed Numan: **Edyânü'l-Arab fi'l-cahiliyye**, y.y., Matbaâtu's-saâde, 1923.

Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Usûlü**, Ankara, TDV Yay., 2007.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd: **es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye**, thk. Muhammed Tâmir, 6 Cilt, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2009.
el-Cevziyye, Şemsüddîn İbn Kayyım: **Ahkâmu ehli'z-zimme**, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî, Dimâm, Ramâdî, 1997, C: II, s. 1031.

el-Cevziyye, Şemsüddîn İbn Kayyım: **Bedâiu'l-fevâid**, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, t.y., C: I.

- Cündioğlu, Dücâne: **Anlamın Buharlaşması ve Kur'an** –Hermeneutik Bir Deneyim II–, İstanbul, Kapı Yay., 6. Baskı, Şubat 2013.
- Cündioğlu, Dücâne: **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, İstanbul, Kapı Yay., 2011.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr b. **Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-meânî**, thk. Yâsîn el-Eyyûbî, Abdurrahmân b. b.y., el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y., s. 9, 39 [Aynı yayının Muhammed el-Fârisî thk. Mahmud Muhammed Şâkir Ebû Fehr, Kahire, Abdülkâhir: Matbaatu'l-Medenî, 1992, baskısından da istifade edilmiştir.]
- el-Cürcânî, Abdülkâhir: **Sözdizimi ve Anlambilim, Delâilü'l-i'câz**, Çev: Osman Güman, İstanbul, Litera Yay., 2016.
- Çalışlar, Aziz: **Ansiklopedik Kültür Sözlüğü**, İstanbul, Altın Kitaplar Yay., 1983.
- Çalışkan, İsmail: “Kur'an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası”, **Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu**, ed. Mesut Okumuş, Çorum, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Çalışkan, Muhammed Selman: “Bir Ulûmu'l-Kur'ân Konusu Olarak Nüzûlün Hükmün Sonrasına Kalması”, **Fırat Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2018, 23/2, SS. 115-141.
- “Kur'an Işığında Nüzul Dönemi Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnancı ve Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki”, **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, SS. 125-158, Ankara, Ankara Okulu Yay., Eylül 2016.
- Çelik, Ali: **İslâm'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları**, İstanbul, Beyân Yay, 1995.

- Çetin, Abdurrahman: **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi**, İstanbul, Dergah Yay., 3.bsk., 2014.
- Çüçen, A. Kadir: **Heideggerde Varlık ve Zaman**, Bursa, Sentez Yay., 2012.
- Dağ, Mehmet: **Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifat**, Erzurum, Salkımsöğüt Yay., 2008.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân el-Ümevî: **el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân**, thk. Ğanim Kuddûrî Hamed, Kuveyt, Merkezû'l-mahtûtât ve't-türaş ve'l-vesâik, 1994.
- ed-Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed: **Tabakâtû'l-müfessirîn**, 2 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Dayf, Şevkî: **el-Medârisu'n-nahviyye**, Kahire, Daru'l-maârif, 1119.
- Demir,Ömer-Acar, Mustafa: **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yay, 1997.
- Demir, Şehmus: **Mitoloji, Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**, İstanbul, Beyan Yay., 2003.
- Demircan, Adnan: **İslam Tarihi'nin İlk Dönemi'nde Arap-Mevâlî İlişkisi**, İstanbul, Beyan Yay., 2015.
- Demirci, Mehmet: “Ahkâmu'l-Kur'ân ve Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı”, **Oş Devlet Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi İlmi Dergisi**, yıl: 2019, sayı:27, SS. 7-27.
- Demirci, Muhsin: **Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar**, 3 Cilt, İstanbul, İFAV Yay., 2017.

..... “Nas-Olgu İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2001, sayı: 20, SS. 5-21.

Derveze, Muhammed İzzet: **Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, 2 Cilt, Çev: Mehmet Yolcu, İstanbul, Düşün Yay., 2011.

..... **et-Tefsîrû’l-hadîs: Tertîbü’s-suver hasebü’n-nüzûl**, 10 Cilt, Beyrut, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2000.

ed-Deyrezûrî, Abdulkâdir Mollâ Huveyş Ali el-Gazi el-Fûratî: **Tefsîru beyânî’l-me‘âni**, 6 Cilt, Dimaşk, Matbaatu’t-Terakkî, 1965.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed **Hâşiye ala şerhi Muhtasari’s-Sa’di ale’t-Telhîs**, t.y., y.y.

ed-Dihlevî, Veliyyullâh: Şah **el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr**, Çev: Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Kahire, Dâru’s-sahve, 2. Baskı, 1407/1986.

Dindi, Emrah: **Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2017.

Dindi, Korkut: **Siyer-Kur’ân İlişkisi -Mekke Dönemi-**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2019.

ed-Dîrînî, Ebû **Kitâbu't-teysîr fî ulûmi't-tefsîr**, Kahire, Matbaatü't-
Muhammed İzzüddin tekaddümi'l-ilmîyye, t.y.
Abdülaziz b. Ahmed b.
Sa'îd:

Doğanay, Süleyman: **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, İstanbul, İSAM Yay. 2009.

Draz, M. Abdullah: **Kur'ân Ahlakı**, Çev: Emrullah Yüksel – Ünver Günay, İstanbul, İz Yay., 4. Baskı, 2009.

Duman, Zeki: **Beyânu'l-hak: (Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûl sırasına göre tefsiri)**, 3 Cilt, Ankara, Fecr Yayınları, 2006.

Dumlu, Ömer: **Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi**, Ankara, DİB Yay., 1992.

ed-Dûrî, Abdülazîz: **Mukaddimetu fî târîhi sadri'l-İslâm**, Beyrut, Merkezu Dirâsâtî'l-vahdeti'l-arabiyye, 2. Baskı, 2007.

