TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERİN MUHTEVA TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Hadiye ÜNSAL

ADANA- 2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERİN MUHTEVA TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Hadiye ÜNSAL

DANIŞMAN
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

ADANA- 2014

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
(Danışman)

Üye : Prof. Dr: Ali Osman ATEŞ

Üye : Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Üye : Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

Üye : Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ

ONAY
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
...../…../2014

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt ÖNAL
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERİN MUHTEVA TAHLİLİ

Hadiye ÜNSAL

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Danışman: Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Eylül 2014, 360 Sayfa

Bu çalışma erken dönem Mekkî sureler çerçevesinde Kur'an muhtevasının tahlilini içermektedir. Beş bölümden oluşan çalışmanın giriş ya da birinci bölümünde tez çalışmamızın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi ve temel başvuru kaynakları ile İslam öncesi Arap toplum yapısının genel karakteristiği hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde, Kur'an ayet ve surelerinin tarihlendirilmesi noktasında Mekkî-Medenî konusu ve ayrımıyla ilgili genel özellikler ve ölçütler ele alınmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde İslam âlimleri ve müsteşriklere ait farklı nüzul tertiplerine değinilmiştir.

Üçüncü bölümde ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşler değerlendirilmiş ve erken Mekke döneminde hangi surelerin nazil olduğu ele alınmıştır. Bu bölümdeki tespit ve değerlendirmeler çerçevesinde ilk nazil olan Kur'an vahyinin Fatiha suresi olduğu sonucuna varılmış ve erken dönem Mekkî sureleri tarihlendirme konusunda kesin tespit ve tayinlerde bulunmanın çok zor olduğunun altı çizilmiştir. Bu zorluğa rağmen nüzul süreciyle ilgili panoramik bir tablo oluşturmanın mümkün olduğu da belirtilmiştir. Dördüncü bölümde, erken dönem Mekkî surelerde Allah'ın kendi zat ve sıfatlarına dair beyanları ile Hz. Peygamber'e yönelik hitaplar ve müminler ile müşriklerden oluşan ilk muhataplara dair tanımlamaların tahlili ele alınmıştır. Beşinci bölüm ise erken dönem Mekkî surelerdeki temel kavramlar ve konularla ilgilidir. Son iki bölüm kapsamında erken dönem Mekkî surelerin muhtevasının başta tevhid ve şirk olmak üzere diğer iki temel konu ekseninde olduğu, ayrıca tevhid ile sosyal adaletin birbirine bağımlı bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Erken dönem, Mekkî, nüzul tertibi, muhteva, siret-nüzul ilişkisi.

ABSTRACT

CONTENT ANALYSIS of the SURAS of EARLY MECCAN PERIOD

Hadiye ÜNSAL

Phd Thesis, Department of Basic Islamic Sciences,
Supervisor: Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Sep 2014, 360 Pages

This study includes content analysis of the Qur'an within the framework of early Meccan suras. This study consists of five chapters. In the introduction or the first chapter, we presented the subject, the literary survey, the method and the sources of the thesis and examined general characteristics of the pre-Islamic Arab society. In the second chapter, we presented general characteristics and criteria on Meccan-Madinian at the point of dating verses and suras of the Qur'an. We also discussed Islamic and Western approaches on the date of the revelation.

In the third chapter, we examined various opinions on the first revealed passage of the Qur'an and examined which suras were revealed in the early Meccan period. We concluded that sura al-Fatiha as the earliest revealed passage is more reasonable and accurate. We also concluded that it is difficult to make precise detections and determinations of the exact date of early Meccan suras. Despite these difficulties we stated that it is possible to create a panoramic picture on the process of revelation.

In the fourth chapter, we dealt with both declarations regarding God's own attributes, and with first interlocutors who argued Prophet, also analysed descriptions of believers (mu'min) and non believers (mushrik). In the fifth and last chapter, we examined basic matters and concepts of early Meccan suras. As a result of the final two chapters, we concluded that basic concepts in early Meccan suras were tawheed and worship subservient gods, in addition to that tawheed and social justice are interconnected.

Key Words: Early period, Meccan, chronological oırder, content, coherency between sirah and nuzul.

ÖNSÖZ

Kur’an’ın muhtevasıyla ilgili ilmî çalışmalar ve araştırmalarda genellikle belli bir kavram/konu esas alınır ve bu tür çalışmalar modern dönemde “konulu tefsir” diye adlandırılır. Ancak Kur’an’da müstakil konu olarak değerlendirilen meselelerin aslında konu olup olmadığı tartışmaya açıktır. Başka bir ifadeyle, bugün müstakil bir konu gibi algılanan ve “Kur’an’da Yaratılış”, “Kur’an’da Kadın”, “Kur’an’da Devlet” gibi başlıklar altında ele alınan hususların Kur’an’ın nüzul sürecinde gerçekten konu olup olmadığı meselesi üzerinde mutlaka durulmalıdır. Bunun yanında, Kur’an’a lafız-mana ilişkisine bağlı olarak anlam kodları çözülen bir metin olarak yaklaşmanın ve onu bu şekilde yorumlamaya çalışmanın sağlıklı bir yaklaşım ve yorum tarzı olup olmadığı meselesi üzerinde de durulmalıdır.

Kur’an sözlü bir hitap ya da edebî nutuk tarzında canlı ve dinamik bir toplumsal vasatta peyderpey (tencîmen) nazil olduğuna, bu hitabın ve kelamın bir mütekellimi, bir ilk mübelliği ve aynı zamanda bir ilk muhatap kitlesi bulunduğuna göre, bugün elimizde yazılı bir metin olarak bulunsa da doğru anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda, metin merkezli bir tahlilin eksik bir tahlil olacağı çok açıktır. Bu sebeple, Kur’an’ın muhtevasını, asıl mana ve maksadını doğru anlamak için metni kendi tarihinde, başka bir ifadeyle, nazil olduğu tarihsel ve toplumsal matris içinde izah etmeye çalışmak en isabetli yol olarak görünmektedir.

Erken dönem Mekkî sureler çerçevesinde Kur’an muhtevasının tahlilini hedefleyen bu çalışmada takip edilen yol ve yöntem de budur. Gerçi yöntem kelimesi, klasik fıkıh usûlü geleneğinde olduğu gibi, ince işleme ve sık dokuma iddiasını içerir. Hemen belirtelim ki biz burada “yöntem” kelimesini kullanırken böyle büyük bir iddiada bulunmuyoruz; bu yüzden de çalışmamızın giriş kısmında geçen “yöntem” kelimesinin “yaklaşım” anlamında kullanıldığını belirtmek istiyoruz.

Erken dönem Mekkî surelerin muhtevasıyla ilgili tahlillerde benimsediğimiz yaklaşım, temelde nüzul tarihi ve siyer bilgileri ışığında ayetlerdeki lafızlar ve manaların ötesindeki mesajları çıkarmak, bunun için bir tür satır arası okuma yapmak ve sonuçta Mekke döneminin erken safhalarında olup bitenlerle ilgili büyük fotoğrafı ortaya koymaya çalışmaktır. Bu fotoğrafın az çok belirgin biçimde ortaya çıkması, sık sık metinden ayrılıp nüzul tarihine gitmeyi, siyer ve rivayete dayalı bilgiler ışığında Hz. Peygamber, ilk nesil müslümanlar ve Kureyşli müşrikler arasında neler yaşandığını

irdelemeyi, daha sonra yeniden metne dönmeyi ve metni bu tarihî bilgi tedariğiyle tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır ki bizim de bu çalışmada yapmaya çalıştığımız şey budur. Ne kadar başarılı olduğumuz kuşkusuz tartışılabilir; fakat bu çalışmanın bir ön çalışma olması, eksiklikler ve yanlış tespitler konusunda mazur görülmemize az çok haklı bir gerekçe sayılabilir.

Genelde Mekkî, özelde erken dönem Mekkî surelerdeki pek çok ayetin ve bu ayetlerdeki birçok kelimenin bugün bilinen anlamlarından çok farklı anlamlar ve mesajlar taşıdığı hususunda tespitler içeren ve bu yönüyle Kur'an semantiği alanına az çok katkı sağlayacağı düşünülen çalışmamız "giriş" kısmıyla birlikte beş bölümden oluşmaktadır. Giriş ve birinci bölüm, tez çalışmamızın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi ve temel başvuru kaynakları ile İslam öncesi Arap toplum yapısının genel karakteristiği hakkında öz/özet bilgiler içermektedir.

Çalışmanın ikinci bölümü, Kur'an ayet ve surelerinin tarihlendirilmesi noktasında Mekkî-Medenî konusu ve ayrımıyla ilgili genel özellikler ve ölçütlere dairdir. Yine bu bölüm İslam âlimleri ve müsteşriklere ait farklı nüzul tertiplerinde Mekkî surelerin tasnifini de içermektedir. Üçüncü bölüm, ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşlerin değerlendirilmesi ve erken dönem Mekkî surelerin belirlenmesine dairdir. Dördüncü bölüm, söz konusu surelerde Allah'ın kendi zat ve sıfatlarına/fiillerine ilişkin beyanları ile Hz. Peygamber'e yönelik hitaplar ve müminler ile müşriklerden oluşan ilk muhataplara dair tanımlamaların tahlilini muhtevidir. Beşinci ve son bölüm ise erken dönem Mekkî surelerdeki temel kavramlar ve konularla ilgilidir.

Kur'an muhtevasının belli bir dönemde nazil olan sureler ekseninde tahlil edilmesi bilindik tez konularıyla pek benzeşmemesi sebebiyle gerek ilgili sureleri nüzul açısından tarihlendirme, gerek bu bilgileri değerlendirme, gerekse sureler ve ayetleri içerik açısından tasnif edip sistematik hâle getirme noktasında büyük zorluklarla karşılaştık. Ayrıca bu çalışmanın hadis, siyer ve tarih gibi alanlarla da çok yakından ilgili olması sebebiyle çok geniş bir literatürü tarama zorluğunu da yaşadık. Gerek bütün bu zorlukların üstesinden gelmede, gerekse dağınık bilgileri değerlendirme ve belli başlıklar altında sistematik olarak işleyip tahlil etmede çok büyük yardım ve desteğini gördüğüm değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK'e teşekkürü borç biliyorum. Katkılarından dolayı Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'ne (İsam) ve Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam'a

şükranlarımı sunuyorum. Bunun yanında maddi ve manevi destekleriyle hep yanımda olan sevgili annem, babam, ablalarım ve kardeşlerime de sonsuz teşekkür ediyorum.

NOT: Bu araştırma, Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (IF2012D1) desteklenmiştir.

Hadiye ÜNSAL

Adana-2014

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR LİSTESİ xi

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu ve Kapsamı 1
1.2. Tezin Amacı 5
1.3. Araştırmada Takip Edilecek Yöntem ve Kaynaklar 6
1.4. Nüzul Dönemindeki Arap Toplum Yapısına Genel Bir Bakış 11

BÖLÜM II

KUR'AN'IN NÜZUL SÜRECİ VE TERTİBİ

2.1. Nüzul Sürecinde Mekkî-Medenî Meselesi 32
2.1.1. Mekkî-Medenî Ayrımında Genel Özellikler ve Ölçütler 34
2.1.2. Mekkî Surelerin Genel Özellikleri 37
2.1.2.1. Şekil Özellikleri 37
2.1.2.2. Muhteva Özellikleri…… 44
2.2. Nüzul Tertibi Meselesi……..... 50
2.3. İslam Geleneğinde Nüzul Tertibiyle İlgili Çalışmalara Genel Bir Bakış.... 51
2.4. Müslümanlara Ait Nüzul Tertiplerinde Mekkî Surelerin Tasnifi… 58
2.5. Müsteşriklere Ait Nüzul Tertiplerinde Mekkî Surelerin Tasnifi ..... …70

BÖLÜM III

İLK NÜZUL VE ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERİN TESPİTİ

3.1. İlk Nazil Olan Ayetler Meselesi 87
3.2. Kur'an Vahyinin Başlangıcı ile İlgili Görüşler 88
3.2.1. Alak Suresinin İlk Üç veya Beş Ayeti 90
3.2.2. Müddessir Suresinin İlk Ayetleri 94
3.2.3. Fatiha Suresi 96
3.2.4. Görüşlerin Değerlendirilmesi 97
3.2.5. Alak Suresiyle İlgili Yaygın Görüşün Tahlil ve Tenkidi 107
3.2.6. Fatiha Suresiyle İlgili Görüşü Tercih Gerekçeleri 118
3.3. Erken Dönem Mekkî Surelerin Tespiti Meselesi 121
3.4. Surelerin Tespit ve Tayini 127
3.5. Genel Değerlendirme 166

BÖLÜM IV

ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERDE MÜTEKELLİM (ALLAH) VE MUHATAP DİYALEKTİĞİ

4.1. Allah'ın Kendi Zatına ve Fiillerine İlişkin İsimler/Sıfatlar 169
4.1.1. Rab 169
4.1.2. Allah 180
4.1.3. Rahmân ve Rahîm 188
4.1.4. Mâlik/Melik 196
4.2. Hz. Peygamber'le İlgili Beyanlar 204
4.2.1. Hz. Peygamber'e Yönelik İthamlar ve İbralar 204
4.2.1.1. Mecnûnluk 206
4.2.1.2. Kâhinlik 213
4.2.1.3. Şairlik 217
4.2.1.4. Sâhirlik 221
4.2.2. Hz. Peygamber'e Yüklenen Sorumluluklar 224
4.3. Müminler ve Müşriklere Yönelik Sıfatlar/Sıfatlandırmalar 240

4.3.1. İnsan (el-İnsan) ve İnsanlar (en-Nâs)..... 251

BÖLÜM V

TEMEL KAVRAMLAR VE KONULAR

5.1. Tevhid ve Şirk..... 267
5.2. Tevhid ve Şirk İle İlgili Bazı Kelime ve Kavramlar..... 286
5.2.1. Hasene-Seyyie..... 287
5.2.2. Etkâ-Eşkâ/Etğâ..... 290
5.2.3. Sallâ-Tevellâ..... 295
5.2.4. Tezkiye-Tedsîs..... 299
5.3. Ahiret/Mead..... 302
5.3.1. Ölüm, Kıyamet ve Diriliş (Ba’s)..... 304
5.3.2. Cennet..... 313
5.3.3. Cehennem..... 318
5.4. Adalet ve Ahlâk..... 323

SONUÇ..... 337
KAYNAKÇA..... 342
ÖZGEÇMİŞ..... 360

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf. **:** Aynı müellif

b. **:** İbn

Bkz. **:** Bakınız

çev. **:** Çeviren

DİA **:** *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

ed. **:** Editör

haz. : Yayıma hazırlayan

Hz. **:** Hazreti

İA **:** *İslâm Ansiklopedisi* (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları)

Krş. **:** Karşılaştırınız

Nak. **:** Nakleden

Nşr. **:** Neşreden

ö. **:** Ölümü

r.a. **:** Radiyallahu anh, anhâ

s. **:** Sayfa

sad. **:** Sadeleştiren

s.a.v. **:** Sallallâhu aleyhi ve sellem

thk. **:** Tahkik eden

trs. **:** Tarihsiz

vb. **:** Ve benzeri

v.dğr. **:** Ve diğerleri

y.y. **:** Yayın yeri yok

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu ve Kapsamı

Miladi 610 yılında başlayan Kur'an vahyi, yağmurun yerden ağması ve gökten yağması gibi, diyalektik biçimde peyderpey nüzullerle yaklaşık 23 yıl kadar sürmüş ve 632 yılında sona ermiştir. Miladi 622 yılında Mekke'den Medine'ye gerçekleşen hicret, Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin hayat tecrübesinde toplumsal, kültürel, siyasal içerikli önemli değişmeler ve gelişmelere yol açan bir dönüm noktası olarak tarihe geçmiştir. Bu önemli hadiseyle birlikte Kur'an vahyinin dil, üslup, muhatap ve muhtevasında gözle görülür değişiklikler gerçekleşmiştir. Daha açıkçası, Mekke ortamında nazil olan ve gerek dil gerek üslup yönünden şiiri andıran surelerde kısa hacimlerine mütenasip biçimde tevhid, kıyamet, ahiret, adalet gibi belli başlı konulara dair çok veciz ve çarpıcı ifadelere yer verilmiş, başka bir ifadeyle, bi'setin ilk yıllarına ait surelerde ağırlıklı olarak çok veciz bir üslupla Allah'ın birliğine (tevhid) iman, ibadetin en temel umdesi ve gerekçesi olarak zikredilmiş, ilk hitap çevresindeki insanlara namaz, oruç gibi formel ibadetlerden önce tevhid inancını aşılama ve tek Allah'a boyun eğme şuurunu kazandırma hedeflenmiştir. Hz. Peygamber ile müşrikler arasında yaşanan mücadelenin genişleyip derinleşme ve sertleşme sürecine girdiği sonraki yıllarda ise Mekkî ayetlerdeki dil ve üslup farklılaşmasının yanında hacim ve muhteva da genişlemiştir.

Hicreti müteakip dönemde ise Medine şartlarında oluşan yeni toplumsal düzen içinde giderek belirginleşen hukukî ve siyasî yapıya paralel olarak vahiy de gözle görülür biçimde normatif bir muhteva kazanmıştır. Bu çerçevede, uzun zamana yayılmış olarak nikâh, talak, iddet, vasiyet, miras gibi konular ile suçlar ve cezalarla ilgili hukukî düzenlemeler içeren birçok ayet nazil olmuştur. Yine bu çerçevede namaz, oruç, hac, zekât, sadaka gibi belli başlı formel ibadetlerle ilgili sarih hükümler bildiren ayetler nazil olmuştur. Bütün bu konularla ilgili ayetler ağırlıklı olarak Bakara, Nisâ, Mâide, Nûr gibi surelerde yer almıştır. Ayrıca müslümanlar ilk defa Medine'de siyasi bir yapı oluşturup askerî bir güce sahip olduklarından Âl-i İmrân, Enfâl, Tevbe, Ahzâb, Feth, Haşr gibi Medenî surelerin muhtevasında Hz. Peygamber'in çeşitli gazveleri ile bu gazveler/seferler sırasında yaşanan olayların serencamından söz edilmiştir. Toplumsal

düzen ve hukukla ilgili meseleler fesahat ve belagat sergilemeye, şiirsel bir dil kullanmaya pek elverişli olmadığı için, Medenî surelerde muhtevaya uygun olarak daha düz ve nesre yakın bir dil ve üslup kullanılmış, sembolik ifadelere, mecaz ve istiarelere daha az yer verilmiş, anlatımda açıklık ağırlık kazanmıştır.

Diğer taraftan, Mekke döneminde Kur'an müşriklerin inanç ve yaşayışlarının tevhid eksenli hak ve hakikat, beşerî ilişkilerinin de adalet ve hakkaniyet ilkelerine göre tanzim edilmesi gerektiği meselesiyle ilgilendiği için, bu döneme ait ayetlerdeki müvacehe hitapları "Ey insanlar!" (*yâ eyyühe'n-nâs*) şeklinde daha ziyade dışa dönükken, Medine'deki hitaplar ağırlıklı olarak içe dönüktür. Nitekim seksen küsur yerde geçen "Ey iman edenler!" (*yâ eyyühellezîne âmenû*) mealindeki hitap Medine'deki İslam toplumuna yönelik olup, bu hitaplarla başlayan ayetlerdeki muhteva söz konusu toplumun iç düzenini tesise yöneliktir.

Nüzul sürecindeki bu iki farklı dönem, klasik Ulûmu'l-Kur'an literatüründe "Mekkî-Medenî" diye kavramlaştırılmış ve söz konusu dönemlerde nazil olan surelerdeki farklılıklar ana hatlarıyla gösterilmeye çalışılmıştır. Modern dönemde ise Mekkî-Medenî konusuyla ilgili olarak bazı tez çalışmaları yapılmıştır. Ancak Mekkî-Medenî ayrımından hareketle Kur'an'daki muhtevanın etraflı tahliline yönelik bir çalışma -bilebildiğimiz kadarıyla- henüz yapılmamıştır. Böyle bir çalışmanın yapılmamış olması, özellikle erken Mekke dönemiyle ilgili Kur'an dışı bilgi imkân ve kaynaklarının çok az ve yetersiz olması ve bu durumun söz konusu dönemi yeterince açıklığa kavuşturmanın pek mümkün olmadığı yönünde peşin bir fikir oluşmasıdır.

Bir kez daha vurgulayalım ki erken Mekke dönemiyle ilgili çok az bir bilgiye sahip bulunmaktayız. Mekke döneminde ayetlerin yazıya geçirilip muhafaza altına alınması, nüzul sebeplerinin not tutulması gibi bir ihtiyaç söz konusu olmadı; çünkü o gün en temel ve can yakıcı sorun, bekâ sorunuydu. Kuvvetle muhtemeldir ki bi'setin/nübüvvetin başlangıç yıllarında Hz. Peygamber gerek kendisine ayetler nazil olurken, gerekse bu ayetleri tebliğ maksadıyla okurken çoğu zaman yalnızdı. Dolayısıyla söz konusu yıllarda hangi ayetin ne zaman, nerede ve ne hakkında nazil olduğu bilgisinin düzenli biçimde kayda geçirilmesi ve/veya not edilmesi imkânı da pek yoktu.

Gerek Mekke dönemine ait tarihî bilgi malzemesinin yetersizliği gerekse bir tez çalışmasının hacim ve muhteva açısından sınırlılık keyfiyeti sebebiyle on üç yıllık bir zaman dilimini kapsayan Mekke dönemini bütün boyutlarıyla ele alıp incelemek pek mümkün değildir. Bununla birlikte, Mekkî ve/veya Medenî sureler özelinde genel bir

muhteva tahlili yapmak imkân dâhilindedir. Akademik teamüllere göre doktora düzeyindeki çalışmalarda makbul ve muteber olan, genişlikten çok derinliktir. Bu yüzden, çalışmamıza konu teşkil eden muhteva tahlili erken dönem Mekkî surelere münhasırdır. Erken Mekke döneminden kastımız ise vahyin başlangıcından Habeşistan'a hicretin gerçekleştiği zaman aralığı, yani miladi 610-615 yılları arasıdır.[1]

Tefsir, hadis, siyer ve Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında Kur'an'daki surelerin nüzul zamanıyla ilgili birtakım bilgiler mevcuttur; ancak bu dağınık bilgi malzemesi özellikle sübut açısından tahkike muhtaçtır. Bunun yanında mevcut bilgi malzemesinden hareketle bir nüzul kronolojisi oluşturma imkânı bulunmadığından erken Mekke dönemine ait surelerle ilgili kesin tespit ve tayinlerde bulunma imkânı da pek yoktur. Nitekim bu durum İslam'ın erken dönemlerinde İkrime (ö. 105/723) tarafından da dile getirilmiştir. Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) kendisine yönelttiği bir soru üzerine, "İnsanlar ve cinler Kur'an'ı nazil olduğu sıraya göre telif/tertip etmek üzere bir araya gelseler, yine de bu işi başaramazlar"[2] şeklinde cevap vermiştir.

Erken Mekke dönemine ait surelerin muhteva tahliline gelince, çalışmamızın merkez ve mihverini oluşturan bu tahlil bir yönüyle mütekellim-muhatap diyalektiği, diğer bir yönüyle de konu ve kavram düzleminde yapılacaktır. Mütekellim-muhatap diyalektiği bağlamında ilkin Allah'ın kendine yönelik isim ve sıfatları, kendini ifade edişindeki üslup tarzları ortaya konulmaya çalışılacak, ardından başta Hz. Peygamber olmak üzere ilk muhataplara yönelik ifadelerin muhteva ve mahiyeti konusu üzerinde durulacaktır. Konu ve kavram düzeyinde ise söz konusu surelerde ağırlıklı olarak hangi meselelerin ele alındığı ve bu meseleler kapsamında hangi kelimeler ve kavramların hangi manalarda kullanıldığı gibi hususlar açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Bu yöndeki çaba aynı zamanda çalışmadaki en önemli hedef ve beklenti noktasını oluşturacaktır. Denilebilir ki bu çalışmadaki nihai ilgi de Kur'an'ın kendi nüzul ortamındaki ilk, aslî, tarihî anlamını arayıp bulmaya yönelik olacaktır. İlk anlamı ortaya çıkarma noktasında Kur'an metninin yanında metin dışı tarihî bağlam bilgisine de başvurulacaktır. Bu sebeple, bilhassa erken dönem siyer kaynaklarından yararlanılacaktır. Bilindiği gibi Kur'an'ın nüzul süreci Hz. Peygamber'in siretinden

---

[1] Habeşistan'a hicret nübüvvetin beşinci yılının Receb ayında vuku bulmuştur. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd el-Hâşimî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, I. 173; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze 1997, IV. 165; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2011, s. 319.

[2] Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Eyyûb İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ Ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ Ünzile bi'l-Medîne*, nşr. Gazve Bedr, Dımaşk 1987, s. 35.

bağımsız değil, aksine onunla iç içedir. Siret ise bir hayat tecrübesi olduğu için, çok dinamik bir süreçtir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber'in 610 yılında ilk vahyi alıp nübüvvet ve risalet görevini ifaya başladığı zamanki şartlarla, vahyin sona erdiği dönemdeki şartlar aynı değildir. Yaklaşık yirmi üç yıl kadar süren nüzul döneminde İslam daveti sürekli olarak değişen şartlar içinde ilerlemiş, Hz. Peygamber'e inzal edilen vahiy de mevcut şartlar dâhilinde kâh ona ve müminlere destek vermiş, kâh müşrikler, münafıklar, Yahudiler ve Hıristiyanlara uyarılarda bulunmuştur.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'e inzal edilen vahiy ilk hitap çevresinde şifahi olarak tebliğ edilmiştir. Kur'an bugün elimizde bilindik kitap formunda yazılı bir metin olarak bulunuyorsa da onun ilk ve özgün formu bir hitaptır. Kur'an'ın şifahi bir hitap olması, canlı bir diyalog ortamında doğrudan belli bir muhatap kitlesine konuşuyor olması demektir. Kur'an bir gün bir yerde belli bir muhatap kitlesine konuşmuşsa, o zaman o gün orada kime ne konuştuğu sorusuna cevap bulunması gerekir. Zira bu cevap Kur'an'ın ilk, aslî ve tarihî anlamıyla ilgili kodları içerir. İşte bu sebeple, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in hayatı içerisinde okumak; diğer bir deyişle Kur'an surelerinin nüzul sürecinin hangi aşamasına ait olduklarını tespit edip bu surelerin yorumunda söz konusu aşamada yaşanan gelişmeleri göz önünde bulundurmak, tefsir faaliyeti için vazgeçilmezdir. Örneğin davetin gizli/bireysel olarak yürütüldüğü dönemin sona erip müşriklere alenen ilan edilmesi, sirette önemli bir kırılma noktasıdır. Bir diğer kırılma noktası ise Habeşistan'a hicrettir. İlk müslümanların Mekkeli müşrikler tarafından Ebû Tâlib mahallesinde (Şi'bu Ebî Tâlib) abluka altına alınıp boykota maruz bırakılması, Akabe biatleri ve Medine'ye hicret de siretin kırılma ya da dönüm noktaları arasında yer alır. Siretin Mekke dönemini bu şekilde aşamalara ayırıp her bir aşamada yaşanan önemli olayları ve çok kere bu olaylarla doğrudan bağlantılı olarak inzal edilmiş surelerin kronolojisini mümkün mertebe belirleme çabasının tefsirde birçok karanlık ve tanımlanmamış alanı az çok aydınlık ve tanımlanabilir hâle getireceği şüphesizdir. Her ne kadar Mekkî surelerin her birinin ve hatta bir suredeki farklı bölümlerin hangi aşamada inzal edilmiş olduğunu tespit etmek kimi zaman çok zor ve hatta imkânsız olsa da ilk anlamı arayıp bulma noktasında bu usulden başka bir yol izlemenin en azından şimdilik pek sağlıklı ve çıkar bir yol olmadığını söylemek gerekir.

1.2. Tezin Amacı

Tez çalışmamızın amacı, erken Mekke dönemine ait surelerde hangi konuların işlendiği, konuların işlenişinde hangi kavramların ön plana çıktığı, gerek Hz. Peygamber'e, gerek ilk muhatap kitlesine yönelik hitaplarda ne tür bir dil ve üslup kullanıldığı gibi meseleleri açıklığa kavuşturmak şeklinde özetlenebilir ve bu çerçevede en temel amacın da söz konusu döneme ait ayetler ve surelerdeki ilk, aslî ve tarihî anlamı ortaya çıkarmak diye ifade edilebilir. Bu amaçlar çerçevesinde, (1) Erken dönem Mekkî surelerde Allah kendisini nasıl takdim etmiştir; (2) Hz. Peygamber ve diğer muhataplara yönelik hitap tarzları ne şekildedir; (3) Allah'ın ilk muhatap kitlesinden temel talepleri nelerdir; (4) İlgili surelerde daha ziyade hangi konular işlenmiştir; (5) Farklı inanç gruplarıyla ilişkiler nasıl tesis edilmiş ve zaman içerisinde bu ilişkilerde ne tür değişiklikler gerçekleşmiştir; (6) Vahyin tebliğinde nasıl bir yöntem takip edilmesi istenmiştir; (7) Hz. Peygamber'in tevhide iman davetine, iman ve teslimiyetle icabet edenler ile inkârcılıkla mukabele edenler nasıl tavsif edilmiştir; (8) Bu iki farklı inanç grubuyla ilgili olarak va'd-vaîd söylemi nasıl şekillenmiştir; (9) İnanç, ibadet ve ahlak konusunda ne tür hükümler vazedilmiştir; (10) Toplumsal yapının ıslah ve tanzimiyle ilgili olarak ne tür prensiplerden söz edilmiştir tarzındaki birçok soruya cevap aranacaktır.

Bütün bu soruların nüzul sürecindeki tarihî bağlam içerisinde cevaplanması, ilgili surelerdeki birçok anahtar kavramın doğru anlaşılmasına, dolayısıyla tefsir ve meal kültürümüzdeki çok yaygın olan anakronizm probleminin belli ölçüde çözüme kavuşmasına veya en azından söz konusu probleme ilişkin bir farkındalık oluşmasına katkı sağlayacaktır. Son bir asırlık dönemde İslam dünyasının hemen her bölgesinde geniş ölçekli kabul gören içtimaî/sosyolojik tefsir anlayışının Kur'an'ı tıpkı bugün nazil olmuş gibi okumayı teklif etmesi ve buna bağlı olarak Kur'an'ı salt Kur'an'dan -daha doğrusu farklı dillerdeki çevirilerinden- anlayıp yorumlamanın hâkim bir eğilim/yönelim hâline gelmesi neticesinde özellikle Mekkî ayet ve surelerdeki birçok kelimeye çoğunlukla gelişigüzel mana takdirlerinde bulunulmuş, sözgelimi çok az sayıdaki müslümanın onca zorluk ve yokluk içinde var olma mücadelesi verdiği Mekke döneminde nazil olan 7/A'râf 31. ayete, "Her camiye gidişinizde güzel elbiselerinizi giyerek süslenin. Yiyin için, ama israf etmeyin. Zira Allah müsrifleri sevmez" gibi tarihî vakıayla hemen hiçbir mutabakatı olmayan son derece anakronik bir mana verilebilmiştir.

Hiç şüphesiz bu yanlış mana tercihlerinde, İslâmî ilimlere ait terminolojinin baskısı da önemli ölçüde rol oynamıştır. Sözgelimi, "salât" kelimesinin fıkhî ıstılahta namazla özdeş hâle gelmesi neticesinde, Müddessir ve Mâûn gibi erken dönem Mekkî surelerde geçen ***salât*** ve ***musallîn*** kelimeleri bildik anlamda "namaz" ve "namaz kılanlar" diye yorumlanmış ve bu yorum mütedavil meallerin hemen hepsine yansımıştır. Benzer şekilde, erken Mekke döneminde nazil olan 75/Kıyâmet 31-32. ayetlerdeki ***fe-lâ saddaka velâ sallâ velâkin kezzebe ve tevellâ*** ifadesi meallerin hemen hepsinde, "Ne tasdik etti ne de namaz kıldı" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki bu ayetlerdeki ***sallâ*** kelimesi, sözün gelişinden de rahatlıkla anlaşılacağı gibi Allah'a yönelmeyi ve boyun eğmeyi ifade etmektedir.

1.3. Araştırmada Takip Edilecek Yöntem ve Kaynaklar

Tez çalışmamızın başlangıç safhasında öncelikle erken dönem Mekkî sureler belirlenecek, ardından bu sureler muhteva yönünden incelenecektir. Söz konusu sureleri belirleme konusunda İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi müelliflere ait temel siret kaynaklarındaki rivayetlerin yanı sıra sünen, musannef ve camî türü çeşitli hadis kitapları ile bunların şerhlerinden yararlanılacaktır. Yine bu konuyla ilgili olarak Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ***el-Burhân***'ı, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) ***el-İtkân***'ı, İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) ***ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân***'ı gibi Ulûmu'l-Kur'an literatüründeki bilgi, görüş ve değerlendirmelerden de faydalanılacaktır. Diğer taraftan Gustav Weil (ö. 1889), J. Medows Rodwell (ö. 1900), J. William Muir (ö. 1905), Theodor Nöldeke (ö. 1930), Hartwig Hirschfeld (ö. 1934), Hubert Grimme (ö. 1942), Richard Bell (ö. 1952), Regis Blachére (ö. 1973) ve W. Montgomery Watt (ö. 2006) gibi müsteşrikler ile Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984), Mehdi Bâzergan (ö. 1995), Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) gibi müslüman müelliflerin Kur'an'ın nüzul kronolojisiyle ilgili çalışmalarına da başvurulacaktır.

Surelerdeki temel konular ve kavramların tahlilinde ise Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ***Tefsîru Mukâtil b. Süleymân***, Ferrâ'nın (ö. 207/822) ***Me'âni'l-Kur'ân***, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824[?]) ***Mecâzü'l-Kur'ân***, Taberî'nin (ö. 310/923) ***Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân***, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) ***Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm***, İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) ***Te'vîlâtü Ehli's-Sünne***, İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1009) ***Tefsîru İbn Zemenîn***'i gibi erken dönem tefsir kaynaklarına başvurulacaktır. Bunun yanında daha geç dönemlere ait olmakla birlikte sahabe ve tâbiûn müfessirlerine ait

yorumları kısa ve derli toplu biçimde muhtevi eserler olmasından dolayı Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) ***en-Nüket ve'l-Uyûn*** ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) ***Zâdü'l-Mesîr*** adlı tefsirlerinden de yararlanılacaktır. Öte yandan, surelerdeki çeşitli kelimeler ve kavramların semantik alanlarını tespitte Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1109 [?]) ***el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân***, İbnü'l-Cevzî'nin ***Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır***, Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) ***Umdetü'l-Huffâz***, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) ***Besâiru Zevi't-Temyîz*** adlı Kur'an sözlükleri ile Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1993) ***Kur'an'da Allah ve İnsan***, ***Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*** gibi Kur'an semantiğiyle ilgili modern çalışmalardan da faydalanılacaktır.

Kur'an vahyinin başlangıcına sahne olan Mekke'deki tarihsel, toplumsal ve kültürel vasatı resmetmek için erken dönem siret, tabakat, genel tarih ve Arap kültür tarihi kaynaklarına başvurulacaktır. Bu kaynaklar arasında İbn İshâk'ın ***Sîretü İbn İshâk***'ı, İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) ***Kitâbü'l-Esnâm***'ı, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) ***es-Sîretü'n-Nebeviyye***'si, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) ***et-Tabakâtü'l-Kübrâ***'sı, İbn Habîb'in (ö. 245/860) ***el-Muhabber*** ve ***el-Münemmak***'ı, Ezrakî'nin (ö. 250/864 [?]) ***Ahbâru Mekke***'si, Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) ***Ensâbü'l-Eşrâf***'ı, Ya'kûbî'nin (ö. 284/897) ***Târîhu'l-Ya'kûbî***'si, Taberî'nin (ö. 310/923) ***Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk***'u zikredilebilir. Bütün bu eserlerin yanında çalışmamızla doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan kitap, tez ve makale çalışmalarından da istifade edilecektir. Ayrıca konu başlıklarıyla ilgili ayetlerin meallerinde genellikle Mustafa Öztürk'ün ***Kur'an-ı Kerim Meali***'nden yararlanılacaktır.

Kaynaklardaki bilgilerin kullanımında mümkün mertebe ihtiyatlı ya da kuşkucu ve sorgulayıcı davranılacaktır. Ayrıca nüzul ortamı bağlamında herhangi bir ayete atıfla peşin hükümler kurmak veya bugünden geriye doğru bir tarih inşasında bulunmaktan öte, tarihte vuku bulan hadiseler mevcut bilgilerin imkân verdiği ölçüde vuku bulduğu şekliyle yansıtılmaya çalışılacaktır. Kuşkusuz bu çaba ve çalışmamız yaklaşık on beş asır önce beşerî bir dilin kalıpları içinde belli bir topluma doğrudan hitap eden ve fakat yazılı bir metne dönüşmesi neticesinde sözlü hitaba özgü birçok hususiyetini kaybeden Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama çalışmasıdır. Anlama ve bilhassa yorumlama ise tabiatı gereği öznel/subjektif bir faaliyettir. Çünkü her şeyden önce bu faaliyetin öznesi olan insan belli bir çağ ve çevrenin içinde yetişmiş ve ait olduğu tarihsellikle çevrelenmiş bir varlık olması nedeniyle subjektiftir. Bu açıdan bakıldığında, anlama ve yorumlamada mutlak nesnellikten söz etmek imkânsızdır. Ancak anlam ve yorumda öznelliği mümkün mertebe azaltıp nesnelliği çoğaltmak gene de imkân dâhilindedir.

Bize bu imkânı sağlayacak olan veriler ise büyük ölçüde tarihtir. Ancak tarih de insan tarafından yazılmakta ve dolayısıyla tarihî bilgiler insanın zihinsel, kültürel ve ideolojik süzgeçlerinden geçerek günümüze ulaşmaktadır. Bu sebeple, tarihe dair bilgiler bize mutlak nesnellik vaat etmemektedir; fakat en azından anakronizme düşmeme noktasında sağlam bir güvence temin etttiği söylenebilir.

Bu bağlamda siyer kitabiyatındaki bilgi malzemesinin güvenilir olup olmadığı meselesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü bazı Batılı araştırmacılara göre siyerle ilgili eserler Hz. Peygamber ve nüzul dönemine dair nesnel bilgi kaynağı olarak kullanılmaya elverişli değildir. Sözgelimi rasyonel-skeptik (şüpheci) yaklaşıma göre İslam'a ait kaynak ve merviyyat kurgulanmıştır. Kur'an'ın sosyal ve dinî bağlamı konusunda hiçbir bilgi güvenilir değildir. Aynı şekilde peygamber ve ashabına dair rivayetler de hemen tamamıyla düzmecedir.[3]

R. Dozy (ö. 1883), Gustav Weil, Aloys Sprenger (ö. 1893) ve W. Muir gibi bazı şarkiyatçılar tarafından siret ve hadis malzemesinin mevsukiyetini sorgulayıcı nitelikte birtakım görüş ve iddialar ileri sürülmüş olmakla birlikte, Batı'da söz konusu alanlarla ilgili geniş çaplı tartışmalar Goldziher'in (ö. 1921) ***Muhammedanische Studien*** adlı eseri ile başlamıştır. Leone Caetani (1935), Henri Lammens (ö. 1937) ve D. S. Margoliouth (ö. 1940) gibi müellifler de siret ve hadise yönelik şüpheci yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bu eğilimin diğer temsilcileri arasında J. Schacht (ö. 1969), John Wansbrough (ö. 2002), Patricia Crone, Michael Cook, Andrew Rippin, John Burton gibi isimleri de saymak mümkündür.[4]

Rasyonel-skeptik temelli iddiaların en önemli temsilcileri arasında Wansbrough gelir. Kur'an metninin dahi İslam'ın tarihsel tecrübesi içerisinde, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin birkaç asır ertesinde oluşturulduğunu söyleyen Wansbrough, İbn İshâk'ın ***es-Sîre***'si Vâkıdî'nin (ö. 207/823) ***el-Meğâzî***'sinde yer alan rivayetlerin güvenilir olmaktan uzak olduğu iddiasında bulunmuştur.[5] Günümüzde Kur'an ve tefsir alanındaki çalışmalarıyla tanınan Angelika Neuwirth ise siyer kaynaklarının Hz. Peygamber dönemini zafere ulaşmış bir İslam nokta-i nazarından tasvir etttiği, bu yüzden de nesnel tarihî bilgiden öte kutsal bir tarih çerçevesi çizdiği fikrini

[3] Angelika Neuwirth, "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity", (yayımlanmamış tebliğ), Kuramer (Kur'an-ı Kerim Araştırmaları Merkezi), İstanbul 2014, s. 1.
[4] Geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3 (2007), s. 146-152; Özcan Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi ve Türkiye'deki Sîret Yazıcılığına Etkisi", *Sîret Sempozyumu I: Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, Ankara 2012, s. 602-603.
[5] John Wansbrough, *The Secterian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978, s. 116-117.

benimsemiştir. Ona göre nüzul dönemi tarihine dair tek sağlam belge Kur'an metninin kendisidir. Siyer bu konuda alternatif bir tarihî vesika olma özelliğine sahip değildir.[6]

Geçmiş zamanlarda olup biten hadiseler insan zihninin süzgecinden geçerek sonraki zamanlara aktarıldığı için, nesnel bir tarih bilgisinden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte tarih kaynaklarındaki bütün muhtevayı tümden düzmece ve kurmaca olarak kategorize etmek de pek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Kaldı ki Neuwirth Kur'an'la ilgili yorum çalışmalarında nüzul dönemine kuşbakışı bakmakta ve fakat bu bakış açısı kimi zaman ciddi tespit hatalarına yol açmaktadır. Mesela, Neuwirth'e göre hicret gerçekte düşmandan kaçışı ifade ettiği için Kur'an'da önem arz eden bir konu olarak yer almamış ve fakat tarihsel süreçte müslümanlar tarafından "muzaffer peygamber" imajının önemli bir bileşeni olarak kurgulanarak abartılmıştır. Ne var ki hicretin Kur'an'da önem arz eden bir mesele olmadığı yönündeki bu görüş isabetli değildir. Zira hicretten söz eden birkaç ayet bile bu hadisenin daha nüzul döneminde siyasi ve stratejik açıdan çok önemli bir muhtevaya sahip olduğunu, hatta nüzul dönemindeki müslüman birey ve toplum inşasında turnusol işlevi gördüğünü söylemeye kâfidir.[7]

Siyer kitabiyatındaki bilgi malzemesinin güvenilir olup olmadığı meselesi kuşkusuz tartışılabilir. Tıpkı hadiste olduğu gibi siyer alanında da zayıf ve asılsız rivayet malzemesi mevcuttur. Ancak M. Watt'ın da teslim ettiği gibi, bu alanda sahih bir rivayet malzemesi de bulunmaktadır. Bu sahih malzeme Kur'an'ın salt bir tamamlayıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu malzemenin doğruluğunu kabul etmeksizin Kur'an'daki tarihî materyallerin bir anlam ifade etmesi de mümkün olmaz.[8] Siyerle ilgili rivayetlerin sıhhatini tespitte hadis geleneğinde uygulanan metotlardan az çok yararlanılabilir; ancak bu konuda en sağlıklı ölçüt, Kur'an metnindeki ifadeler ve gizli/açık karineler ile siyer rivayetleri arasında ilişki kurmak ve mukayeseler yapmak olsa gerektir. Kur'an kendi nüzul ortamındaki tarihsellik içinden konuşur ve üstelik taraf olarak konuşur; bu yüzden de o günkü tarihi ne bütünüyle resmeder ve ne de olanı olduğu gibi tasvir eder. Aksine kendi tarihselliğini hem kesitlere böler hem de olay ve olguları yorumlayarak nakleder. Bu noktada Kur'an'ın nüzul dönemindeki hadiselere atıfta bulunan ifadelerinin hangi bütünün parçası olduğunu ve hangi olayı nasıl

---

[6] Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, s. 19. Bu eserin konuyla ilgili bölümünün tercümesini yapan Ayşe Başol Gürdal'a teşekkürü borç bilirim.

[7] Bkz. 3/Âl-i İmrân 195; 4/Nisâ 89, 97, 100; 8/Enfâl 72, 74-75; 9/Tevbe 20; 16/Nahl 41, 110; 22/Hac 58; 24/Nûr 22; 59/Haşr 9.

[8] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995, s. 11.

yorumladığını anlamak için, mutlaka büyük bir fotoğrafa sahip olmak gerekir. Böyle bir fotoğraf elde etmek için de siyer kaynaklarına başvurmak ve bu kaynaklardaki bilgileri Kur'an'daki parça bilgilerle kıyaslamak zaruridir.

Bilindiği gibi Kur'an'da cahiliye devrindeki Arapların sosyal, ekonomik, dinî ve fikrî hayatı, Hz. Peygamber'in nübüvveti, şahsî ve ailevî hayatı, savaşlar (meğâzî), gayr-i müslim toplumlarla ilişkiler gibi konuların yanı sıra müslümanlar ve müşriklerin durumlarına dair çok sayıda tarihî atıf bulunmaktadır. Ancak Kur'an'ın Hz. Peygamber ve çağına dair tarihî bir kaynak olarak kullanılmaya ne derece elverişli olduğu tartışmalıdır. Bazı müelliflere göre Kur'an, sözgelimi nüzul dönemi Arap tarihini inceleyen bir araştırmacı için ihmâl edilmemesi gereken bir kaynaktır; ancak Kur'an'ı tarih kaynağı olarak kullanırken vahyin bağlamını ve nüzul ortamını dikkate almamız gerekir. Onu diğer kaynaklarla birlikte ve fakat merkeze alan bir yöntemle okuduğumuzda önemli tespitlerde bulunmamız mümkündür. Sadece Kur'an'a dayanarak nüzul dönemi Arap tarihi hakkında çok yönlü tatmin edici tasvirler yapmak zordur. Diğer taraftan Kur'an, putperestlerle mücadele eden bir din ve inanç sisteminin kitabı olarak onlar hakkında nesnel tasvirler yapma iddiasında olan bir metin değildir. Kur'an'da yer alan ifadeler doğru olmakla birlikte bir toplumun hayatı hakkında her zaman genellemeler yapabileceğimiz bilgiler ihtiva etmeyebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an, kendi nüzul tarihinde yaşanan olaylarda taraf olduğu için putperestler hakkında onların hayatını ve durumunu tam olarak anlamamıza imkân verecek tasvirler yapmamakta, bize çatışma ortamına dair parça parça bazı bilgiler vermektedir. Bu sebeple Kur'an'dan hareketle gelişi güzel genellemeler yapmak doğru değildir.[9]

Kur'an'dan hareketle tarih yazımı denemeleri tarihçinin Kur'an anlayışının yönlendirmesine, dolayısıyla öznellik riskine açıktır. Her ne kadar gerek müslüman gerekse gayr-i müslim ilim adamları Kur'an'ı bir bilgi nesnesi olarak tarih araştırmasının konusu kılmaya çalışsalar da, ona biçilen beşerilik veya ilahilik vasfı, araştırma sonuçları üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Sözgelimi, Kur'an'da Hz. Peygamber'e yönelik, müşriklerin yola gelmeleri uğruna kendisini heder etmemesi ve elçilik görevinin sınırlarını zorlamaması talimatını içeren ayetler, bir oryantalist için Hz. Peygamber'in pes ettiği ve ümidini yitirdiği anların ürünü iken, aynı ayetleri Hz. Peygamber'e dışarıdan yapılan uyarılar olarak okuyan müslüman araştırmacı için bu tür

[9] Adnan Demircan, "Kur'ân'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi)*, yıl: 2, sayı: 4 (2004), s. 61.

ayetler, onun, kavminin hidayeti konusunda en ısrarlı olduğu dönemlere tekabül etmektedir. Bu basit örnek bize Kur'an'daki verilerden hareketle nüzul tarihini yeniden kurgularken, Hz. Peygamber'in siretine ve Kur'an'ın mahiyetine ilişkin ön kabullerin ne denli etkin olduğunu göstermektedir.[10]

Bütün bu sorunlarına rağmen Kur'an'ı Hz. Peygamber'in siret ve sünnetinden bağımsız bir metin olarak anlayıp yorumlamak, "çağdaş Kur'an üretimi" denebilecek sonuçlar verir. Bu sebeple Kur'an bilgi kullanımında mümkün mertebe ihtiyatlı davranmak suretiyle siyer, tarih ve hadis/rivayet alanındaki ilk ve erken dönem eserlerden istifadeyle tefsir edilmelidir. Tezimizde ilk anlamı tespit hususunda takip edilmesi gereken yöntem, Kur'an metninden hareketle siyer ve hadis malzemesine, bu malzemeden hareketle Kur'an metninin satır aralarını titiz bir şekilde incelemek ve tarihe tanıklığı bu titiz incelemelerden elde edilecek verilerle siyer kaynaklarındaki bilgilerin birbiriyle sağlaması yapılarak bir netice ortaya koymak şeklinde ifade edilebilir. Bu çalışmada erken Mekke dönemine ait surelerdeki müphemliklerin tümünü açıklığa kavuşturmak gibi büyük bir iddiamız yoktur; fakat en azından ilk kaynaklarda mevcut olduğu halde bugün "kayıp" zannedilen ya da mevcudiyeti bilindiği halde dikkate değer görülmeyen bilgilerin ifade ettiği önem ve değeri ortaya koymak, bu sayede gerek konu gerek kelime ve kavram düzeyinde birçok ayetin bugünkü yaygın anlam ve yorumunun en azından gözden geçirilmesine vesile olmak gibi bir hedefe ulaşma beklentimiz vardır.

1.4. Nüzul Dönemindeki Arap Toplum Yapısına Genel Bir Bakış

Kur'an hitabı kendisini Arabî olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle, çeşitli ayetlerdeki "kur'ânen arabiyyen",[11] "arabiyyün mübîn"[12] ve "hükmen arabiyyen"[13] gibi lafızlar Kur'an'ın Arap toplumunun dil ve kavram dünyasına uygun olarak indirildiğini açıklar. Kur'an'ın Arabîliği salt lisana ilişkin bir niteleme değil, lisanı kendisinden bağımsız sayamayacağımız kültür ve zihniyeti de kapsayan bir nitelemedir. Çünkü her dil belli bir toplumu anlatır; bir toplumun yaşam tarzı, gelenekleri, görenekleri, dünya görüşü, inançları, kültür ve sanata katkıları o toplumun diline yansır.[14] Bu bakımdan

[10] Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları,* Ankara 2004, s. 160.
[11] 12/Yûsuf 2, 20/Tâhâ 113; 39/Zümer 28, 41/Fussilet 3, 42/Şûrâ 7, 43/Zuhruf 3.
[12] 16/Nahl 103, 26/Şuarâ 195.
[13] 13/Ra'd 37.
[14] Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz,* Ankara 2008, s. 15.

Kur'an'ın dil ve hüküm yönüyle Arabî olması, hitabın nüzul dönemindeki Arap toplumunun algı ve idrak dünyasına uygun olması anlamını taşır.[15] Hâliyle Kur'an'ın ilk ve aslî anlamı kendi nüzul ortamında saklıdır.

Bilindiği gibi Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel, toplumsal ve kültürel vasat, "cahiliye" diye nitelendirilir. Cahiliye kelimesi müslümanların zihninde olumsuz bir içeriğe sahiptir. Cahiliye dönemiyle ilgili olumsuz bakış açısının oluşmasında Kur'an beyanlarının etkisinden söz edilebilir. Zira 3/Âl-i İmrân 154. ayette münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin "cahiliye zannı"na benzediği belirtilir. 5/Mâide 50. ayette haksızlık, adaletsizlik ve zulme atfen cahiliye hükmünden/idaresinden söz edilir. 33/Ahzâb 33. ayette Hz. Peygamber'in hanımlarına, "Cahiliye devrindeki kadınlar gibi arz-ı endam etmeyin" mealinde bir ifadeye yer verilir. 48/Feth 26. ayette ise cahiliye taassubundan söz edilir. Öte yandan çeşitli hadislerde İslam öncesi dönemdeki birtakım kötü davranışlar ve âdetler cahiliye nitelemesiyle zemmedilir.[16]

Cahiliye özellikle çağdaş müslümanların zihninde bilgisizliğin, cehaletin ve ahlakî çöküntünün hâkim olduğu bir dönem olarak kavranır. İslamiyet ise ilim ve aydınlık çağı olarak algılanır. Oysa cahiliye ilimsizlikten öte hilimsizliği ifade eden bir kavramdır. Çünkü cehl kelimesinin asıl karşıtı hilmdir. Muallâka şairlerinden Amr b. Külsûm'ün "elâ lâ yechelenne ehadun aleynâ fe-nechele fevka cehli'l-câhilînâ" (Bakın, hiç kimse bize kibir-kurum satmaya, hamiyet taslamaya kalkmasın; biz kibir-kurum satmanın en âlâsını yaparız) şeklindeki sözünde olduğu gibi, cehl-cehâlet kelimesi kibir, gurur, küstahlık, mutaassıplık, zorbalık, haddini bilmezlik, ihtiyatsızlık gibi anlamlar içerir. Hilm ise teenni, ağırbaşlılık, itidallilik ve ihtiyatlılık gibi manalara gelir.[17]

Tarih, toplum, kültür ve gelenek açısından bakıldığında Araplar "Arab-ı bâide" ve "Arab-ı bâkiye" olmak üzere tarihî açıdan iki kısma ayrılır. Arab-ı bâide tarihin eski devirlerinde yaşamış olup daha sonra çeşitli sebeplerle yok olan Ad, Semud, Medyen, Tasm, Amâlika, Câsim, Abdi Dahm, Ubeyl, Hadûra, Cedîs ve Birinci Cürhüm gibi kavimlerdir. Arab-ı bâkiye ise soyları devam eden Araplardır. Bunlar "Arab-ı âribe" ve "Arab-ı müsta'ribe" olarak iki ana kola ayrılır. Arab-ı âribe anavatanları Yemen olan,

---

[15] Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 12.
[16] Bkz. Buhârî, "İman", 22, "Cenâiz" 39; "Menâkıb", 8; Müslim, "Cenâiz", 29.
[17] Bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut trs., I. 15-17. Ayrıca bkz. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 69-70; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs., s. 251-279; a. mlf., *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, İstanbul 1997, s. 51-61; Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-IV 1956 (1958), s. 192-197; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 17-19; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara 2013, s. 11-12; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012, s. 11-18.

Cürhüm ve Ya'rub olarak iki büyük kola ayrılan Kahtanî kabileler topluluğudur. Mekke'ye yerleşen Cürhüm ve Huzâa ile Medine'ye yerleşen Evs ve Hazrec kabileleri Kahtan'ın kollarıdır. Arab-ı müsta'ribe ise menşe' itibariyle Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerden oluşur. Bu kabileler, Hz. İsmail'in soyundan geldikleri için "İsmâilîler", Hz. Peygamber'in yirmi birinci kuşaktan dedesi olan Adnan'dan dolayı "Adnâniler" diye de anılır. Adnan'a mensup kabileler ve kolları şöyle sıralanabilir: Adnan, Mead, Nizar, (İyad, Enmar, Rebia, Mudar), Rebîa (Esed, Aneze, Abdulkays, Vâil), Mudar (Kays-ı Aylan, İlyas), Kays-ı Aylan (Süleym, Hevâzin, Gatafan), Gatafan (Abs, Zübyan), İlyas (Temim, Hüzeyl, Esed, Kinâne), Kinâne (Kureyş), Kureyş (Cumah, Sehm, Adiy, Mahzum, Teym, Zühre, Kusay), Kusay (Addudar, Esed b. Abduluzza, Abdumenaf), Abdumenaf (Abduşşems, Nevfel, Muttalib, Hâşim).[18]

Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesi Adnâniler'in Mudar kolundan olup genellikle kabul edildiğine göre adını Kureyş lakabıyla bilinen Fihr b. Mâlik'ten almıştır. Bu zatın asıl adının Kureyş, lakabının Fihr olduğu da belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in on birinci kuşaktan dedesi olan Fihr'in soyu Fihr b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Meâd b. Adnan şeklindedir. Kureyş kabilesine bu adın verilmesiyle ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre Kureyş kelimesi "toplanmak, bir araya gelmek; ticaret yapmak" anlamındaki "takarruş" kökünden gelir. Fihr b. Mâlik'in soyunun Kusay b. Kilâb liderliğinde Mekke ve çevresinde ikamet etmek üzere bir araya toplandığı ve/veya kabile mensupları daha ziyade ticaretle uğraştığı için Kureyş diye isimlendirilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise Kureyş ismi, Kelb ve Esed kabilelerinde olduğu gibi, bir hayvan isminden hareketle "köpek balığı" manasındaki "kirş" kelimesinden türetilmiştir. Bu isim köpek balığının denizdeki diğer balıklar karşısında güçlü olması gibi Kureyş kabilesinin de diğer kabilelere karşı üstünlüğünü ifade etmektedir. Öte yandan Fihr b. Mâlik'in çocuklarının hac için Mekke'ye gelenler arasında korunmaya muhtaç olanları, fakir ve ihtiyaç sahiplerini tesbit edip sıkıntılarını gidermeye çalıştıkları için, "araştırmak, teftiş etmek" anlamındaki "takrîş" kelimesinden hareketle veya Fihr b. Mâlik'in torunlarından olup kabilenin kervanlarına rehberlik eden Kureyş b. Mahled'e izafetle bu ismin verildiği de ileri sürülmüştür.[19]

Fihr b. Mâlik bir süre Benî Kinâne'nin liderliğini üstlenerek Himyerîler'e karşı

[18] Hakkı Dursun Yıldız, "Arap (Tarih)", *DİA*, İstanbul 1991, III. 273.
[19] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 2002, X. 429-431; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, IV. 18-30; Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 442.

savaştı ve galip geldi. Kureyş kabilesi uzun süre Benî Kinâne'den olan akrabalarıyla birlikte dağınık gruplar halinde Mekke dışındaki çadırlarda yaşadı. Miladi V. yüzyılın ilk yarısında Fihr b. Mâlik'in altıncı kuşaktan torunu ve Hz. Peygamber'in beşinci kuşaktan dedesi Kusay b. Kilâb liderlik vasıflarıyla Kureyş kabilesi arasında seçkin bir yer kazandı ve kabilenin tarihinde önemli bir rol oynadı. Kureyş kabilesi, Kusay liderliğinde Kinâne ve Kudâa kabilelerinin de yardımıyla Mekke hâkimiyetini elinde bulunduran Benî Huzâa ile mücadele etti ve sonunda Mekke hâkimiyeti Kâbe ile ilgili hizmetlerle birlikte Kureyş kabilesine geçti. Kusay dağınık halde yaşayan Kureyş kollarını birleştirerek Kâbe çevresinde iskân etti. Kâbe civarından başlayarak Mekke topraklarını on parçaya ayırdı ve Kureyş'in on kolu arasında paylaştırdı. Kusay'ın konumu yeni oluşturulan sosyal yapının hiyerarşisinde temel bir ölçüt teşkil etti. Hatta ailelerin oturdukları yerlerin Kâbe'ye göre yakınlık ve uzaklıkları bile Kusay ile kan bağlarının kuvvetine göre belirlendi. Kusay o zamana kadar Kinâne kabilesinin içinde, Mekke'nin etrafında dağınık halde yaşayan kabilesini Mekke'de topladı. Melikliğini tüm kabilelere kabul ettirdi. Emir ve talimatları din gibi algılanan Kusay Mekke'yi kabilesi arasında parselledi, mahallelere böldü ve her boyu belli bir mahalleye yerleştirdi. Ayrıca Mekke'nin yönetim merkezi olan Dârünnedve'nin kapısını Kâbe'ye doğru olacak şekilde inşa ettirerek tüm yönetim işlerinin buradan yapılmasını sağladı.[20]

Kusay ayrıca gerekli birtakım düzenlemeler yaparak Mekke idaresi (Dârünnedve idaresi), başkumandanlık (kıyâde), sancaktarlık (liva), Kâbe muhafızlığı (sidâne veya hicâbe) hacılara su temini (sikâye) ve hacıları ağırlama (rifâde) hizmetlerini elinde topladı. Onun tesis ettiği Dârünnedve, Kureyş kabilesinin önemli meselelerinin görüşülüp karara bağlandığı ve çeşitli törenlerin düzenlendiği bir toplantı yeri olarak İslam dönemine kadar devam etti. Kusay Mekke'nin yönetimini ele geçirdiğinde, onunla birlikte Mekke'nin merkezine gelip yerleşen kabilelere merkezde oturanlar anlamında "Kureyşü'l-bitah" denildi. Bunlar Abdümenâf, Abdüddâr, Abdüluzzâ, Abdükusay, Zühre, Teym b. Mürre, Mahzûm, Sehm, Cumah, Adiy kabileleriydi. Mekke'nin dış bölgelerinde yaşayan kabilelere ise Mekke'nin dışında, etrafında yaşayanlar anlamında "Kureyşü'z-zevâhir" denildi. Bunlar ise Benî Muhârib, Benî Hâris b. Fihr, Benî el-Edrem b. Gâlib b. Fihr, Benî Mu'ays b. Âmir b. Lüey

[20] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî, y.y., I. 111-126; Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 84-97.

kabilelerinden oluşmaktaydı.[21] Bitah'ı oluşturan kabileler yerleşik hayata geçip Kâbe'ye hizmet ettikleri ve ticaret yaptıkları için zenginleşmişler; Mekke'de, Mekke dışında ve özellikle de Taif'te mal mülk sahibi olmuşlardır.[22]

Kusay b. Kilâb'ın kendisini ve Kureyş'i merkeze koyarak oluşturduğu sosyal hiyerarşi Arapların düşünce kodlarını belirleyen bir yapı olmuştur. Cahiliye devrinden sonra da varlığını koruyan bu yapı İslamiyet'in zuhurunda bazı temel tartışmaların gizli veya açık nedenlerinden biri olacak ve tüm müslümanların siyasi ve sosyal düzen fikirlerinde belli bir yer edinecektir. Sözgelimi İslam davetine muhalif olan kabile ve şahıslar açısından değerlendirildiğinde Mekke ve Medine dönemlerinde müşriklerle olan ilişkilerin merkezinde Kureyşü'l-bitah'ın bulunduğu görülecektir.[23]

Kusay, Mekke ve Kâbe ile ilgili hizmetleri büyük oğlu Abdüddâr'a devretti. Ancak bu görevlerin dinî, ticarî, sosyal ve siyasal hayattaki önemlerinden dolayı Kureyş kabileleri arasında ihtilaf meydana geldi. Bunun sonucunda Kureyş kabilesi Ahlâf ve Mutayyebûn adı altında iki ana gruba ayrıldı.[24] İslam öncesi dönemde meydana gelen bu ayrılık Kureyş bünyesindeki alt kabile ve grupların İslamiyet karşısında tavırlarının şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynadı.

Mutayyebûn grubu Benî Abdümenaf b. Kusay'ı oluşturan Abdüşşems, Hâşim, Muttalib ve Nevfeloğullarının yanı sıra Esed, Zühre, Hâris ve Teymoğullarından oluşmaktaydı. Ahlâf grubu Abdüddâr'ın yanı sıra Sehm, Cumah, Adiy ve Mahzûmoğullarından oluşmaktaydı. Mele', Dârünnedve, sifâre (elçilik), emvâlü'l-muhâcere (ilahlara sunulan malların sorumlusu), kubbe ve einne, livâ, sidâne hicâbe, ezlâm ve el-hukûme gibi çok önemli on görevde imtiyaz ve yetki Ahlâf grubuna aitti. Meşvere, sikâye, eşnak, riyaset, kıyâde, ukab ve rifâde gibi yedi görev ise Mutayyebûn grubuna aitti. Ancak bunlardan siyasî ve askerî alandaki riyaset, kıyâde ve ukab Abdüşşems, diğer bir ifadeyle Ümeyyeoğullarına aitti.[25]

Bu görev dağılımı ve o dönemle ilgili diğer bilgiler bir arada değerlendirildiğinde, Kureyş çatısı altındaki kabileler arasında siyasî, ticarî ve askerî etkinlikleri itibariyle Mahzum, Abduşşems (Ümeyye) ve Sehmoğulları'nın en güçlüler grubunu, buna mukabil Hâşim, Cumah, Zühre, Adiy, Nevfel, Teym, Muttalib ve

---

[21] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, I. 52; W. Montgomary Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara 1986, s. 12; Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, XXVI. 442.
[22] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 26-28.
[23] Sami Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Ankara 2013, s. 26.
[24] Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, Beyrut 1985, s. 50-52, 273-274.
[25] Bkz. İbn Habîb, *el-Münemmak*, s. 33; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003, s. 245.

Abduddâr'ın orta düzey kabileler grubunu oluşturduğu söylenebilir.[26] Bu durum Mekke'de Ahlâf grubunun Mutayyebûn grubundan daha güçlü ve etkin olduğunu gösterir. Abduşşemsoğulları her ne kadar Mutayyebûn'dan olsa da Hâşimoğullarıyla aralarında eskiye dayanan bir rekabet bulunduğu için İslam daveti başladığında muhalif kanatta yer almış[27] ve söz konusu kabilenin bu pozisyonu hem Mutayyebûn grubunun gücünün zayıflamasına hem de Ahlâf grubunun gücünün artmasına, dolayısıyla İslam davetine yönelik muhalefetin daha şiddetli olmasına sebep olmuştur.[28]

İslam öncesi dönemdeki Arapların Mekke ve Taif merkezli sosyal ve ekonomik hayatlarında ticaret en önemli unsurdu. Ticaretin bir ayağını Arabistan'a komşu ülke veya belde pazarlarına yapılan kervan yolculukları oluşturuyordu.[29] Bu noktada Kusay b. Kilâb'ın oğlu Abdümenaf'ın Hâşim, Abduşşems, Muttalib ve Nevfel isimlerindeki dört oğlunun ticari girişimlerinden söz etmek gerekir. Bunlardan biri İslam öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı ülke ve kabilelerle yaptığı ticari antlaşmalarını, bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade eden îlaftır. Hâşim hem Şam kayseriyle, hem de Şam ile Mekke arasındaki yol üzerindeki tüm kabilelerle,[30] Abdüşşems Habeşistan'la ticaret yaptığı için Habeşistan ile Mekke arasındaki kabilelerle îlaf anlaşması yaptı. Muttalib Yemen'le ticaret yaptığı için o bölgedeki kabilelerle, Nevfel ise Irak'la ticaret yaptığı için Mekke ile Irak arasındaki bölgelerde yaşayan tüm kabilelerle îlaf anlaşması yaptı. Bu isimler kabilelerinin reisleri, nüfuzluları ve zenginleriydi.[31]

Ticaretin diğer ayağını panayırlar oluşturmaktaydı. Panayırların bir kısmı özellikle haram aylarda yapılmaktaydı. Haram aylar savaş ve saldırının yasak olduğu, dokunulmazlık kuralının uygulandığı Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb aylarından oluşmaktaydı.[32] Panayırların en önemlileri Ukâz, Zülmecâz, Aden, Debâ ve Dûmetulcendel'di. Gerek îlaf diye adlandırılan anlaşmalar, gerekse bütün bu panayırlardaki faaliyetler sonucunda Mekke çok önemli ticaret merkezlerinden biri

---

[26] Adem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1 (2001), s. 194.
[27] Bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar)*, Ankara 2008, s. 88-104.
[28] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu*, s. 32.
[29] İsrafil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara 2014, s. 32; T. H. Weir, "Cahiliyye", *İA*, İstanbul 1977, III. 12.
[30] Bkz. Muhammed Hamidullah, "Îlaf", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 63. Mekke ve çevresindeki ticari faaliyetler Kur'an'a da yansımıştır. Bkz. 2/Bakara 198; 9/Tevbe 28; 106/Kureyş 1-4.
[31] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 136-140; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Beyrut trs., s. 162-164.
[32] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 263-268. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III. 385-406.

haline geldi. Bu arada Kureyş Kâbe'nin dinî yapısını da kendi menfaatleri doğrultusunda kullanarak zenginleştiği için Arabistan'daki ağırlığını artırdı. Panayırlar sadece alışveriş yapılan basit bir pazar yeri değildi. Dahası panayırlar vesilesiyle sohbetler, dinî veya edebî muhtevalı konuşmalar, şiir yarışmaları ve çeşitli eğlence merasimleri düzenlenerek önemli kültürel faaliyetler icra edilirdi.[33]

Arabistan'daki ticari canlılığın en önemli muharrik unsurlarından biri kuşkusuz Kâbe ve hac ibadetiydi. Araplar ata olarak kabul ettikleri Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in hatırası olarak Kâbe'ye büyük saygı duyuyor ve onu kutsal kabul ediyorlardı. Arabistan'ın değişik yerlerinden birçok insan hac aylarında buraya akın edip Kâbe'yi ziyaret ederdi. Hac ibadeti ve haram aylarda canlanan ticari hayat Mekke'yi cazibe merkezi hâline getiren en önemli unsurdu. Mekkeliler daha fazla hacı adayını çekebilmek için nesî' uygulamasıyla haram ayların yerinde oynama yaparak hac mevsimini uygun bir zaman dilimine denk düşürmeye gayret ederlerdi.

Genel olarak haram aylarda savaşa izin verebilmek ve hac mevsimini sabitlemek için "kamerî takvimi şemsî takvime dönüştürüp ikisini eşitlemek" ve "bu işlem sırasında eklenen ay veya gün sayısı" anlamlarında kullanılan ve Kur'an'da "kâfirlik, nankörlükte sınır tanımazlık" (9/Tevbe 37) diye eleştiri konusu yapılan nesî' uygulamasıyla kamerî ayların sayısı on üçe çıkarılmaktaydı. Nesî' sonucunda ortaya çıkan bu aya "saferülevvel" veya "nesî'" deniyordu. Nesî' yapıldıkça daha sonraki rebîülevvel ayına erteleniyor, böylece yılın bütün aylarını dolaşıp sıra tekrar muharreme gelinceye kadar devam ederek bir devir tamamlanıyordu. Cahiliye devrinde Araplar yaygın olan yağmacılık ve kan davaları yüzünden sık sık savaşmak zorunda kalıyorlardı. Arka arkaya gelen üç haram ayda savaşmanın yasak olması onların hayatını zorlaştırıyor, bu sebeple haccın sonunda savaş yapmak isteyen kabileler muharrem ayının haramlığının ertelenmesini istiyorlardı. Diğer bir sebep de kamerî takvime göre hac zamanının yılın bütün mevsimlerini dolaşmasıydı. Bu husus panayırlardaki ticari hayatı olumsuz yönde etkiliyor ve ticaretten beklenen kâr elde edilemiyordu, ayrıca yaz aylarında seyahat daha zor oluyordu. Araplar kendilerince önem arz eden bu sıkıntıları ortadan kaldırarak ticari faaliyetlerini rahatça yapmak, yarımadanın iklim şartlarına uygun tarım ürünlerini panayırlarda pazarlamak ve kendileri için uygun mevsimde seyahat etmek amacıyla hac

[33] Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, II. 944-956; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 32-33, 50.

mevsimini sabitlemek için kamerî takvimi şemsî takvime uyarlayıp nesî' uygulamasına başvurmuşlardır.[34]

Ezrakî'nin naklettiği bir bilgiye göre nesî' yapma görevi, Mudar ve Rebîa kabilelerinden önce o sırada Kuzey ve Orta Arabistan'da hüküm süren Yemenli Kinde kabilesinin elindeyken sonraları Kinde'nin reisi Muâviye b. Sevr'in kızıyla evlenen Kinâne kabilesinin reisi Mâlik b. Kinâne'nin eline geçmiş ve bu görev İslamiyet'in zuhuruna kadar adı geçen kabilenin elinde kalmıştır. Mâlik'in oğlu Hâris'e bu görevinden dolayı "nâsi" ve/veya "kalemmes" (takvim bakanı) unvanı verilmiştir.[35]

Hür, mevlâ (azad edilmiş köle) ve köleler gibi farklı sosyal sınıflardan oluşan İslam öncesi Arap toplumunda hayat kabile merkezli olarak yaşanmaktaydı. Kabileyi topluca yöneten kimselere mele' denilmekteydi. Mekke'de her oymaktan önde gelen bir veya iki şahsın oluşturduğu senatoyu andıran bir mele' bulunmaktaydı. Mele'nin tüm üyeleri Hz. Peygamber'in baş düşmanlarıydı.[36] Kur'an'da mele' kelimesi sahip oldukları zenginlik, soyluluk, sosyal statü gibi maddi imkânlara aldanarak hak dine ve onun peygamberine karşı mücadeleye girişen, inananlara zulüm ve baskı uygulayan inkârcı liderler hakkında zikredilmiş; bunların, bâtıl inançları ve haksız menfaat hesapları uğruna, kendilerine gönderilen peygamberlerin getirdikleri yeni inanç esasları ve değerler doğrultusunda toplumda gerçekleştirmek istedikleri değişimi engellemeye çalıştıkları vurgulanmıştır.

Mele' kelimesinin geçtiği ayetlerden[37] anlaşıldığına göre peygamberlerin toplumlarını uyarma ve dine davet sürecinde kurulu düzeni ellerinde bulunduran varlıklı ve imtiyazlı kişilerden oluşan gruplar, iktidar güçlerini kaybetme ve bazı imtiyazlardan mahrum kalma korkusuyla hareket ederek sahip oldukları otoritenin hak din ve peygamber tarafından yıkılmasına ve çıkarlarının bozulmasına karşı çıkmışlardır. Hz. Peygamber'in ilk muhatabı olan Mekkeliler arasında bu kesimi, onun nübüvvetini reddedip onu susturmaya çalışan Kureyş'in ileri gelenleri temsil ediyordu. Hz. Peygamber'e karşı tavırları Kur'an tarafından kınanan Ebû Leheb ve Velîd b. Muğîre de

[34] Mustafa Fayda, "Nesî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 578-579.
[35] Ebü'l-Velîd Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, y.y. 2003, I. 274. Ayrıca bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II. 790.
[36] Bkz. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 37.
[37] 7/A'râf 75, 88, 90; 103; 10/Yûnus 83, 88; 11/Hûd 27; 23/Mü'minûn 24-25, 33-38; 28/Kasas 32.

Kureyş'in ileri gelenlerindendi. Ayrıca Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı toplantı yeri olan Dârünnedve esas itibariyle bir mele' meclisiydi.[38]

Diğer taraftan Arap toplumunda asabiyet denilen dayanışma duygusu kabilenin ruhu idi. Asabiyet temelde soy (nesep) birliğine dayandığından, aynı soydan olanlar arasında yakınlık arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık söz konusu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça zayıflardı. Bir kabilenin veya kabileden bir kişinin başka kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun- tecavüze uğramasını önleyen veya herhangi bir tecavüzün vukuu halinde bunun doğurduğu maddî ve manevi zararın telafisini sağlamaya sevk eden en önemli ve etkili âmil asabiyet kanunu idi. Asabiyetin siyasî ve hukukî alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, can, mal ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında aile, aşiret veya kabilenin hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddete başvurarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz yönleri de vardı. Böyle bir asabiyet anlayışı Cündeb İbnü'l-Anber b. Temîm'e isnat edilen bir sözde, "Zalim de olsa mazlum da olsa [her hâlükârda] kardeşine yardım et!" (***unsur ehâke zâlimen ev mazlûmen***)[39] şeklinde dile getirilmiş, zamanla Arap atasözleri arasına giren bu ifade şifahi bir kanun olarak telakki edilmiştir.[40]

Araplar temelde kan bağına dayalı bir idareyi tanırdı. Bir Arap için en büyük felaketlerden biri kendi kabilesiyle bağını yitirmesiydi. Fert kabileye karşı bir suç işlerse veya işlediği suç kabilesi tarafından üstlenilmezse başka bir kabilenin himayesi altına girerdi. Kabile içinde bir suç işlerse onu hiç kimse savunmaz; fakat bir yabancı, kabileden birini öldürürse intikam için herkes seferber olur ve bu bir şeref borcu telakki edilirdi. Bazı hallerde diyet kabul edilmekle beraber genellikle kana kan istenir ve kan davaları bazen yıllarca sürerdi. Kabilenin menfaatini korumak için çalışmak asabiyet gereğiydi ki bu çok defa körü körüne bir tarafgirlik duygusu şeklinde tezahür ederdi.[41]

---

[38] Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 235-237. Ayrıca bkz. İbrahim Çelik, "Mele'", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 36-37; a. mlf., "Kur'an'da Mele' Terimi: Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1 (1986), s. 75-83.