..... **Târîhu sadri'l-islâm**, Beyrût, 1960.

Düzenli, Yaşar: **Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, İFAV Yay., 2000.

..... **Üslûb ve Semantik Açından Kur'ân ve Şefaât**, İstanbul, Pınar Yay., 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. **Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl**, 5 Cilt, Medine, Necah el-Kurtubî el-Mu'cemmau'l-melik Fehd, 2002.
Endelüsî el-Ümevî:

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân: **Tefsîru'l-bahri'l-muhît**, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcud – Şeyh Ali Muhammed Muavvid, 8 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

..... **el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr**, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-fikr, Beyrut 1420.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî el-Ezdî: **Fedâilu'l-Kur'ân**, thk. Mervan el-Atiyye v.d., Dımeşk, Daru İbn Kesir, 1995.

..... **en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1995.

Ebû Nuaym İsfahânî, Ahmed Abdullah b. İshak: el- **Delâilü'n-nübüvve**, Beyrut, Daru'n-nefais, 1986.

Ebû Süleyman, Abdülhamid **Kur'ânî Dünya Görüşü: Kültürel İslahat İçin Sıçrama Noktası**, İstanbul, Mahya Yay., 2011.

Ebû Şehbe Muhammed b. Muhammed: **el-Medhal ilâ dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Riyad, Dâru'l-liva, 3. Baskı, 1987.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid: **Mefhûmü'n-nas dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân**, Kahire, el-hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1990.

..... **İlâhî Hitâbın Tabiatı**, Çev: Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yay., 2013.

Elik, Hasan – Coşkun, Muhammed: **Tevhit Mesajı: Özlü Kur’ân Tefsiri**, İstanbul, Fikir Yay., 2013.

Emîn, Ahmed: **Duha’l-İslâm**, 2 Cilt, Kahire, Müessesetü Hindavi li’t-ta’limi ve’s-sekafeti, 2011.

..... **Fecru’l-İslâm**, Beyrut, Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân: **el-Bahrü’l-muhît**, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1993.

Erbaş, Ali: “Kur’ân’daki Tekrarlar ve Sırları”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, İstanbul, 1987.

Erçin, Hatice Ece: **Medenî Dönem Hitaplarının Üslûp Açısından Değerlendirilmesi**, İstanbul, İlâhîyat Yay., 2021.

Erdoğan, Mehmet: **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Yay., 2005.

..... **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, İFAV Yay., 8. Baskı, 2014.

Ergin, Mustafa: “İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse’nin Yorumu-Teyssîrü’t-Tefsîr Örneği-”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, İstanbul, 2021.

Esed, Muhammed: **Nüzûl Sırasına Göre Kur’ân Mesajı: Meâl-Tefsir**, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, “Ek I: Kur’ân’da Sembolizm ve Alegori”, İstanbul, İşaret Yay., 2018.

el-Ezrakî, Ebû’l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed: **Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine’l-âsâr**, thk. Ali Ömer, 2 Cilt, Kahire, Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, t.y.

el-Fâkihî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshak b. el-Abbâs: **Ahbâru Mekke fî kadîmi’d-dehr ve hadîsihî**, Mekke, Matbaâtu nahdati’l-hadise, 1986, C:V, s. 193.

Fârukî, İsmail Raci: **Tevhid**, Çev: Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, İstanbul, İnsan yayınları, 4. Baskı, 2006.

Fazlur Rahman: **Ana Konularıyla Kur’an**, Çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yay., 9. Baskı, 2007.

..... **İslam**, Çev: Mehmed Aydın – Mehmed Dağ, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2014.

..... **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, Çev: Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 6. Baskı, 2014.

Fidan, Ayşenur: “Kur’ân’da Geleceğe Dâir Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri”, **Bilimname**, XXXVIII, 2019/2, SS. 835-682.

..... “Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, **TADER: Tefsir Araştırma Dergisi** 5/2, yıl: Ekim/2021, SS. 690-715.

el-Fîrûzâbâdî, Ebu't- **el-Kâmûsu'l-muhît**, thk. Enes Muhammed – Zekeriyya
Tahir Mecdüddîn Cabir Ahmed, Kahire, Daru'l-Hadîs, 2008/1429.
Muhammed b. Yakûb:

el-Gazâlî, Ebû Hâmid **el-Maksadu'l-esnâ**, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî,
Muhammed b. Kıbrıs, el-Ceffân v'el-Câbî, 1987.
Muhammed b. Ahmed:

..... **Mişkâtü'l-envâr**, thk Ebû'l-Alâ el-Affî, Kahire, ed-
Daru'l-Kavmiyye, t.y.

Gelgeç, Sevim: “Kur’ânî Üslûp Açısından Ashab-ı Kehf Kıssası”, **Usûl
İslam Araştırmaları Dergisi**, 34/2020.

..... **Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi, Tarihsel
Süreç-Sorunlar-Öneriler**, Ankara, İlâhiyat Yay., 2021.

Gengil, Veysel: **Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı**, İstanbul, İz Yay., 2021.

Gezer, Süleyman: “İnşa-Haber Bağlamında Kur’ân Dilinin Yapısı”, **Hitit
Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, 6/11, Ocak.

..... **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an**, Ankara,
Ankara Okulu Yay., 2008.

Gökkır, Necmettin: **Kur’ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul,
İFAV Yay., 2014.

Gördük, Yûnus Emre: “Mevâlî Tabîîlerin Fıkîhî Ayetlere Yaklaşımı”, **Tefsir
Araştırmaları Dergisi**, C:I, sayı: II, yıl: 2017.