[39] Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, Dımaşk 1955, II. 334. Söz konusu ifade hadislerde de geçmektedir. Buna göre "Ya Rasûlallah! Kardeşim mazlumsa ona yardım edeyim. Fakat zalimse nasıl yardım edeyim?" diye soru yöneltilince Hz Peygamber, "Onu zulümden alıkoyarsın. Şüphesiz ki bu ona yardım etmektir" buyurmuştur. (Buhârî, "Mezâlim", 6; Tirmizî, "Fiten", 68.)

[40] Asabiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004, s. 17-55; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 392-398; Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA*, İstanbul 1991, III. 453.

[41] Abdülkerim Özaydın, "Arap (İslâm'dan Önce Araplar'da Sosyal ve İktisadî Hayat)", *DİA*, İstanbul 1991, III. 321.

Kabilelerin arasında soy, güç ve sahip olunan özelliklerle övünmek, diğer kabileyi kötülemek (mufâhare) çok yaygındı. Bu durum kabilelerin arasının açılmasına, nefrete sebep olduğu için "münâfere" olarak da isimlendirilmiştir. İslam öncesinde Hâşim b. Abdumenaf ile Ümeyye b. Abduşşems, Abdulmuttalib ile Harb b. Ümeyye gibi şahıslar; Muttaliboğullarıyla Sakif kabilesi, Mahzumoğulları ile Ümeyyeoğulları gibi pek çok kabile arasında bu sorun yaşanmış, kabilelerin arası açılmış ve savaşlar yapılmıştı.[42]

İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'nın çok büyük bölümünde müesses bir siyasi yapı ve devlet nizamı olmadığı için yargı kurumları da yoktu. Hukukî hükümler ve uygulamalar atalardan tevarüs edilen örf ve âdetlere dayanırdı.[43] Bu anlamda sünnet kavramı cahiliye hukukunda önemli bir yere sahip olup genel hayat tarzını, atalardan devralınan örf ve ahkâmı, kabile ve fertlerin hukukunu tanzimle ilgili prensipler manzumesini ifade ederdi.[44] Öte yandan Hicaz bölgesinin çok büyük kısmında hayat tarzı gayet sade olduğu için hukukî nitelikli kurallar ve kaideler de hem az hem de basit tarzdaydı. Bu yüzden İslam öncesi Araplarda detaylı ve karmaşık hükümlerin varlığına rastlanmaz. Ayrıca, cahiliye Araplarında monoblok bir toplumsal gövdenin, dolayısıyla tüm Araplar arasında geçerli bir hükümler manzumesinin mevcudiyetine de tanık olunmaz. Çünkü Arapların önemli bir kısmı göçebe kabileler hâlinde yaşardı. Her kabilenin kendine özgü örfleri ve hükümleri vardı. Örfler ve hükümler kabilenin coğrafi ve kültürel mobilizasyonuna göre değişkenlik arz ederdi. Diğer bir deyişle, örf, âdet ve geleneklerdeki farklılık kabilelerin birbirlerine veya çöl hayatına yakın ve uzak olmasıyla ilgili bir keyfiyetti. Bununla birlikte kabilelerin örflerinde müşterek bazı unsurlar da bulunurdu.[45]

Kabile ortamında fert üzerine düşen görevleri yapmaz, kendisi ve kabilesinin şerefine leke sürecek davranışlarda bulunur ve kendisine yapılan uyarıları dikkate almazsa cezalandırılarak aile ve kabilesiyle bağları koparılırdı. Böylece o kabile mensubu olmaktan kaynaklanan tüm hak ve görevleri sona erer, bu durum hac ve panayır mevsimlerinde açıkça ilan edilirdi. Bu kişiler bazen de belirli yerlere sürgün edilirdi. "Hal" denilen bu büyük ceza kişinin başka bir kabile, aile veya şahıs tarafından himaye altına alınmasına, onlarla hilf (ittifak) veya câr (sığınma) anlaşması yapmasına kadar devam etmekteydi. Bu duruma düşen kişi "halî'" (dışlanmış), "tarîd" (kovulmuş),

[42] Cevâd Ali, e*l-Mufassal*, IV. 589-593; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 28-30.
[43] Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 255.
[44] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 479.
[45] Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, s. 22.

"dâl" (başıboş, yolunu kaybetmiş) "laîn" (lanetlenmiş) gibi sıfatlarla anılmaktaydı.[46] Ayrıca hal cezası bir kişinin başına gelecek en kötü tecrübe olarak kabul edildiğinden, bu cezaya çarptırılan kişiler kendilerini emniyette hissedemezler ve çok zor durumlarda kalırlardı. Eğer kendilerini koruyacak bir şahıs, kabile bulamazlarsa bir araya gelerek yol kesip kervan soydukları da olurdu.[47]

Kabileler her ne kadar akrabalarıyla güçlerini artırma yoluna gitseler de çöl ortamında mümkün olan en büyük güce sahip olmak kendi güvenlikleri için çok önemli olduğundan şahıslar ve kabileler arasında hilf (ittifak) anlaşmaları yapılmaktaydı.[48] O dönemin şartlarında her kabilenin kendi varlığını güvenceye almak ve güvenlik içinde kalabilmek için diğer kabilelerle hilf yapması kaçınılmaz bir durumdu. Mekke tarihindeki en önemli hilflerin başında Kureyş'i oluşturan boyların iki muhalif gruba ayrılmasına sebep olan hilfu'l-ahlâf ve hilfu'l-mutayyebîn ittifakları gelmektedir. İslam öncesinde yapılan bu ittifaklar, İslam sonrasındaki olaylar da dâhil olmak üzere kendilerinden sonra meydana gelen pek çok olayı etkilemiştir. Toplumda sadece siyasi amaçlara, menfaatlere dayanmayan bazı ittifaklar da yapılmaktaydı.

Bu tür ittifakların başında hilfü'l-fudûl gelmektedir.[49] Hilfü'l-fudûl genellikle gerçekleştirildiği tarihsel ve sosyolojik bağlam tam olarak göz önüne alınmadan Mekke'deki fazilet sahibi insanların sırf iyilik, fazilet, erdem adına yaptıkları bir faaliyet olarak ele alınıp değerlendirilmektedir. Konunun böyle bir yönü olmakla birlikte bu ittifakın yapılmasında ticari kaygıların, daha önce Kureyş'i oluşturan kabileler arasında oluşan Ahlâf-Mutayyebûn kamplaşmasının da ciddi oranda etkisi bulunmaktadır. Bu anlaşmaya Ahlâf grubundan hiçbir kabilenin girmemiş olması, kaynaklarda nakledilen örneklerde haksızlık yapanların Ahlâf grubuna bağlı kabile üyelerinden haksızlığı engelleyenlerin Mutayyebûn grubunu oluşturan kabilelere mensup üyelerden olması söz konusu durumu açıklamaktadır.[50]

İslam öncesi dönemdeki gruplaşmalar Mekke'nin idarî yapısı ve siyasetinde belirleyici bir rol oynamıştır. Aynı durum kabilelerin Hz. Peygamber'in tebliği karşısında tutum belirlemelerinde de etkili olmuştur. Cahiliye döneminde çeşitli sebeplerle Haşimoğulları'na düşman olan kabileler aynı davranışlarını İslam'a ve müslümanlara karşı da göstermişlerdir. İslam öncesinde Hz. Peygamber'in kabilesiyle

---

[46] Cevâd Ali, e*l-Mufassal*, IV. 563.
[47] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 410-413.
[48] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I. 467.
[49] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 52-53; a. mlf., "Hilfü'l-Fudûl", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 31-32.
[50] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu*, s. 39.

daha sıcak ilişki içinde olan aileler ise gerek Hz. Peygamber'e ve diğer kabilelerden iman edenlere, gerekse kendi kabilelerinden İslam'ı benimseyenlere daha müsamahakâr bir tavır sergilemişlerdir.[51]

İslam öncesi Arap toplumundaki ittifak türlerinden biri de muâhât anlaşmalarıydı. "Biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek"[52] anlamındaki ***uhuvve*** kökünden türeyen muâhât insanlar arasındaki ihtilaf ve muhalefetin ortadan kalkmasına vesile oluyordu. İttifak anlaşmalarının dışında daha çok koruma, himaye etme amaçlı gerçekleştirilen ve farklı şekillerde isimlendirilen bazı uygulamalar da bulunmaktaydı. Bunların en önemlisi civâr anlaşmasıydı. Sığınmak, barınmak, korumak gibi manaları olan "civâr" müessesesi, cahiliye devrinde ve İslâmî dönemde Araplar arasında yaygın olan bir himaye şekliydi. Büyük kabilelerden korkan küçük kabileler, kendilerini koruması için ondan daha büyük olan diğer bir kabileden sığınma talep etmekteydi. Civâr anlaşması gerçekleştiğinde sığınma hakkı veren koruması altına aldığı kişinin, kabilenin her türlü himayesinden sorumlu idi. Ancak sığınma hakkı alan kişi şartlara uymazsa civar anlaşması sona ermekteydi.[53]

Civâr anlaşmasına benzer bir diğer uygulama himaye idi. Merkezi bir otoritenin var olmadığı cahiliye Arabistanı'nda toplumu oluşturan kabileler ve şahıslar arasında karşılıklı bir güvensizlik bulunuyordu. Özellikle ticari ilişkilerde ve panayırlarda malların ve kervanların korunması büyük önem taşıyordu. Arapların hayatı bir bakıma bu ticari ilişkilerin sürmesine bağlı olduğundan, himaye müessesine büyük önem verilmiştir. Bu şartların bir ürünü olarak doğan himaye müessesesi bir tür akraba dayanışması olarak tanımlanabilir. Kişi ister kabilenin asıl üyesi ister bir şekilde o kabileye sonradan katılmış ya da kabilece himaye talebi kabul edilmiş biri olsun, can ve mal güvenliğinin tehlikeye düştüğü durumlarda mutlaka himaye edilirdi.[54] Herhangi bir korkusu olan kişinin kendini emniyete almasının, canını ve malını korumasının yollarından biri de kabile reisi veya herhangi bir şahısla emân akdi yapmasıydı.[55]

İslam öncesi Arap toplumundaki dinî inanç meselesine gelince, söz konusu dönemdeki dinî inanç ve anlayış şirke dayanmaktaydı. Şirk, rubûbiyet ve ulûhiyette Allah'a ortak koşulmasını ifade eder. Allah'a şirk koşmak, mülk ve hâkimiyetinde herhangi bir varlığı O'na ortak kabul etmek demektir. Şirk koşana müşrik, şirk koşulana

[51] Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", s. 194.
[52] Hüseyin Algül, "Muâhât", ***DİA***, İstanbul 2005, XXX. 308-309.
[53] Cevâd Ali, ***el-Mufassal***, IV. 360-363.
[54] Cevâd Ali, ***el-Mufassal***, V. 629.
[55] Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, ***el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân***, Beyrut 2005, s. 35.

şerîk denilir.[56] Şirk kelimesi ve türevleri Kur'an'da ***küfüv*** (denk, benzer), ***misl*** (eş, benzer), ***velî/vâlî*** (dost, efendi), ***nid*** (özünde benzeri), ***şefî'*** (şefaatçi), ve ***şehîd*** (yardımcı, lehte şahitlik yapan) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Araplar başta Nebâtiler olmak üzere civardaki putperest kültürden etkilenerek, Allah ile aralarında aracılık yapmaları, kendilerine şefaat etmeleri için putlara inanıp, onlara tapınarak tevhid inancından uzaklaşmışlardı.[57]

Tanrısal ortaklıklar üzerinden tanımlanan şirk inancı teknik ve spesifik olarak şirk-i istiklal, şirk-i ta'bîd, şirk-i takrîb, şirk-i taklîd, şirk-i ağrâz, şirk-i esbâb gibi farklı kategorilerde ele alınabilir.[58] Şirk inancı ve anlayışının günümüzde de mevcut olan çok önemli bir versiyonunda hayır ve şerlerin yaratılması bağlamında gerçekleşen işteşlik hallerine rastlanır. Bu anlayışta şirkin bir başka versiyonu olan ilahi güç ve yetkiyi paylaştırma süreci devreye girerek tanrısal olan her değer beşerî olan değerlerin kullanım sahasına indirgenir. Şirk inancının kaçınılmaz kıldığı kuvvetler ayrılığı ilkesi gereği ibadet ve duanın da formu değişerek, aracılık modunda nevzuhur bir dua tarzı, daha açıkçası Allah'a ulaşmanın ara istasyonları bile icat edilir. Günümüz müslüman toplumlarında halen mevcut olan ve "yüzü suyu hürmetine" tabiriyle ifade olunan tevessül inancının böyle bir dua anlayışının yansıması olduğu, dolayısıyla kadim dönemlerdeki şirk anlayışından izler taşıdığı söylenebilir.[59]

İslam öncesi Arap tarihiyle ilgili temel kaynaklarda Arapların başlangıçta Hz. İbrahim'in dinî geleneği olan tevhid inancına sahip olduğundan söz edilmiştir.[60] Ne var ki cahiliye döneminden bugüne ulaşan belgelerde Arapların ilk dinlerinin tevhid dini olduğunu gösteren kesin bilgilere rastlanmamıştır. Ancak bazı kitâbelerden "Zû Semâvî" (göğün hâkimi, göğün ilâhı) denilen bir tek tanrıya ibadet edildiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu inanç Yemen'in Yahudilik ve Hıristiyanlık tesirine girmeden önceki bir inanç tarzı olup tevhid akidesinin ihtiva ettiği bir tek tanrı inancına dayanmaktaydı.[61] Bununla birlikte, cahiliye Araplarının diğer tanrı ve put adlarından ayrı olarak en yüce mabud ve yaratıcı tanrıyı ifade etmek üzere Allah kelimesini de kullandıkları bizzat Kur'an'ın tanıklık ettiği üzere bilinmektedir. Özellikle dua

---

[56] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, ***Tehzîbü'l-Luğa***, Beyrut 2001, II. 1865; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükkerrem İbn Manzûr, ***Lisânü'l-Arab***, Beyrut 2003, V. 94-95; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, ***Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs***, Kuveyt 1993, XXVII. 223-225.
[57] Ahmet Güç, "Putperestlik," ***DİA***, İstanbul 2010, XXXIV. 366.
[58] Namık Kemal Okumuş, ***Bütün Yönleriyle Şirk***, Ankara 2013, s. 120-128.
[59] Okumuş, ***Bütün Yönleriyle Şirk***, s. 60-61.
[60] Bkz. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, ***Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı***, çev. ve nşr. Beyza Düşüngen, Ankara 1969, s. 6.
[61] Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Arap (İslâm'dan Önce Araplarda Din)", ***DİA***, İstanbul 1991, III. 316-317.

cümlelerinde "Yâ Allah" ve daha sık olarak "Allahümme" tabirlerine yer verilmesi, ayrıca "rahmân" ismi gibi "Allah" isminin de çoğulunun bulunmaması Arapların inancında bu isimlerin belirli ve tek olan tanrıyı ifade ettiğini göstermektedir. Öte yandan cahiliye şiirinde Arapların Allah'ı tanıdıklarını ve O'nu üstün sıfatlarla andıklarını ve yine O'nun adına and içtiklerini gösteren pek çok örnek mevcuttur.[62]

Daha önce kısaca işaret edildiği gibi, İslâmî kaynaklar Araplardaki çok tanrıcılık ve putperestliğin yabancı kökenli olduğunu belirtir. Mes'ûdî'ye (ö. 345/956) göre Araplar başlangıçta yaratıcının varlığını inkâr etmiyorlardı. Ancak zamanla tefekkür ve araştırmayı terk edince yaratıcının heybeti karşısında ona ancak bazı aracılar vasıtasıyla yaklaşabileceklerini düşündüler ve bu şekilde "esnâm", "evsân", "ensâb" denilen putlar, heykeller, dikili taşlar gibi nesnelere tapınmaya başladılar.[63] Kur'an'da da müşrik Arapların, "Biz bunlara (putlara) başka bir maksatla değil, bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz"[64] dedikleri ve böylece putları birer şefaatçi kabul ettikleri belirtilmektedir.

Kaynaklarda Arabistan'a putperestliği sokan ve putlara tapınma geleneğini başlatan kişi olarak Amr b. Luhay zikredilir.[65] Ne var ki bu bilgi pek inandırıcı gözükmemektedir. Her şeyden önce bu kişinin hangi dönemde yaşadığı dahi belli değildir. Gerçekte putperestliğin kökleri çok daha eskilere dayanır.[66] Bu noktada Amr b. Luhay'ın putperestliği teşvik eden bir kişi olduğundan söz edilebilir. Nitekim İbnü'l-Kelbî onu putperestliği yayan kişi olarak nitelemiştir.[67] Putperestlik yaygın bir inanç hâlini aldıktan sonra, Araplar atalarının dini olarak değerlendirdikleri paganizme sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber tebliğe başladığı zaman onu atalarının dinine dil uzatmakla suçlamışlardır.[68]

İslam öncesi Arapların şirk panteonunda Hübel Kureyşliler nazarında en önemli put olarak kabul edilirdi.[69] Kureyş ayrıca İsaf ve Nâile putlarına tapar ve Zemzem civarında onlara kurban keserlerdi. İslam öncesi Arap toplumunda Menât ve Uzzâ ile birlikte Lât en çok saygı gören putlardandı.[70] Sakif kabilesi Lât putuna, Evs ve Hazrec

---

[62] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 103-113.
[63] Ebü'l-Hasen Ali b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, Kahire 1948, II. 145-146.
[64] 39/Zümer 3.
[65] Bu konuda bkz. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 28.
[66] M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2006, s. 236.
[67] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 29; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 54.
[68] Bkz. 38/Sâd 6-8.
[69] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 250-251.
[70] Tevfik Fevd, "Lât", *DİA*, Ankara 2003, XXVII. 107.

Menât putuna,[71] Kureyş ve Benî Kinane ise Uzza putuna tapıyordu.[72] Öte yandan Ved, Süvâ, Yegûs, Yeûk ve Nesr adlı putların[73] her birine farklı kabileler tapmaktaydı. Hüzeyl, Kinâne, Müzeyne ve Hemdân kabileleri Ruhât denilen yerde bulunan Süvâ'ya, Benî Kelb ve Kureyş kabilesi Dûmetülcendel'de bulunan Ved'de, Mezhic kabileler topluluğu ve Cüreş halkı Cüreş şehrindeki Yegûs'a, Kinâne veya Murâd kabilesi San'a'daki Yeûk'a, Himyer'den Zu'l-Kula ise Nesr'e tapardı.[74]

Araplar putlar sayesinde Allah'a yaklaşacaklarına inanıyorlardı. Bunun yanı sıra putların kendilerini kötülüklerden koruduklarına inanır, düşmana karşı başarı kazanma, erkek evlat sahibi olma, bol kazanç elde etme gibi dünyevi isteklerle putlara tazimde bulunurlardı.[75] Putların içerisinde ruh olduğuna, o ruhların işitip insanların isteklerine bir şekilde cevap verebildiğine inanırlardı. Bu inançlarından dolayı putlara yemeleri ve içmeleri için yiyecek ve içecek ikramlarında bulunur, kurban kesip hediyeler sunar, böylece onları memnun ettiklerini düşünürlerdi. Putlar çok basit ve ilkel bir tapınma ritüeline konu olmanın ötesinde, Kur'an'daki "velî", "şefî"[76] gibi nitelemelerin de işaret ettiği gibi, zihinsel ve psikolojik boyutları da bulunan girift bir inancın objesi olarak görülürdü. Diğer yandan, 6/En'âm 136. ayette de ifade edildiği gibi, tarım ürünlerinin bir kısmını putlara, bir kısmını Allah'a tahsis ederler,[77] bazen de Allah'ın ihtiyacı olmadığını ileri sürerek O'nun hakkı olarak ayırdıkları payları putlara verirlerdi.[78]

Cahiliye Arapları arasında çok tanrıcılık ve putperestliğin yaygın hale geldiği dönemlerde Hanifler (hunefa, ahnaf) diye anılan bazı kişilerin Hz. İbrahim'in dinini yaşayıp yaşatmaya çalıştıkları, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan uzak kaldıkları, ayrıca putperestlikle de mücadele ettikleri yönünde genel bir kabul vardır.[79] Hanifler zümresi içinde Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Erbâb b. Riâb, Süveyd b. Âmir el-Mustalakî, Ebû Kerb Es'ad el-Himyerî, Vekî' b. Seleme b. Züheyr el-İyâdî, Seyf b. Zûyezen, Varaka b. Nevfel el-Kureşî, Züheyr b. Ebî Sülmâ, Hâlid b. Sinân el-Absî, Abdullah el-Kudâî, Abîd b. Ebras el-Esedî, Ka'b b. Lüey gibi isimler sayılmıştır.[80] Bu bağlamda, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in, "İşler alt üst olmuşken tek bir rabbe mi yoksa bin

---

[71] Bkz. İbnü'l-Kelbî, ***Kitâbü'l-Esnâm***, s. 13-15.
[72] İbnü'l-Kelbî, ***Kitâbü'l-Esnâm***, s. 17-19.
[73] İbnü'l-Kelbî, ***Kitâbü'l-Esnâm***, s. 9-13.
[74] İbn Hişâm, e***s-Sîre***, I. 77-81. Ayrıca bkz. İbn Habîb, ***el-Muhabber***, s. 311-319.
[75] Çağrıcı, "Arap (İslâm'dan Önce Araplar'da Din)", ***DİA***, III. 319.
[76] Bkz. 6/En'âm 51, 70; 32/Secde 4.
[77] İbn Habîb, ***el-Muhabber***, s. 332.
[78] İbnü'l-Kelbî, ***Kitâbü'l-Esnâm***, s. 44.
[79] Bu konuda bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", ***Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, cilt: XI (1963), s. 81-92.
[80] Bkz. Âlûsî, ***Bulûğu'l-Ereb***, II. 244-282.

rabbe mi boyun eğeyim?! Lât'ı, Uzzâ'yı topyekûn terk ettim ben; basiret sahibi olan adam böyle yapar zaten" dediği aktarılmışsa da[81] Hanifler zümresine ait dinî inanç ve pratiklerle ilgili bilgiler hem kısıtlı, hem de mevsukiyet açısından geriye doğru tarih inşasını çağrıştıracak düzeyde sıkıntılıdır. Hâl böyleyken Şah Veliyyullah'a göre haniflik kapsamında değerlendirilen tüm inanç ve uygulamalar Hz. İsmail'in din ve şeriatından tevarüs edilmiştir. Bunun yanında cahiliye devri Arap toplumu Ehl-i kitaptan da (şer'u men kablenâ) bazı şeyler öğrenmiştir.[82]

Ne var ki mevcut bilgiler bu kişilerin düzenli bir dinî cemaat oluşturmayıp daha çok münferit dinî hayat yaşayan âbid ve zahidlere karşılık geldiğini, inanç ve ibadetlerinin de birbirinden farklılık arz ettiğini düşündürmektedir. Nitekim bazı müsteşriklere göre Hanif olarak isimlendirilen herhangi bir şahsın varlığına dair hiçbir kanıt bulunmaması Hz. Muhammed'in misyonundan önce haniflik diye isimlendirilebilecek bir şey olmadığı anlamına gelir.[83]

Mekkeli müşrikler şirk ortak paydasında birleşmekle birlikte hepsinin şirk anlayışları aynı değildi. Şirk inancını benimseyenler arasında "dehrî" olarak nitelendirilebilecek kimseler de mevcuttu. Ahiretin gerçekliğine inanmayan bu kimseler, Kur'an'ın beyanına göre, "Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. [Biz burada] yaşar ve ölürüz. Bizi yokluğa sevk eden güç zamandan (*dehr*) başkası değildir." (*ve-qâlû mâhiye illâ hayâtüne'd-dünyâ nemûtü ve nahyâ ve-mâ yühlikünâ ille'd-dehr*)[84] inancına sahiplerdi.

Kur'an'da iki yerde geçen[85] ***dehr*** kelimesi klasik Arap dili sözlüklerinde genellikle "uzun zaman" şeklinde açıklanmıştır.[86] Âlemin var oluş anından sonuna kadar geçen süreye ***dehr*** denildiğini belirten Râgıb el-İsfahânî bilahare bu kelimenin tüm "uzun zaman" ve "süreler" için kullanıldığından söz etmiştir.[87] Dehr inancına sahip olanlar "dehriyyûn" diye anılır. Dehriyyûn ise âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalistler olarak tanımlanır. 45/Câsiye 24. ayetteki ifadelerden, İslam öncesinde bazı cahiliye Arapları arasında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu sonucuna varılabilir. Mekke'de dehrî düşünceye sahip

[81] Daha fazla örnek için bkz. İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1 (2001), s. 124-133.
[82] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1992, I. 366-367.
[83] Bkz. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 73.
[84] 45/Câsiye 24.
[85] Bkz. 76/İnsan 1; 45/Câsiye 24.
[86] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, Beyrut 2008, s. 357-358; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 431.
[87] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 179.

insanların varlığı kesin olmakla birlikte bunların inanç ve anlayışlarının ayrıntıları, genel şirk tasavvurundan ne kadar farklı bir anlayışa sahip oldukları pek bilinmemektedir.

Cahiliye devrindeki Arapların düşünce sistemlerinde dünya hayatındaki en temel mesele ölüm olduğu için bu sistemde yaratılış ve dünyaya geliş üzerinde pek durulmamıştır. Bu yüzden, insanoğlu dünyaya gözlerini açtıktan sonra kendisini yaratan aşkın varlıkla ilişkisini kesmiş ve kendi varlığını, Izutsu'nun ifadesiyle, güçlü ve diktatör bir patronun hizmetine vermiştir. Dehr denen bu diktatör patronun yönetimi, insanın son nefesine kadar sürer. Ölüm insanın hayatı boyunca zulmü altında indiği bu zalim diktatörün son darbesidir.[88] Bunun içindir ki dehr, cahiliye dönemine ait şiirlerde genellikle merhametsiz, soğukkanlı, hiçbir kahramanın karşısında duramayacağı bir diktatör, sivri dişlerini merhametsizce insana geçiren vahşi bir hayvan gibi tasvir edilmiştir. Mesela, İyas b. el-Erat'ın bir beytinde, "Dehr kanca gibi dişlerini batırmak için bekliyor" *(fe inne'd-dehre a'selü* zû şağb) şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ise Arapların herhangi bir bela ve musibetle karşılaştıklarında, dünyada olup biten olayların arkasındaki müessir bir kozmik güç olarak algıladıkları dehre sitem ettiklerini ve bu sitemlerini, şair Amr b. Kamîe'nin, "Dehrin musibetleri bana göremediğim bir yerden okunu fırlattı" (*rametnî benatü'd-dehr min haysü lâ erâ*) ifadesiyle başlayan şiirinde olduğu gibi pek çok şiirde açıkça dile getirdiklerini belirtmiştir.[89]

Bu ve benzeri beyitlerin de işaret ettiği gibi İslam öncesi dönemdeki dünya ve hayat görüşü, merkezinde karanlık ve esrarengiz bir düşünce taşımaktadır. Bu karanlık ve fatalist düşünce beşikten mezara kadar bireyin hayatına el atar, onu zulmünün pençesinde tutar. Kısaca "kader" diyebileceğimiz bu inanç, her şeyi mahveden, bütün bir hayat boyunca insanı her türlü acı, ıstırap, felaket ve sefalete duçar kılan yıkıcı bir güç olarak düşünülmüş ve dehrin yıkıcılığı, talihin beklenmedik ters olayları ifade etmek için kullanılan *surûfu'd-dehr, havâdis, raybu'd-dehr, yedü'd-dehr, benâtü'd-dehr* gibi çeşitli kelime ve terkiplerle dile getirilmiştir.[90]

Izutsu, 45/Câsiye 24. ayette özetlenen dehr telakkisinin, sadece pesimist ve materyalist değil aynı zamanda nihilist bir karaktere sahip olduğunu belirtir. Çöl Araplarını dinsizliğe sevk eden bu nihilizmin Mekkeliler arasındaki tezahürü, dünyada

---

[88] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 157.
[89] Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 469-470.
[90] Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16 (2003), s. 258-259.

refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendisini göstermiştir. Diğer bir deyişle, ticaret konusunda oldukça kabiliyetli olan ve sırf dünyevi emellerin peşinde koşan birer iş adamı kimliğine sahip Mekkeli inkârcıların Kur'an'ın tekrar dirilme öğretisini reddetmeleri, kendilerini müstağni görme tavrına da esas teşkil eden dünyaperest bir zihniyete sahip olmalarından kaynaklanmıştır.[91]

Erken dönem İslam tarihi kaynaklarında "Zenâdıkatü Kureyş" (Kureyş'in zındıkları)[92] diye nitelendirilen bir gruptan da söz edilmiştir. Bu grubu oluşturanlar arasında Kureyş'ten Ebû Süfyan, Ukbe b. Ebî Muayt, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Ebû Azze, Amr b. Abdullah el-Cumahî, Nübeyh b. Haccac ve Münebbih b. Haccac, Âs b. Vâil ve Velîd b. Muğîre gibi isimler zikredilerek bunların zındıklık denilen anlayışı Hireli Hıristiyanlardan öğrendikleri belirtilmiştir. [93] Zındıklar zümresinden Ebû Süfyan dışında hiçbiri iman etmemiştir.[94]

Zındık diye kategorize edilen müşriklerin ölümden sonra dirilmeyi reddettikleri belirtilir. Bu yüzden zındıklık dehr inancı, zındıklar da dehrî olarak kabul edilir."[95] Zındıklar grubunda isimleri zikredilenlerin Mekke'deki siyasi konumlarına dikkat edildiğinde, hemen tamamının Ahlâf grubunu oluşturan Abduddâr, Cumah, Sehm ve Mahzumoğullarının ileri gelenler zümresinde yer aldıkları anlaşılır. Bu kişiler Mekke'nin mele' ve mütref takımı olarak İslam davetine muhalefette hep en ön safta yer almışlardır. [96]

İslam öncesi Arap toplumundaki yaygın şirk inancı hem çeşitli hem de oldukça karmaşık bir görünüm arz eder. Şöyle ki müşrikler putların yanı sıra cinler, melekler gibi birtakım varlıklara ulûhiyet isnat etmenin yanında Allah'a kız ve oğul evlat nisbet etmiş, ayrıca ay, güneş ve yıldızlar gibi gök cisimlerini de ilahi özelliklere sahip varlıklar gibi değerlendirmişlerdir.[97] Gerçi kaynaklarda Kinaneoğullarının aya taptıklarına dair rivayetin dışında[98] Hz. Peygamber döneminde Mekke ve çevresinde güneş ve aya tapıldığına ilişkin tatmin edici bir bilgi mevcut değildir. Buna mukabil Kureyş'in bir kolu olan Ümeyyeoğulları kabilesine atalarının isminden dolayı Abduşşems "güneşin kulu" denmesi ve bu ismi başkalarının da kullanıyor olması müşrik toplumda güneş ve aya karşı bir çeşit kutsama ve/veya korkunun bulunduğuna

[91] Bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 113.
[92] Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 228-229; Cevâd Ali, e*l-Mufassal*, VI. 145.
[93] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161; a. mlf., *el-Münemmak*, s. 388; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 147.
[94] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161.
[95] Cevâd Ali, e*l-Mufassal*, VI. 145-149.
[96] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu*, s. 61-62.
[97] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 50-61.
[98] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 240.

işaret sayılabilir.[99] 41/Fussilet 37. ayetteki, "[Ey Müşrikler!] Gece, gündüz, güneş ve ay, O'nun sınırsız kudretine işaret eden delillerdendir. O hâlde sakın güneşe ve aya secde edip tapınmayın. Siz eğer gerçekten Allah'ı layıkınca tanıyıp O'na kulluk/ibadet etmek istiyorsanız, onların da yaratıcısı olan Allah'a secde edin." ifadeleri söz konusu inanışı reddetmekle ilgili olsa gerektir.

İslam öncesi dönemde kimi müşrikler cinler/meleklerle Allah arasında nesep bağı da kurmuşlardır.[100] Nüzul döneminde melekleri "Allah'ın kızları" diye nitelendiren birtakım insanlara atıfta bulunan Kur'an onların bu iddialarını, "Hâlbuki melekler çok iyi bilirler ki böyle bir iddiada bulunanlar mutlaka Allah'ın huzurunda hesaba çekilip cehenneme atılacaklar. Yine melekler çok iyi bilirler ki Allah onların bütün iftiralarından münezzehtir. O yüceler yücesidir. Allah'ın imanlı ve ihlâslı kulları [böyle çirkin isnatlarda bulunmaktan korkup sakındıkları için] cehennem ve azapla asla karşılaşmazlar."[101] diye reddetmiş, ayrıca putlara uluhiyet vasfı yakıştırmanın saçma sapanlığı konusunda, "[Bilin ki] bu putlar sizin ve atalarınız tarafından [sözde tanrı olarak] uydurulan, adı var kendi yok hükmünde olan şeylerdir. Allah onların tanrı olduklarına dair hiçbir delil indirmemiş, bu konuda hiçbir izin ve yetki vermemiştir."[102] demiştir.

İslam öncesi Araplar arasında meleklerin yanı sıra şeytan ve cinlere tapınanların varlığından da söz edilir. Bu anlayış ve inanış puta tapınma ritüelleriyle çok yakından ilgilidir. Kaynaklardaki bilgilere göre bazı Araplar Nahle'deki üç sıralı ağaçtan oluşan Uzzâ'nın aslında bu ağaçları mekân tutmuş bir dişi şeytan olduğuna veya bu söz konusu putun dişi şeytanı sembolize ettiğine inanıyorlardı.[103] Kur'an'ın bildirdiğine göre müşrikler cin diye adlandırılan gaybi varlıklara da kimi zaman ilahi vasıflar izafe ediyorlardı.[104] Cahiliye devrindeki Araplara göre cinler insan hayatı üzerinde etkisi olan ve çok kere kendilerinden sakınılması gereken varlıklardı. Araplar hemen her ıssız ve tenha yerde cinlerin yaşadığına inandıkları için, özellikle gece vakti bir vadiden geçerken, "Sefih cinlerin şerrinden bu vadideki efendi cinnin himayesine sığınırım" (*eûzü bi-seyyidi hâze'l-vâdî min şerri süfehâi kavmih*) derlerdi.[105] Cahiliye Araplarına

[99] İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 2011, I. 482.
[100] 37/Sâffat 158.
[101] 37/Sâffat 159-160.
[102] Bkz. 53/Necm 23.
[103] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 35.
[104] 6/En'âm 100; 34/Sebe' 41.
[105] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 232; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 720-721.

göre cinler kendisini rahatsız edenin canını yakar, hastalıklara yol açarlardı.[106] Bu yüzden onların gönlünü almak ve böylece söz konusu belalardan kurtulmak gerekirdi.[107]

[106] Geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, ***el-Mufassal***, VI. 705-730. Ayrıca bkz. Hüseyin Çelik, "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı," ***Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu***, (1-3 Temmuz 2011), İstanbul 2011, s. 315-332.
[107] Cevâd Ali, ***el-Mufassal***, VI. 709.

BÖLÜM II

KUR'AN'IN NÜZUL SÜRECİ ve TERTİBİ

Bu başlık altında Kur'an ayet ve surelerinin tarihlendirilmesi noktasında Mekkî-Medenî bahsiyle ilgili değerlendirmelere yer verilecektir. Gerçi ayetlerin tarihî bağlamlarına az çok ışık tutan esbâb-ı nüzul ve nasih-mensuh gibi konuların da tarihlendirme açısından müstakil başlıklar altında incelenmesi gerektiği düşünülebilir. Fakat gerek nasih-mensuh gerekse esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetlerin birçoğu tarihlendirme konusunda kesin tespit ve tayinde bulunma imkânı sağlayan bilgiler içermemektedir.[108] Ayrıca herhangi bir ayetin mensuh olup olmadığı ya da hangi ayetin nasih hangi ayetin mensuh olduğu konusunda çok sayıda ihtilaf bulunmaktadır. Mekke döneminde nazil olan ayetler temelde inanç ve ahlakî değerlerle ilgili olduğundan, zaman ve şartların değişmesiyle değişim ve dönüşüme açık değildir. Bu yüzden de nesh konusuyla ilgili rivayetler özellikle söz konusu döneme ait sureleri tarihlendirme noktasında kendisinden istifade edilebilecek türden değildir.

Esbâb-ı nüzul rivayetlerine gelince, bilindiği gibi her ayete ilişkin müstakil bir nüzul sebebi bulunmamakta, buna mukabil kimi zaman da tefsir kaynaklarında bir ayet, hatta ayetteki bir cümleyle ilgili müteaddit sebeb-i nüzul rivayetlerine rastlanmaktadır. Öte yandan esbâb-ı nüzul rivayetleri çoğunlukla ayetin inzal edildiği dönemde ya da ondan önce zuhur etmiş olan olaylar veya sorunlarla ilgili değil, rivayeti aktaran kişinin içinde bulunduğu dönemde ortaya çıkmış olaylarla ilgilidir.[109] Dolayısıyla söz konusu rivayetlerdeki muhteva gerçek esbâb-ı nüzulle ilgili olmaktan çok, tefsir niteliğindedir. Bu yüzden siyer ve tefsir kaynaklarında yer alan kimi esbâb-ı nüzul rivayetleri ayetleri tarihlendirme konusunda bizi yanlış sonuçlara da ulaştırabilir.[110] Nüzul çağı ile rivayetlerin derlendiği çağ arasındaki tarihî mesafenin esbâb-ı nüzul rivayetlerinin yeni bir kalıba sokmaya imkân verecek kadar uzun olduğu bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, senetleri nasıl olursa olsun, esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki bilgileri peşinen sahih sayıp güvenmemek, aksine imkân nispetinde tenkit süzgecinden geçirmek gerekir.