- Gözeler, Esra: **Kur’ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi**, İstanbul, KURAMER Yay., 2016.
- “Surelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Suresi Örneği”, **Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi**, 58/1, yıl: 2017, SS. 69-108.
- Günaltay, Şemsettin: **İslam Öncesi Arap Tarihi**, Ankara, Ankara Okulu yay, 2006.
- “Kable’l-İslam Araplar ve Tedeyyünleri”, **Daru’l-fünûn İlahîyat Fakültesi Mecmuası**, yıl: 1926, cilt: 1, sayı: 3, SS. 112-176.
- Gündüz, Şinasi: **Son Gnostikler Sâbîler İnanç Esasları ve İbadetleri**, Ankara, Vadi Yay., 1995.
- Gündüzöz, Soner: “Kur’ân’da Renklerin Büyülü Gücü–Semiotik Bir İnceleme–”, **EKEV Akâdemi Dergisi**, yıl:7, sayı:16.
- Güney, Derya: **Mü’min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’an’da Dua**, Ankara, Fecr Yay., 2020.
- Güngör, Mevlüt: “Kur’ân Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, yıl: 2005, cilt: VIII, sayı: 23, SS. 12-28.
- Güler, Mehmet Nuri: “Fıkıh’ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkıhı ile Tepkisel Arap Fıkıhı”, **Harran Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 37, yıl: 2017, SS. 153-194.

Güven, Hilal Köşker: “Kur’ân-ı Kerim’de Süreç Açısından Gaybî Konularda Üslûp Değişimleri –Cennet Örneği-” **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî: **Meâricü’t-tefekkür ve dekâiki’t-tedebbür**, 15 Cilt, Dımaşk, Dârü’l-Kalem, 2006.

Hacımuftuoğlu, Halil: **Kral Tanrı, Allah’ın Krallığı**, İstanbul, İletişim Yay., 2011.

Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdullah İbnu’l-Beyyî’ b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem **el-Müstedrek ale’s-Sahihayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, 4 Cilt, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990.

..... **el-Medhal ila kitâbi’l-iklîl**, thk. Fuad Abdülmün’im Ahmed, İskenderiyye, Daru’d-Dave, t.y.

Hâlefullah, Muhammed Ahmed: **Kur’ân’da Anlatım Sanatı**, çev: Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2012.

Hallâf, Abdülvehhâb: **İlmu usûli’l-fıkh ve hulasatü’t-tarîhi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, Kahire, Matbaatü’l-Medeni, t.y.

Halvecî, Abdüssettâr: **Fihrisu’l-mahtûtâtî’l-Arabiyye bi-dâri’l-kütübi’l-mısriyye**, Kahire, Daru’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2011.

Halîl b. Ahmed, Ebu Abdurrahman b. Amr el-Ferâhîdî: **Kitâbu’l-ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Samerrâî, 4 Cilt, y.y., Tahran, 1425.

el-Hamevî, Şihâbuddîn **Mu'cemu'l-udebâ**, 7 Cilt, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh er-Rûmî:

Harb, Ali: **Nakdü'n-nass**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabî, 1993.

Hâris Süleyman ed-Dârî: **el-İmâmu'z-Zührî ve eseruhû fi's-sünne**, Musul, Mektebetü Bessam, 1405/1985.

Hartog, François: **Tarih, Başkalık, Zamansallık**, Çev: M. Emin Özcan – Levent Yılmaz – Adnan Kahiloğulları, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.

el-Hasen b. el-Hüseyin **“Ahkâmu'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma”**, Çev: Mustafa Şentürk – Mine Özer – Narin Yavuz, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, yıl: 2013, sayı:22, SS. 457-491.
el-Hayyân, Mevlâ:

el-Hattâbî, Ebû Süleyman **Beyânu i'câzi'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru'l-maârif, 1976.
Hamd b. Muhammed b. İbrahim:

el-Haymî, Salah **Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li-mahtûtâti dâru'l-kütübi'z-zâhiriyye**, 3 Cilt, Dimeşk, Mecmau'l-lüğati'l-arabiyye, 1983.
Muhammed:

Hatiboğlu, Said: **Hilafetin Kureyşliliği**, Ankara, Otto Yay., 2012.

Haydar, Hâzım Sa'id: **Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-İtkân: dirâse mukârene**, Medine, Dâru'z-zaman, 1420.

- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, Çev: Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Yay., 2. Baskı, 2011.
- el-Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî: **Tehzîbu'l-luğa**, thk. Muhammed Avad Mer'ab, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001, C. XII, s. 300-302.
- Hevvârî, Hûd Muhakkem: b. **Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz**, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî, 4 cilt, Beyrut, Dârû'l-ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- el-Hısnî, Ebû Bekr b. Takıyyüddin Muhammed Abdülmümin: **Kitâbu'l-kavâid**, 4 Cilt, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1997.
- Hitti, K. Philip: **Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev: Salih Tuğ, 4 Cilt, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1980.
- Hökelekli, Kadriye: **Arap Dilinde Söylem, Düzeyleri ve Bağlamları**, Ankara, İlâhiyat Yay., 2021.
- Hûdayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali: **Tefsîru't-tâbiîn: arz ve dirâse mukârene**, 2 Cilt, Riyad, Dârû'l-vatani li'n-neşr, 1999/1420.
- el-Hüzelî, Ebû'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâre b. Muhammed b. Akîl b. Sevâd: **el-Kâmil fi'l-kıraâti ve'l-erbeîn ez-zâide aleyha**, thk. Cemal b. es-Seyyîd b. Rufâi eş-Şayib, y.y., Müessesetü semâ, 1428/2007.
- Itr, Nureddin: **Ulûmu'l-Kur'ân**, Dimeşk, Matbaatu's-sabah, 1993.
- Izutsu, Toshihiko: **Kur'ân'da Allah-İnsan, İslam Düşüncesinde Islah**, Çev: Süleyman Ateş, .y.y., Yeni Ufuklar Yay., 2011.

- **Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay, 4. Baskı, 2011.
- İbiş, Fatih: **Dînî ve Felsefî Açından Anlamın Doğası: Kur'ân'ı Anlamaya Dâir**, İstanbul, İz Yay., 2016.
- İbn Abdürabbih, Ebu Ömer Şihabüddin b. Abdirabbih el-Endelusî: **el-İkdu'l-ferîd**, 8 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1404.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî: **ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân**, 10 Cilt, Şârika, Câmiatü's-Şârika, 2006/1427.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr**, Müessesetü't-Târîh, Beyrut, t.y. [Aynı eserin, 30 Cilt, Tunus, ed-Daru't-tunusiyye li'l-neşr, 1984 baskısından da istifade edildi.]
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm el-Endelusî: **el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz**, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 6 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001/1422.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğırnatî: **et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl**, 2 Cilt, Beyrut, Dâru'l-Erkâm, 1416.
- İbn Durays, Ebu Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî: **Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medine**, thk. Gazve Budeyr, Dımeşk, Daru'l-fıkr, 1987.
- İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah: **en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l Kerim**, thk. Abdülkebir Alevi Medgari, 2 cilt, Kahire, Mektebetü's-sekafedi'd-diniyye, 1992.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr
Abdullah b. Muhammed
b. İbrahim b. Ebî Şeybe
el-Kûfi: **el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîs-i ve'l-âsâr**, thk.
Kemal Yusuf el-Hût, 7 Cilt, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd,
1409.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn
Ahmed b. Zekeriyyâ: **Mu'cemu mekâyisu'l-luğa**, thk. Abdüsselam
Muhammed Hârûn, 6 Cilt, Kahire, Dâru'l-Hadîs,
2008/1429.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer
Muhammed b. Habîb b.
Ümeyye: **Kitâbu'l-muhabber**, tsh. Ilse Lichtenstadter, Beyrut,
Daru'l-âfâki'l-cedide, t.y.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd
Abdurrahman b.
Muhammed b.
Muhammed: **Târihu İbn Haldûn**, thk. Halil Şehhâde, 8 Cilt, Beyrût,
Daru'l-Fikr, 1988.

İbn Hayr, Ebû Bekr
Muhammed b. Hayr b.: **el-Fehrese**, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Beyrut,
Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İbn Hazm, Ebû
Muhammed b. Ali b.
Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî: **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Zekeriya Ali Yusuf, 2
Cilt, Kahire, Daru'l-hadis, 1404.

İbn Hişâm, Abdülmelik
b. Eyyûb el-Himyerî: **es-Sîretü'n-nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sekkâ –
İbrahim el-Ebyârî – Abdulhafîz eş-Şelebî, 2 Cilt,
Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Baskı, 1955/1375.

İbn İshak, Muhammed b.
İshâk b. Yesâr el-
Muttalibî: **Sîretü İbn İshâk Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî**, thk.
Süheyl Zekkâr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1978.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ
İmâdüddîn İsmail b.
Ömer: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, 6 Cilt, Riyad, Dâru Taybe, 2. Baskı, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah b.
Muslim: **Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs**, Beyrut, Müessesetü'l-işrak, 2. Baskı, 1999/1419.

..... **Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân**, thk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981.

İbn Teymiyye,
Takiyyüddîn Ahmed b.
Abdilhalîm b. Mecdiddîn
Abdisselâm el-Harrânî: **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi's-şî'ati'l-Kaderiyye**, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, C: IV, s. 207.

..... **Mukaddime fî usûli't-tefsîr**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1994.

İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir
Muhammed b. Abdullah: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-
Ferec Cemalüddîn
Abdurrahman b. Ali
Muhammed Bağdadî: **Fünûnu'l-efnân fî acâibi ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Salah b. Fethi Helel, Beyrut, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2001.

..... **Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**, thk. Züheyr eş-Şâvîş, 9 Cilt, 3. Baskı, Dımeşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf: **en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr**, 2 Cilt, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

İbnü'l-Kelbî: **Kitâbü'l-esnâm**, Çev: Beyza Bilgin, Ankara, Ankara Okulu Yay.

İbn Meymûn, Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymûn b. Yusuf: **Delâletü'l-hâirîn**, i'dad: Hüseyin Atay, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, t.y.,

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî: **Tefsîru İbni'l-Münzir**, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, 2 Cilt, el-Medinetü'n-Nebeviyye, Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.

el-İsfahânî, Râğıb: **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 2009.

..... **Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî**, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûni, Külliyyetü'l-Âdâb-Câmiatü Tantâ, 1999, C: I, s. 140, 245.

İzzüddîn b. Abdisselam, Ebû Muhammed b. Ebi'l-Kasım b. El-Hasen es-Sülemî ed-Dimeşkî: **el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm**, thk. Rıdvan Muhtâr b. Ğarbiyye, Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî: **Tesbîtu delâili'n-nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı**, Çev: M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017.

Kalın, Faiz: “Kur’ân ve Evrende Rölativite”, **EKEV AkÂdemi Dergisi – Sosyal Bilimler**, yıl: 2001, cilt: 3, sayı: 2, SS. 139-147.

Kandemir, Yaşar: **Mevzu Hadisler**, İstanbul, İFAV Yay., 2002.

Kaplan, Mustafa Sait: “En’âm ve Bakara Sûreleri Özelinde Kur’ân’da Mekkî-Medenî Bütünlüğü”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2017.

Karaman, Hayreddin: **İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, İz Yay., 10. Baskı, 2014.

Karataş, Ali: “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”, **Dinbilimleri AkÂdemik Araştırma Dergisi**, yıl: 2018, cilt: 18, sayı:1, SS. 21-57.

Katâde b. Diâme, Ebû'l-Hattab es-Sedusi: **en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâhi Teâlâ**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-risale, 3. bsk., 1998.