---

[108] Esbâb-ı nüzulle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, I. 92-109; Cemâlüddîn Ebû Abdillah İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Riyad 2011, I. 291-309; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994.

[109] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Beyrut 2009, III. 371.

[110] Ali Rıza Gül, "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 19 (2004), s. 199.

Câbirî'ye göre esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetlerin metinsel doğruluğunu tespit etmek için şu hususları dikkate almak zorunludur; (1) Rivayetlerin işaret ettiği anlam ile ayetlerin metin içindeki bağlamlarının ifade ettiği anlam arasında çelişki olmamalıdır. Hâlbuki tefsir literatüründeki birçok esbâb-ı nüzul rivayeti okuyucuyu kuşkuya düşürecek niteliktedir. Bu rivayetler kimi zaman ilgili ayetleri bağlamlarından büsbütün uzaklaştırmaktadır. (2) Esbâb-ı nüzul rivayetleri ayet ve surelerin nüzul sırasına ve siretin seyrine uyumlu olmalıdır. (3) Esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki bilgiler Arapların kültürel, toplumsal, iktisadî ve fikrî dünyalarıyla uyumlu olmalıdır.[111]

2.1. Nüzul Sürecinde Mekkî-Medenî Meselesi

Kur'an vahyi miladi 610 yılında Mekke'de nazil olmaya başlamış ve peyderpey nüzullerle devam eden bu tarihî süreç 632 yılında Medine'de tamamlanmıştır. Müslümanlar İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Kur'an metnini daha sağlıklı anlama ve yorumlama düşüncesiyle tarih ve tarihsel süreç faktörünü göz önünde bulundurmaya çalışmıştır. Nitekim Ulûmu'l-Kur'an kitaplarındaki Mekkî-Medenî başlığı altında sunulan bilgiler aslında Kur'an metnini kabaca tarihlendirme çabasının bir yansımasıdır. Mekkî-Medenî gerek lafız/nazım, gerek mana ve muhteva düzeyinde Kur'an metninin anlaşılmasına ciddi katkısı bulunan bir ayrımdır. Bu ayrım aynı zamanda Kur'an'dan bağımsız düşünmeyeceğimiz siretin izlenmesi, İslam davetindeki merhalelerin anlaşılması, surelerin nasıl bir içerik ve üsluba sahip olduğunun görülmesi, ayetlerin tarihî bağlamlarının belirlenmesi ve tarihlendirilmesi gibi konular açısından da çok önemlidir. Yine bu ayrım nâsih- mensuh, âmm-hâs, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen diye kategorize edilen Kur'an ifadelerinin mukayeseli biçimde yorumlanmasına da imkân oluşturan veriler içerir. Kur'an'ın nüzulü yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman dilimini kapsadığından ve bu zaman zarfında çok sayıda yeni olaylar yaşandığından, gerek ayetleri doğru anlama ve yorumlama, gerek ayetlerden hüküm çıkarma konusunda Mekkî-Medenî ayrımının mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir. Hatta denilebilir ki bu ayrım tefsir ve te'vilde yeni bir paradigma oluşturma imkânı bile verir.

Bu bağlamda Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Mekke ile Medine'de teşrî kılınan hükümler arasındaki mahiyet farkına dair görüşlerini kısaca aktarmakta fayda

[111] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, III. 371-372.

vardır. “Mekke döneminde teşrî kılınan hükümler genellikle mutlak olup herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu hükümler, selim fıtrat ve aklıselim sahibi insanlarca yapılagelen ve üstün ahlak ilkelerinin muktezası olan amellerle ilgilidir. Muhtaçlara yardım eli uzatmak, fakirlere yardım için harcamada bulunmak ve bu harcamayı şeriatta belirlenmiş bir miktarla sınırlandırmaksızın yapmak, akrabalık ilişkilerini sürdürmek ve bu ilişkiyi yakın-uzak olmasına bakmaksızın tüm akrabaya teşmil etmek, komşu haklarını gözetmek, hatta toplumdaki herkesin hakkına riayet etmek, insanlar arasında ayrım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya, sulhu hâkim kılmaya çalışmak, muhaliflerle kaba ve kırıcı tartışmalara girmemek, karşılık vermek gerektiğinde bunu mümkün olan en güzel tarzda vermek gibi davranışlar Mekke’de teşrî kılınan ve herhangi bir kayıt taşımayan hükümler kapsamında yer alır.

Medine devrindeki hükümlere gelince, bu hükümler genellikle birtakım olaylar ve arızî durumlar üzerine nazil olmuştur. İnsanlar arasında tartışma ve anlaşmazlıklara yol açacak hususlarda birtakım ruhsatlar ve hafifletici hükümler vaz etme, bazı suçlarla ilgili cezalar koyma ve muamelât, evlilik, boşanma gibi konularda düzenlemeler yapma gibi bu hükümler cüz’iyyyât kabilindendir. Küllî hükümler ise Mekke döneminde muhkem bir şekilde vazedilmiş ve sabitleşmiştir. Medine döneminde birçok yeni hüküm vazedilmesine rağmen, Mekke dönemine ait hükümler hiçbir değişim söz konusu olmaksızın geçerliliğini muhafaza etmiştir. Çünkü Mekke’de teşrî kılınan hükümler küllî, zarurî ya da daha güncel bir tabirle evrensel ve tarih-üstüdür. Bu özelliklerinden dolayı da zaman ve mekâna göre nesh ve değişime konu olabilecek nitelikte değildir.

Fıkıh uleması bu iki farklı hüküm kategorisinden sadece Medine döneminde nazil olan cüz’î/fer’î hükümlerin tavzihi ve sınırlarının tespitiyle ilgilenmiştir. Çünkü bu hükümler tartışmaya, ihtilafa, nefsânî eğilimlere, kişisel mülahazalara ve arızî durumların muktezasınca amel etmeye açıktır. Bu sebeple fukahanın içtihatlarına konu olmakta, sınırlarının iyi belirlenmesi gerekmektedir. Hâlbuki Mekke’de nazil olan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili hükümler hemen hiçbir izah ve içtihada ihtiyaç duyulmayacak kadar sarihtir. Dolayısıyla bu döneme ait küllî hükümlerin manasını ve maksadını her müslüman rahatlıkla anlayabilir, mucebince amel edebilir.

Kısaca, Mekkî hükümler azimet, Medenî hükümler ruhsat niteliğindedir. Bir örnek vermek gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak infakı emretmiş, bunun miktarı konusunda farz-nafile gibi bir ayrım getirmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacından arta kalan malını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlayıcı hükümler vazedilmiş ve bu

cümleden olarak, herkes için zorunlu olan mali ibadet "zekât" olarak belirlenmiş, ancak sınırsız infak hükmü de mükellefin tercihine bağlı olarak baki kalmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ilk nesil müslümanların çoğu Medine devrine ait ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani sadece zekâtla yetinmeyip hemen bütün maddi imkânlarını Allah yolunda sarfetmeyi yeğlemiştir. Bu anlayış tasavvuf yolunun meşhur simalarınca da aynen benimsenmiştir. Nitekim onlardan birine, "İki yüz dirheme ne kadar zekât düşer?" diye sorulduğunda, "Bizim anlayışımıza göre hepsi Allah yolunda sarf edilir; ancak siz [fukahanın] anlayışına göre iki yüz dirhemden sadece beş dirhem zekât vermek gerekir" diye cevap verir ve bu cevap Allah'ın rızasına nailiyeti mümkün kılacak müslümanlığın Mekke dönemindeki azimet hükümleriyle amel etmeye bağlı olduğunu gösterir.[112]

2.1.1. Mekkî-Medenî Ayrımında Genel Özellikler ve Ölçütler

Kur'an'ın nüzul sürecindeki Mekkî ve Medenî ayrımıyla ilgili olarak zaman, mekân ve muhatap gibi üç farklı unsurun esas alındığı üç farklı tanım mevcuttur. Zaman ölçütü esas alınarak yapılan tanıma göre hicretten önce inen ayetler Mekkî, hicretten sonra inen ayetler ise Medenî'dir. Hicret ölçütü dışında ayetlerin Mekke'de veya Medine'de inmiş olmaları başka bir sınıflandırmaya dâhil edilmelerini gerektirmemektedir. Mekân ölçütü esas alınarak yapılan tanıma göre Mekke'de inen ayetler Mekkî, Medine'de inen ayetler ise Medenî'dir. Bu tanımda hicretin belirleyici bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Buna göre Mina, Arafat ve Hudeybiye gibi Mekke'nin civarındaki yerlerde nazil olan ayetler Mekkî; Bedir ve Uhud gibi Medine'ye yakın olan bölgelerde nazil olan ayetler Medenî'dir. Bazı âlimler Hz. Peygamber'in seferlerinde Mekke-Medine arasında nazil olanlar ile hicret sonrası, Mekke'nin fethi günü ya da hac esnasında nazil olanlar için farklı kategoriler oluşturmuşlardır.[113] Muhatap ölçütü esas alınarak yapılan tanımlamaya göre Mekkelilere yönelik hitaplar Mekkî, Medinelilere yönelik hitaplar ise Medenî'dir. Bu tanıma göre *yâ eyyühe'n-nâs* (Ey insanlar!) hitabını muhtevi ayetler ve sureler Mekkî,

[112] Bkz. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut 1997, IV. 585-594; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, s. 145-147.
[113] Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 26.

yâ eyyühellezine âmenû (Ey Müminler!) ifadesini muhtevi ayetler ve sureler ise Medenî'dir.[114]

Mekkî-Medenî ayrımına ilişkin bu tanımlar kuşatıcı olmadığı gibi sıkı da değildir. Herhangi bir insanın günlük hayatında bile çok farklı tecrübeler yaşanmasına rağmen Kur'an'ın nüzul sürecindeki iki ayrı dönemin kendi içinde bir bütün olarak kabul edilmesi tanımlardaki gevşekliğin en belirgin göstergesidir.[115] Özellikle mekân ve muhatap ölçütüne dayanan ayrım ve tanımlama vakıaya mutabık olmayan hususlar içermesi nedeniyle hicret ölçütüne dayanan ayrıma nispetle daha fazla problemlidir. Şöyle ki Mekkî-Medenî noktasında nüzul yeri ve zamanı tespit edilemeyen birçok sure vardır. Bunun yanında Mekke ve civarında nazil olan ayetler ve surelerin Mekkî sayıldığı takdirde, bu surelerin içinde Medine ve civarında nazil olan ayetlerin hangi sınıfta değerlendirileceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca mekân ölçütünü esas alan tanımda içerik ya da biçim açısından metnin mekân üzerindeki etkisi dikkate alınmamıştır.[116] Muhatap ölçütü dikkate alındığında, sözgelimi Medenî surelerde *yâ eyyühe'n-nâs* diye başlayan ayetleri Medenî saymak gerekmektedir. Bunun yanında Kur'an'ın muhatapları "insanlar" ve "müminler" kelimelerine indirgenmekte; vahyin ilk alıcısı olan Hz. Muhammed'e yönelik pek çok hitabın nasıl kategorize edileceği ise müphem bırakılmaktadır.[117]

Ebû Zeyd'e göre Mekkî-Medenî ayrımında bir taraftan olguya diğer taraftan da Kur'an metnine dayanma ölçütü esas alınmalıdır. Ayrım bir yönüyle olguya dayanmalıdır; çünkü metnin hareketi olgunun hareketiyle bağlantılıdır. Ayrım, bir yönüyle de Kur'an metninin yapı ve muhteva özelliklerine dayanmalıdır. Zira metnin Mekkî-Medenî kısımlarına damgasını vuran, onun olgu içindeki hareketinin etkileridir. Olgunun hareketine baktığımızda Mekke'den Medine'ye hicretin sırf mekânsal bir intikal olmadığını görürüz. Zira Mekke'deki davet çok az istisna dışında "uyarı" safhasından "risalet" safhasına hemen hemen geçmezken; Medine'ye hicret, vahyi "risalet"e dönüştürmüştür. "Uyarı" ile "risalet" arasındaki fark; "uyarı"nın düşünce düzeyinde eski telakkilerle mücadele etme ve yeni anlayışlara çağrıda bulunmayla alakalı olması ve bu şekliyle de olgunun bozukluğuna, dolayısıyla da onu değiştirmeye

---

[114] Mekkî-Medenî tanımları için bkz. Ebû Abdillah Bedrüddîn b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2007, I. 132-133; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 26-27; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 176-178; Abdürrezzâk Hüseyn Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1999, I. 43-45.

[115] Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1998, s. 81.

[116] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an ilimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2006, s. 103; Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 81-83.

[117] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 104.

teşebbüs etme bilincini harekete geçirmeye yönelmesi; "risalet"in ise yeni toplumun ideolojisinin oluşturulması anlamına gelmesidir. Fakat bu geçiş, bir çırpıda gerçekleşememiştir. Söz konusu bu ikinci aşama, fiilî olarak -bazı müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerinin ardından- Hz. Peygamber'in hac mevsiminde Mekke'ye gelen birtakım heyetlerle irtibata geçtiği anda başlamıştır. Bunun neticesinde İslam'ı kabul etmelerini müteakiben Medine halkı, kendi aile ve çocukları için canlarını ortaya koydukları gibi, Hz. Peygamber'in uğrunda da her şeyi feda edecekleri üzerine ona bağlılık yemini (bi'at) etmişlerdir. İşte bu, İslam'a çağrı tarihinde dolayısıyla da metnin hareketinde yeni bir dönüm noktasının habercisi olmuştur.[118]

Olguya dayalı ayrım ölçütünün, bu iki süreci birbirinden ayrı tutmayı temel alması ve dolayısıyla Mekkî-Medenî isimlendirmesinin sadece mekâna değil, aynı zamanda tarihî iki döneme işaret etmesi gerekir. Bu sebeplerden dolayı gelenekte mekân ve muhatap ölçütünden ziyade zaman, yani hicret ölçütüne dayanan tanım daha yaygın bir kabul görmüştür.[119] Buna göre hicretten önce nazil olan ayetler, -farz-ı muhal- Medine'de de nazil olsa Mekkî, hicretten sonra nazil olan ayetler Mekke'de nazil olsa bile Medenî'dir.

Şunu belirtmek gerekir ki Mekkî-Medenî ayrımı noktasında bu ölçütün mutlak anlamda esas alınması da doğru değildir. Zira sahabe ve tâbiûndan gelen mevcut rivayetler kesinlik arz etmemektedir. Nitekim Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), "Mekkî-Medenî'yi öğrenmede sahabe ve tâbiûnun hıfzına/hafızasına müracaat edilir. Hz. Peygamber'den bu konuda kesin, sarih bir bilgi intikal etmemiştir. Kaldı ki o ayetlerin hangi döneme ait olduğu konusunda bilgi vermek gibi bir işe memur kılınmadığı gibi Allah Mekkî-Medenî konusunu bilmeyi ümmete farz da kılmamıştır. Gerçi ilim ehli için Mekkî-Medenî konusu nasih-mensuh ayetleri bilme noktasında gereklilik arzeder; ancak sonuçta bu konu Hz. Peygamber'in beyanı olmadan da bilinebilir."[120] demiştir. Sonuç itibariyle, Mekkî ve Medenî konusunda zaman, mekân ve muhatap ölçütlerinin birlikte değerlendirildiği bir tanımlamanın çok daha kapsayıcı ve kuşatıcı olduğu tespitinde bulunulabilir.[121] Başka bir ifadeyle, bu konuyla ilgili etraflı tanım ve tasnifte öncelikle ve özellikle nüzul dönemindeki olgu-nas diyalektiğinin göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir. Bu noktada, Kur'an'ın kendi nüzul

---

[118] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 104.
[119] Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 133; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 26-27; Tâhir b. Muhammed el-Cezâirî, *et-Tibyân li-Ba'di'l-Mebâhisi'l-Müteallika bi'l-Kur'ân alâ Tarîki'l-İtkân*, Beyrut 1425, s. 33.
[120] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 137; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 27. Bu iki kaynakta özet olarak zikredilen görüşün tafsilatı için ayrıca bkz. Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, Beyrut 2001, s. 237-238.
[121] Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 87.

bağlamına yönelik atıflarının yanında erken dönem siyer kaynaklarındaki bilgiler ile esbâb-ı nüzul ve esbâb-ı vürud türü rivayetlerin mukayeseli biçimde değerlendirilmesi son derece önemlidir. Kuşkusuz, Mekkî-Medenî konusunda önerilen kuşatıcı tanım ve tasnifi yapabilmek söylendiği kadar kolay değildir; fakat en azından böyle bir tanım ve tasnif geliştirme yönünde çaba sarfedilmelidir.

2.1.2. Mekkî Surelerin Genel Özellikleri

Kur'an Hz. Peygamber ve çevresindeki müslümanlar ile müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi farklı inanç gruplarının bulunduğu bir tarihsel ve toplumsal vasatta değişik durumlara göre Mekkî ve Medenî diye adlandırılan iki ayrı dönemde nazil olmuştur. Kur'an'ın nüzulü birbirinden oldukça farklı iki dönemde gerçekleşmesi sebebiyle İslam âlimleri Mekkî ve Medenî ayetler/surelerin kendilerine has özelliklerini incelemişler ve bu bağlamda birçok ayırt edici özellikten söz etmişlerdir.

2.1.2.1. Şekil Özellikleri

Mekkî ayet ve surelerin Medenî ayet ve surelerden ayrıştırılmasında başvurulacak temel kaynak kuşkusuz rivayet malzemesidir. Çünkü bu konu tarihle ilgilidir, bu yüzden de tarihî bilgi gerektirir. Ancak rivayet malzemesinin kritik edilip değerlendirilmesi re'y ve içtihada dayalı bir meseledir. Bunun yanında yine re'ye dayalı olarak Mekkî ve Medenî sureleri şekil ve muhteva açısından değerlendirmek suretiyle birbirinden tefrik/temyiz etmek de az çok imkân dâhilindedir. Nitekim klasik kaynaklarda surelerin şekil ve üslubuna dair birtakım özelliklerden söz edilmiştir. Sözgelimi İbn Haldûn (ö. 808/1406) şunları söylemiştir:

> Kur'an'ın Mekke'de inen ayet ve sureleri Medine'de inenlere göre daha kısadır. 9/Berâe (Tevbe) suresinin inişiyle ilgili rivayete göre bu surenin tamamı veya büyük bir kısmı Tebük savaşı sırasında Hz. Peygamber devesinin üzerindeyken nazil olmuştur. Oysa Mekke döneminde kısa surelerin ayetlerinden bazıları bir vakitte, geriye kalan ayetleri ise başka bir vakitte inmekteydi. Yine Medine'de en son inen ayet borçların yazılması hakkındaki 2/Bakara 282. ayet olup bunun oldukça uzun bir ayet olduğu bilinmektedir. Mekke'de inenler ise 55/Rahmân, 51/Zâriyât, 74/Müddessir, 93/Duhâ, 113/Felâk sureleri gibi kısa ayetlerden oluşur. Bu husus Mekke ve Medine'de inen sure ve ayetlerin birbirinden tefrik edilmesinde ölçüt kabul edilebilir.[122]

[122] İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara 2004, I. 135-136.

Ayetler ve surelerdeki kısalık-uzunluk özelliği bağlamında İslam davetinin "inzar" (uyarı, ikaz) sürecinden "risalet" sürecine intikal olgusunu dikkate almak gerekir. İnzar karşı tarafı etkileme esasına dayanır. Etkileme ise rolünü icra ederken vurgulu ve çarpıcı bir üsluba sahip bir dili esas alır. Bu dil ve üslup tamamı Mekke dönemine ait olan kısa surelerde genel bir karakteristik özelliktir. Risalet sürecine gelince, bu süreçte ilahi hitap doğrudan muhatap kitlesine seslenmekte ve bu kitleye etkilemenin ötesinde daha geniş bir içerik sunmakta, dolayısıyla yapısal düzeyde farklı bir dile ihtiyaç duymaktadır. Risalette etkileme yönü tümden iptal edilmemekle birlikte, bilgi aktarım yönü daha baskın bir karakter arz eder. İnzarda ise öncelik "etkileme"dedir ve bilgi aktarım yönü oldukça zayıf ya da ikincil bir meseledir.[123]

Mekke döneminde, özellikle erken dönemde nazil olan surelerin fesahat ve belağat değeri de çok yüksektir. Çoğunlukla kısa hacimli olan surelerde iyi niyetli insanları, gönülleri hidayete açık olanları etkileyip ikna etmeyi, buna karşılık batıl inançlarını, zulümlerini sürdürmekte ısrar eden müşrik seçkinler zümresine meydan okuyup onları aciz bırakmayı hedefleyen bir üslup hâkimdir. Ayetler kısa, secili, muhtevanın gerektirdiği durumlarda sert seslidir. Genellikle muhatabı ikna etme hedefi yanında onu duygusal yönden de kuşatan bir anlatım özelliğine sahiptir. Mekkî surelerin bu çarpıcı özelliği, birçok ayete konu olan azılı müşrik Velîd b. Muğîre tarafından, "Arap şiirini, kasidesini, recezini benden daha iyi bilen yoktur. Muhammed'in söylediği sözler bunlardan hiçbirine benzemiyor"[124] diyerek itiraf edilmiştir.

Bu bağlamda, Mekkî surelerde secili ifadelerin bulunması Mekkî-Medenî ayrımına ilişkin bir diğer özellik olarak zikredilebilir. Lafızları güzelleştirmeye yönelik edebî sanatlardan biri olan seci cahiliye döneminden beri bilinmektedir. İlerleyen bölümlerde bahsedileceği üzere bir belâgat terimi olarak, "evâhir-i fıkarâtta üzerine tevâtu' vâki olan elfaz" yahut "nesirde iki fâsılanın veya fâsılaların son harflerinin aynı veya birbirine uygun olması"[125] biçiminde tanımlanan seci, belâgatın ifadeyi güzelleştirme usul ve kaidelerini içeren bedî bölümünde, sesin tekrar ve benzeşimine mebni bir lafzî sanat olarak incelenmiştir.[126] Sekkâkî'ye (ö. 626/1228) göre nesirde seci

---

[123] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 107.
[124] Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Kahire 1997, II. 506-507.
[125] Ebü'l-Meâlî Ahmed b. Muhammed Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, Beyrut 1980, II. 547; Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, nşr. Ahmed el-Havfî-Bedevî Tabâne, Kahire 1939, I. 210; Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul 1309, s. 453; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, İstanbul 1984, s. 404.
[126] Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2010, s. 110.

nazımda kafiye gibidir.[127] Bu anlamda seci, sözün ahengini sağlayan, ona ses ve musiki yönünden katkıda bulunan bir sanattır. Burada sözü edilen fâsıla, nazımda mısraın, nesirde fıkranın (iki veya daha fazla cümleden oluşan ibare) son kelimesine tekabül etmektedir. Bazen 'karîne' kelimesiyle de karşılanan fâsıla, birbirine çoğunlukla bir edat ile atfedilmiş-bağlanmış fıkra veya cümle sonu da olabilir.[128] Bu çerçevede, "mensur bir sözde fıkra sonundaki kelimelerin sonlarında bulunan harflerin ses ve vezin bakımından veya her iki bakımdan benzer olması"[129] diye de tarif edilen seci; şekil, etki, güzellik vb. yönlerden sınıflandırılmış ve seci türleriyle ilgili örneklerin pek çoğu Kur'an'dan verilmiştir.[130]

Ebû Hilâl el-Askerî Kur'an ve seci konusuna dair özetle şunları söylemiştir: "Edebî değeri olan hemen hiçbir söz seciden yoksun olamaz. Eğer seciden yoksun bir söz bulunması gerekseydi, kuşkusuz bu söz Kur'an'dan başkası olmazdı. Çünkü onun söz dizimi insanların sözlerine benzemez. Oysa Kur'an'da pek çok seci vardır. Secilerin çoğu ayetlerin son hecelerindedir. Bununla birlikte, kimi ayetlerin ortasında da seci vâkidir. Kur'an'daki secilerin tümü, anlamın tam olarak ortaya konması ve kelimelerdeki güzellik bakımından insanların sözlerinden tamamen farklı bir özelliğe sahiptir. Kur'an'daki seciler kâhinlerin tekellüflü secilerinden de büsbütün farklıdır. Bu yüzden Hz. Peygamber, bir adamı, 'Kâhinlerin secisi gibi seci mi yapıyorsun?' diye paylamıştır. Çünkü kâhinlerin yaptıkları secilerin çoğu tekellüfle malüldür. Eğer Hz. Peygamber, mutlak manada seciyi yerseydi, 'Seci mi yapıyorsun?' der ve susardı. Onun, hiçbir zorlama içermeyen seciyi kınaması düşünülemez. Nasıl kınayabilir ki? Seci edebi sanatlar içinde mümtaz bir yere sahiptir. Kaldı ki onun pek çok sözünde de seci vardır."[131]

Mekkî surelerde secili ifadelerin bulunmasından dolayı müşrikler Kur'an'ı kâhin sözüne benzetmişlerdir. Cahiliye dönemindeki kâhinlerin en büyük meziyetlerinden biri de secili konuşmalarıydı. Secili konuşmanın kâhinliğin en üst mertebesine ait bir özellik olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un verdiği bilgilere göre muhayyile güçleri son derece fonksiyonel olan meşhur kâhinler ayna gibi cisimlere, ölmüş hayvanların kemiklerine veya tesadüfen çıkagelen bir kuşa gözlerini dikip sürekli olarak bakar ve bir zaman sonra meditasyona benzer bir tecrübeyle maddî bağlardan soyutlanırlardı. Seci,

---

[127] Ebû Ya'kûb Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Naim Zerzur, Beyrut 1987, s. 431.
[128] Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000, s. 231-233.
[129] Ahmed Ateş, "Seci", *İA*, İstanbul 1993, X. 307-308.
[130] Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 110.
[131] Ebû Hilâl Hasen b. Abdillah el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn: el-Kitâbe ve'ş-Şi'r*, Kahire 1971, s. 266-267.

kâhinlerin maddi bağlardan kopuş, kendilerinden geçiş ve gayba muttali oluş sürecinde son derece önemli bir rol oynardı. Bu arada, bilmek istedikleri şeylerle ilgili olarak kalplerinde vecd ve ilham kaynaklı birtakım bilgiler oluşur ve bu bilgileri secili sözlerle insanlara iletirlerdi. Kimi kâhinler ise efsun kabilinden bazı kelimeler telaffuz ettikten sonra kendilerine ilham geldiği iddiasında bulunurlardı.[132]

Esasen, cahiliye döneminde secili konuşma âdeti sadece kâhinlere mahsus bir özellik değildir. Çünkü bu dönemde kâhinlerin yanı sıra hatiplerin de konuşmalarında seci yaptıkları; ayrıca Damre b. Damre, Akrâ b. Hâbis ve Nüfeyl b. Abdüluzzâ gibi hakemlerin secili sözlerle hüküm verdikleri bilinmektedir.[133] Bununla birlikte, kâhinlerin secileri ile hatiplerin ve secili konuşan diğer insanların sözleri arasında farklılık bulunduğu belirtilmiştir. Kâhinler, genellikle aynı, bazen de nadir olarak değişik kafiyeli ve çok kısa cümlelerden oluşan ahenkli bir nesir ile konuşurlardı. Ancak, onların bu ahenkli sözleri son derece müphem ve karmaşık kelimelerden oluşurdu. Müphem konuşmalarının en temel sebebi ise sözü her türlü yoruma açık bırakmak, diğer bir deyişle, isteyene istediği şekilde yorumlama fırsatı vermek ve böylece muhatabın karşısında yalancı çıkmamak idi.[134]

Müşriklerin Hz. Peygamber'i kâhinlik, özellikle Mekkî surelerdeki secili ifadeleri de kâhin sözüne benzetmeleri sebebiyle 52/Tûr 29 ve 69/Hâkka 42. ayetlerde Hz. Peygamber ve Kur'an bu tür iddialardan tenzih edilmiştir. Gerek bu ayetler, gerekse Hz. Peygamber'in bir kişiyi, "Ne o, kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" şeklinde azarladığı yönündeki bazı rivayetlere istinaden başta Ebü'l-Hasen el-Eşarî (ö. 324/935-36) olmak üzere Rummânî (ö. 384/994), Bâkıllânî gibi birçok âlim Kur'an'da seci bulunmadığını ileri sürmüşler, bu arada ayetlerin sonlarındaki secili ifadeleri "fasıla" diye isimlendirme cihetine gitmişlerdir. Ancak Hafâcî (ö. 466/1073) bu tenzihçi tutumu şöyle değerlendirmiştir:

> Öyle zannediyorum ki bizim dostları Kur'an'daki secili ifadelerin tümünü fâsıla diye isimlendirip son heceleri mütemasil harfleri seci diye nitelememeye sevk eden faktör, kâhin ve benzerlerinden nakledilen sözlerle aynı vasfı taşıma noktasında Kur'an'ı tenzih etme gayretidir. Bu yaklaşım isimlendirme konusunda makul olmakla birlikte, işin gerçeği bizim ortaya koyduğumuz şekildedir. Bu gerçeğin özeti şudur: Son harfleri mütemasil olan Kur'an fasılaları ile seci arasında hiçbir fark yoktur. Burada biri kalkıp, "Sizce seci makbul bir şey ise

[132] İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, I. 143-145.
[133] Cahiliye dönemindeki Arapların secili sözlerinden örnekler için ayrıca bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Beyrut trs., II. 528-532; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I. 88-90.
[134] Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 121.

> Kur'an'ın tümünün secili olması gerekmez miydi? Kur'an'ın bir kısmının secili bir kısmının secisiz olmasının izahı nedir?" diye sorarsa bu soruya verilecek cevap da şudur: Şüphesiz Kur'an Arap diliyle, Arapların lisani örf ve âdetleri üzere inmiştir. Araplara ait sözlerin içinde fasih olanı vardır; fakat bu tür sözlerin tamamı secili değildir. Zira baştan sona secili bir sözde tekellüf, istikrah, tasannu, emareleri bulunur ve söz uzadığı zaman bu tür emareler daha da çoğalır. Bu yüzden Kur'an Arapların en üst düzey lisani örfüne uygun olarak tamamı secili varit olmamış, fakat büsbütün seciden hâlî de kalmamıştır.[135]

"Seci mezmum bir şey olsaydı Kur'an'da bulunmazdı" diyen Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), Kur'an'da secisiz hiçbir sure bulunmadığını, hatta Kamer ve Rahmân gibi bazı Mekkî surelerin tümünün secili olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in hadisinde seci kesin olarak yasaklanmamış; sadece kâhinlerle ilgili bir rezerv konulmuştur. Binaenaleyh, mezmum ve mekruh seci kâhinlerin secisinden ibarettir. Söz konusu hadiste geçen kişinin yerilme sebebi ise onun secili konuşması değil, Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmış olmasıdır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in sözlerinde de pek çok seci vardır. Hatta bazı hadislerde seci sağlama maksadıyla bazı kelimelerin ifade kalıplarında birtakım değişiklikler yapıldığı da vâkidir.[136]

Mekkî-Medenî ayrımına ilişkin bir diğer özellik olarak Mekkî surelerde yemin edatlarının bulunması zikredilebilir. Kur'an'daki yemin/kasem üslubu cahiliye dönemi Araplarının aşina oldukları ve sık kullandıkları bir ifade ve üslup tarzıdır. Nitekim bu dönemden günümüze kadar ulaşan çok sayıda nesir ve şiirde köklü bir yemin geleneğinin ürünü olan çok sayıda örnek mevcuttur. Araplara ait eski yeminler arasında, *lâ ve-fâliki'l-isbâh* (Geceyi yarıp sabahı çıkarana and olsun ki), *lâ ve-mübihhi'r-riyâh* (Rüzgârları estirene and olsun ki), *lâ vellezî hüve ekrabü ileyye min habli'l-verîd* (Bana şah damarımdan daha yakın olana and olsun ki), *lâ vellezî yerânî min haysü mâ nazar* (Baktığı her yerden beni görene andolsun ki) gibi örnekler zikredilebilir.[137] Özellikle erken dönem Mekkî surelerde vurgulu ve çarpıcı bir üslupla sıkça yemin edilmesinin temel sebeplerinden biri, yeminin cevabı konumundaki ifadelerde sunulan mesaja dikkat çekmek ve bu mesajın son derece önemli olduğunu belirtmektir.

Mekkî surelerin bir diğer özelliği secde ayetlerini muhtevi olmasıdır. Secde ve aynı kökten türeyen kelimeler Kur'an'da esas itibariyle "boyun eğme" manasına gelir. Râgıb el-İsfahânî Kur'an'daki secdeyi isteğe bağlı ve zorunlu secde olarak ikiye ayırır; ilki (sücûd bi'l-ihtiyâr) insana mahsus olup karşılığında mükâfat vardır. "Allah'a secde

---

[135] Ebû Muhammed İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut 1982, s. 174.
[136] İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I. 210-211.
[137] Bkz. M. Faruk Toprak, "Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: II, sayı: 7 (2002), s. 74.

edin" (53/Necm 62) gibi ayetler secdenin bu ilk anlamına karşılık gelir. İkincisi (sücûd-i teshîr) insan dâhil olmak üzere canlı ve cansız bütün varlıkların Allah'ın koyduğu kanunlara boyun eğmesidir. "Göklerde ve yerde bulunan her şey ve bunların gölgeleri sabah akşam isteseler de istemeseler de Allah'a secde ederler" ayeti (13/Ra'd 15) secdenin ikinci anlamıyla ilgilidir.[138] Müfessirler 16/Nahl 48-49, 22/Hac 18, 55/Rahmân 6 gibi ayetlerde söz edilen secdeyi bu ikinci anlamda, yani güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, bitkiler ve hayvanlar gibi varlıkların fıtrat gereği olarak yaratıcının kendileri için koyduğu kanunlara tâbi olmaları şeklinde izah etmişlerdir. Mekkî surelerde sıkça secdeden söz edilmesi, kuşkusuz tevhid inancıyla ilgilidir. Secde emirleri ise özellikle müşrikleri Allah'a boyun eğmeye ve aynı zamanda kibirli tavırlarından vazgeçirmeye yöneliktir. Keza 38/Sâd 71-85. ayetlerde geçen ve İblis'in ilahi secde emrine karşı geldiğinden söz eden kıssanın sevk ediliş sebebi de yine bu hedefe yöneliktir. Taberî bu kıssanın asıl mana ve mesajına dair özetle şunları söylemiştir:

> Bu kıssa Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr edip onun davetine kulak vermeyi reddeden, Allah tarafından ona inzal edilen Kur'an'a uymayı kibirlerine yedirememeyip, "İçimizde bunca büyük adam varken, vahiy ona mı inmiş?!" (38/Sâd 38; 54/Kamer 25), "Muhammed, en nihayet sizin bizim gibi sıradan bir insan!" (23/Mü'minûn 24, 33) gibi küstahça sözler söyleyen müşriklere Allah'tan bir kınama ve paylamadır. Allah bu kıssada müşrikleri, "Ben Âdem'den daha değerliyim" iddiasıyla Allah'ın secde emrine karşı gelip kendini helake sürükleyen İblis'le kıyaslamış ve böylece onları Hz. Peygamber karşısında sergiledikleri kibirli tavırdan sakındırmış, bundan vazgeçmemeleri hâlinde tıpkı İblis gibi helak ve hüsranla yüzleşecekleri ikazında bulunmuştur.[139]

Mekkî surelerin bir diğer özelliği, kellâ lafzının yer aldığı ayetleri muhtevi olmalarıdır. Bu lafız Kur'an metninin ikinci yarısında bulunan on beş surede otuz üç kez geçer. Suyûtî'nin aktardığına göre, "Kur'an'ın ikinci yarısındaki surelerin büyük bir kısmı Mekke'de nazil olmuştur; Mekkeli müşriklerin çoğu zorba olduğundan, ***kellâ*** lafzı müşriklere yönelik tehdit, uyarı, azarlama ve reddetme bağlamında birçok kez tekrar edilmiştir."[140]İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) bazı âlimlerin, "Ne zaman bir surede ***kellâ*** lafzı geçtiğini işitirsen, o surenin Mekkî olduğuna hükmet" dediklerini nakletmiştir.[141] ***Kellâ*** lafzı daha önce bir mütekellimden sadır olan yahut 26/Şuarâ 61-62. ayetlerdeki ***kâle ashâbu mûsâ innâ le-müdrekûn kâle kellâ*** ifadesinde olduğu gibi,

---

[138] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 229-230.
[139] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 2005, XII. 199.
[140] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 54.
[141] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârib*, Beyrut 2010, s. 187.

bir mütekellimden nakledilen ve/veya işitilen sözdeki muhteva bağlamında tekdir ve men etme manası içerir ve genellikle reddedilmiş bir sözün ardından gelir.[142] Esasen, kellâ lafzı birçok ayette daha önce söylenmiş temelsiz söz ve iddiaların yanısıra Hz. Peygamber ve Kur'an tarafından asla tasvip edilmeyen tutum ve davranışları da men edici bir delalete sahiptir. Bu çerçevede söz konusu lafzın, Tekâsür, Hümeze surelerinde olduğu gibi, Mekkeli müşrikler tarafından sergilenen ve fakat açıkça Kur'an'da zikredilmeyen polemikleri ile küstah, kibirli, alaylı ve daha başka tavırlarına karşı, "Yoo! Gerçek şu ki…' şeklinde bir ünlem işlevi gördüğü de söylenebilir.

Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında belirtildiği gibi, hurûf-ı mukatta'a ile başlayan sureler de Mekkî kabul edilir. Bu bağlamda Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin istisna teşkil ettiği, "elif-lâm-râ" harfleriyle başlayan Ra'd suresinin ise nüzul döneminin ihtilaflı olduğu belirtilir. Bilindiği gibi hurûf-ı mukatta'a ile ilgili sayısız görüş ileri sürülmüştür; ancak bütün bu görüşler bir yana, hurûf-ı mukatta'a ile başlayan surelerin hemen hepsinin Mekkî olması ve aynı zamanda mukatta'a harflerinin ardından çok kere Kur'an'ın ilahi vahiy olduğuna vurgu yapılması dikkate alındığında, tıpkı kasemlerin cevap kısmındaki mesaja dikkat çekmesi hem de bu mesajın önem ve değerini belirtmesi gibi, bu harflerin de kendisinden sonraki ayetlerde sunulan mesaja dair bir tembih, ikaz ya da ***kellâ*** edatında olduğu gibi tekdir ağırlıklı bir ünlem olduğu sonucuna varılabilir.