Kâtib Çelebi b. Hacı Halife, Mustafa Abdullah: **Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn**, tsh. Mehmet Şerafettin Yaltkaya – Kilisli Rıfat Bilge, 6 Cilt, Bağdat, Mektebetü'l-müsenna, 1941.

..... **Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl**, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût, 6 Cilt, İstanbul, IRCICA, 2010.

el-Kattân, Mennâ Halil: **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur’ân**, Kahire, Mektebetu Vehbe, 2000.

- Kılıç, Sadık: **Kur’ân Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası)**, Ankara, Kılıç Yay., 1991.
- **Kur’ân Vahyi ve Hz. Peygamber**, İnsan Yay., İstanbul, 2015.
- Kılıçlı, Mustafa: **Arap Edebiyatında Şuûbiyye**, İstanbul, İşaret Yay., 1992.
- Kılınçlı, Sami: **Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri-Mekke Dönemi-**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2018.
- **Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri –Medine Dönemi 622-625 Yılları Arası-**, Ankara, Ankara Okulu yay., 2018.
- Kırbaşoğlu, Hayri: **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafiî’nin Rolü**, Ankara, Kitabiyat Yay., 2000.
- el-Kirmânî, Tâcülkurâ Ebû’l-Kasım: **Esrârü’t-tekrâr fi’l-Kur’ân: el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi’l-Kur’ân**, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata, Kahire, Dâru’l-fadîle, t.y.
- Burhâneddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr:
- Koç, Turan: **Din Dili**, İstanbul, İz Yay., 2013.
- Kotan, Şevket: **“Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik”, Kur’an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu**, İstanbul, 2011, SS. 177-188.
- Köse, Mustafa: **“Dinin Kemale Erdirilmesi Ayeti (Mâide 5/3) Çerçevesinde Mezhebi İhtilafların Kur’ân Yorumundaki İz düşümleri”, Çukurova Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, yıl:2020, cilt: 20, sayı: 2, SS. 627-650.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir: **el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 24 Cilt, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2006. [Aynı eserin; thk. Ahmed el-Berduni – İbrahim Itfeyyîş, 10 Cilt, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964 baskısından da istifade edildi.]

Kutlu, Sönmez: **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Ankara, Kitabiyat Yay., 2002.

Macit, Nadim: **Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili**, İstanbul, Beyan Yay., 1996.

Mahmûd es-Seyyîd eş-Şeyhûn: **Esrârü't-tekrar fî lügati'l-Kur'ân**, Kahire, y.y., 1983.

el-Makdisî Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm: **el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Makdisi, George: “Şafîi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıh'ın Kökenleri ve Önemi”, Çev: Sami Erdem, **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafîi'nin Rolü**, haz. Hayri Kırbaşoğlu, SS. 263-294, Ankara, Kitabiyat Yay., 2000.

Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî: **Mecâzu'l-Kur'ân**, thk. Fuad Sezgin, 2 Cilt, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1381.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd: **Te'vilâtu Ehli's-sünne Tefsîru'l-Mâturîdî**, thk. Mecdi Basellûm, 10 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

el-Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî: **en-Nüket ve'l-uyûn**, thk. es-Seyyid b. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut, Daru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2012.

Mebrûk, Ali: **Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet**, İstanbul, Mana Yay., 2014.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî: **el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye**, thk. Câmiatü's-Şârika, 13 Cilt, y.y., Mecmuâtü buhûsi'l-kitâb ve's-sünne, 2008.

el-Merağî, Ahmed b. **Tefsîru'l-Merâğî**, 30 Cilt, Mısır: Matbaâtü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1365/1946.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ: **Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri**, 7 Cilt, Çev: Muhammed Han Kayânî – Yusuf Karaca – Nazife Şişman – İsmail Bosnalı – Ali Ünal – Hamdî Aktaş, İstanbul, İnsan Yay., Şubat 2005.

el-Muhâsibî, Hâris b. **el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân**, thk: Hüseyin el-Kuvvetlî, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971.

Muir, William: **The Corân: Its Composition and Teaching**, Londra, Society for Promoting Christian Knowledge, t.y.

Jeffery, Arthur: (Yay.haz.) **Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân: ve humâ mukaddimetu Kitâbü'l-mebânî ve mukaddimetu İbn Atiyye**, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân: **Tefsîru Mukâtil b. Süleyman**, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, 5 Cilt, Beyrut, Dâru İhyâi't-türras, 2. Baskı, 1423/2002.

- **el-Eşbah ve'n-Nezâir**, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1994.
- el-Müberred, Ebû'l- **el-Kâmil fî'l-lüğa ve'l-edeb**, thk. Muhammed Ebû'l-
Abbas Muhammed b. Fadl İbrahim, 4 Cilt, Kahire, Daru'l-fıkr, 1997.
Yezid:
- Müftüoğlu, Ömer: **Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi**, Ankara, Otto Yay, 2020.
- Müslim b. el-Haccac, **Câmiu's-sağîr: Sahihu Müslim**, Beyrut, Dâru'l-
Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî kütübî'l-ilmiyye, 2011.
en-Nisâbü'rî:
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam
Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, Burka, Mektebetü'l-felah, 1988.
İsmail el-Murâdî el-
Mısırî:
- en-Nisâbü'rî, Nizâmüddîn **Nisâbü'rî tefsiri: Garâibu'l-Kur'an ve rağâibu'l-
el-Hasen b. Muhammed furkân**, thk. eş-Şeyh Zekerıyyâ Umeyrât, 6 Cilt, Beyrut,
b. Hüseyin el-A'rec: Dâru'l-kutubî'l-'ilmiyye, 1416/1996.
- Öğmüş, Harun: **Cahiliyye Döneminde Araplar: Cahiliyye Şiirine
Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın
Getirdiği Değişim**, İstanbul, İz Yay, 2013.
- Özarslan, Zeliha Bengü: **"Beşerî İdrak ile Vahyin Buluşma Noktası "Muvafakat"
Fenomeni", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi),
Adana, 2006.**