Mekkî surelerin ayırt edici üslup özelliklerinden biri de "yâ eyyühe'n-nâs" hitabıyla başlayan ayetleri muhtevi olmasıdır. Gerçi Zerkeşî, "Bakara suresi Medenî'dir ve fakat ***yâ eyyühe'n-nâs*** (2/Bakara 21, 168) ifadesini muhtevidir. Keza Nisâ suresi Medenî'dir. Bu sure de ***yâ eyyühe'n-nâs*** (4/Nisâ 1, 133) ifadesini içerir. Buna mukabil Hac suresi Mekkî'dir ve fakat bu sure de ***yâ eyyühellezine âmenû*** (22/Hac 77) ifadesini içerir." [143] demek suretiyle bu konuda istisnalar bulunduğuna dikkat çekmiştir. Bu istisnalar Mekkî-Medenî ayrımında salt zaman, mekân ya da muhatabın değil, bu üç hususun birlikte değerlendirilmesi gerektiği fikrini teyit etmesi bakımından anlamlıdır. Türkçe meallerde "Ey insanlar!" şeklinde çevrilen ve genellikle bütün insanlara yönelik umumi bir hitap olarak değerlendirilen "yâ eyyühe'n-nâs" hitabını muhtevi ayetler ister Mekkî ister Medenî surede bulunsun, sonuçta bu hitabın Mekkeli müşriklere yönelik olduğu kuşkusuzdur. Nitekim bu gerçek klasik dönemlere ait tefsir ve usul literatüründe

[142] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, ***Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr***, Tunus trs., XVI. 161. Ayrıca bkz. Zerkeşî, ***el-Burhân***, IV. 187-189.
[143] Zerkeşî, ***el-Burhân***, I. 136. Ayrıca bkz. Tâhir el-Cezâirî, ***et-Tibyân***, s. 35.

de açıkça ortaya konulmuştur. Mesela, Celâleddîn es-Suyûtî'ye göre 2/Bakara 21. ayetin başındaki "yâ eyyühe'n-nâs" hitabı, "Ey Mekke halkı!" anlamına gelir. Gerçi Ahmed b. Muhammed es-Sâvî (ö. 1241/1825) Celâleyn tefsiri haşiyesinde bu hitabın bütün insanlığa şamil olduğunu söylemiş; fakat bu arada Suyûtî'nin, "Ey insanlar!' şeklindeki tüm Kur'an hitapları Mekke halkına, 'Ey müminler!' şeklindeki tüm hitaplar da Medine halkına yöneliktir" şeklindeki kaideyle istidlalde bulunduğuna da dikkat çekmiştir.[144] Rivayet kaynaklı bilgilere göre bu kaide Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi tâbiûn müfessirlerince vaz edilmiştir.[145]

2.1.2.2. Muhteva Özellikleri

Kur'an metni tematik bir tertibe sahip olmadığı için, muhtevası dağınık bir görünüm arz eder. Bununla birlikte hicretten önce ve sonra olmak üzere iki ayrı dönemde nazil olan ayet ve sureler bağlamında genel bir muhteva tasnifi yapmak mümkündür. Başta tevhid ilkesi olmak üzere şirkin batıl oluşu, şirk içerikli her türlü isnatlardan Allah'ın münezzeh oluşu, temel ahlakî değerler, infak, tasadduk, sabır, şükür, ana-babaya, yetime, akrabaya iyilik gibi faziletler, kıyamet, hesap, mükâfat, azap, cennet cehennem gibi konularla ilgili ayetler büyük oranda Mekke dönemine aittir. Kısaca dinin temel ilke ve hedeflerini oluşturan konulardan söz eden ayetler Mekke döneminde inmiştir. Geçmiş peygamberler ve kavimlere ait kıssalar, Kur'an'ın kâhin, şair sözü olmadığı gibi konulardan söz eden ayet ve sureler de yine büyük bir oranda Mekke döneminde nazil olmuştur.[146]

Erken Mekke döneminde nazil olan surelerde kısa hacimlerinin gereği olarak konuların esasına dair özlü açıklamalar yapılmış, daha sonraki surelerde ise giderek daha detaylı açıklamalarda bulunulmuştur. Mesela Alak suresinde (96/6-8) insanın (el-insan) ve bu bağlamda Mekkeli putperest lider tipinin zenginlik iddiasıyla şımarması eleştirilip ölüm sonrasında diriliş ve uhrevî hesap, "Kuşkusuz dönüş rabbinedir" mealindeki bir ifadeyle vurgulanmış, sonraki ayetlerde ise ahireti de ima eden kısa bilgiler ve inkârcılara yönelik eleştiriler yer almıştır.

---

[144] Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, Beyrut 2006, I. 21.
[145] Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, I. 97; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 105.
[146] Bu konuda bkz. Atilla Yargıcı, "Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 17, sayı: 4 (2004), s. 283-288.

Mekke döneminin ilerleyen yıllarına ait surelerde kıyamet ve ahiret tasvirine, inkârcıların acı akıbetlerinin ve müminlerin nail olacakları lütufların anlatımına daha geniş yer verildiği, ayrıca kıyamet ve ahiret tasvirlerinde muhtevaya uygun biçimde bir edebî üslûbun hâkim olduğu görülür.[147] Yine ileriki dönemlerde nazil olan surelerde aynı konu üzerinde durulurken müşriklerin öldükten sonra dirilmenin imkânsızlığına dair iddiaları aklî deliller de getirilerek kesin bir şekilde reddedilir, bu arada tevhid inancı da pekiştirilir.[148] İbadetler konusunda ise özden şekle, ilkeden ayrıntıya doğru bir gelişim gözlenir.

İlk nazil olan vahiylerden itibaren Mekkî sure ve ayetlerde genellikle Allah'ın tek gerçek ilah olduğu ve lütufkârlığı, ubudiyetin ana gerekçesi olarak gösterilir. Bu süreçte namaz, oruç gibi formel ibadetlerden önce çeşitli ayetlerde tek Allah'a ibadet şuurunun geliştirilmesi hedeflenir ve öncelikle takva, havf, haşyet, ihlâs, tevekkül, teslimiyet, tövbe, teşbih, zikir, dua ve istiğfar gibi kavramlarla ifade edilen, ahlâkî ve manevî olgunluk sağlayan kulluk vecibeleri teşvik edilir.[149]

Mekkî surelerde merhamet ve feragat duygularını canlandırmayı, temel haklar bakımından insanlığın eşitliği fikrine dayalı bir ahlak bilinci oluşturmayı hedefleyen ayetler de geniş yer tutar. Bu surelerde genellikle tevhid ve ahiret konularıyla ilgili olarak insanın bizzat kendi oluşumundan, canlı ve cansız tabiattan ontolojik, kozmolojik ve psikolojik deliller sunulur. İlk vahiylerden itibaren Kur'an'ın bütününde, gerek kozmik düzeni oluşturan varlık ve olaylar gerekse tarihte yaşanmış olanlar basit ve önemsiz şeyler olmayıp Allah'ın kudretine delalet eden, O'nun birliğini ve yüce sıfatlarını anlayıp kavramada insanların yararlanması gereken alametler, işaretler olarak takdim edilir. Bu arada gökler ve yer, güneş, ay, yıldızlar, geceyle gündüzün düzenli şekilde birbirini izlemesi ve sürelerinin değişmesi, bitkiler âlemindeki yeşerme ve gelişmeye dikkat çekilir.[150]

"Dinin ana gayeleri" denilen ve bütün dinlerin ortak amaçları olarak görülen din, can, akıl, mal ve nesebin korunması hususundaki temel hükümlerle fazilet ve ahlâk prensipleri de Mekkî surelerin ağırlıklı konularındandır. Şâtıbî Mekkî surelerde bu konularda ana hususların bildirildiğini, Medenî surelerde ise bunların ayrıntısının veya tamamlayıcı unsurlarının ortaya konduğunu belirtir. Buna göre Mekke dönemindeki

---

[147] Mesela bkz. 52/Tûr 7-28, 45-48; 69/Hâkka 13-37; 70/Meâric 1-16; 81/Tekvîr 1-14; 82/İnfitâr 1-19; 92/Leyl 5-21; 99/Zilzâl 1-8.
[148] Bkz. 23/Mü'minûn 79-90; 36/Yâsîn 48-54, 78-83; 37/Sâffât 16-39.
[149] Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Kur'an (Muhtevası)", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 390-392.
[150] Çağrıcı, "Kur'an (Muhtevası)", *DİA*, XXVI. 390-391.

ayetlerde ortaya konulan temel ve ilkesel hükümler mutlak olup neshe mevzu teşkil edecek nitelikte dönemsel, tarihsel değildir.[151]

Erken Mekke dönemine ait Fatiha, A'lâ, Şems, Leyl, Asr, İhlâs gibi surelerdeki muhteva tevhid davetindeki temel ilkeler ve hedeflerle ilgili kavramsal çerçeve çizer. Yine bu sureler hemen tamamıyla temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili olarak müjdeleme ve davete olumlu karşılık vermeyenleri uyarmaya yönelik ifadeler içerir. Ancak bu uyarılar oldukça genel ve görece az tehditkâr niteliklidir. Çünkü bir davetin hedefleri ve ilkeleri muhataba yönelik ağır ifadelerle en başından bir "öteki" ve "hasım" yaratmaksızın mümkün mertebe ılımlı, sıcak ve yumuşak hitaplarla ortaya konulması gayet tabiidir. Bununla birlikte tebliğ konusu olan davete yönelik tavır ve tutumun olumsuzlaşmasına bağlı olarak ilerleyen zamanlarda hitap tarzının değişmesi de gayet tabiidir. Çünkü mesaj ilahi olsa da mübelliğ ve muhatap insandır; haliyle mesajdaki dil ve üslubun da insanın yapıp etmelerine bağlı olarak onun anlayacağı dille sunulması gerekir. Bu sebeple, gerek davetin gönüllerde yer etmesi, insanlar tarafından sağduyu ve akl-ı selim ile değerlendirilebilmesi, gerekse en başından keskin gruplaşmalar ve zıtlaşmaların oluşmaması, Hz. Peygamber ve iman edenlerin dışlanarak dar bir alana sıkışmaması için ilk surelerde mümin, kâfir, müşrik gibi kategorize edici tanımlamalar yapılmamıştır.[152]

Mekkeli müşriklerin zaman içerisinde çok belirginleşen menfi tutumlarına bağlı olarak bu süreçte nazil olan surelerde tevhid davetini reddeden, bununla da yetinmeyip başka insanları bu davetten men eden müşrikler/kâfirler zümresine çok sert biçimde hitap edilmiş, bu arada söz konusu zümrenin Kur'an'ın kaynağına yönelik asılsız yakıştırmaları da kimi zaman ağır bir dille eleştirilip reddedilmiştir. Bunun yanında birçok Mekkî surede müşriklerin Hz. Peygamber ve ilahi davet karşısında kibirli ve müstağni kılan mal ve servet sahibi olmalarına yönelik çarpıcı ifadelere yer verilmiştir. Müddessir, Fecr, Tekâsür, Âdiyât, Hümeze ve daha birçok surede bilhassa "el-insan" lafzıyla müşrik-kâfir insanın mal, mülk ve servete düşkünlüğü çarpıcı bir üslupla hem betimlenmiş hem de yerilmiştir. Bu bağlamda müşrik zihniyetin dünyaya ve dünyevi olana ram olarak yaşamasından dolayı birçok ayette "el-hayatü'd-dünya" kavramıyla dünyevileşmenin seviyesizliği gözler önüne serilmiştir. Bütün bunların dışında, mal ve servete düşkünlüğün bireysel ve toplumsal düzeyde bencillik, merhametsizlik, sosyal adaletsizlik gibi ahlaki aşınmalara, bunun tersinden de cömertlik, civanmertlik,

[151] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 585-594.
[152] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu*, s. 202.

diğerkâmlık gibi erdemlerin kaybolmasına yol açtığı ve hatta bu durumun Mâûn suresinde görüleceği üzere konu komşuya küçücük bir yardımın dahi esirgenmesi noktasına ulaştığı gibi konular da sıkça işlenmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mekkî surelerde tevhid vurgusu merkezi önem arz etmektedir. Erken dönem Mekkî surelerde tevhid inancını ifade sürecinde "Allah" yerine "rab" lâfzının kullanımıyla[153] hem Hz. Peygamber'in hem de insanların zihninde tek gerçek rabbin, yegâne mutlak otorite sahibinin, her şeyi yöneten ve kontrol edenin "Bütün âlemlerin rabbi Allah olduğu özellikle belirtilmiştir. Putlara ve ilahlaştırılan varlıklara yergilerin bulunmadığı ilk dönem ayet ve surelerde Allah'ın rubûbiyetinin vurgulanması hem kendilerine tanrılık yakıştırılan putların rab olmadığı mesajını içermekte hem de onlara yönelik inançların büsbütün batıl olduğu anlamına gelmektedir.[154] Fatiha suresinde bütün övgülerin sadece âlemlerin rabbi, sonsuz rahmet sınırsız merhamet sahibi ve hesap gününün yegâne hâkimi Allah'a mahsus olduğu, yalnızca O'na kulluk edilip, O'ndan yardım dilendiğinden söz edilir. Felak ve Nâs surelerinde de Allah'ın ilahlığı, rabliği ve bütün olumsuz güçlerden O'na sığınılması gerektiği bildirilir.[155] İhlâs suresinde ise Hz. Peygamber'e Allah'ın gerçek mahiyeti hakkında sorulan sorulara cevap olarak O'nun tek, her vasfıyla mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezzeh olduğu, ana-baba konumunda da olmadığı evladının da bulunmadığı, kısaca hiçbir dengi, eşi ve benzerinin olmadığı belirtilir.[156]

Allah'ın yanısıra başka ilahlar edinmenin cehenneme girme sebebi, mevcut nüzul tertiplerinden ulaştığımız sonuca -ki bu sonuç kuşkusuz kesin değildir- göre ilk defa Kâf suresinde,[157] şirk inancına yönelik en sarih ve sert nehiy ise ilk defa A'râf suresinde geçmektedir.[158] Mekkî surelerde tevhid inancının "lâ ilâhe illallah" ibaresiyle ifade edilmesi ise ilk defa Müzzemmil suresinde zikredilmektedir.[159] Fatiha, İhlâs, Felak ve Nâs gibi Mekkî surelerde tevhid vurgusu bulunmakla birlikte erken dönem surelerde putları açıktan eleştiren bir ifade yer almamaktadır.[160] Bu husus, 6/En'âm 108. ayette, "Müşriklerin Allah'tan başka ilahlık/tanrılık yakıştırdıkları şeyler/putlar hakkında kötü/hakaretamiz sözler söylemeyin. Aksi hâlde onlar da öfkeye kapılıp taşkınlık ve

[153] Bkz. 1/Fatiha 1; 87/A'lâ 1; 89/Fecr 13, 14, 22, 28; 93/Duhâ 3, 5, 11; 94/İnşirâh 8; 96/Alak 1.
[154] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu*, s. 198.
[155] Bkz. 113/Felâk 1-5; 114/Nâs 1-6.
[156] Bkz. 112/İhlâs 1-4.
[157] Bkz. 50/Kâf 24-26.
[158] 7/A'râf 33.
[159] 73/Müzzemmil 9.
[160] Tevhid inancının vurgulanmasına mukabil şirk inancının açık ve net bir şekilde eleştirilmediği ayetler için bkz. 52/Tûr 43, 73/Müzzemmil 9, 96/1-5, 112/İhlâs 1-4.

densizlikle Allah hakkında kötü sözler söylerler." mealinde ifade edilen stratejisi gereği, putperest bir toplumu en başından düşman olarak kategorize etmemek, dolayısıyla davetin ilk ve doğrudan muhataplarını küstürmemek için ilk yıllardaki surelerde ağırlıklı olarak tevhidin ne olduğu anlatılmış, ancak bu anlatımda, tıpkı Fatiha suresinin başındaki ***el-hamdülillâhi rabi'l-âlemîn*** ifadesinde olduğu gibi, zımnen şirk inancı da olumsuzlanmıştır.[161]

Büyük ölçüde diyalektik bir sürece işaret eden Mekkî surelerde putperestlerin olumsuz tavır ve tutumlarının gün geçtikçe fütursuzlaşmasına paralel olarak üslubun da giderek sertleştiği görülür.[162] Mekke döneminde müşriklerle yoğun bir mücadeleye girilerek putperestliğin anlamsızlığı, putların hiçliği, onlara tapınmanın ve onlardan şefaat/medet ummanın abesliği anlatılır. Bu arada, müşriklerin vahiy, peygamberlik ve meleklerle ilgili itirazları reddedilir ve bütün bu konulardaki yanlış inanç ve iddialarını düzeltmek maksadıyla aklî ve kozmolojik kanıtlar sunulur. Ayrıca inkârcılar ata kültüne dayalı inançları körü körüne sürdürmek yerine bu konularda akl-ı selim ve sağduyuyla düşünüp hakikati görmeye çağrılır.[163]

Muhtemelen Mekke döneminin orta ve son dönemlerinde inen ve hacimleri giderek genişleyen Hicr, İsrâ, Meryem, Enbiyâ, Şuarâ, Sâffât, Zuhruf, Kamer, Nûh gibi surelerde Arapların az çok bilgi sahibi oldukları Nûh, Ad, Semûd, İsrâiloğulları gibi kavimler ile bu kavimlere gönderilmiş peygamberlerin tecrübelerinden ibret ve ders almaya yönelik mesajlar verilir. Bu bağlamda müşrikleri inzar, müminleri tesliye amaçlı olarak Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dindeki temel ilkelerin bütün peygamberlerin tebliğlerinde yer almış evrensel ilahi hakikatler olduğu, önceki peygamberlerin de tebliğ faaliyetleri sırasında Hz. Peygamber'in çektiği sıkıntılara benzer sıkıntılar çektikleri ve bunlara göğüs gerdikleri, onların davetlerini kabul edenlerin kurtuluşa erdikleri, inkâr edenlerin helak olup gittikleri bildirilir. Hz. Peygamber'in eğitilmesi, yönlendirilmesi, moral verilmesi ve geçmiş tecrübelerden ders almasında da büyük önemi olan kıssalar tevhid-şirk mücadelesinden ibaret bir kutsal tarih gibi anlatılmış ve bu anlatım tarzında geçmişteki hadiseler yalın ve nesnel biçimde tasvir edilmek yerine anlam katılarak

---

[161] Bazı müsteşriklere göre ilk inen surelerde tevhid inancı söz konusu edilmemiştir (Bkz. R. Blachére, *Le Coran*, Paris 1969, s. 36, Nakleden: Çağrıcı, "Kur'an (Muhtevası)", XXVI. 391; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 71). Erken Mekke döneminde inen surelerde davet stratejisi gereği şirk inancının açıktan reddedilmediği rahatlıkla tespit edilebilir; ancak müsteşrikler aynı surelerde tevhid inancından da söz edilmediğini ileri sürmektedir; o zaman müsteşriklere "Kur'an'ın onca suresinde ne anlatılıyor?" diye sormak gerekir.

[162] Bkz. 68/Kalem 1-33, 74/Müddessir 8-30, 80/Abese 17-42.

[163] Bkz. 21/Enbiyâ 19-47; 41/Fussilet 41-44; 43/Zuhruf 19-24; 46/Ahkâf 7-12; 52/Tûr 29-49; 56/Vâkıa 77-82.

yorumlanmış, böylece muhatapların ders ve ibret almaları amaçlanmıştır.

Öte yandan, bi'setin ilk yıllarında nazil olan surelerde toplumsal ve kültürel doku çok iyi değerlendirilmiştir.[164] Fecr, Beled, A'lâ, Tûr ve Tîn surelerindeki bazı ayetler ile Fil ve Kureyş surelerinde toplumsal matristeki ortak değerler ve semboller üzerinden konuşulması dikkat çekicidir. 89/Fecr 1-5. ayetlerde, "Sabaha, on geceye, çifte ve teke, karanlığıyla örten geceye andolsun ki…"[165] mealinde ifadeler zikredilir ki ikinci ayette geçen ***ve-leyâlin aşr*** (on gece) ifadesinden maksat müfessirlerin çoğunluğuna göre (***fî kavli cumhûri'l-müfessirîn***) zilhicce aynının ilk on gecesidir.[166] Sözlükte "hac ayı" anlamındaki ***zilhicce*** (zülhicce, zülhacce) kamerî yılın zilkadeden sonra gelen son ayıdır. İslam'dan önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde "mesîl" ve "müsbil", Arab-ı âribe devrinde ise "ne'as" ve "bürek" şeklinde adlandırılıyordu. Zilhicce isminin hicrî takvimde yer alan diğer ay adlarıyla birlikte Arab-ı müstaribe döneminde kullanılmaya başlandığı kaydedilir. Cahiliye devrinde Araplar haram ayların ilki olan zilkade ile zilhicce ayında ticarî açıdan büyük önem taşıyan panayırlar (1-8 Zilhicce) ve özellikle Zülmecâz panayırını düzenler, bunların sona ermesiyle birlikte bu ayda hac ziyareti başlardı. Zilhicce İslam'dan sonra da hac ibadetinin yerine getirildiği ay olmuştur.[167]

Diğer taraftan Beled suresinin ilk iki ayetinde İslam öncesi Arapların da kutsal belde olarak kabul ettikleri Mekke ve haremine yemin edilmiştir.[168] Yine bu surenin üçüncü ayetinde geçen "vâlid" (baba) ve "mevlûd" (çocuk) kelimelerinden maksat, birçok müfessire göre Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'dir.[169] Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle Allah burada Mekke'ye ve dolayısıyla Kâbe'ye, ardından Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e yemin etmiştir. Çünkü Mekke'nin ve Kâbe'nin banisi Hz. İbrahim ve Hz.

---

[164] Krş. Selim Türcan, ***Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü***, Ankara 2010, s. 136-137.

[165] 89/Fecr 1-5.

[166] Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, ***Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr***, Beyrut trs., V. 432.

[167] M. Kâmil Yaşaroğlu, "Zilhicce", ***DİA***, İstanbul 2013, XLIV. 415. Daha geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, ***el-Mufassal***, VIII. 455-461. Fecr suresinin başındaki diğer dört ayette yemin konusu olan hususların hacca ve hac mevsimine atıfta bulunduğuna dair rivayetler için ayrıca bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, ***Me'âni'l-Kur'ân***, Beyrut trs., III. 259; Taberî, ***Câmiu'l-Beyân***, XV. 184-186; İbn Atiyye, ***el-Muharrerü'l-Vecîz***, V. 476; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr***, Beyrut 1987, IX. 103; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrrahmân es-Suyûtî, ***ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr***, Beyrut 1983, VIII. 501-503.

[168] [Ey Peygamber!] Bu şehre, sana her türlü eza ve cefanın reva görüldüğü bu Mekke şehrine, o değerli babaya ve evladına [İbrahim'e ve İsmail'e] yeminle söylüyorum ki biz insanı zorluk ve sıkıntılarla boğuşabilecek güçte yarattık. Bkz. 90/Beled 1-4.

[169] Taberî, ***Câmiu'l-Beyân***, XV. 215; İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, IX. 127-128; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, ***Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm***, Kahire 2002, IV. 624.

İsamil'dir. İbrahim ve İsmail aynı zamanda Arapların atasıdır.[170]

Erken Mekke döneminde nazil olan 87/A'lâ suresinin 18-19. ayetlerinde, "Bütün bunlar önceki sahifelerde/vahiylerde, İbrahim'e ve Musa'ya verilen sahifelerde/vahiylerde de anlatılan gerçeklerdir." denilmiş ve böylece ilahi davet noktasında Hz. İbrahim referans gösterilmiştir. Yine erken Mekke dönemine ait bazı surelerde Allah'ın cahiliye devri Araplarına öteden beri bahşettiği bir lütuf ve imkân olarak Mekke'nin güvenilir, Kâbe'nin kutsal bir mekân olduğundan söz edilmiştir.[171]

Bütün bu ayetlerden anlaşılacağı gibi nüzul döneminin ilk evresinde Mekke'ye, Kâbe'ye, Hz. İbrahim'e sembolik atıflarda bulunulmasında toplumda ayrışma zemini oluşturmak yerine ortak değerler, gelenekler, semboller ve mütearifeler üzerinden mesaj verme ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in türedi olmadığı gerçeğinin altını çizme hedefi gözetilmiştir. Bütün bunlar Mekkî surelerde mesajların olgusal ve toplumsal matris dikkate alınarak sunulduğunu göstermektedir.

2.2. Nüzul Tertibi Meselesi

Bilindiği gibi yaklaşık olarak yirmi üç yıl süren Kur'an vahyinin on üç yıllık kısmı Mekkî, on yıllık kısmı ise Medenî diye adlandırılır.[172] Mekke döneminde hangi surelerin nazil olduğu konusunda görüş ayrılıkları vardır. Ayet ve surelerin Mekkî ve Medenîliğini tespit konusundaki ihtilaflar büyük ölçüde sahabe ve tâbiûndan gelen haberlerdeki farklı bilgilerden kaynaklanmaktadır. Mekkî-Medenî bağlamında sureler için şu dört durumdan biri söz konusu olur: (1) Surenin tamamı Mekkî olabilir; (2) Surenin tamamı Medenî olabilir; (3) Sure Mekkî olup içinde bazı Medenî ayetler bulunabilir; (4) Sure Medenî olup içinde bazı Mekkî ayetler bulunabilir.[173]

Başta da belirtildiği gibi Kur'an'daki Mekkî ve Medenî surelerin sayısı hakkında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Rivayetlerden öğrendiğimiz kadarıyla Übey b. Ka'b'a göre Kur'an'daki surelerin 87'si Mekkî, 27'si Medenî'dir. İbnü'l-Cevzî'nin İbn Şitâ'dan nakline göre 85 sure Mekkî, 29 sure Medenî'dir. Buna mukabil Kamer, Rahmân, İhlâs,

---

[170] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 164.
[171] 90/Beled 1- 2; 95/Tîn 3; 106/Kureyş 3.
[172] Mekke döneminde geçen süre detaylı olarak 12 yıl 5 ay 13 gündür. Ebû Abdullah ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969, s. 33.
[173] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 62.

Felak ve Nâs sureleri ihtilaflıdır.[174] Suyûtî'ye göre 82 sure Mekkî, 20 sure Medenî, 12 sure ihtilaflıdır.[175]

Kur'an'ın mevcut tertibinde Mekkî surelerin içinde Medenî, Medenî surelerin içinde Mekkî ayetler bulunduğu yönünde de çok sayıda rivayet mevcuttur. Suyûtî'nin zikrettiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Mekkî surelerdeki Medenî ayet sayısı, Medenî surelerdeki Mekkî ayet sayısından daha fazladır.[176] Mekkî surelerdeki birçok ayetin Medine döneminde nazil olduğu yönündeki bilgilerin çoğu bize göre ihtiyatla karşılanmalıdır. Sözgelimi erken Mekke döneminde nazil olan 102/Maûn 4-7. ayetlerin (*fe-veylün li'l-musallîn ellezîne hüm 'an salâtihim sâhûn ellezîne hüm yurâ'ûn ve-yemneûne'l-mâ'ûn*) Medenî olduğu yönündeki bilgiler[177] vakıayı yansıtmanın ötesinde, *salât* ve *musallîn* kelimelerine şer'î anlamda "namaz" ve "namaz kılanlar" manası yüklemek gibi bir yorum hatasına dayanmaktadır.[178] Mâûn suresinin 4-7. ayetlerini Medenî kabul edenlerin bu sureyle hemen hemen aynı muhtevaya sahip olan 74/Müddessir 43-46. ayetleri niçin Medenî saymadıkları da pek anlaşılmamaktadır. Sonuç olarak, Mâûn suresi 4-7. ayetlerin Medine'de nazil olduğu yönündeki bilgiler bu ayetlerdeki salât ve musallîn kelimelerine fıkhî/ıstılahî anlam takdirinden kaynaklanmaktadır.

2.3. İslam Geleneğinde Nüzul Tertibiyle İlgili Çalışmalara Genel Bir Bakış

Kur'an metnini nüzul tertibine göre düzenlemek, sure düzeyinde tarihlendirme çalışması anlamına gelir ve dolayısıyla bazı sahabîlerin nüzul tertipli mushafları İslam geleneğinde Kur'an surelerini tarihlendirme çabasının ilk örnekleri olarak kabul edilebilir. Çeşitli kaynaklardaki bilgilere göre Hz. Ali'nin Kur'an'ı nüzul sırasına göre tertip ettiği ve mushafında ilk olarak 96/Alak, ardından da sırasıyla 74/Müddessir, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 111/Tebbet ve 81/Tekvîr suresine yer verdiği belirtilmiştir.[179] Diğer bazı kaynaklarda ise Hz. Ali'ye ait listenin 1/Fatiha, 96/Alak, 68/Kalem, 74/Müddessir, 73/Müzzemmil, 81/Tekvir, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr,

---

[174] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân fî Acâibi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2001, s. 160.
[175] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 62.
[176] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 43-63.
[177] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 55.
[178] Mesela bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul 1993, s. 573; Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul 2004, s. 602; Yusuf Işıcık, *Kur'an Meâli*, Konya 2010, s. 471.
[179] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195. Ayrıca bkz. Mehdi Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah, Ankara 1988, s. 25-26.

93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Mâûn… şeklinde devam ettiği ifade edilmiştir.[180]

Kaynaklarda Abdullah b. Abbas ve Nu'mân b. Beşîr gibi sahabîlere ait nüzul kronolojisinin bulunduğu bilgisi de mevcuttur.[181] Söz konusu sahabîlerin nüzul tertibine göre Mushaf oluşturmakla neyi amaçladıkları konusunda kesin bir şey söylenmese de bu konuyla ilgili bilgiler İslam tarihinin erken dönemlerinde nüzul tertibine dair ilmi bir çaba sarf edildiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu mesele bir yana, İslam tefsir geleneğinde eserler nüzul tertibine göre değil, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resmî mushaf tertibine göre telif edilmiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla gelenekte nüzul tertibine göre telif edilmiş bir tefsir eseri mevcut değildir. Tefsir geleneğinde resmî mushaf tertibine sadakat hususunda, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafın tertibi üzerinde bütün ümmetin icma etmiş olması, Kur'an'ın mevcut tertibini değiştirerek onu nüzul sırasına göre düzenlemenin veya mevcut tertibinin bozulmasının onun kutsiyetine halel getireceği endişesi, mevcut tertip üzerindeki icmaya muhalefetin yaratacağı psikolojik zorluklar, alışılagelen düzeni bozduğu için okuyucuya karşı itici görünme, bütün sure ve ayetlerin tam ve kesin bir nüzul sıralamasının yapılamayacak olması gibi sebepler sayılmıştır.[182] Bazı müslüman araştırmacılar müsteşriklerin nüzule göre tertip konusundaki art niyetli tutumlarına malzeme verme riskini de söz konusu

---

[180] Bkz. Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, X. 165. Ya'kûbî'nin (ö. 284/897) *Târîhu'l-Ya'kûbî* adlı eserinde Hz. Ali'ye nispet edilen bir liste bulunmakta ve fakat bu listedeki sure sıralamalarının nüzul tertibine göre yapılmadığı görülmektedir. Zira mezkûr listede sureler yedili gruplar hâlinde tertip edilmekte ve her grup yedi uzun sureden biri ile başlamaktadır. Şöyle ki: (1) Birinci grup: Bakara, 15 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 2/Bakara, 12/Yûsuf, 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 41/Fussilet, 51/Zâriyât, 76/İnsân, 32/Secde, 79/Nâziât, 81/Tekvîr, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 87/A'lâ, 98/Beyyine. (2) İkinci grup: Âl-i İmrân, 16 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 3/Âl-i İmrân, 11/Hûd, 22/Hac, 15/Hicr, 33/Ahzâb, 44/Duhân, 55/Rahmân, 69/Hâkka, 70/Meâric, 80/Abese, 91/Şems, 97/Kadir, 99/Zilzâl, 104/Hümeze, 105/Fîl, 106/Kureyş. (3) Üçüncü grup: Nisâ, 16 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 4/Nisâ, 16/Nahl, 23/Mü'minûn, 36/Yâsîn, 42/Şûrâ, 56/Vâkıa, 67/Mülk, 74/Müddessir, 107/Mâûn, 111/Tebbet, 112/İhlâs, 103/Asr, 101/Kâria, 85/Burûc, 95/Tîn, 27/Neml. (4) Dördüncü grup: Mâide, 15 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 5/Mâide, 10/Yûnus, 19/Meryem, 26/Şuarâ, 43/Zuhruf, 49/Hucurât, 50/Kâf, 54/Kamer, 60/Mümtehine, 86/Târık, 90/Beled, 94/İnşirâh, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 109/Kâfirûn. (5) Beşinci grup: En'âm, 16 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 6/En'âm, 17/İsrâ, 21/Enbiyâ, 25/Furkân, 28/Kasas, 40/Mü'min, 58/Mücâdile, 59/Haşr, 62/Cumâ, 63/Münâfikûn, 68/Kalem, 71/Nûh, 72/Cin, 77/Mürselât, 93/Duhâ, 102/Tekâsür. (6) Altıncı grup: A'râf, 16 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 7/A'râf, 14/İbrâhîm, 18/Kehf, 24/Nûr, 38/Sâd, 39/Zümer, 45/Câsiye, 47/Muhammed, 57/Hadîd, 73/Müzzemmil, 75/Kıyâmet, 78/Nebe, 88/Ğâşiye, 89/Fecr, 92/Leyl, 110/Nasr. (7) Yedinci grup: Enfâl, 15 sure, 886 ayet. İçerdiği sureler: 8/Enfâl, 9/Tevbe, 20/Tâhâ, 35/Fâtır, 37/Sâffât, 46/Ahkâf, 48/Fetih, 52/Tûr, 53/Necm, 61/Saff, 64/Teğâbün, 65/Talâk, 83/Mutaffifîn, 113/Felak, 114/Nâs. Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995, II. 135-136. Toplam 109 sure ve 6202 ayet içeren bu listede 1/Fatiha, 13/Ra'd, 34/Sebe', 66/Tahrîm ve 96/Alak sureleri mevcut değildir. Söz konusu liste için ayrıca bkz. Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 70-71.

[181] Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 42; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 30-31.

[182] Bkz. Mesut Okumuş, "Kur'an-ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi", *İslâmî İlimler Dergisi: I. Kur'an Sempozyumu*, Çorum 2007, s. 97.

sebepler arasında saymıştır. Buna göre müslüman olmayan batılı araştırmacılar İslam dinine ilişkin araştırmalarında bir inanç bağı ile hareket etmedikleri için İslam dinine ait meselelerde ilahi müdahalenin etkin olduğu bir vahiy sürecinden daha çok insanî yapıp etmelerin oluşturduğu bir süreçle yüz yüze olduklarını kabul etmişlerdir. Hatta erken dönem Batılı çalışmaların bunu bir kabulden öte "var olanın kendisi" muamelesiyle tartışmadıkları bile söylenebilir.[183]

Bütün bunlar bir yana Kur'an metnini nüzule göre tertip etme ve sureleri tek tek tarihlendirme konusunda bilgi yetersizliğinden veya mevcut bilgilerin çok kere birbiriyle çelişmesinden kaynaklanan çok ciddi bir problem söz konusudur. Bu problemin bir boyutu, daha önce de değinildiği gibi, Mekkî surelerin içinde Medenî, Medenî surelerin içinde Mekkî ayetlerin bulunduğu yönündeki rivayetlerdir. Bir surenin nüzul sebebi ve dönemiyle ilgili birden fazla rivayetin bulunması da problemin başka bir boyutu olarak zikredilebilir. Sözgelimi, hemen bütün kaynaklar Alak suresinin 1-5. ayetlerinin ilk inen vahiy olduğu noktasında birleşmekte; ancak aynı kaynaklarda ilk vahyin Fatiha suresi veya Müddessir suresinin ilk ayetleri olduğu yönünde bilgiler de verilmektedir.[184]

Sureler ve ayetlerin nüzul zamanına ilişkin bilgilerdeki farklılıklara rağmen, bu konuyla ilgili rivayet malzemesine kayıtsız kalmak mümkün değildir. Zira Montgomery Watt'ın (ö. 2006) ifade ettiği gibi, "tüm bu noksanlıklara rağmen Kur'an pasajlarının müslüman âlimlerce geleneksel tarihlendirmesi asla değersiz değildir ve bu aslında tüm müstakbel çalışmaların da esasını oluşturur. Tutarlı olduğu ölçüde, Kur'an kronolojisi hakkında kaba bir fikir verir, tarihlendirmeyi temellendirmek için yapılacak herhangi bir modern teşebbüs, bir iki noktada onlara ters düşse de büyük ölçüde geleneksel görüşlerle uyum içinde olmak zorundadır."[185]

Bazı kaynaklar klasik dönemlerde Ebü'l-Kâsım Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nisâburî'nin (ö. 406/1015) Kur'an surelerini tarihlendirme çalışması yaptığından söz etmiştir. Zerkeşî'nin aktardığına göre Nîsâbûrî ***et-Tenbîh alâ Fadli Ulûmi'l-Kur'ân*** adlı eserinde şöyle söylemiştir: "Kur'an ilimlerinin en önemli/değerli branşlarından biri, Kur'an vahyinin nüzulünü ve nüzul cihetlerini, Mekke ve Medine dönemlerinin başlangıç, orta ve son evresinde nazil olan ayetlerin tertibini bilmek, keza Medine'de nazil olan ayetler ve surelerin tertibi ile Mekke'de inip hükmü Medenî olan, Medine'de

[183] Selim Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", ***Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi***, (29 Haziran-01 Temmuz Çorum), Ankara 2013, s. 214
[184] Bâkıllânî, ***el-İntisâr li'l-Kur'ân***, I. 239; Zerkeşî, ***el-Burhân***, I. 146-147; Suyûtî, ***el-İtkân***, I. 77.
[185] W. Montgomery Watt, ***Kur'an'a Giriş***, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 2000, s. 130.

inip hükmü Mekkî olan, Mekke'de Ehl-i Medine hakkında inen, Medine'de Ehl-i Mekke hakkında inen ayetleri bilmektir…"[186]

Görüldüğü gibi Nisâburî sureleri Mekkî-Medenî olması bakımından ilk, orta ve son olmak üzere üç ayrı döneme ayırmıştır. Bu tasnif son dönemde oryantalistlerin tertiplerinde gördüğümüz ayrımların daha önce İslam geleneği içerisinde yapılmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.[187] Bununla birlikte, İslam geleneğinde Kur'an surelerini kronolojik ve sistematik biçimde tarihlendirme çalışmaları 20. yüzyılın başlarına rastlar. Son dönem müslüman araştırmacıların bu yöndeki çabaları aslında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Gustav Weil, J. Medows Rodwell, J. William Muir, Theodor Nöldeke, Hartwig Hirschfeld, Richard Bell ve Regis Blachére gibi müsteşriklerin Kur'an kronolojisine dair müstakil eserler kaleme alıp kendilerine ait nüzul tertibi denemeleri yapmalarıyla çok yakından ilgilidir. Daha açıkçası, müsteşriklerin Kur'an metnini nüzule göre tertip denemeleri müslüman müelliflerin de ilgisini çekmiş ve bu ilgi İslam dünyasında nüzul sırasına göre meal ve tefsirlerin yazılması gibi bir sonuç vermiştir.