- Özsoy, Ömer: **Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması**, Ankara, Fecr Yay, 1994.
- Öztürk, Hayrettin: **Ferâhî ve Nazm**, İstanbul, Ensar Yay., 2018.
- Özel, Mustafa: **Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kayıhan yay., 2016.
- Öztürk, Mustafa: **Kıssaların Dili**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013.
- **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler**, Ankara, Ankara Okulu, 2011.
- **Kur'ân ve Aşırı Yorum**, Ankara, Kitâbiyât Yay., 2003.
- “Kur'ân'da Uhrevî Azap Figürleri”, **İslâmiyât**, C:V, sayı: 1, yıl: 2002.
- **Tefsirin Halleri**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013.
- “Âdem, Cennet ve Düşüş”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, yıl: 2004, Cilt:1, Sayı: 2, SS. 151-186.
- “Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslûp Örfü”, **Trabzon İlâhiyat Dergisi**, yıl: 2018, cilt: 5, sayı: 2, SS. 315-341.
- “Kur'an'ın ‘Cennet’ Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, **İslamiyat IV**, yıl: 2001, sayı: 1 [Diyanet Özel Sayısı], SS. 145-162.
- “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, **Bilimnâme**, XV, yıl:2008/2, s. 38.

- “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, **İlâhîyat Akademi Dergisi Selefilik Özel Sayısı**, yıl: 2015, C:I, sayı: 1-2, SS. 195-252.
- Paçacı, Mehmet: “Kur’ân’da Dil ve Varlık Alanları”, **2. Kur’ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler**, Ankara, Bilgi Vakfı Yay., 1996, s. 123.
- Palabıyık, Hanefi Dindi, Korkut: “İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Âdem ile Hz. Âdem (a)”, **Siyer Araştırmaları Dergisi**, yıl: 2021, sayı: 9, SS. 69-103.
- Polat, Fethi Ahmet: **Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi**, ed. Mehmet Akif Koç, Ankara, Grafiker Yay., 2021.
- Rabbânî, Muhammed Şefaât: **el-Mekkî ve’l-Medenî**, Medine, Mucemmu’l-Melik Fehd li tıbaati’l-mushafi’ş-şerif, t.y.
- er-Râzî, Ebû Abdullah (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Hüseyin: **Mefâtihu’l-gayb, et-Tefsîru’l-kebîr**, 32 Cilt, Beyrut, Daru İhyai’t-türasi’l-arabi, 1420.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir el-Hanefî: **Muhtâru’s-Sihâh: Mucemu’r-Râzî**, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999.
- Reşid Rızâ, Muhammed b. Ali: **Tefsîru’l-Menâr**, 12 Cilt, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1990.
- es-Sabbağ, Muhammed Lütfî: **Buhûs fi usûli’t-tefsîr**, Beyrut, el-Mektebetü’l-İslâmî, 1988.
- **Lemehât fi ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrut, el-Mektebû’l-İslâmî, 3.bsk., 1990.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm: **el-Keşfu ve'l-beyânu an tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, 10 Cilt, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1422/2002.

Sancak, Yusuf: **Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi**, Ankara, Aktif Yay., 2008.

es-Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed Abdissamed: **Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ**, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, 2 Cilt, Mekke, Mektebetü't-Türâs, 1987.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim: **Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-ulûm**, thk. Mahmud Mataracî, 3 Cilt, Beyrut, Daru'l-Fikr, t.y.

es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed: **el-Mebsût**, 30 Cilt, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1993/1414.

..... **Usûlu's-Serahsî**, Beyrut, Dâru'l-Marife, t.y..

Serinsu, Ahmet Nedim: **Kur'ân ve Bağlam**, İstanbul, Şule Yay., 2012.

Seyyar, Ali: **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul, Değişim Yay., 2007.

- Sezgin, Fuâd: **Târîhu't-türâsi'l-Arabî**, 10 Cilt, Riyad, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1991.
- es-Siğnâkî, el-Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsamuddîn: **el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî**, thk. Kânî, Fahrüddin Seyyid Muhammed y.y., Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- es-Sinyân, Râşid b. Hammûd: **Âdâtü'l-Kur'ânî'l-üslûbiyye**, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suûd, 1432.
- Spinoza, Baruch: **Tractatus Theologico-Politicus Ya Da Tanrıbilimsel Politik İnceleme**, Çev: Betül Ertuğrul, Bursa, Biblos Yay., 2008.
- Subhî es-Sâlih: **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Lübnan/Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1431/2000.
- **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Çev: Said Şimşek, Konya, Hibaş Yay., t.y.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman: **Buğyetü'l-vuât fî tabakâtî'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât**, 2 Cilt, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- **ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 17 Cilt, Kahire, Merkezü hicr li'l-buhûs, 1424/2003, 1. Bsk.
- **el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed b. Ali, 4 Cilt, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2006.
- **Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl**, thk. Muhammed Berekât, Beyrut, Dâru'r-risaleti'l-alemiyye, 2016.

..... **Mu'teraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân**, 3 Cilt, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

..... **Tabakâtü'l-müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü'l-vehbe, 1396.

..... **et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2013.

..... **Tedribü'r-râvî: Hadis Usûlü**, Çev: Muhammed Enes Topgül, ed. Arafat Aydın, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Sülün, Murat: **Kur'ân Kılavuzu**, İstanbul, Ensar Yay., 3. Baskı, 2017.

..... “Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkîlu'l-Kur'ân”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, İstanbul, 2002, SS. 329-346.

..... “Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 50:1, 2009, SS. 1-24.

Süfyân es-Sevrî, Ebû **Tefsiru Süfyân es-Sevrî**, tsh. Ebû Ca'fer Muhammed, Abdullah Süfyân b. Saîd Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
b. Meskûk:

Şaban, Zekiyüddin: **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)**, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV Yay., 2013.

- eş-Şâfiî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî: **es-Sirâcu'l-münîr fî'l-iâneti alâ ba'di meânî kelâm rabbüne'l-hakîmi'l-habîr**, Kahire, Matbaâtu Bulak, 1285.
- eş-Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî: **el-Muvafakât fî usûli'l-fıkh**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, thk. Abdullah Draz, C: IV. [Aynı eserin, thk. Hasan Ali Süleyman, y.y., Daru İbn Affân, 1997 ve Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2014 baskısından da istifade edildi.]
- **el-İ'tisam**, thk. Seyyid İbrahim, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2011.
- eş-Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerîm: **el-Milel ve'n-nihâl**, 3 Cilt, y.y., Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- Şen, Ziya: **Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı**, İstanbul, Düşün Yay., 2013.
- Şengül, İdris: **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, İzmir, Işık Yay., 1995.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed: **Edebu't-taleb ve münteha'l-ereb**, thk. Abdullah Yahya es-Surayhî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1998.
- eş-Şınkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî: **Advâu'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, 10 Cilt, Kahire, Dâru'l-hadîs, 2006.
- Şimşek, M. Sait: **Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Konya, Kitap Dünyası Yay., 2012.

Şulul, Kasım: **İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü**, İstanbul, İnsan Yay., 2008.

eş-Şûşâvî, Ebû Ali **el-Fevâidu'l-cemîle ale'l-âyâti'l-celîle**, thk. İdris Hüseyin b. Ali b. Talha Azzuzi, Rabat, Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-islâmiyye, er-Recrâcî: 1989.

Ünver, Mustafa: **Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi**, Samsun, Sidre Yay., 2001.

Ünsal, Hadiye: **Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteva Tahlili**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.

.....
“Metin-İçi ve Metin-Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzab Suresinin Nüzûl Ortamı ve Temel Vurguları”, **Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzûl-Siret İlişkisi**, ed. Mustafa Öztürk, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2017.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım **el-Mu'cemu'l-kebîr**, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Müsnidü'd-dünyâ Selefi, 25 Cilt, Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, t.y. Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb:

et-Taberî, Ebû Cafer **Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir – Ahmed Muhammed Şâkir, 24 Cilt, Mekke, Dâru't-terbiyyeti ve't-turâs, t.y. Yezîd:

.....
Câmiu'l-Beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Şâkir, Muhammed, b.y., Müessesetü'r-Risale, 2000, C: XXI.

Tatar, Burhanettin: “Kur'ân'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefî Notlar”, **Milel ve Nihal**, C:V, sayı:1, yıl:2009.

- “Kur’ân’ı Yorumlama Sorunu”, **Kur’ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Van, 2001.
- Tay, Hekim: “Mekkî Âyetler Çerçevesinde Mekke’de Sosyal Tabaka Davranışları” **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2013.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsir: **el-Muharrer fî ulûmi’l-Kur’ân**, Cidde, Merkezu’d-dirâsât ve’l-ma’lumâtî’l-Kur’âniyye bi ma’hedi’l-İmam eş-Şâtibî, 2008.
- et-Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hamid: **Keşşâfu ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm**, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Çev: Corc Zeynati – Abdullah Halidî, 2 Cilt, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd): **Câmiu’s-sahih**, thk. İbrahim Atve İvaz, 8 Cilt, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.
- **Sünenü’t-Tirmizi**, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2014.
- Tokat, Latif: “Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili”, **İslâmiyât**, sayı: 4, yıl: 2005, s. 46.
- Topuz, Akif: **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, “Sorunsallığı Açısından Kur’ân Tasavvurları”, Kayseri, 2013.

et-Tûfî, Ebu'r-Rebî
Necmüddîn Süleymân b.
Abdilkavî b. Abdilkerîm
b. Saîd el-Hanbelî: **el-İksîr fî ilmi't-tefsîr**, thk. Abdülkadir Hüseyin,
Kahire, Mektebetü'l-âdâb, t.y.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer
Muhammed b. El-Hasen
b. Alî: **et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Âgâ Büzürg-i
Tahrânî, 10 Cilt, Beyrut, Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, t.y.

Türcan, Selim: “Mekkî Âyet ve Sûrelerin Kronolojisini Tespit
Problemi: Kur'ân'da er-Rahmân İsminin Kullanımına
İlişkin Bir Değerlendirme”, **Hitit Üniversitesi İlahîyat
Fakültesi Dergisi**, 2016/1, C: 15, sayı: 29, s. 74.

..... **Neshin Problematik Tarihi**, Ankara, Otto Yay., 2017.

Usta, İbrahim: **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara, Ankara Okulu
Yay., 2015, s. 43-52.

el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen
Ali b. Ahmed b.
Muhammed en-Nîsâbü'rî: **Esbâbu'n-nüzûl**, thk. Hibetullah b. Selâme, Beyrut,
Âlemi'l-Kütüb, t.y.

..... **Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl,
Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

Watt, Montgomery: **Companion to the Qur'an**, Londra, George Allen and
Unwin, 1967.

..... **Hiz. Muhammed Mekke'de**, Çev: M. Rahmi Ayas,
Azmi Yüksel, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahîyat
Fakültesi Yay., 1986.

..... **Modern Dünyada İslam Vahyi**, Çev: Mehmet S.
Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982, s. 117-121.

Yağan, Halit: “Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri”, **Atatürk
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri
ve Edebiyatları Anabilim Dalı**, (Yayımlanmamış
Doktora Tezi), Erzurum 2002.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû
Zekerıyyâ b. Ebî Sa'lebe
et-Teymî:

Tefsîru Yahya b. Sellâm, thk. Hind Şelebi, 2 Cilt,
Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2004/1425.