İslam dünyasında surelerin nüzul tertibini esas alan ilk çalışmalar Hint-alt kıtasında ortaya çıkmıştır. Mirza Ebü'l-Fazl (ö. 1956) ilk olarak 1911'de yayınlanan İngilizce Kur'an çevirisinde sureleri nüzul sırasına göre tertip etmiş ve çevirisinde iki sure hariç Nöldeke'nin nüzul tertibini esas almıştır.[188] Yine Hint-alt kıtasında Kâdiyânîliğin Lahor kolunun öncüsü Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) de Kur'an surelerini tarihlendirme çalışması yapmıştır. Muhammed Ali ilk olarak 1917'de yayımlanan *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsirinin mukaddimesinde "Mekkî ve Medenî Sureler" şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında Mekkî sureleri üç, Medenî sureleri dört döneme ayırmıştır. İlerleyen bölümlerde daha detaylı bahsedileceği gibi bu tarihlendirmeye göre birinci/erken Mekke döneminde 60, ikinci/orta Mekke döneminde 17, üçüncü/geç Mekke döneminde ise 15 sure nazil omuştur. Medine döneminde ise hicretin ilk iki yılında 6 (Bakara, Enfâl, Muhammed, Saff, Cuma, Teğâbün), üç ve dördüncü yıllarında 3 (Âl-i İmrân, Mücâdile, Haşr), beş ve altıncı yıllarında 9 (Nisâ, Mâide, Nûr, Ahzâb, Fetih, Hadîd, Mümtehine, Münâfikûn, Talâk), dokuz ve onuncu yıllarında ise 4 sure (Tevbe, Hucurât, Tahrîm,

---

[186] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 137.

[187] Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım: 1 Rebî'u'l-evvel-4 Rebî'u'l-evvel Arası*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 94-95.

[188] Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire 1955, s. 346; Bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Ankara 2009, s. 20.

Nasr) nazil olmuştur. Sonuç olarak Kur'an'daki 114 surenin 92'si Mekke, 22'si Medine döneminde vahyedilmiştir.[189]

Hindistan coğrafyasında nüzul tertibine göre tercüme ve tefsir çalışması yapan bir diğer isim Mevlana Yakub Hasan Said (ö. 1940)'dir. Hindistan'daki bağımsızlık mücadelesinde işgalci İngiliz yönetimi tarafından tutuklanan ve 1921-1923 yılları arasında hapis yatan Yakub Han, bu süre zarfında Kur'an üzerine çalışmalar yapmış ve bu çalışmaların semeresi olarak 1924'te ***Kitâbu'l-Hüdâ*** ve daha sonra ***Keşşâfu'l-Hüdâ*** adlı iki eser yayımlamıştır. Kur'an'daki çeşitli konularla ilgili ayetlerin tefsirini içeren bu eserlerde nüzul tarihi dikkate alınmıştır.[190]

Hindistan'da Kur'an surelerini nüzul sırasına göre düzenleyen müellifler arasında Mevlana Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın (ö. 1958) sekreterliğini yapan Muhammed Ecmel Han da zikredilmelidir. Ecmel Han'ın Urduca kaleme aldığı ve 1941 yılında yayımladığı ***Tertîbu Nüzûli'l-Kur'âni'l-Mecîd*** adlı eseri surelerin nüzul tertibini konu edinmektedir. Ecmel Han bu eserde her sureyi belli başlıklar altında toplamış ve böylece Mekke ve Medine döneminde nazil olan Kur'an surelerinin ihtiva ettiği ilke ve esasların gelişim sürecini ortaya koymaya çalışmıştır. Hindistan'da bu konuda yapılmış çalışmalar arasında Mirza Ebü'l-Fazl'ın öğrencisi Hâşim Emir Ali'nin (ö. 1987) İngilizce Kur'an tercümesi de zikredilebilir.[191]

Nüzul tertibine yönelik çalışmalar çerçevesinde Mehdi Bâzergan'ın ***Kur'an'ın Nüzûl Süreci*** adlı çalışması da zikre değer niteliktedir. Bâzergan bu çalışmasında sureleri tarihlendirmenin ötesinde ayetler ve ayet gruplarının nüzul tarihlerini teferruatlı biçimde tespit etmeyi denemiştir. Bu çalışmada vahyin nüzulünde matematiksel bir sistemin bulunduğu kabulünden hareketle istatistik hesaplamalara yer verilmesi oldukça ilginçtir.

Kur'an'ı nüzul kronolojisine göre tertip ve tefsir etme eğilimi Mısır'daki müslüman âlim ve araştırmacıların da gündemine girmiş ve nüzul tertibinin olumlu ve olumsuz tarafları hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. 1950'li yıllarda Yusuf

---

[189] Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, Lahor trs., s. 4-6. Dönemlere göre verdiği bu rakamlardan 92 surenin Mekkî, 22 surenin Medenî olduğu sonucuna ulaşılmakla beraber Muhammed Ali her nedense Mekkî surelerin sayısının 93, Medenî surelerin ise 21 olduğunu söylemiştir. Bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 27, [Giriş]. Ayrıca bkz. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an*, Ankara 2011, s. 71-72.

[190] Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 21.

[191] Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 21. Ayrıca bkz. Rıza Savaş-Ömer Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu (Neden Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu?)", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed.: Bilal Gökkır v.dğr., İstanbul 2010, s. 164-165.

Râşid, Kur'an'ın nüzule göre tertip edilmesi gerektiğini savunan bir makale yazmıştır. Onun bu makalesine karşı Ezher Üniversitesi rektörü, Muhammed Abdullah Draz'dan (ö. 1958) konu ile ilgili bir rapor hazırlamasını istemiş, bunun üzerine Draz, Râşid'in görüşlerine tenkitler içeren bir makale yazmıştır.[192] Draz bu makalesinde ilk günden itibaren mevcut mushaf tertibine uyma ve onu koruma hususunda Sünnilerin ve Şiîlerin ihtilaf etmediğini söylemiş, Kur'an nazmının mevcut halinin kutsallığına hürmet gereği bütün ayet ve surelerde bugün mevcut olan tertibi muhafaza etmenin gerekli olduğuna dikkat çekmiştir. Bunun yanında nüzul tertibinin ayetler ve surelerdeki mevcut düzenin alt-üst olması gibi bir sonuç doğuracağını belirtmiştir.[193]

Mushaf tertibine muhalefetin onun kutsiyetine halel getireceği endişesi, nüzul tertibini esas alan müfessirlerin de zihnini meşgul etmiştir. Öyle ki İslam tarihinde ilk kez Kur'an'ı nüzul sırasına göre baştan sona tefsir eden M. İzzet Derveze (ö. 1984) ***et-Tefsîrü'l-Hadîs*** (Dımaşk 1961-1963) adlı eserini yazarken bu endişeleri izale etmek için devrinin iki büyük âlimi Ebü'l-Yusr Abidin ve Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde'den (ö. 1997) nüzul sırasına göre yazacağı tefsirin caiz oluşuna dair fetva istemiştir. Nüzul sırasına göre yazacağı tefsirin caiz oluşuna dair fetva metinlerini eserinin mukaddimesine koyan Derveze bu konudaki endişesini ***et-Tefsîrü'l-Hadîs*** adlı eserinin mukaddimesinde Kur'an'ı nüzul sırasına göre okumanın faydalarını zikrettikten sonra şöyle ifade etmiştir:

> Kur'an'ı nüzul sırasına göre okuma konusunda farklı görüşleri araştırdık ve nüzul sırasına göre yazıldığında mevcut mushafın kutsallığına zarar verme ihtimalini sorguladık. Sonuçta Kur'an'ı nüzul sırasına göre tefsir etmeye karar verdik. Çünkü tefsir, tilavet edilen mushaf değildir; ayrıca tefsir ilmî bir çalışmadır. Kaldı ki her bir surenin tefsiri mushafın tertibiyle ilişkisi olmadan bizzat bağımsız bir çalışma olabilmektedir. Kur'an'ı nüzul sırasına göre tefsir etmenin mushafın tertibinin kutsallığına zarar verecek bir yönü de yoktur. Ayrıca bazı meşhur âlim ve muhaddislerden ayet ve surelere dair kaleme aldıkları hususi tefsirler nakledilmekte, Ali b. Ebî Tâlib'in de Kur'an'ın nüzulüne göre bir mushaf yazdığı rivayet edilmektedir.[194]

Kur'an'ın baştan sona nüzul sırasına göre tefsir edildiği bir diğer eser Suriyeli Abdülkâdir Molla Hüveyş Ali Gazi el-Furatî ed-Deyrezurî'nin (ö. 1978) ***el-Beyânü'l-Meânî***'sidir (Dımaşk 1962). Bu bağlamda Suriye asıllı âlim Abdurrahmân Habenneke

---

[192] Bkz. Muhammed Abdullah Draz, "Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebî Eleştiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ahmet Nedim Serinsu, cilt: XXXVII (1997), s. 245.

[193] Draz, "Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebî Eleştiri", s. 249.

[194] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs: Tertîbu's-Suver Hasebe'n-Nüzûl*, Kahire 2008, I. 9-11, (Müellifin mukaddimesi).

el-Meydânî'nin (ö. 2004) *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâikü't-Tedebbür* adlı eseri de zikredilmelidir. Meydânî eserinin Mekkî surelerle ilgili kısmını tamamlamış ve fakat Medenî olan Bakara suresinin tefsirini yazarken vefat etmiştir. Kur'an'ın nüzul sırasına göre tertip ve tefsir edildiği eserlerden biri de Muhammed Âbid el-Câbirî'ye (ö. 2010) aittir. Câbirî'nin *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl* adlı üç ciltlik tefsirinin belli başlı özellikleri arasında, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in sireti eşliğinde yorumlamayı esas kabul etmesi, siretin seyrinde yaşanan önemli olay ve değişimlerden hareketle onu çeşitli aşamalar halinde tasnif etmesi ve her bir aşamada inzal edilmiş olan surelerin tespitine çalışması, sure bütünlüğüne dikkat ederek her surenin içyapısını tespit etmeye çalışması, surelerin içindeki konu farklılıklarına iç başlıklar halinde işaret etmesi, her surenin girişinde nüzul bilgilerini verip sonunda da genel bir özet ve değerlendirme yapması, tefsirin çeşitli yerlerinde, ilgili surelerde geçen bazı kelam, fıkıh, felsefe konularına dair müstakil bölümler tahsis etmesi gibi hususlar sayılabilir.[195]

Bu noktada Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs*'i ile Câbirî'nin *Fehmü'l-Kur'ân* adlı eseri arasında nitelik ve içerik açısından önemli farklar bulunduğunu belirtmek gerekir. Bizzat Câbirî'nin de imâ ettiği üzere, Derveze tefsiri her ne kadar nüzul sırasını esas almış görünse de, bu sıralamanın onun tefsiri içerisinde, ayetleri anlama ve tefsir etme konusunda önemli bir tesiri olmamıştır. Buna karşılık Câbirî tefsirinde hemen her surede, hatta her ayette, nüzul sırasını esas almanın sebep olduğu yorum farklılıklarına rastlamak mümkündür. Tefsirin muhteva analizini yaparken bu hususa dair çok miktarda örneğe yer vereceğiz. Bir başka ifadeyle Derveze tefsiri sadece baskısı itibariyle nüzul sıralamasını esas almışken Câbirî tefsiri, Kur'an'ı tefsir etme yöntemi açısından nüzul sırasını esas almıştır. Nitekim tefsirde nüzul sırasını esas almak demek, ayetleri nüzul döneminin şartları çerçevesinde yorumlamak demektir. Böyle yapmadıktan sonra bir surenin Mekke döneminde inzal edilmiş olması ile Medine döneminde inzal edilmiş olması arasında bir fark kalmayacak, surelerin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğuna dair verilen bilgiler karşılıksız ve anlamsız kalacaktır.[196]

Son olarak, günümüz Türkiye'sinde nüzul tertibine göre kaleme alınan tefsirlerden de söz etmek gerekir. Bu eserlerden biri M. Zeki Duman'ın *Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* adlı üç ciltlik eseridir. Nüzul tertibine

---

[195] Muhammed Coşkun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 169-170.

[196] Coşkun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, s. 170.

göre yazılan eserlerden biri de Şaban Piriş'e aittir. Dört cilt olarak yayımlanan eser *Kur'an Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri* adını taşımaktadır. Nüzul sırasına göre telif edilen bir diğer tefsir ise Hakkı Yılmaz'ın *Nüzul Sırasına Göre Tebyînu'l-Kur'an İşte Kur'an* (İstanbul 2008-2010) adlı on bir ciltlik eseridir.[197]

Bütün bu çalışmalara rağmen Kur'an'ın nüzul kronolojisiyle ilgili olarak herkes tarafından ittifakla kabul gören bir nüzul tertibi mevcut değildir ve eldeki bilgiler çerçevesinde böyle bir tertibi gerçekleştirmek de pek mümkün gözükmemektedir.

2.4. Müslümanlara Ait Nüzul Tertiplerinde Mekkî Surelerin Tasnifi

Çeşitli kaynaklarda Hz. Ali, Hz. Osman, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Zeyd, Ca'fer es-Sâdık gibi âlimlere ait nüzul tertipleri nakledilmiştir. Bu listelerin mevsukiyeti tartışmaya açık görünmektedir; çünkü her listede farklılıklar dikkat çekmekte ve söz konusu farklılıkların gerekçesi bilinmemektedir. Özellikle Hz. Osman'a nispet edilen nüzul tertibinin hangi kaynağa dayandığı, en azından bizim için meçhuldür. Bu konuyla ilgili araştırmalarımızda sadece İsmail Cerraoğlu'nun *Tefsir Usûlü* adlı eserinde yer aldığına şahit olduğumuz bu tertibin[198] kaynağı veya herhangi bir kaynağa dayanıp dayanmadığı belirsizdir.

Bununla birlikte Cerrahoğlu'nun Hz. Osman'a izafe ettiği nüzul sıralamasının İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserinde esas aldığı sıralamayla birebir aynı olması son derece ilginçtir. Ancak Derveze bu tertibi Hz. Osman'a izafe etmemiş, bilakis hattat Mustafa Nazif Kadırgalı tarafından yazılıp Mısır İç İşleri Bakanlığı'nın açıklaması ve önde gelen Mısır kurrasının onayıyla Abdülhamid Ahmed Hanefi

---

[197] Cumhuriyet dönemi Türkiye'de nüzul sırasına göre yazılan eserler hakkındaki daha geniş değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara 2012, s. 94-96.

[198] Cerrahoğlu'nun "nüzul sırasına göre tertip olunmuş" diye nitelediği Hz. Osman mushafındaki(!) Mekkî sureler sıralaması şöyledir: 96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 1/Fatiha, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Mâûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 113/Felâk, 114/Nâs, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıa, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn… Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 86-87.

tarafından basılan Mushafta yer alan tertip olarak zikretmiştir.[199] Bu berkenar (sayfa tutar) mushaf Sultan II. Abdülhamit ve sonrası dönemde ilkin İstanbul'da birkaç kez basılmış, daha sonra İslam dünyasında çok tutulmuş ve meşhur olmuştur. Yine aynı mushaf Mısır'da da birkaç kez basılmıştır.[200] Derveze farklı nüzul tertipleri arasında niçin bu mushaftaki tertibi esas aldığını, "Bu Mushaf'ta surelerin nüzul tertibine dair, 'Şu sure şu sureden sonra indi' diye işaret edilmesi, bu mushafı tetkik edip onay veren ilim heyetinin nüzulle ilgili muhtelif rivayetleri değerlendirdiği ve aralarında tercih yaparak nüzul sıralamasını belirlediğini düşündürmektedir" diye açıklamaya çalışmış, bununla birlikte bazı surelerde kendisinin bu tertibe muhalefet ettiğini de vurgulamıştır.[201]

Derveze'nin bu gerekçelendirmesinin tahmin ve varsayıma dayandığı kendisinin "haysü yetebâderu ile'z-zihni" ibaresinden de rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, Derveze'nin esas aldığı nüzul sıralamasının hangi kaynak veya kaynaklara dayandığı belirsizdir. Bu mesele bir yana, Cerrahoğlu'nun nüzul sırasına göre tertip edilmiş Hz. Osman mushafı diye naklettiği listeyle birebir örtüşen bu sıralamanın Hz. Osman'la hiçbir ilgisinin bulunmadığı şüphe götürmez bir gerçektir. Zira hiçbir klasik kaynakta Hz. Osman'ın nüzul sırasına göre bir mushaf sahibi olduğundan söz edilmemiştir.

Buna mukabil, daha önce kısaca söz edildiği gibi, Hz. Ali'nin kendi özel mushafını nüzul sırasına göre düzenlediği ve bu mushafta ilkin 96/Alak suresine, ardından da sırasıyla 74/Müddessir, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 111/Tebbet, 81/Tekvir ve 87/A'lâ surelerine yer verdiği belirtilmiş ve fakat bu tertibin tam listesi verilmemiştir.[202] Bu yüzden bazı müellifler, hem Sünnî hem de Şiî kaynaklarda Hz. Ali'ye ait nüzul sırasını gösteren bir tertibin hâlihazırda mevcut bulunmadığını belirtmiştir.[203] Ancak bu bilginin tashih edilmesi gerekmektedir. Zira Bâtınî-İsmâilî

---

[199] Derveze'nin bu konuyla ifadeleri *et-Tefsîru'l-Hadîs*'in çevirmenleri tarafından Türkçe'ye yanlış biçimde aktarılmıştır. Şöyle ki Derveze'nin "ve-fi'l-mushafillezî ketebehü'l-hattâtu'ş-şehîr bi-Kadırgalı vellezî tubia bi-tasrîhin min vezâreti'd-dâhiliyyeti'l-mısriyyeti ve izni'l-mekâri'l-mısriyyeti min kıbeli abdilhamîd ahmed hanefî" şeklindeki ifadesi (Bkz. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 12), "Kadırgalı diye meşhur olan hattat tarafından yazılan, Mısır İçişleri Bakanlığı ve Kurrâ başkanlığının izin ve onayıyla Abdülhamîd Ahmed Hanefi tarafından basılan mushafta da [bir nüzul tertibiyle karşılaştık]" diye çevrilmesi gerekirken, "Meşhur hattat Kadroğlu'nun yazmış olduğu mushafta da başka bir tertip bulduk ki bu (son) tertip, Mısır Kitap İnceleme İdaresinin izniyle Abdülhamid Ahmed Hanefi'den önce basılmıştır" diye çevrilmiştir. Bkz. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Şaban Karataş-Ahmet Çelen, İstanbul 1997, s. 7.

[200] Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 97.

[201] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 13-14, 17.

[202] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, X. 165.

[203] Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 16.

ve/veya Şiî-İmâmî olduğu yönünde iddialar bulunan Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ***Mefâtîhu'l-Esrâr*** adlı tefsirinde Hz. Ali'ye nispet ettiği bir nüzul listesine yer vermektedir.[204] Müellifin ifadesine göre okuyucuların belki de hiçbir yerde görme imkânları bulunmayan bu listeler sika/güvenilir raviler ve muteber eserlerden nakledilmiştir. Şehristânî'nin Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/167) yoluyla Hz. Ali'den naklettiği liste şöyledir:[205]

> 96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddesir, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 108/Kevser, 107/Maûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 112/İhlâs, 102/Tekâsür, 53/Necm, 80/Abese, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 22/Hac, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 30/Rûm, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 44/Duhân, 42/Şûrâ, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 18/Kehf, 32/Secde, 21/Enbiyâ, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 51/Zâriyât, 84/İnşikâk, 82/İnfitâr, 39/Zümer, 29/Ankebût, 10/Yûnus, 15/Hicr, 23/Mü'minûn, 83/Mutaffifîn, 8/Enfâl, 2/Bakara, 3/Âl-i İmrân, 4/Nisâ, 5/Mâide, 33/Ahzâb, 60/Mümtehine, 57/Hadîd, 47/Muhammed, 13/Ra'd, 55/Rahmân, 76/İnsân, 65/Talâk, 98/Beyyine, 91/Şems, 99/Zilzâl, 110/Nasr, 24/Nûr, 63/Münâfikûn, 58/Mücâdile, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 62/Cuma, 61/Saf, 9/Tevbe, 113/Felak, 114/Nâs, 48/Fetih, 101/Kâria, 100/Âdiyât, 7/A'râf, 17/İsrâ, 88/Ğâşiye.[206]

Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında İbn Abbas'a da birkaç farklı nüzul tertibi isnat edilmiştir. Bu durum, İbn Abbas'a atfedilen tefsir rivayetlerindeki sübut sorununun burada da söz konusu olduğu düşüncesini doğurmaktadır. İbnü'd-Düreys'in Osman b. Atâ el-Horasânî ve babası tarikiyle İbn Abbas'tan naklettiği Mekkî sureler listesi şöyledir:

> 96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddesir, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 113/Felak, 114/Nâs, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkia, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd,

---

[204] Şehristânî'nin itikadî mezheb kimliğine dair daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "The Different Stances of al-Shasrastânî -A Study of the Secterian Identity of Abû'l-Fath al-Shasrastânî in Relation to His Qur'ânic Commentary, *Mafâtîh al-Asrâr-*", *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, volume: 1, number: 2 (2010), s. 195-239.

[205] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, ***Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr***, nşr. Muhammed Âzerşeb, Tahran 2008, I. 19-23, (müellifin mukaddimesi).

[206] 111 surenin yer aldığı listede 1/Fatiha, 43/Zuhruf, 64/Teğâbün, 90/Beled sureleri bulunmamaktadır. Fakat naşir Fatiha suresi yerine sehven Mâide suresini yazmıştır. Bkz. Şehristânî, ***Mefâtîhu'l-Esrâr***, I. 23, (müellifin mukaddimesi).

12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn.[207]

Yâ'kûbî'nin (ö. 292/905) Ebû Sâlih'ten (ö. 101/701) naklettiği liste şöyledir:

96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 1/Fatiha, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Şems, 89/Fecr, 94/İnşirâh, 55/Rahmân, 103/Asr, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 105/Fîl, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cîn, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 40/Mü'mîn, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 34/Sebe', 39/Zümer, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 13/Ra'd, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Nâziât, 82/İnfitâr, 30/Rûm, 29/Ankebût.[208]

Abdullah b. Abbas'a nispet edilen bir diğer liste Şehristânî tarafından nakledilmiştir. Şehristânî Kur'an'ın nüzul tertibiyle ilgili beş ayrı liste nakletmiş olup bunlardan ilkinin rivayet silsilesinde Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/167) ricali, ikincisinde Mukatil yoluyla Hz. Ali, üçüncüsünde İbn Abbas, dördüncüsünde İbn Vâkid,[209] beşincisinde İmam Ca'fer es-Sâdık zikredilmiştir. Bu listelerde Mekkî-Medenî ayrımı yapılmadığı için aşağıda listenin tamamı zikredilecektir. Şehristânî'nin İbn Abbas'tan naklettiği liste şöyledir:

96/Alak, 68/Kalem, 93/Duhâ, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 1/Fatiha, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 94/İnşirâh, 55/Rahmân, 103/Asr, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 105/Fîl, 109/Kâfirûn, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf,

[207] İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 33-34. Ayrıca bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, X. 164-165; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 31.

[208] Yâ'kûbî, *Târîh*, II. 33-34. Ayrıca bkz. Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London 2003, s. 70.

[209] Bu zat muhtemelen Ebû Ali el-Hüseyn b. Vâkıd el-Kureşî el-Mervezîdir. Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) kaydettiğine göre hicrî 159 (776) veya 157 (774) senesinde vefat eden İbn Vâkıd, Abdullah b. Büreyde ve İkrime gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Buhârî dışında birçok muhaddisin nakilde bulunduğu İbn Vâkıd Kur'an tefsirinin yanı sıra *Vucûhu'l-Kur'ân* ve *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı iki eser yazmıştır. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., I. 163-164. Şehristânî'den naklettiğimiz listelerde Mekkî dönem Medenî dönem şeklinde bir ayrım olmaksızın tüm sureler bir tek liste halinde sunulmuştur. Söz konusu listelerde bizim de ayrım yapma imkânımız yoktur. Bu yüzden Şehristânî'den yaptığımız liste nakillerinde sadece Mekkî sureleri değil tüm listeyi vereceğiz. Şunu da belirtmek isteriz ki Mekkî listeler Medenî listeler şeklindeki ayrım eskiye ait gözükmemektedir.

15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 13/Ra'd, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn, 2/Bakara, 8/Enfâl, 3/Âl-i İmrân, 59/Haşr, 33/Ahzab, 24/Nur, 60/Mümtehine, 48/Feth, 4/Nisâ, 99/Zilzâl, 22/Hac, 57/Hadîd, 47/Muhammed, 76/İnsan, 65/Talâk, 98/Beyyine, 62/Cuma, 32/Secde, 63/Münâfikûn, 58/Mücâdile, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 64/Tegâbün, 61/Saf, 5/Mâide, 9/Tevbe, 110/Nasr, 56/Vâkıa, 100/Âdiyât, 113/Felak, 114/Nâs.[210]

Şehristânî'nin Mukâtil b. Süleyman'ın ricalinden naklettiği liste şöyledir:

96/Alak, 68/Kalem, 93/Duhâ, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 111/Tebbet, 81/Tekvir, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 94/İnşirâh, 55/Rahmân, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 105/Fîl, 109/Kâfirûn, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 32/Secde, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhim, 21/Enbiyâ, 23/Mü'min, 13/Ra'd, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Nâziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 76/İnsân, 39/Zümer, 56/Vâkıa, 83/Mutaffifîn, 1/Fatiha, 2/Bakara, 8/Enfâl, 3/Âl-i İmrân, 59/Haşr, 33/Ahzab, 24/Nûr, 112/İhlâs, 48/Feth, 4/Nisâ, 99/Zilzâl, 103/Asr, 22/Hac, 57/Hadîd, 47/Muhammed, 65/Talâk, 97/Kadr, 98/Beyyine, 62/Cuma, 63/Münâfikûn, 58/Mücâdile, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 64/Tegâbün, 61/Saf, 5/Mâide, 9/Tevbe, 110/Nasr, 100/Âdiyât, 113/Felak, 114/Nâs. [211]

Şehristânî'nin İbn Vâkid ve İmam Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği liste şöyledir:

96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 96/Alak, 114/Nâs, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn, 2/Bakara, 8/Enfâl, 3/Âl-i İmrân, 33/Ahzab, 60/Mümtehine, 4/Nisâ, 99/Zilzâl, 57/Hadîd, 47/Muhammed, 13/Ra'd, 55/Rahmân, 76/İnsân, 65/Talâk, 98/Beyyine, 59/Haşr, 110/Nasr, 24/Nûr, 22/Hac,

[210] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 19-23, (Müellifin mukaddimesi).
[211] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 19-23, (Müellifin mukaddimesi). Bu listede İhlâs suresi iki kez (ilkinde "İhlâs" ikincisinde "Samed" şeklinde) zikredilmiştir. Keza Mümin suresi ilk geçtiği yerde "Hâ-Mim Mü'min" ikinci geçtiği yerde ise "Mü'min" şeklinde olmak üzere iki kere geçmiştir.

63/Münâfikûn, 58/Mücâdile, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 61/Saf, 62/Cuma, 64/Tegâbün, 48/Feth, 9/Tevbe, 5/Mâide.[212]

Suyûtî'nin Ebü'l-Abbas Ubeydullah b. Muhammed b. A'yen el-Bağdâdî, Hassân b. İbrahim el-Kirmânî ve Ümeyye el-Ezdî tarikiyle tâbî âlim Câbir Zeyd'den (ö. 93/712) naklettiği nüzul tertibi listesi şu şekildedir:

96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 1/Fatiha, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Mâûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 113/Felâk, 114/Nâs, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıa, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 42/Şûrâ, 32/Secde, 21/Enbiyâ, 16/Nahl (İlk Kırk Ayet), 71/Nûh, 52/Tûr, 23/Mü'minûn, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn.[213]

İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) vasıtasıyla sahabeden Nu'mân b. Beşîr'e (ö. 64/684) atfen naklettiği bir diğer liste de şu şekildedir:

96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 89/Fecr, 93/Duhâ, 92/Leyl, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 112/İhlâs, 113/Felak, 114/Nâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 55/Rahmân, 72/Cin, 36/Yâsîn, 7/A'râf, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıa, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 10/Yûnus, 15/Hicr, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 23/Mü'minûn, 34/Sebe', 21/Enbiyâ, 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 6/En'âm, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29Ankebût, 83/Mutaffifîn, 54/Kamer, 86/Târık.[214]

Son olarak, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) herhangi bir kaynak belirtmeksizin zikrettiği başka bir liste de şu şekildedir:

---

[212] Şehristânî, ***Mefâtîhu'l-Esrâr***, I. 19-23, (Müellifin mukaddimesi). İbn Vâkid'e ait listede Neml suresinden sonra Şuarâ suresi ikinci bir defa geçmektedir. Kanaatimizce Neml'den sonraki sure Kasas suresi olmalıdır. Bkz. Şehristânî, ***Mefâtîhu'l-Esrâr***, I. 20, (Müellifin mukaddimesi).

[213] Suyûtî'nin sorunlu olarak gördüğü bu nüzul tertibi kıraat âlimi Burhâneddîn Ebû İshâk el-Ca'berî (ö. 732/1332) tarafından ***Takrîbü'l-Me'mûl fî Tertîbi'n-Nüzûl*** adlı kasideyle manzum hale getirilmiştir. Bkz. Suyûtî, ***el-İtkân***, I. 81-83.

[214] İbnü'n-Nedîm, ***el-Fihrist***, s. 42.

96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 113/Felak, 114/Nâs, 112/İhlâs, 53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıa, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn.[215]

Bütün bu listelerde bazı Mekkî surelerin nüzul sırasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela Fatiha suresi İbn Abbas'ın listesinde yer almazken, öğrencisi Ebû Sâlih'ten menkul tertipte Mekkî surelerin beşincisi olarak yer almaktadır. Bunun yanında Râ'd suresi İbn Abbas'ın listesinde diğerlerinden farklı olarak Mekkî sureler arasında kaydedilmiştir. Felak ve Nâs sureleri ise genelde Mekkî sayılmasına rağmen Ebû Salih'in İbn Abbas'a dayandırdığı listede Mekke döneminde nazil olan sureler arasında bulunmamaktadır. Bununla birlikte mezkûr listeler arasındaki farklar bazı surelerin hemen üzerindeki ya da altındaki sure ile yer değiştirmiş olmasından ibarettir. Büyük ihtimalle nüzul tertiplerinin tümü İbn Abbas'a isnat edilen rivayetlere dayanmaktadır. Sonuçta bu sıralamaların hemen hemen aynı olduğunu da söylemek mümkündür.[216]

Mekkî surelerin tasnifi konusunda modern dönem İslam dünyasında da çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri Mevlana Muhammed Ali'ye aittir. Daha önce bahsettiğimiz gibi Muhammed Ali meal-tefsirinin mukaddimesinde Mekkî ve Medenî sureleri alt dönemlere ayırmıştır. Muhammed Ali'ye göre Mekke döneminde nazil olan sureler üç grupta incelenebilir. Buna göre vahiy tarihinin ilk beş yılında nazil olanlar birinci Mekke dönemine, altıncı ve onuncu yıllar arasında nazil olanlar ikinci Mekke dönemine, on birinci yıldan hicrete kadar nazil olanlar ise üçüncü Mekke dönemine ait surelerdir.

Birinci Dönem: 1/Fatiha, 17/İsrâ, 18/Kehf, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 21/Enbiyâ, 50/Kâf, 51/Zâriyât, 52/Tûr, 53/Necm, 54/Kamer, 55/Rahmân, 56/Vâkıa, 67/Mülk, 68/Kalem, 69/Hâkka, 70/Meâric, 71/Nûh, 72/Cin, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 75/Kıyâmet, 76/İnsân, 77/Mürselât, 78/Nebe, 79/Nâziât, 80/Abese, 81/Tekvîr,

[215] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 138-139. On beşinci yüzyılda yapılan bir çalışmada Abdü'l-Kâfî tarafından verilen liste Zerkeşî'nin zikrettiği listeyle hemen hemen örtüşmektedir. Bkz. Robinson, *Discovering the Qur'an*, s. 69.

[216] Krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul 2010, s. 358.

82/İnfitâr, 83/Mutaffifîn, 84/İnşikâk, 85/Burûc, 86/Târık, 87/A'lâ, 88/Ğâşiye, 89/Fecr, 90/Beled, 91/Şems, 92/Leyl, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 95/Tîn, 96/Alak, 97/Kadr, 98/Beyyine, 99/Zilzâl, 100/Âdiyât, 101/Kâria, 102/Tekâsür, 103/Asr, 104/Hümeze, 105/Fîl, 106/Kureyş, 107/Mâûn, 108/Kevser, 109/Kâfirûn, 111/Tebbet, 112/İhlâs, 113/Felâk, 114/Nâs.
İkinci Dönem: 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 32/Secde, 34/Sebe', 35/Fâtır, 36/Yâsîn, 37/Sâffât, 38/Sâd, 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf.
Üçüncü Dönem: 6/En'âm, 7/A'râf, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 13/Ra'd, 14/İbrâhîm, 15/Hicr, 16/Nahl, 22/Hac, 23/Mü'minûn, 25/Furkân, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas.[217]

Sureleri tarihlendirme konusunda oryantalistik çalışmalardan faydalandığı anlaşılan Muhammed Ali kronolojik bir tertibin imkân dâhilinde olmadığını söyler.[218] Çünkü Kur'an'daki sureler, bilhassa Medine dönemine ait uzun sureler bir bütün hâlinde nazil olmamıştır. Ayrıca Medenî surelerin içinde Mekkî, Mekkî surelerin içinde Medenî ayetler yer almaktadır. Bu durum Mekkî-Medenî konusunda kategorik bir ayrımı çok zorlaştırmakta, dolayısıyla ancak genel ya da kabataslak düzeyde bir nüzul tertibinden söz etme imkânı bulunmaktadır. Ancak bütün bu sorunlara rağmen Muhammed Ali birçok ayet ve surenin tefsirinde Mekkî-Medenî ayrımına başvurmuş ve bu bağlamda kimi zaman dikkate değer tespitlerde bulunmuştur. Mesela, Muavvizeteyn (Felak ve Nâs) surelerinin gerçekte Mekke dönemine ait olduğunu söyleyen M. Ali bazı müfessirlerin bu iki sureyi Medenî kabul etmelerini geç dönemlere ait asılsız/temelsiz bir görüş olarak değerlendirmiştir. Çünkü bu iki surede Allah'a sığınmadan söz edilmektedir. İstiaze konusu Nahl ve Fussilet surelerinde de (16/Nahl 98; 41/Fussilet 36) görüleceği gibi Mekkî surelerde işlenmektedir. O halde Felak ve Nâs sureleri (Muavvizeteyn) Mekke'de, hatta erken Mekke döneminde inzal edilmiştir.[219]

Mekkî sureleri kronolojik açıdan tasnif eden bir diğer müslüman müellif Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm* adlı eserinde Câbirî davetin

---

[217] Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, s. 4-6; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 27, [Giriş]. Ayrıca bkz. Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi*, s. 71-73. Muhammed Ali'nin bu tasnifi Ömer Rıza Doğrul tarafından da aynen nakledilmiştir. Doğrul ilk Mekke dönemini risaletin ilk beş yılında inen surelere ayırmıştır. İkinci dönemi risaletin beşinci yılından onuncu yılına kadar nazil olan surelere, üçüncü dönemi ise risaletin onuncu ve onüçüncü yılları arasında nazil olan surelere ayırmıştır. Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (*Kur'an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*), İstanbul 1955, I. 9-11.

[218] Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Compherensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990, s. 39. Muhammed Ali'ye göre Mekkî surelerin tarihlendirilmesinden ziyade Medenî surelerin tarihlendirilmesi daha imkân dâhilindedir. Ancak Medenî surelerin uzun olması ve Medine döneminin ilk yıllarında nazil olan vahiylerle Hz. Peygamber'in hayatının son yıllarında nazil olan vahiylerin iç içe bulunması bu imkânı elverişsiz hale getirmektedir. Bkz. Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, s. 5.

[219] Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1258.

seyrini etkileyen önemli olaylardan hareketle Kur'an'ın nüzul dönemini yedi merhaleye ayırmış, ardından da bu merhalelerin her birinin özelliklerini tespit edip hangi merhalede hangi surelerin inzal edildiğini belirlemeye çalışmıştır.

Eserinin ilk iki cildini Mekkî surelere hasreden Câbirî toplam 90 sureden oluşan Mekkî sureleri de altı merhalede ele almıştır. Buna göre ilk üç aşamadaki toplam 52 Mekkî sure ile sonraki üç aşamada inen 38 sure arasında İslam davetinin seyri ve Kur'an hitabının muhatapları bakımından da bariz farklılıklar mevcuttur. Daha açıkçası Mekke döneminin ilk üç aşamasında nazil olan surelerdeki temel konular İslam dininin esaslarını oluşturan tevhid, nübüvvet ve ahiretten ibaret olup hitaplar da Mekke müşriklerine, özellikle de müşriklerin önde gelenlerine yöneliktir.[220] Buna mukabil nüzul kronolojisinde 53. sırada yer alan Hicr suresinden itibaren hitabın muhatapları çeşitlenmekte ve belli ölçüde de değişmektedir. Çünkü önceki süreçlerde yeni müslüman olan Mekkelilerin önemli bir kısmının Habeşistan'a hicretini önleyemeyen ve Habeş kralı Necâşi'yi ikna edip onları yurtlarına geri döndüremeyen Mekke'li müşrikler boykot kararı almışlar ve her türlü insani ilişkileri dahi kesmişlerdi. Artık bu aşamada, gizlice bile olsa İslam davetinin Mekke müşriklerine ulaştırılmasının yolları tıkanmıştı.[221] İşte tam da bu aşamada gelen ayetler Hz. Peygamber'i hac ve panayırlar vesilesiyle Mekke'ye gelerek güven ortamında ibadet ve ticaret yapan civar kabile temsilcilerine yönlendirmiştir. Nitekim bu dönemde nazil olan, "[Ey Peygamber!] Sana emredilen tevhid davasını bütün açıklığıyla ortaya koy ve müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma. Hiç şüphen olmasın ki seninle alay edenlere karşı biz senin yanındayız" mealindeki 15/Hicr 94-95. ayetler Mekke müşriklerinden ziyade Mekke dışından gelen insanlara tebliğde bulunulmaya başlandığını ima eder. Artık İslam'a davet Mekke'deki akraba ve arkadaş ilişkilerine dayanan bireysel ilişkiler devresinden çıkmış, hac mevsimi ve panayırlarda insan topluluklarının arasında açıkça ilan edilme aşamasına girmiş bulunmaktadır. İşte bu sebeple Mekke dönemi surelerinin ilk üç merhalede nazil olanları ile son üç merhalede nazil olanları arasında, davetin kendilerine yöneltildiği muhatapların çeşitlenmesine bağlı olarak belirgin farklılıklar oluşmuştur.[222] Mekke dönemine ait surelerle ilgili altı merhale şu şekilde aktarılabilir:

---

[220] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Beyrut 2008, I. 18-23. Ayrıca bkz. Şahin Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname*, sayı: 20 (2011/1), s. 53-84.
[221] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 17-18.
[222] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, II. 11-18, 85-86, 395.

Birinci Merhale (Nübüvvet, Rubûbiyet ve Ulûhiyet): 96/Alak (1-5), 74/Müddessir (1-10), 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Mâûn, 109/Kâfirûn, 105/Fil, 113/Felak, 114/Nas, 112/İhlâs, 1/Fatihâ, 55/Rahmân, 53/Necm, 80/Abese, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş.

Bu merhale Hz. Peygamber'in ilk vahiy aldığı ve Kur'an'ın inzal edilmeye başladığı döneme tekabül eder. Câbirî'ye göre Mekke döneminin birinci aşaması olarak nitelenen bu merhalede Kur'an hitabındaki mihver konuları nübüvvet, rubûbiyet ve ulûhiyet esasları oluşturur. Muhammedî davet henüz gizlilik aşamasında olduğu ve sadece bireysel ve güvene dayalı ilişkiler içerisinde gizli bir şekilde tebliğ yapıldığı[223] bu merhalede nazil olan surelerin ayırt edici özellikleri kısa/veciz ayetlere ve kendilerine has üsluba sahip olmasıdır. Bu surelerde hitap esas olarak Hz. Peygamber'in şahsına yöneliktir. Yine bu surelerin en belirgin özelliklerinden biri, "Rab" isminin kullanımıdır.[224] Allah lafzı ise Câbirî'ye göre 19. sırada yer alan İhlâs suresinden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. İhlâs suresinden önceki dönemde Kur'an hitabı nübüvvet ve rubûbiyet üzerine kuruludur. Daha sonra bu söylemin çerçevesi müşriklerle kurulan ilişkiler, yapılan diyalog ve tartışmalar aracılığıyla genişleyecek ve rubûbiyet kavramına ulûhiyet boyutu da eklenecektir. Bu genişlemeyle birlikte rahmân ismi de kullanılmaya başlanacaktır. İki buçuk yıl kadar süren vahyin kesilmesi (fetret-i vahiy) de bu döneme rastlamaktadır.[225]

İkinci Merhale (Kıyamet, Ahiret ve Ahiret Ahvali): 101/Kâria, 99/Zilzâl, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 96/Alak (6-19), 74/Müddessir (11-56), 68/Kalem, 86/Târık, 54/Kamer.

Bu merhalede konu itibariyle tevhid, rubûbiyet ve ulûhiyet merkezli bir söylemden ahiret merkezli bir söyleme, üslup açısından da Hz. Peygamber'in peygamberliğini, Allah'ın birliğini kanıtlama, onu teselli etme, kâinattaki düzen üzerinden tevhid mesajları verme gibi konularla ilgili ifadelerden daha ziyade kıyamet sahnelerini anlatma, ahiretteki hesap ve onu takip eden ödül-ceza durumlarını canlandırma gibi ifadelere geçilmektedir. Buraya kadar nazil olan surelerde daha çok

[223] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 23.
[224] Bkz. 96/Alak 1; 74/Müddessir 3; 87/A'lâ 1; 92/Leyl 20; 105/Fîl 1; 89/Fecr 14; 93/Duhâ 3.
[225] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 23; a. mlf., *Kur'an'a Giriş*, s. 375.

Hz. Peygamber'e yönelik bir teselli ve tavsiye üslubu kullanılıyor ve Kureyşlilere yöneltilen eleştiriler imalı bir tarzda yapılıyordu. Burada ise artık doğrudan sorumluluk Kureyşlilere yüklenmiş, onlara tehdit, uyarı ve müjde içerikli mesajlar iletilmiştir.[226]

> **Üçüncü Merhale (Şirkin ve Putperestliğin Eleştirilmesi):** 38/Sâd, 7/Â'râf, 72/Cin, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkiâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf.

Müşriklere yönelik ahiret ve ilahî azap uyarılarının yapıldığı ikinci aşamanın ardından gelen üçüncü aşamanın belirleyici özelliği, müşriklerin Hz. Peygamber'i engellemek için amcası Ebû Tâlib nezdinde girişim başlatmaları, ondan yeğenini durdurmasını istemeleridir. Bu tavır, müşriklerin tevhid inancı karşısındaki katı tutumlarının iyice pekişmiş olduğunu ve artık ilahî rahmet (Rab, Allah, Rahmân) söyleminden de ilahî azap (ahiret) söyleminden de etkilenmediklerini göstermektedir. Bundan dolayı Kur'an bu aşamada onların inkârcılıkta inat tavırlarının arkasındaki esas sebep olan "şirk" düşüncesini sıkı bir eleştiriye tabi tutmaktadır.

Câbirî'ye göre bu aşamada Hz. Peygamber ile Kureyş müşrikleri arasındaki ilişkilerde yaşanan gerginlik, Kureyşlilerin, o dönemde Haşimoğullarının lideri konumunda olan Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib nezdinde girişimde bulunmalarına sebep olmuştu. Ebû Tâlib çocukluğunda onu himayesine almış ve o güne kadar koruyup kollamaya, müşriklerin saldırıları karşısında onu müdafaa etmeye devam etmişti. Kureyşlilerin bu girişiminin o güne kadar yapılan ilk girişim olup olmadığını kesin olarak bilinmese de bu aşamanın hemen ilk suresi olan Sâd suresinde ele alınan bu girişim, bundan sonraki sureleri ayrı bir aşama olarak, tefsir kitaplarındaki adıyla söyleyecek olursak "putlara saldırı aşaması" olarak adlandırmaya yetecek denli güçlü bir şekilde ele alınmıştır. Bu aşamanın ayırt edici özelliği, Hz. Peygamber'in Kureyşli müşriklere karşı, putlar konusunda artık amansız bir mücadeleye başlamış olmasıdır. Bu mücadele neticesinde hem Hz. Peygamber'in kendisi hem de arkadaşlarından birçoğu çeşitli şekillerde baskı ve şiddete maruz kalmaya başlamışlardı. Nitekim buna bağlı olarak müslümanların bir kısmı davetin beşinci ve altıncı yılları civarında, peygamberin emri ile Habeşistan'a hicret etmek durumunda kalmışlardı.[227]

---

[226] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 141.
[227] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 209; Coşkun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, s. 187-188.

Dördüncü Merhale (Davette Yeni Dönem ve Kabilelerle İletişim): 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe.

Vahiy şirki ve putperestliği sert bir dille eleştirmeye başlayınca müşrikler de tepkilerini genişletmeye başladılar. Ebû Tâlib nezdinde sürdürdükleri girişimleri sıklaştırdılar, orta yol bir çözüme yanaştıkları izlenimini vererek Hz. Peygamber'i ikna etmeye, ondan tavizler koparmaya çalıştılar. Hatta bu girişimleri bizzat Hz. Peygamber'in kendisi ile ilişki kurma noktasına kadar vardırdılar, onu defalarca ölümle tehdit ettiler; fakat sonuçta Hz. Peygamber tavrından hiç taviz vermedi. Bunun üzerine ipler iyice gerildi. Derken müşrikler, zayıf ve yoksul müminlere işkence etmeye başladılar. Güçlü kabilelere mensup müminler ise kabileleri tarafından korunuyorlardı. İşkence ve baskı orta kuvvetteki kabilelere mensup müslümanlara kadar uzandı. Bu merhalede Hz. Peygamber müslümanlara, Habeşistan'a hicret etmelerini önerdi. 11 erkek sahabî ve bazılarının hanımlarından oluşan bir grup hicret etti. Böylece ilk Habeşistan hicreti gerçekleşti. Şartlar gerçekten çok zor olduğu için bu aşamada inen vahiy Hz. Peygamber'i teselli etmeye, ona sabır ve metanet aşılamaya yöneliyor, bu çerçevede peygamber kıssalarına yer veriyordu.[228]

Beşinci Merhale (Muhasara ve Habeşistan'a Hicret): 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf.

Câbirî'nin Hz. Peygamber'in siretine yönelik tasnifine göre Kur'an'ın nüzul sürecinin ve İslam davetinin seyrinin bir önceki aşamasının sonundaki belirleyici olay, "Sana emredilen tevhid davasını bütün açıklığıyla ortaya koy ve müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma. Hiç şüphen olmasın ki seninle alay edenlere karşı biz senin yanındayız." mealindeki 15/Hicr 94-95. ayetlerinin ardından Hz. Peygamber'in panayırlardaki Arap kabileleri ile irtibata geçmesi idi. Arap kabileleri Hz. Peygamber'in bu çabalarına neredeyse hiç olumlu yanıt vermemişlerdi, Hz. Peygamber'in bu Arap kabileleri arasında kendisine müttefik arayışına girmesi Kureyşlilerin bu davetin Mekke ile sınırlı kalmayıp yeni ufuklara doğru gelişeceğini anlamalarına ve bu yeni gelişmeye karşı birtakım tedbirler almalarına sebep olmuştu.

Câbirî Hz. Peygamber'in siretinin bu aşamasını "muhasara aşaması" olarak tespit etmiştir. Bu dönemde nazil olan surelerin en belirgin özelliği öğüt ve hatırlatma,

[228] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, II. 12-13.

Hz. Peygamber'in kalbini sağlamlaştırma, teselli etme ve sonunda kesinlikle Allah'ın yardımının geleceğinin üzerine basa basa sabır ve sebata teşviktir.[229]

> **Altıncı Merhale (Muhasara Sonrası Dönem: Civar Kabilelerle İlişkiler ve Medine'ye Hicret İçin Hazırlıklar):** 71/Nûh, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 76/İnsân, 18/Kehf, 16/Nahl, 14/İbrâhîm, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Nâziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 73/Müzzemmil, 13/Ra'd, 17/İsrâ, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffifîn, 22/Hac.

2.5. Müsteşriklere Ait Nüzul Tertiplerinde Mekki Surelerin Tasnifi

Özellikle son iki asırda Kur'an tarihi ve Kitâbü'l-Mesâhif literatürü gibi alanlarda birçok dikkat çekici esere imza atan oryantalistler, Kur'an'daki ayet ve surelerin düzensiz bir tertibe sahip olduğu ve bu tertibin Kur'an'ı hem çok sıkıcı ve usandırıcı hem de anlamsız bir metin hâline getirdiği düşüncesinden hareketle birtakım kronolojik ve tematik tertip çalışmaları yapmışlardır.[230]

Müsteşriklerin Kur'an'ı 'Muhammed'in otobiyografisi' olarak okumaları, onların Kur'an metnini birinci derecede tarihsel belge olarak önemsemelerini gerektirmiştir. Ancak Kur'an metni mevcut haliyle bu fonksiyonu doğrudan icra etmeye elverişli değildir; zira Mushaf tertibi ne tematik ne de kronolojik bir kompozisyon sunmaktadır. Kur'an metninin bu özelliği, onun tarihsel belge olarak kullanılabilmesi için öncelikle pasajlarının nüzul sıralamasının tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Kur'an'ı tarihsel belge olarak görme eğilimindeki Batılı araştırmacılar öncelikle Kur'an metninin tarihlendirilmesi işine koyulmuşlardır.[231]

19. yüzyılda birçok Batılı araştırmacı Kur'an metninin kronolojik tertibini belirleme konusunda denemeler yapmıştır. Bu araştırmacılar arasında Gustav Weil, J. Medows Rodwell, J. William Muir, Theodor Nöldeke, Hartwig Hirschfeld, Richard Bell ve Regis Blachére'in isimleri öne çıkmaktadır. Bu isimler Kur'an kronolojisi konusunda müstakil eserler telif etmiş ve her biri kendisine ait bir Kur'an tertibi veya Mekkî-Medenî ayrımı önermiştir. İslam geleneğinde sureler genel olarak Mekkî-Medenî şeklinde iki kısma ayrılmışken oryantalistler Mekke dönemini üç veya daha fazla

---

[229] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, II. 397-398.
[230] İsmail Albayrak, "Kur'ân-ı Kerîm Ayetlerinin Tertîbi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3 (2002), s. 157-158.
[231] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 154-155.

kategoriye ayırmışlardır. Onların Mekke dönemini "erken, orta ve son" veya "birinci, ikinci ve üçüncü Mekkî dönem" şeklinde ayırmalarının temel kriteri ayetlerin veya surelerin dilsel, biçimsel ve muhteva özellikleri olmuştur.[232]

Gustav Weil, Theodor Nöldeke ve J. Medows Rodwell gibi isimler sureleri pasajlar halinde değil, bir bütün olarak tertip etmeye çalışmışlardır. Müsteşrikler tarafından geliştirilen kronoloji denemelerinin ilk örneği Alman oryantalist Gustav Weil'e aittir. Weil, Ludwig Ullman'ın *Der Koran* adlı Kur'an tercümesine ek olarak *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* adlı eserini 1844 yılında yayımlamıştır.

Kur'an'ı Hz. Peygamber dönemi ve onun hayatı için temel kaynak kabul eden Weil, Hz. Muhammed'in hayatta iken vahiyleri kronolojik veya muhtevaya göre bir bütünlük içinde düzene koymamasını eleştirmiştir.[233] Ona göre birçok sure özellikle erken döneme ait surelerden büyük bir kısmı kaybolmuş veya kasıtlı olarak yok edilmiştir.[234] Ancak Hz. Osman'dan sonra kasıtlı olarak Kur'an'a eklemelerde bulunulmamış veya bazı konular Kur'an'dan çıkarılmamıştır.[235] İslâmî literatürdeki kronolojik sure tertiplerinin yetersiz olduğunu düşünen Weil surelerin her hâlükarda metinsel bir bütün olarak ele alınmaması gerektiği kanaatindedir.[236]

Weil, Kur'an'ın nüzul evrelerini dörde ayırmış ve bunların üçünü Mekke, birini de Medine dönemine tahsis etmiştir. Weil'in Mekkî dönem sıralaması şu şekildedir:

> **Birinci Dönem:** 96/Alak, 74/Müddessir, 73/Müzzemmil, 26/Şuarâ, 106/Kureyş, 111/Tebbet, 81/Tekvîr, 53/Necm, 15/Hicr, 68/Kalem, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsür, 107/Maûn, 109/Kâfirûn, 105/Fîl, 113/Felak, 114/Nâs, 112/İhlâs, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 90/Beled, 95/Tîn, 101/Kâria, 75/Kıyâmet, 104/Hümeze, 77/Mürselât, 86/Târık, 70/Meâric, 78/Nebe, 79/Naziât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 56/Vâkıa, 88/Ğâşiye, 52/Tûr, 69/Hâkka, 83/Mutaffifîn, 99/Zilzâl.
> **İkinci Dönem:** 1/Fatiha, 51/Zâriyât, 36/Yâsîn, 50/Kâf, 54/Kamer, 44/Duhân, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 25/Furkân, 67/Mülk, 37/Sâffât, 38/Sâd, 43/Zuhruf, 71/Nûh, 55/Rahmân, 76/İnsân.
> **Üçüncü Dönem:** 7/A'râf, 72/Cin, 35/Fâtır, 27/Neml, 28/Kasas, 17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 6/En'âm, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer,

---

[232] Bkz. Esra Gözeler, "Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 51, sayı: 1 (2010), s. 324.
[233] Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844, s. 42; Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış (Metin Analizi ve Tenkidi)*, İstanbul 2010, s. 65.
[234] Bkz. Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, s. 54; Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, s. 73.
[235] Bkz. Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, s. 52; Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, s. 71.
[236] Bkz. Tilman Nagel, "Tarihî Araştırma Konusu Olarak Kur'ân", *İslâmî Araştırmalar (Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu Özel Sayısı)*, çev. Ali Dere, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 55-56.

40/Mümin, 32/Secde, 42/Şûrâ, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 18/Kehf, 16/Nahl, 14/İbrâhîm, 41/Fussilet, 30/Rûm, 29/Ankebût, 13/Ra'd, 64/Tegâbün.[237]

İlk Mekkî döneme 47, ikinci döneme 18, üçüncü döneme ise 26 sure yerleştiren Weil'in Kur'an'ı dönemlere ayırmada başlıca kriteri surelerin içerikleri ve edebi özellikleridir. İlk dönem Mekkî surelerde Hz. Muhammed'in peygamberliği, Allah'a iman ve ahiret konuları işlenmiş ve bu surelerde şiirsel özellik ve kısa ayetler dikkat çekerken ayrıntılara yer verilmemiştir. İkinci dönemde şiirsel bakımdan çok güçlü sureler bulunmaktadır. Bu dönemdeki surelerde daha ayrıntılı tasvirler mevcuttur. Son dönem Mekkî sureler ise nesri aşan ama hâlâ dil ve üslup güzelliğini yansıtan surelerden oluşmaktadır.[238]

Öte yandan Weil kronolojik tespitler konusunda ilk Mekke dönemi için biyografik kaynaklardan zamanı bilinen tarihi olaylarla ilişkisi bulunan hususları, ikinci dönemde ise Mekke'den hicretle birlikte vahyin değişen özelliklerini dikkate almıştır. Hz. Muhammed bu dönemdeki ayetlerde sadece tanzim eden biri olarak değil, yeni bir din kurucusu ve kanun koyucu gibi görünmektedir. Üçüncü Mekke döneminde surelerin üslubunu dikkate alan Weil'e göre ilk zamanlarda Muhammed tam edebî ölçü biriminin kurallarına göre değilse de Arabistan'ın daha evvelki kâhinleri gibi öğretisini şairane bir şekilde okumuştur. Daha sonra ise kısmen şair ya da kâhin olarak sayılmamak amacıyla, kısmen de yorulduğu için özellikle ileriki yaşlarında din kurucusu, hükümdar ve kanun koyucu görevinde hakiki, içsel coşkusu kalmadığı için, eskiden bütün ruhunu coşturan konuyu dahi ele aldığında çok mensur bir şekilde tebliğ etmiştir.[239]

Kur'an tarihi ve surelerin nüzul tertibi konusunda dikkate değer bir diğer çalışma Alman oryantalist Theodor Nöldeke tarafından yapılmıştır. Hz. Osman dönemindeki mushafın tam olmadığını, bazı parçaların Kur'an dışında kaldığını, diğer bazı parçaların,[240] sözgelimi "[Bilin ki] bu putlar sizin ve atalarınız tarafından [sözde tanrı olarak] uydurulan, adı var kendi yok hükmünde olan şeylerdir (…)" mealindeki 53/Necm 23. ayetin sonradan eklendiğini ileri süren Nöldeke[241] ilk baskısı 1860 yılında yayımlanan *Geschichte des Qorans* adlı eserinde William Muir ve Weil'in nüzul

[237] Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, s. 55-63.
[238] Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, s. 61-62; Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 119.
[239] Bkz. Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, s. 54-55; Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, s. 73-74.
[240] N. A. Newman, *The Qur'an: An Introductory Essay by Nöldeke*, edi: N. A. Newman, Hatfield-Pennsylvania 1992, s. 24.
[241] Bkz. Robinson, *Discovering the Qur'an*, s. 140, 311, (7. dipnot).

kronolojilerinden yararlanmış ve onlar üzerinde bazı değişikler yapmıştır. Nöldeke'ye göre İslam'ın gelişim seyrini izleyebilmek, Hz. Muhammed'in psikolojisini anlayabilmek için ayet ve sureleri yeniden tertip etmek çok önemlidir.

Kur'an metninin nüzul tertibiyle ilgili olarak kendince "nesnel ölçütler" öneren Nöldeke, bu önerisini vahyin başlangıcından Hz. Peygamber'in vefatına kadar Kur'an hitabının gelişim seyrinde temel hususiyeti olan iki noktaya dayandırır. Bunlardan birincisi Kur'an'da tarihsel olaylara ilişkin işaretler, ikincisi ise Kur'an metninin kendine has üslup özellikleridir.[242]

Nöldeke sureleri önce Mekkî ve Medenî diye ikiye ayırır, daha sonra Mekkî sureleri de üslup özellikleri ve tarihsel olaylara ilişkin işaretlere göre kendi içinde tasnif ederek birinci, ikinci ve üçüncü Mekkî dönem olmak üzere üç dönemde ele alır. Kur'an üslubunun Mekkî surelerden Medenî surelere doğru ilerledikçe kısa ve şiirsel bir üsluptan uzun ayetli nesir üslubuna geçişini esas alır. Friedrich Schwally (ö. 1919) tarafından yeniden gözden geçirilerek hazırlanan çalışmasında Nöldeke'nin Mekkî surelerle ilgili kronolojik tertip ve tasnifi şu şekildedir:[243]

> **Birinci Dönem:** 96/Alak, 74/Müddessir, 111/Tebbet, 106/Kureyş, 108/Kevser, 104/Hümeze, 107/Maûn, 102/Tekâsür, 105/Fîl, 92/Leyl, 90/Beled, 94/İnşirâh, 93/Duhâ, 97/Kadir, 86/Târık, 91/Şems, 80/Abese, 68/Kalem, 87/A'lâ, 95/Tîn, 103/Asr, 85/Burûc, 73/Müzzemmil, 101/Kâria, 99/Zilzâl, 82/İnfitâr, 81/Tekvîr, 53/Necm, 84/İnşikâk, 100/Âdiyât, 79/Naziât, 77/Mürselât, 78/Nebe, 88/Ğâşiye, 89/Fecr, 75/Kıyâmet, 83/Mutaffifîn, 69/Hâkka, 51/Zâriyât, 52/Tûr, 56/Vâkıa, 70/Meâric, 55/Rahmân, 112/İhlâs, 109/Kâfirûn, 113/Felak, 114/Nâs, 1/Fatiha.[244]
> **İkinci Dönem:** 54/Kamer, 37/Sâffât, 71/Nûh, 76/İnsân, 44/Duhân, 50/Kâf, 20/Tâhâ, 26/Şuarâ, 15/Hicr, 19/Meryem, 38/Sâd, 36/Yâsîn, 43/Zuhruf, 72/Cin, 67/Mülk, 23/Mü'minûn, 21/Enbiyâ, 25/Furkân, 17/İsrâ, 27/Neml, 18/Kehf.[245]
> **Üçüncü Dönem:** 32/Secde, 41/Fussilet, 45/Câsiye, 16/Nahl, 30/Rûm, 11/Hûd, 14/İbrâhîm, 12/Yûsuf, 40/Mü'min, 28/Kasas, 39/Zümer, 29/Ankebût, 31/Lokmân, 42/Şûrâ, 10/Yûnus, 34/Sebe', 35/Fâtır, 7/A'râf, 46/Ahkâf, 6/En'âm, 13/Ra'd.[246]

90 sureyi Mekkî kabul eden Nöldeke, birinci döneme 48, ikinci ve üçüncü dönemlere 21'er sure yerleştirmiştir. İlk dönem Mekkî surelerde Kur'an dili daha şiirsel olup sık sık yemin ifadeleri zikredilir. Ayrıca ayetler kısa olup dil ahenkli ve semboliktir. İkinci dönem Mekkî sureler ise daha çok birinci ve üçüncü dönem Mekkî

---

[242] Bkz. Theodor Nöldeke, "The Koran", *The Origins of the Koran*, ed. Ibn Warraq, New York 1998, s. 49; Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 359.
[243] Bkz. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 359; Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 18.
[244] Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, haz., Friedrich Schwally, Leipzig 1909, s. 74-117.
[245] Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, s. 117-143.
[246] Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, s. 143-164.

sureler arasındaki geçişi sağlar niteliktedir. Temel öğreti, tabiattan ve tarihten alınan sayısız örneklerle desteklenip izah edilir. Özellikle hem tabiattaki olaylar hem de önceki peygamberlerin yaşadıkları tecrübeler bağlamında Allah'ın kudretinin alametlerine vurgu yapılır. Önceki peygamberlerin yaşadıkları olaylar, Hz. Muhammed ve takipçilerinin yaşadıkları olaylarla ilgi kurulacak şekilde anlatılır. Üslup olarak bu dönem yeni ifade biçimleriyle ayırt edilir. Yeminler pek kullanılmaz, sureler giderek uzar ve çoğu kere "Bu Allah'ın vahyidir" şeklinde başlar. Ayetlerin başında sık sık "Kul" (De ki) hitabına rastlanır. Allah'tan çoğunlukla "rahmân" olarak söz edilir.[247] Üçüncü dönem Mekkî surelerde rahmân kelimesinin özel isim olarak kullanımına son verilir, ama ikinci dönemin diğer özellikleri yoğunlaştırılır. Genellikle uzun kıssalar içeren ve Medenî surelere benzeyen üçüncü dönem Mekkî sureler daha çok nesir şeklindedir.[248]

Nöldeke'nin tertibi üslup kriterine fazla vurgu yapıldığı ve çoğunlukla sureler bütün olarak ele alındığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu minvaldeki eleştirilere göre Kur'an'ın üslubu zaman içerisinde değişmektedir; ancak bu değişim tek bir yönde, örneğin daha uzun ayetlere doğru sabit bir gelişme değildir. Ayrıca rahmân kelimesinin özel isim olarak kullanılmasının birkaç yılla sınırlandırılıp sınırlandırılmadığı da şüphelidir.[249]

Kur'an surelerinin nüzul tertibi konusuyla ilgilenen bir diğer müsteşrik J. Medows Rodwell'dir. Rodwell ayetlerin ne zaman ve ne hakkında nazil olduğunu tespit hususunda İbn İshâk, Vâkıdî, Taberî, Suyûtî gibi müelliflerin eserlerine başvurmuştur.[250] Rodwell'e göre surelerin kronolojik sıralaması şöyledir:

> 96/Alak, 74/Müddessir, 73/Müzzemmil, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 113/Felak, 114/Nâs, 1/Fatiha, 109/Kâfirûn, 112/İhlâs, 111/Tebbet, 108/Kevser, 104/Hümeze, 107/Maûn, 102//Tekâsür, 92/Leyl, 68/Kalem, 90/Beled, 105/Fîl, 106/Kureyş, 97/Kadir, 86/Târık, 91/Şems, 80/Abese, 87/A'lâ, 95/Tîn, 103/Asr, 85/Burûc, 101/Kâria, 99/Zilzâl, 82/İnfitâr, 81/Tekvîr, 84/İnşikâk, 100/Âdiyât, 79/Naziât, 77/Mürselât, 78/Nebe, 88/Ğâşiye, 89/Fecr, 75/Kıyâmet, 83/Mutaffifîn, 69/Hâkka, 51/Zâriyât, 52/Tûr, 56/Vâkıa, 53/Necm, 70/Meâric, 55/Rahmân, 54/Kamer, 37/Sâffât, 71/Nûh, 76/İnsân, 44/Duhân, 50/Kâf, 20/Tâhâ, 26//Şuarâ, 15/Hicr, 19/Meryem, 38/Sâd, 36/Yâsîn, 43/Zuhruf, 72/Cin, 67/Mülk, 23/Mü'minûn, 21/Enbiyâ, 25/Furkân, 17/İsrâ, 27/Neml, 18/Kehf, 32/Secde, 41/Fussilet, 45/Câsiye, 16/Nahl, 30/Rûm, 11/Hûd, 14/İbrâhîm, 12/Yûsuf, 40/Mü'min,

[247] Bkz. Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 131.
[248] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 131; Newman, *The Qur'an: An Introductory Essay by Nöldeke*, s. 13-25.
[249] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 132. Suat Yıldırım, rahmân isminin ikinci Mekke döneminden önce ve sonra da kullanıldığına dikkat çeker. Bkz. Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları: Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2003, s. 235-236.
[250] Mesela bkz. John Medows Rodwell, *The Koran*, Pennsylvania 2004, s. 13, 40, 44, 185, 473, 528, 554.

28/Kasas, 39/Zümer, 29/Ankebût, 31/Lokmân, 42/Şûrâ, 10/Yûnus, 34/Sebe', 35/Fâtır, 7/A'râf, 46/Ahkâf, 6/En'âm, 13/Râ'd.[251]

Mekke döneminde 90 sureye yer veren Rodwell'in *The Koran* adlı çevirisindeki surelerin sıralaması temel olarak Weil'in *Mohammed der Prophet* isimli çalışmasında verdiği İslam geleneğindeki listeye dayanmaktadır.[252] Bunun yanında Nöldeke'nin tertibini de esas almıştır. Ancak Rodwell, Weil ve Nöldeke'nin ilk Mekkî döneme yerleştirdiği surelerin tertibinde farklı tercihlerde bulunmuştur. Ayetlerin üslup özellikleri, konuları ve sebeb-i nüzulleri Rodwell'in kronolojik tertipte başvurduğu ölçütlerdendir. Ona göre veciz ve müphem ifadeler erken dönem surelerin özelliklerindendir.[253]

J. William Muir de Mekkî surelerle ilgili tasnif çalışması yapan müsteşrikler arasında yer alır. Kur'an'ın en zor anlaşılan kutsal kitap olduğunu ve bazı bölümlerinin Hz. Muhammed tarafından yazıldığını söyleyen Muir *The Corân: Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures* adlı eserinde,[254] sure ve ayetlerin tertibi konusunda ölçüt olarak üslup, öğreti ve hükümlerin gelişimi, metnin dönemini belirginleştiren ve tarihî imgelere işaret eden ifadeleri esas almıştır.[255]

Kur'an'ın nüzul sürecini beşi Mekke biri Medine dönemine ait olmak üzere altı döneme ayıran Muir'in Mekke dönemi sıralaması şöyledir:

Birinci Dönem: 103/Asr, 100/Âdiyât, 99/Zilzâl, 91/Şems, 106/Kureyş, 1/Fatiha, 101/Kâria, 95/Tîn, 102/Tekâsür, 104/Hümeze, 82/İnfitâr, 92/Leyl, 105/Fîl, 89/Fecr, 90/Beled, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 108/Kevser.

Birkaç satırdan oluşan bu sureler Muir'e göre Hz. Muhammed tarafından ilahi misyonla ikna edilmeden veya kendisine Allah'tan vahiy gelmeden önce oluşturulmuş olabilir. Dahası, bu surelerin hiçbiri Allah'tan gelen bir mesaj niteliğinde değildir.[256]

İkinci Dönem (Hz. Muhammed'in Elçiliğinin Başlangıcı): 96/Alak, 113/Felak, 74/Müddessir, 111/Tebbet.

---

[251] Rodwell'in elimizdeki baskısında nüzul sırası yukarıda verdiğimiz şekildedir. Bkz. Rodwell, *The Koran*, s. 3-5.
[252] Rodwell, *The Koran*, s. 14.
[253] Bkz. Rodwell, *The Koran*, s. 13, 70; Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 126.
[254] Christine Woodhead, "Muir, Sir William", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 94.
[255] Sir William Muir, *The Corân: Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*, New York 2006, s. 42.
[256] Muir, *The Corân*, s. 43.

Hz. Muhammed'in Allah'tan kendine vahiy geldiğini zannettiği, "Kul" (De ki!) kelimesiyle başlayan ayetleri içeren bu dönemde Müddessir ve Tebbet sureleri dine davet, kıyamet günü, yeniden diriliş, inanmayanları cehennemle tehdit, Hz. Peygamber'in amcası ve onun karısını şiddetli bir şekilde lanetleyen ayetleri muhtevidir.[257]

> **Üçüncü Dönem (Hz. Muhammed'in Açık Davetinin Başlangıcından Habeşistan'a Hicrete Kadar):** 87/A'lâ, 97/Kadir, 88/Ğâşiye, 80/Abese, 81/Tekvîr, 84/İnşikâk, 86/Târık, 110/Nasr, 85/Burûc, 83/Mutaffifîn, 78/Nebe, 77/Mürselât, 76/İnsân, 75/Kıyâmet, 70/Meâric, 109/Kâfirûn, 107/Maûn, 55/Rahmân, 56/Vâkıa.

Bu surelerin muhtevası genel olarak yeniden dirilişin, cennet ve cehennemin tanım ve tasvirlerinden oluşur.[258]

> **Dördüncü Dönem (Hz. Muhammed'in Elçiliğinin Altıncı Yılından Onuncu Yılına Kadar):** 67/Mülk, 53/Necm, 32/Secde, 39/Zümer, 73/Müzzemmil, 79/Naziât, 54/Kamer, 34/Sebe', 31/Lokmân, 69/Hâkka, 68/Kalem, 41/Fussilet, 71/Nûh, 52/Tûr, 50/Kâf, 45/Câsiye, 44/Duhân, 37/Sâffât, 30/Rûm, 26/Şuarâ, 15/Hicr, 51/Zâriyât.

Hz. Muhammed'in elçiliğinin altıncı yılından onuncu yılına kadar devam eden bu dönemdeki surelerde Yahudi kutsal kitabından öyküler, Yahudiler'in fiilleri ve Arap efsaneleri konu edilir.[259]

> **Beşinci Dönem (Hz. Muhammed'in Elçiliğinin Onuncu Yılından Mekke'den Kaçışa Kadar):**[260] 46/Ahkâf, 72/Nûh, 35/Fâtır, 36/Yâsîn, 19/Meryem, 18/Kehf, 27/Neml, 42/Şûrâ, 40/Mü'min, 38/Sâd, 25//Furkân, 20/Tâhâ, 43/Zuhruf, 12/Yûsuf, 11/Hûd, 10/Yûnus, 14/İbrâhîm, 6/En'âm, 64/Tegâbün, 28/Kasas, 23/Mü'minûn, 22/Hac, 21/Enbiyâ, 17/İsrâ,

[257] Muir, *The Corân*, s. 43.
[258] Muir, *The Corân*, s. 43.
[259] Muir, *The Corân*, s. 43-44.
[260] Muir Habeşistan'a hicret için göç/hicret anlamında "emigration" kelimesini kullanmasına rağmen Mekke'den Medine'ye hicret için "kaçış" anlamındaki "flight" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. Muir, *The Corân*, s. 43-44.

16/Nahl, 13/Ra'd, 29/Ankebût, 7/A'râf, 113/Felak, 114/Nâs (son iki sure belirsizdir).

Bu dönemdeki surelerde İncil'den bazı öyküler yer alır. Yine bu döneme ait surelerde Kureyş'in itiraz ve inkârları reddedilir, yeniden diriliş, cennet ve cehennem tasvirleri Allah'ın birliği, gücü ve takdirine ilişkin delillerle anlatılır. Ayrıca sureler giderek uzunlaşır.[261]

İlk Mekke dönemindeki on sekiz surenin özgün vahiy olmadığını iddia eden ve bunları Kur'an metni dışında tutan Muir söz konusu surelerin Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu düşünmekte ve bu yüzden nüzul tertibinde ilk sıraya yerleştirmektedir. Hz. Peygamber'in elçilik görevi, Habeşistan'a ve Medine'ye hicret gibi İslam tarihi açısından önemli dönüm noktaları ve özellikle surelerin ihtiva ettiği konular Muir için kronolojide belirleyici olmuştur. Ona göre şu anda mevcut Kur'an metninin birçok kısmı ne konu ne de zaman açısından anlaşılabilir değildir. Kur'an'ın büyük bir bölümünde kronolojik bir sıralama bulunmamaktadır. Konularda eksiklikler ve boşluklar dikkat çekmektedir. Bölümler kabaca ve tesadüfî şekilde bir araya getirildiğinden karmaşık bir durum söz konusudur. Mevcut mushaf tertibinde uzunluk-kısalık temel ölçüt olmuştur. İlk nazil olan sureler mevcut mushafın sonunda yer alır. Bu yüzden Kur'an'ı sondan başa doğru okuyan bir okur, Muhammed'in öğretisi hakkında daha sağlıklı bir anlayışa sahip olacaktır.[262]

Kur'an kronolojisi konusunda Alman müsteşrik Hubert Grimme'den de söz etmek gerekir.[263] Grimme'in kronolojisi, sureleri tematik özelliklerine göre sıralama çabası sonucu ortaya çıkmıştır. Grimme Mekkî sureleri iki ana gruba ayırmıştır. Birincisi, tek tanrıcılığı, öldükten sonra dirilmeyi, ahiret gününü ve gelecekteki nimet veya azap dolu hayatı bildiren surelerdir. Bu surelerde Hz. Muhammed'den bir peygamber olarak değil bir vaiz olarak söz edilir. İkinci grup surelerde Allah'ın rahmetinden söz edilir ve rahmân adı bununla ilişkilendirilir. "Kitap"ın vahyi önem kazanır ve daha önce vahyi alanların kıssaları nakledilir. Bu iki grup arasında, kıyametin yakın olarak gösterildiği ve inanmayan kavimlerin başına gelen azaplara dair kıssaların aktarıldığı bazı ara sureler de mevcuttur. Watt'ın değerlendirmesine göre

[261] Muir, *The Corân*, s. 44.
[262] Muir, *The Corân*, s. 41.
[263] Hubert Grimme, *Mohammed I: Das Leben*, Münster 1892; a. mlf., *Mohammed II: Einleitung in den Koran, System der Koranischen Theologie*, Münster 1895.