.....

**et-Tesârîf tefsirü'l-Kur'ân mimma iştebehet esmâuh
ve tasarrefet meânih**, thk. Hind Şelebi, Tunus, eş-
Şeriketü't-Tunisiyye, 1980.

Yakıt, İsmail:

“Kur'an'da Hz. Âdem”, **Süleyman Demirel
Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 1999,
sayı:6, SS. 1-18.

Yaman, Ahmet:

“Fıkıh-Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve
Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, **Usûl İslam
Araştırmaları**, yıl:2008, sayı: 9, SS. 87-118.

Yavuz, Adil:

Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik, Konya, Ebâbil
Yay., 2007.

Yavuz, Ömer Faruk:

Kur'an'da Sembolik Dil, Ankara, Ankara Okulu
Yayınları, 2006.

Yazır, Elmalılı Hamdi:

Hak Dîni Kur'an Dili, 10 Cilt, Sad. Nedim Yılmaz,
İstanbul, Hisar Yay., 2011. [Yayının İstanbul, 1979
baskısı da kullanılmıştır.]

Yerinde, Âdem:

“İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler
ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, **Sakarya
Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2007,
Sayı:16, SS. 29-61.

- Yıldız, Mehmet Sami: “Medenî Sûrelerde İktisadî Alana İlişkin Kelimeler Ve İlgili Ayetlerin Yorumları” **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2014.
- Yolcu, Mehmet: **Kur’ân’ın Zihniyeti Değiştirmesi**, İstanbul, Denge Yay., 2005.
- Yüksek, Muhammed İsa: **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi, Referansları ve Sınırları**, İstanbul, İFAV Yay., 2018.
- ez-Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtezâ b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Huseynî: **Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs**, thk. Komisyon, 40 Cilt, b.y., Dâru’l-hidâye, t.y.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin: **et-Tefsir ve’l-müfessirûn**, 3 Cilt, Kahire, Mektebetü Vehbe, t.y.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin: **Tefsir ve Hadiste İsrailiyyât**, Çev: Enbiya Yıldırım, Ankara, Otto Yay., 2017.
- ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed: **el-Keşşâf an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl**, 4 Cilt, 3. Baskı, Beyrut, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1407.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh eş-Şâfî: **el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân**, 4 Cilt, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2011.
- Zerzur, Adnan: **Ulûmu’l-Kur’ân medhal ilâ tefsîri’l-Kur’ân ve beyânu icâzih**, Beyrut, el-Mektebetü’l-islâmî, 1981.

ez-Zübeydî, Ebu Bekr: **Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn**, Kahire, Muhammed Sami Emin el-Hancı, 2. Baskı, 1954.

ez-Zührî, İbn Şihâb Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah: **en-Nâsih ve'l-mensûh – Tenzîlu'l-Kur'ân bi-Mekke ve'l-Medine**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-risale, 3. bsk., 1998. [Bu baskıda iki eser bir arada bulunmaktadır.]

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm: **Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2. Baskı, 2017. [Aynı eserin, y.y., Matbaatu İsâ, t.y.baskısından da istifade edildi.]

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Âdem”. Erişim: 9 Eylül 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Âdem--peygamber> 09.09.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Ahkâmü'l-Kur'ân”. Erişim: 16 Ağustos 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Ahkâmul-kuran> 16.08.2020.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Ca'berî”. Erişim: 14 Ocak 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/caberi> 14.01.21

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Delâilü'l-Nübüvve”. Erişim: 23 Ağustos 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/delailun-nubuvve> 23.08.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”. Erişim: 05 Ekim 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/emir-bil-maruf-nehiy-anil-munker> 05.10.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Fezâilü'l-Kur'ân”. Erişim: 07 Haziran 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran> 07.06.21.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “İcâzü'l-Kur'ân”. Erişim: 17 Haziran 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/icazul-kuran> 17.06.21.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “İsâ b. Ömer es-Sekafî”. Erişim: 22 Şubat 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/isa-b-omer-es-sekafi> 22.02.2021; 20:13.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Mevâlî”. Erişim: 21 Şubat 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Mevâlî> 21.02.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”. Erişim: 09 Haziran 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/munasebatul-ayat-ves-suver> 09.06.21.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “nazmu’l-Kur’ân”. Erişim: 1 Kasım 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmul-kuran>; 01.11,2021.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Saîd b. Cübeyr”. Erişim: 21 Şubat 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Saîd-b-cubeyr> 21.02.2021

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Sünen”. Erişim: 03 Haziran 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sunen> 03.06.21

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Şuûbiyye”. Erişim: 22 Şubat 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/suubiyye> 22.02.2021

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Tedric”. Erişim: 28 Ağustos 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric> 20.08.2021

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Uslup”. Erişim: 5 Kasım 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/uslup> 05.11.21.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Zihar”. Erişim: 11 Ekim 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/zihar> 11.10.21.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Zühri”. Erişim: 27 Kasım 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhri> 27.11.2020.

<https://vb.tafsir.net/forum-تفسير مؤلف-هو-من-4972-القرآن-وعلوم-للتفسير-العلمي-الملتقى/العام-القسم> /مقدمته-جفري-آرثر-نشر-الذي-المعاني-نظم-في-المباني
Erişim: 3 Haziran 2021.

03.06.2021.

ÖZGEÇMİŞ

2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisansını tamamladı. Aynı üniversitede başladığı Tefsir Ana Bilim Dalı yüksek lisans programından “Kur’ânî Dilin Nebvî Dili İnşası - Kudsî Hadisler Bağlamında -” isimli teziyle 2016 yılında mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı’nda doktora öğrenimine başladı. Halen Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.