Grimme ayetler ve surelerdeki fikirlerin sırasını dikkate almakta haklı olmakla birlikte bu ölçüt tek başına yetersiz olup başka ölçütlerle birleştirilmelidir.[264]

Kur'an kronolijisiyle ilgili bir başka çalışma İngiliz oryantalist Hartwig Hirschfeld'e aittir. Hirschfeld *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* adlı eserinde Nöldeke'nin tertibinden köklü bir ayrılış gösteren bir nüzul tertibi önermiştir.[265] Hirschfeld'i Nöldeke'den farklı kılan taraf Kur'an surelerini bir bütün olarak kabul etmemesidir. Surelerden ziyade ayet gruplarına dikkat çeken Hirschfeld'e göre Mekkî hitaplarla ilgili hadiselere net bir öngörüde bulunmak imkânsızdır. Zira Mekkî hitaplar üzerinde çalışmak için yeterince arka plan bilgisi bulunmamaktadır.[266] Hirschfeld ayetlerin kronolojik sırasını yeniden inşa etmek yerine ayetleri muhtevalarına göre dönemlere ayırmış ve ayetlerin üslubu, muhtevası, Hz. Peygamber'in psikolojik durumu gibi hususları esas almıştır.[267]

Mekke dönemine ait vahiyleri muhteva yönünden altı gruba ayıran Hirschfeld, bu formata uymayan ayetlerin Kur'an'a sonradan eklendiği görüşündedir.[268] Hirschfeld Kur'an ve hadisler arasında tarz ve üslup açısından bir fark bulunmadığını söyler ve Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte bazı hadislerin mushafta yer aldığını belirtir.[269] Ona göre Hz. Peygamber'in "Muhammed" şeklinde zikredildiği ayetler Kur'an'ın bir parçası kabul edilemez. Yine Hz. Peygamber'den "Ahmed" şeklinde söz edilen ayet de Kur'an'a ait değildir. Hz. Muhammed bu isimleri sonradan edinmiştir ve dolayısıyla resmi Mushaf metninde isminin geçmesinin faydalı olacağı düşünüldüğü için metne yerleştirilmiştir.[270] Hirschfeld'e göre Mekkî vahiylerin muhtemel kronolojik sırası şu şekildedir:

> **Birinci Dönem: İlk İlâhi Bildirim (First Proclamation):** 96/Alak (1-5).
> **İkinci Dönem: Tasdik Edici Vahiyler (Confirmatory Revelations):** 87/A'lâ, 68/Kalem (1-33), 112/İhlâs, 69/Hâkka (40-52), 26/Şuarâ (221-228), 52/Tûr (29-49), 74/Müddessir (1-30), (35-55), 73/Müzzemmil (1-14), 76/İnsân, 94/İnşirâh, 96/Alak (6-19), 111/Tebbet, 104/Hümeze, 79/Naziât (15-26), 53/Necm (1-18), (24-62), 93/Duhâ (1-8), 109/Kâfirûn.

---

[264] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 133.
[265] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 133.
[266] Bkz. Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902, s. 102.
[267] Bkz. Davut Şahin, "Hartwig Hirschfeld'in Mekkî Ayetleri Konu Eksenli Tarihlendirme Çabaları", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, (29 Haziran-01 Temmuz Çorum), Ankara 2013, s. 249.
[268] Ona göre Kur'an'a sonradan eklenmiş ayetler şunlardır: 53/Necm 19-23; 3/Âl-i İmrân 138; 33/Ahzab 40; 47/Muhammed 2; 48/Feth 29; 61/Saf 6; 5/Mâide 73 (?), 101 (?). Bkz. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 145.
[269] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 132-133.
[270] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 140.

Üçüncü Dönem: Hitabî Vahiyler (Declamatory Revelations): 81/Tekvîr, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 99/Zilzâl, 80/Abese, 86/Târık, 75/Kıyâmet, 83/Mutaffifîn, 88/Ğâşiye, 79/Naziât (1-14), 77/Mürselât, 69/Hâkka (1-39), 78/Nebe, 56/Vâkıa, 52/Tûr (1-28), 70/Meâric, 100/Âdiyât, 101/Kâria, 106/Kureyş, 107/Maûn, 108/Kevser, 90/Beled, 92/Leyl, 91/Şems, 105/Fîl, 102/Tekâsür, 97/Kadir, 98/Beyyine, 89/Fecr, 72/Cin, 85/Burûc (1-8), (12-22), 103/Asr, 95/Tîn.
Dördüncü Dönem: Öyküsel Vahiyler (The Narrative Revelations): 68/Kalem (34-52), 51/Zâriyât, 26/Şuarâ (1-220), 54/Kamer, 37/Sâffât, 44/Duhân, 38/Sâd, 27/Neml (1-59), 28/Kasas, 15/Hicr, 18/Kehf, 12/Yûsuf, 19/Meryem, 43/Zuhruf (25-89), 21/Enbiyâ, 14/İbrâhîm, 20/Tâhâ, 11/Hûd, 34/Sebe', 7/A'râf (1-27), (57-155), (186-205), 17/İsrâ (1-8), (103-111), 73/Müzzemmil (15-19), 40/Mü'min (1-6, 24, 57), 29/Ankebût (13-42), 10/Yûnus (72-109), 23/Mü'minûn (23-52), 46/Ahkâf (20-35), 5/Mâide (23-38), (109-120), 2/Bakara (200-210), 6/En'âm (74-91), 1/Fatiha.
Beşinci Dönem: Deskriptif Vahiyler (The Descriptive Revelations): 79/Naziât (27-46), 71/Nûh, 55/Rahmân, 50/Kâf, 45/Câsiye, 42/Şûrâ, 41/Fussilet, 35/Fâtır, 32/Secde, 67/Mülk, 25/Furkân (1-63), 23/Mü'minûn (1-22), (53-118), 16/Nahl (1-115), 43/Zuhruf (1-24), 13/Ra'd, 113/Felak, 114/Nâs, 10/Yûnus (1-57), (58-71), 31/Lokmân (1-10), (19-34), 36/Yâsîn, 27/Neml (60-95), 30/Rûm, 39/Zümer, 22/Hac (1-13), (62-71), 40/Mü'min (7-23), (58-85), 2/Bakara (158-162), 29/Ankebût (43-69), 17/İsrâ (87-102), 6/En'âm (92-117).
Altıncı Dönem: Hukukî İçerikli Vahiyler (The Legislative Revelations): 6/En'âm (1-45), (46-73), 93/Duhâ (9-11), 25/Furkân (64-72), 31/Lokmân (11-18), 7/A'râf (28-56), 29/Ankebût (1-12), 46/Ahkâf (1-19), 17/İsrâ (9-86), 6/En'âm (152-165), 9/Tevbe (129-130), 85/Burûc (9-11).[271]

Hirschfeld eserinin sonunda yer alan tabloda Mekkî vahiyleri altı dönemde incelemekte, buna mukabil açıklamalarında beş dönemden söz etmektedir.[272] Birinci dönemi iki aşamaya ayıran Hirschfeld'e göre birinci dönemin ilk aşamasında ilk çağrı, ikinci aşamasında ise ilk çağrıyı tasdik edici vahiyler yer almaktadır.[273]

İkinci dönemde Hz. Peygamber kendisini kabul ettirme çabası içerisine girmiş, bunun için edebî yönü baskın olan ve gelecekten haber veren vahiylere, diğer bir deyişle, kıyamet tasvirlerini muhtevi ayetlere ağırlık vermiştir. Üçüncü dönemde ahlak ve öğüt içerikli hitaplara yönelmiştir. Bu dönemin karakteristik özelliği mucizelerdir. Hz. Muhammed bu içerikteki vahiylerle mucizeler ve geçmiş hadiseler konusuna aşina olduğunu Mekkelilere göstermek istemiştir.[274]

Hz. Muhammed'in kıssalara ilişkin anlattıklarının cazibesi kaybolunca dördüncü dönemde deskriptif vahiyler vasıtasıyla "Allah'ın kâinattaki ayetleri" kavramıyla ilahi kudretin her şeye güç yetirdiğini göstermeye başlamıştır. Deskriptif vahiyler tabiatın zenginliğini ve onun azametini resmetmekte, her şeyi insanoğlu için

[271] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 143-144.
[272] Krş. Şahin, "Hartwig Hirschfeld'in Mekkî Ayetleri Konu Eksenli Tarihlendirme Çabaları", s. 237.
[273] Bkz. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 18-46.
[274] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 36, 59.

yaratan Allah'a şükrü gerekli kılmaktadır. Beşinci dönemde ise ahlakî normları muhtevi hitaplara yer verilir.[275]

Hirschfeld bu beş dönemin doğal bir seyir halinde birbirlerini izlediğini, dahası deskriptif vahiylerin hukuki içerikli vahiylerden önce geldiğine dair Hz. Âişe'ye nispet edilen bir hadisin[276] bulunduğunu, ancak yine de bu grupların birbirinden kesin olarak ayrılmadığını ifade etmektedir. Bu yüzden Hirschfeld, her bir grubun konusunun erken dönemdeki vahiylerde izinin sürülebileceğini ve sonraki vahiylerin önceki pasajların tekrarını içerebileceğini söylemektedir.[277]

Surelerin tertibi konusunda İskoçyalı oryantalist Richard Bell'i de zikretmek gerekir. Bell'in, 1937-1939 yılları arasında yayınlanan *The Qur'ân: Translated with a Critical Re-Arrangemet of the Surahs* adlı Kur'an çevirisi en önemli çalışmasıdır. Eserdeki notlarla çeşitli açıklamalar yazarın ölümünden sonra *An Introduction to the Koran* adıyla ayrıca yayımlanmış (Edinburgh 1953) ve bu kitap daha sonra öğrencisi Montgomery Watt tarafından gözden geçirilerek tekrar basılmıştır.[278] Bell'in bu çeviride Ahd-i Atîk üzerinde çalışırken öğrendiği prensipleri uygulayarak sureleri yeniden düzenlemesi, Kur'an'a edebî açıdan bakıp onu bölümlere ayırması, ayetleri tek tek, hatta bölüm bölüm ele alarak nüzul -kendi ifadesiyle ilham- tarihlerine göre yeniden sıralamaya kalkışması müslüman ve gayri müslim çevrelerde tepki uyandırmıştır. A. Guillaume (ö. 1966) gibi bazı araştırmacılar, ayetleri parçalayarak ve birbirlerinden ayırarak tamamen indî mülahazalarla yerlerini değiştirmesinin bu çeviriyi kullanılmaz hâle getirdiğini söylemişlerdir.[279] Tilman Nagel'e göre ise Bell, Kur'an çevirisinde Allah'ın tabiattaki tasarrufunun bahis konusu edildiği bütün ayet gruplarını Muhammed'in peygamberliğinin başlangıcına göndermesinde olduğu gibi, çok ileri gitmiştir. Oysa Kur'an'ın -yaratıcı Allah ve lütfettiği nimetler, inkârcı toplulukların helâkı gibi- ana konularının, yeni bir konu ön plana çıktığında önceki konunun tamamen ortadan kalkması tarzında birbirlerinin yerini aldığını düşünmek oldukça zordur. Ne var ki Bell, tam da böyle bir varsayımla hareket ettiğinden, muahhar sureleri, çoğu erken dönemlere atfedilmesi gereken birçok parçaya ayırıyordu. Böylece Bell'in teorisi, esasen açıklığa kavuşturmayı hedeflediği Kur'an'ın bütünsüzlüğünün büyük bir bölümünü kendisi üretmiş oluyordu. Gerçekte ise vahyin konu zenginliği, zaman

[275] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 72, 79-80.
[276] Bkz. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 6.
[277] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 36.
[278] Bkz. W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh 1970.
[279] M. Manazır Ahsan, "Bell, Richard", *DİA*, İstanbul 1992, V. 423.

içerisinde öyle bir gelişim göstermiştir ki, eski konular hiçbir zaman tamamen geçerliliğini yitirmemiştir. Bu yüzden Bell'in çalışmalarında, bütün büyük katkılarına rağmen biraz keyfilik vardır ve kendisine -en azından kısmen- bir kısır döngü içerisinde hareket ettiği şeklinde bir eleştiri yöneltilebilir.[280]

Bell, Nöldeke'nin kronolojisini kendi çalışmalarına başlangıç noktası olarak almış, surelerin Nöldeke'nin gösterdiğinden daha karmaşık olduğunu fark edince kendi kronolojisini geliştirmiştir. Böylece ayet ve surelerin tertibi konusunda en detaylı ve en radikal yaklaşımı Richard Bell ortaya koymuştur.[281] Watt, Bell'in bu girişimini ve bu işlemin zorluğunu şu ifadelerle belirtmiştir: "Görülmektedir ki Bell *Translation*'ının yayımlanmasından sonra geçen otuz kadar yılda, tüm sorunları çözememiş ancak, yine de âlimlerin dikkatini olayın giriftliğine çekerek çok önemli bir katkıda bulunmuştur."[282]

Bell, Kur'an'ı tarihlendirme girişiminde Hz. Peygamber'in hayatının kronolojik çerçevesini İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserinde verdiği şekilde kabul etmiş ve 622 yılından 632 yılına kadar geçen Medine döneminin daha kesin tarihlendirilebileceğini buna karşın ilk dönemlerle ilgili tarihlerin daha az ve belirsiz olduğunu belirtmiştir.[283] Bununla birlikte Bell, Hz. Peygamber'in, İslam'ın ve hatta Kur'an'ın anlaşılmasında hadislere ve siyer kaynaklarına güvenmemektedir. Özellikle rivayetler arasındaki bazı çelişkiler yüzünden Kur'an dışındaki kaynakları kullanan Batılı araştırmacıları ciddi bir şekilde eleştirmekte ve vahyin anlaşılmasında tek kaynağın Kur'an olacağını vurgulamaktadır.[284] Bell'in tarihlendirmesinin temelinde iki ana prensip bulunmaktadır. Bunlardan ilki vahyin normal biriminin kısa pasajlardan oluştuğu şeklindedir. Diğeri ise Kur'an metninin Hz. Peygamber tarafından revize edildiği yönündedir.[285]

Bell, bizzat Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu düşündüğü Kur'an'ı üç döneme ayırmıştır. İlki "İşaret Dönemi"dir. Bu döneme ait ayetlerin muhtevası Allah'ın evrende kudretini gösteren alametler ve kullarına ihsan ettiği lütuflar/nimetler gibi konulardan oluşur. Yine bu ayetler Allah'ın kullarına yönelik emirlerini muhtevi ilk

---

[280] Bkz. Nagel, "Tarihî Araştırma Konusu Olarak Kur'ân", s. 57.
[281] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 134.
[282] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 135.
[283] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 134.
[284] İsmail Albayrak, "Richard Bell, Kur'an Çalışmaları ve Kur'an Vahy-i Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3 (2001), s. 270.
[285] W. Montgomery Watt, "The Dating of the Qur'ân: A Review of Richard Bell's Theories", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1957), s. 46.

vahiy pasajlarını oluşturur.[286] Bu başlangıç döneminde kıyamet ve hesap günü konusuna, insanlara bahşettiği nimetler ve iyilikler nedeniyle saygı ve şükrana layık "Yaratıcı Tanrı" mesajı kadar yer verilmemiştir.[287]

İkincisi "Kur'an Dönemi"dir. Hz. Peygamber'in açıkça tebliğde bulunduğu Mekke döneminden başlar ve Bedir savaşına kadar devam eder. Mekkî ve Medenî surelerin bir bölümünü içeren bu dönem, namazın farz kılınmasıyla başlayıp Medine'de kıblenin Kâbe'ye çevrilmesiyle sona erer.[288] Hz. Peygamber'in daha sonraki Mekke dönemi ile Medine'deki ilk iki yılını içeren bu merhalede Muhammed Arapça bir Kur'an üretmektedir.[289]

Üçüncü ve son dönem ise "Kitap Dönemi"dir. Bedir savaşından sonra, başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in Yahudilerle ilişkisinin bozulduğu dönemden başlar ve fakat hiçbir zaman son bulmaz. Kur'an döneminde okuma ön plandayken bu dönemde artık Kur'an yazılmakta ve bir kitap haline getirilmektedir. Bu dönemde Hz. Muhammed ilk gelen ayetleri tekrar edisyona tabi tutmuş ve işaret pasajlarıyla birlikte dünyevi ceza ayetlerinin bir kısmını da yukarıdaki bölüme eklemiştir.[290]

Bell, orijinal vahiy birimlerinin kısa ve parça parça olduğunu ve Hz. Peygamber'in bunları sureler halinde bir araya getirdiğini iddia etmektedir. Ona göre hicri ikinci yılda gerçekleşen Bedir savaşı Kur'an'ın kutsal bir kitap olarak oluşmasında kilit olaydır. Bu dönem Bedir savaşından sonra Hz. Muhammed'in Yahudilerle ilişkilerinin bozulmasıyla başlayıp hiçbir zaman son bulmayan bir süreçtir. Bell'e göre hicret, surelerin dönemlerini belirlemek için uygun bir ayırıcı ölçüt değildir.[291]

Bell ayetlerin kronolojilerini belirlemede bazı kelime ve ibarelerin kullanımının ölçüt olabileceği kanaatindedir. Buna göre savaşı tavsiye eden bütün ayetler ve "küffâr" kelimesi sadece Medine dönemine ait bir kullanımdır.[292] Keza arş kelimesinin kullanımı da geç döneme aittir.[293] Tarihlendirme konusunda yoğun emek sarf etmesine ayet gruplarının hangi döneme ait oldukları hususunda "veya geç dönem Medenî", "veya

---

[286] Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburg 1953, s. 115.
[287] Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 86.
[288] Bell, *Introduction to the Qur'an*, s. 90-91, 126.
[289] Albayrak, "Richard Bell, Kur'an Çalışmaları ve Kur'an Vahy-i Hakkındaki Görüşleri", s. 274.
[290] Bell, *Introduction to the Qur'an*, s. 127.
[291] Gerhard Böwering, "Recent Research on the Consruction of the Qur'ân", *The Qur'ân in its Historical Contest*, edi: Gabriel Said Reynolds, Routlegde-Abingdon-Oxon 2008, s. 72.
[292] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 140-141.
[293] Bkz. Thomas J. O'shaughnessy, "God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ân", *Numen*: *International Review for the History of Religions*, XX/ 3 (1973), s. 202.

erken dönem Medenî" ve soru işareti kullanması Bell'in kronolojisini anlaşılmaz hale getirmiştir.[294]

Bell, Kur'an kronolojisine ilişkin detaylı önermelerde bulunmasına rağmen Kur'an tercümesinde sureleri kronolojik olarak değil, mushaf tertibine uygun olarak sıralamış, her sure veya ayet gruplarının başında Mekkî veya Medenî olduğu hakkında bilgi vermiştir.[295]

Kronolojik okumayla ilgili bir diğer deneme Regis Blachére tarafından yapılmıştır. Fransız bir oryantalist olan Blachére 1949 yılında neşrettiği *Le Coran* adlı Kur'an tercümesinde sureleri tarihsel sıraya göre düzenlemiştir. Blachére genellikle bir ayeti iki farklı aşamada tercüme etmiş, birinci aşamada ayetin sembolik anlamını, ikinci aşamada vahye yönelik mesajını açıklamıştır.[296] Nöldeke'den faydalanan ve karşılaştırmalar yapan Blachére İslam kaynaklarına da müracaat etmeyi ihmal etmemiştir. Bu bağlamda her surenin başında verdiği bibliyografya bilgilerinde Buhârî, Taberî, Vâhidî, Râzî, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Nesefî (ö. 710/1310) gibi müellifleri zikretmiştir.[297]

Regis Blachére Kur'an metninin tümünü kronolojik açıdan tertip ve tasnif etmek gibi bir amacının bulunmadığını, genel çerçevede ve nisbi bir sıhhatle önce Mekke sonra Medine'de risaletin devrelerini ele aldığını belirtmiştir.[298] Blachére'nin Mekkî döneme ait kronolojik sıralaması aşağıdaki şekildedir:

> **Birinci Dönem:** 96/Alak (1-5. ayetler), 74/Müddessir (1-7. ayetler), 106/Kureyş, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 91/Şems, 107/Maûn, 86/Târık, 95/Tîn, 99/Zilzâl, 101/Kâria, 100/Âdiyât, 92/Leyl, 82/İnfitâr, 87/A'lâ, 80/Abese, 81/Tekvîr, 84/İnşikâk, 79/Naziât, 88/Ğâşiye, 52/Tûr, 56/Vâkıa, 69/Hâkka, 77/Mürselât, 78/Nebe, 75/Kıyâmet, 55/Rahmân, 97/Kadir, 53/Necm, 102/Tekâsür, 96/Alak (6-19. ayetler), 70/Meâric, 73/Müzzemmil, 76/İnsân, 83/Mutaffifîn, 74/Müddessir (8-56. ayetler), 111/Tebbet, 108/Kevser, 104/Hümeze, 90/Beled, 105/Fîl, 89/Fecr, 85/Burûc, 112/İhlâs, 109/Kâfirûn, 1/Fatiha, 93/Duhâ, 114/Nâs.[299]
> **İkinci Dönem:** 51/Zâriyât, 54/Kamer, 68/Kalem, 37/Sâffât, 71/Nûh, 44/Duhân, 50/Kâf, 20/Tâhâ, 26/Şuarâ, 15/Hicr, 19/Meryem, 38/Sâd, 36/Yâsîn, 43/Zuhruf, 72/Cin, 67/Mülk, 23/Mü'minûn, 21/Enbiyâ, 25/Furkân, 27/Neml, 18/Kehf.[300]

---

[294] Krş. Albayrak, "Richard Bell, Kur'an Çalışmaları ve Kur'an Vahy-i Hakkındaki Görüşleri", s. 270.
[295] Bkz. Richard Bell, *The Qur'ân: Translated with a Critical Re-arrangemet of the Surahs*, Edinburg 1937-1939.
[296] Blachére eserinin 1957'de yapılan yeni neşrinde tertibi mushaftaki aslî şekline çevirmiştir. Bkz. Hidayet Nuhoğlu, "Blachére, Régis", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 245.
[297] Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 128.
[298] Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 234.
[299] Régis Blachére, *Le Coran*, Paris 1966, s. 12.
[300] Blachére, *Le Coran*, s. 13-14.

> **Üçüncü Dönem:** 32/Secde, 41/Fussilet, 45/Câsiye, 17/İsrâ, 16/Nahl, 30/Rûm, 11/Hûd, 14/İbrâhîm, 12/Yûsuf, 40/Mü'min, 28/Kasas, 39/Zümer, 29/Ankebût, 31/Lokmân, 42/Şûrâ, 10/Yûnus, 34/Sebe', 35/Fâtır, 7/A'râf, 46/Ahkâf, 6/En'âm, 13/Ra'd.[301]

Mekke dönemini üç alt döneme ayıran Blachére'nin birinci ve ikinci Mekkî dönem sıralaması Nöldeke ile farklılıklar arz etmektedir. Üçüncü Mekkî dönem ise İsrâ suresi hariç Nöldeke ile aynıdır. Blachére'e göre genel olarak Mekkî surelerin metin ve şekil yapısı hemen hemen aynı karakteristik özellikleri taşır.

Blachére, ilk Mekkî dönemi dört ayrı gruba ayırır. Birinci grup, ilk sureden sekizinci sureye kadar olan sureleri (96/Alak (1-5. ayetler), 74/Müddessir (1-7. ayetler), 106/Kureyş, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 91/Şems, 107/Maûn) kapsar. Bu sureler bir tür uzlet halini yansıtmakta ve temizliği, doğruluğu ve sabrı vurgulamaktadır. Bunlar ayrıca kısa sureler olup Peygamber'in şahsını ilgilendiren mesajlar içerir. İkinci grup, dokuzuncu sureden otuzbirinci sureye kadar (86/Târık, 95/Tîn, 99/Zilzâl, 101/Kâria, 100/Âdiyât, 92/Leyl, 82/İnfitâr, 87/A'lâ, 80/Abese, 81/Tekvîr, 84/İnşikâk, 79/Naziât, 88/Ğâşiye, 52/Tûr, 56/Vâkıa, 59/Haşr, 77/Mürselât, 78/Nebe, 75/Kıyâmet, 60/Mümtehine, 97/Kadir, 53/Necm, 102/Tekâsür) daha çeşitli ve zengin bir içeriği bulunan sureleri kapsamaktadır. Bu surelerde ölüm sonrası diriliş, ahiret ahvali, dünyanın faniliği gibi konular vurgulanmıştır. İslam inancının temeli olan tevhid ilkesi ise henüz gündeme gelmemiştir.[302]

Üçüncü grupta otuz ikinci sureden kırk üçüncü sureye kadar olan sureler (96/Alak (6-19. ayetler), 70/Meâric, 73/Müzzemmil, 76/İnsân, 83/Mutaffifîn, 74/Müddessir (8-56. ayetler), 111/Tebbet, 108/Kevser, 104/Hümeze, 90/Beled, 105/Fîl, 89/Fecr) yer alır. Bu gruptaki surelerin konuları bir önceki grup ile aynı olmakla beraber iki yeni konu daha eklenmiştir. Birincisi putlara saldırı, ikincisi ise önceki ümmetler içerisinde peygamberleri yalanlayanların dünyada gördükleri azabın hatırlatılmasıdır. Dördüncü grupta Blachére, Nöldeke ve Schwally'yi birçok tereddütle birlikte takip ederek, içeriklerinden dolayı, diğerlerinden net olarak ayrılan, kırk dördüncü sureden kırk sekizinci sureye kadar beş sureyi birleştirmiştir. Bu sureler kısa fakat zengin içerik ve üstün bir belagat üslubuna sahiptir. Blachére'e göre, bu surelerin hangi döneme ait olduklarını kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir.[303]

---

[301] Blachére, *Le Coran*, s. 16.
[302] Bkz. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 360.
[303] Bkz. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 360-361.

Blachére, Mekkî ikinci dönemin tertibinde Nöldeke ve Schwally'nin sıralamasından biraz ayrılmıştır. Bu dönemde Kureyş, Hz. Peygamber'in çağrısının kendi dinî ve ekonomik menfaatlerine zarar vereceğini düşündüğü için tavrını sertleştirmiştir. Bu dönemde birinci dönemin son Mekkî surelerinde açıklanmış tevhid dogması artık ana mesele haline gelmiştir. Bunun yanında putlara saldırı, tevhid ilkesinde ısrar, kıyametin yakınlığıyla tehdit etme gibi konular işlenmiştir. Bu dönemdeki surelerde üslup sertliği bir nebze yumuşamış, sureler hacim olarak uzamasına rağmen genellikle ritmik düzenini kaybetmemiştir.[304]

Mekkî üçüncü dönemde Hz. Peygamber davet alanını genişletmeye çalışmış ve bu kapsamda Taif yolculuğu, Arap kabileleri ile görüşmeler ve cinlerle muhatap olma gibi hadiseler yaşanmıştır. Ayrıca bu dönemdeki surelerde bir önceki döneme ait surelerdeki konular -tevhid ve ahiret- işlenmiştir. Diğer taraftan cennet ve cehennem anlatımı azalmış ve ikinci Mekkî döneme ait surelerdeki uzunluk muhafaza edilmiş ve peygamberlerle ilgili anlatımlara yer verilmiştir. Blachére'e göre bu döneme ait 22 sure ikinci dönemin devamı niteliğinde olup Medenî surelere geçişi sağlamaktadır.[305]

Bilimsel anlayış ve nesnel yaklaşımından ötürü Blachére'in bu çalışması bazı İslam âlimleri tarafından takdire şayan görülmüş,[306] ancak surelerin tertibi konusunda esas aldığı kriterleri uygularken çelişkilere düştüğüne de dikkat çekilmiştir.[307] Câbirî ise Blachére'in tasnifinde yeni bir şey olmadığını söylemiştir. Ona göre Blachére'nin temel aldığı bu dönemsel tasnif Kur'an'ın Mekkî ve Medenî bölümlerinin kendilerine has özelliklerine dayanmaktadır ki bu özellikler zaten bilinen şeylerdir. Öteden beri birçok müslüman araştırmacı bu hususu etraflıca ele almışlardır. Ayrıca siret-i nebi üzerine yazılmış olan kitaplar bu tasnifte söz konusu edilen aşamalara şu veya bu ölçüde denk düşecek olay ve yorumları bize sunmaktadır. Bu dönemlendirme içerisinde surelerin ayrı bir sıra ile sıralanması ise pek anlaşılır olmayıp büyük oranda rastgele denebilecek niteliktedir. Nöldeke'nin ortaya koyduğu ve daha sonra Blachére'nin benimseyip uyguladığı bu sıralama ile karşılaştırdığımızda İbn Abbas ve diğerlerinden gelen rivayetlere dayalı olarak yapılan klasik sıralama siret-i nebinin seyrine daha uygundur. Muhtemelen bu sebepledir ki Blachére Kur'an tercümesinin ikinci baskısında bu sıralamayı kullanmaktan vazgeçmiş ve mushaflarda kullanılan sıralamaya dönmüştür.[308]

---

[304] Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, s. 131-132.
[305] Bkz. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 361.
[306] Mesela bkz. Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs., s. 177.
[307] Bkz. Nuhoğlu, "Blachére, Régis", *DİA*, VI. 244-245.
[308] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 362.

Kur'an kronolojisiyle ilgili oryantalistik çalışmalar bağlamında son olarak Angelika Neuwirth'den söz etmek gerekir. Zira Neuwirth tarafından telif edilmeye başlayan *Der Koran* adlı kronolojik Kur'an tefsiri projesi takip edilmeye değer çalışmalar arasında yer almaktadır. Bu çalışmadaki kronolojik tasnif, (1) Erken Dönem Mekkî; (2) Orta Dönem Mekkî; (3) Geç Dönem Mekkî; (4) Erken Dönem Medenî; (5) Geç Dönem Medenî olmak üzere beş cilt şeklinde tamamlanacaktır.[309] Çalışmanın erken dönem Mekkî surelerin (toplam 43 sure) tefsirini içeren birinci cildi yayımlanmıştır.[310] Neuwirth erken dönem Mekkî sureleri de dört ayrı sure grubuna ve her bir sure grubunu da alt gruplara ayırmıştır.

1. Sure Grubu[311]

Alt-grup a) 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 97/Kadir, 108/Kevser, 105/Fil, 106/Kureyş.

Alt-grup b) 102/Tekâsür, 107/ Maûn, 111/Tebbet, 104/Hümeze.

Alt-grup c) 103/Asr, 99/ Zilzâl, 100/Âdiyât, 101/ Kâria, 95/Tîn.

2. Sure Grubu[312]

Alt-grup a) 89/ Fecr, 91/Şems, 92/Leyl, 90/Beled.

Alt-grup b) 87/A'lâ, 96/Alak.

Alt-grup c) 82/İnfitâr, 81/Tekvîr, 84/İnşikâk, 86/Târık, 85/Burûc.

3. Sure Grubu[313]

Alt-grup a) 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 80/Abese, 79/Naziât.

Alt-grup b) 75/Kıyâmet, 70/Meâric, 78/Nebe, 88/Ğâşiye.

Alt-grup c) 83/Mutaffifîn, 77/Mürselât.

4. Sure Grubu[314]

Alt-grup a) 51/Zâriyât, 69/Hâkka, 68/Kalem.

Alt-grup b) 55/Rahmân, 56/Vâkıa, 53/Necm, 52/Tûr.

---

[309] Esra Gözeler v.dğr., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 53, sayı: 2 (2012), s. 224.
[310] Angelika Neuwirth, *Der Koran-Band 1: Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011.
[311] Neuwirth, *Der Koran-Band 1*, s. 75-196.
[312] Neuwirth, *Der Koran-Band 1*, s. 197-344.
[313] Neuwirth, *Der Koran-Band 1*, s. 345-520.
[314] Neuwirth, *Der Koran-Band 1*, s. 521-709.

BÖLÜM III

İLK NÜZUL VE ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERİN TESPİTİ

3.1. İlk Nazil Olan Ayetler Meselesi

Hz. Peygamber'e ilk defa hangi ayetlerin nazil olduğu meselesi hem bi'set ve nübüvvetin başlangıç noktası hem de Kur'an tarihinin ilk aşaması ile ilgili olması bakımından son derece önemlidir. Bu mesele erken dönem Mekkî sureleri tarihlendirme açısından da aynı derecede önemlidir. Hâl böyle iken, ilk Kur'an vahyi (evvelü mâ nezel) meselesi müslümanlar arasında zihni meşgul eden ve yeniden düşünülmesi gereken bir mesele olarak görülmemektedir. Çünkü yaygın kabule göre ilk nazil olan Kur'an vahyi, "İkra'" (Oku! [Aslında, "Bildir, duyur, beyan et!"]) hitabıyla başlayan Alak suresinin ilk ayetleridir. Bu kabulün temel dayanağı, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok muhaddis ve müfessir tarafından nakledilen Hz. Âişe hadisi/rivayetidir. Peki, bu meşhur hadis rivayeti sübut/senet ve delalet/mana itibariyle sıhhatinden kuşku duyulmayacak nitelikte midir?

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve onun takipçilerince tesis edilen müteahhir dönem Sünnî hadis usûlündeki hâkim paradigma nazarı itibara alındığında, bu sorunun cevabı "evet" olsa da en azından bize göre Hz. Âişe rivayetindeki bilgi muhtevası gerek Alak suresindeki metin-içi dar bağlam, gerek vahyin nüzulüne sahne olan tarihsel ve toplumsal vasat, gerekse erken Mekke dönemine ait surelerdeki ana temalar açısından değerlendirildiğinde en azından tartışılabilir özelliktedir. Gerçi Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettiği bir rivayetin en sahih olma vasfını taşıdığı kabulünden -ki bilebildiğimiz kadarıyla bu kabul İbnü's-Salâh tarafından hadis usûlüne dâhil edilip kural haline getirilmiştir- hareketle bu fikrimize itiraz yöneltilebilir; fakat bu araştırmada serdedeceğimiz müdellel tespit ve tahliller muhtemel itirazları büyük ölçüde dayanaksız kılacaktır. Ayrıca, ilk nâzil olan Kur'an vahyi meselesinde delilli ve gerekçeli olarak ortaya koyacağımız farklı görüş, Kur'an tarihi ve siret konusunda mutlak doğru gibi kabullenilen bazı bilgilerin sorgulanması, hatta en azından başlangıç kısmı itibariyle Kur'an tarihinin yeniden yazılması gerektiği fikrini gündeme taşıması gibi sonuçlar da doğuracaktır.

Evvelü mâ nezel konusundaki genel kabul ve görüşün tenkit süzgecinden geçirilip yeniden değerlendirilmesi, en azından ilmî tetkik/tahkik için gereklidir. Kaldı ki Kur'an tarihi ve tefsirle ilgili araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız veriler bizi bu konuda yeniden düşünmeye icbar etmektedir. Bu verilerden biri, ilk nazil olan Kur'an vahyi konusunda bir âlimin (Zemahşerî [ö. 538/1144]), "Müfessirlerin çoğunluğuna ait" diye belirttiği bir görüşün birkaç asır sonra başka bir âlim (İbn Hacer el-Askalânî [ö. 852/1449]) tarafından çok küçük bir azınlığa nispet edilmiş olmasıdır.[315]

Bu husus, tarihin bir döneminde râcih olan görüşün başka bir dönemde mercûh hale geldiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Görüşlere atfedilen kıymetin zaman içerisinde değişmesi gayet tabii karşılanabilir; ancak söz konusu olan, tıpkı evvelü mâ nezel meselesi gibi haber/eser kaynaklı bilgiye dayalı bir görüş ise böyle bir görüşü benimseyenlerin bir dönemde çoğunluk, diğer bir dönemde azınlık diye nitelendirilmesi, haberde neshin vukuundan söz etmek kadar gariptir. Bize göre bu gariplik ancak şöyle izah edilebilir: "Haber ve rivayete dayalı görüşlerden hangisinin daha sahih/sağlam olduğu konusundaki tercih ölçütleri hadis usûlündeki yeni paradigmaya paralel olarak değişmiştir. Böylece rivayet temelli bir görüşün sıhhatini tespitte o görüşün kendi iç tutarlığını sorgulamaktan ziyade ilgili merviyyâtın hangi kaynakta geçtiğini nazar-ı itibara almak büyük ölçüde belirleyici hâle gelmiştir. Sözgelimi, herhangi bir konuyla ilgili iki görüşten biri Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilmiş bir hadis rivayetine mebni ise bu görüşün sair kaynaklardaki bir hadis veya rivayete dayalı diğer görüşten daha sahih ve muteber olduğuna hükmedilmiştir. Hiç şüphesiz ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu yönündeki hâkim görüş de esas itibariyle Buhârî ve Müslim'e atfedilen bu büyük karizma ekseninde teşekkül edip perçinlenmiştir.

3.2. Kur'an Vahyinin Başlangıcı ile İlgili Görüşler

Hadis, Kur'an tarihi ve Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında ilk nazil olan ayetler meselesiyle ilgili olarak üç farklı görüş ön plana çıkar: **(1)** Alak suresinin ilk üç veya beş ayeti. Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe (ö. 58/678) rivayetinin bazı varyantlarında söz konusu surenin ilk üç, diğer bazı varyantlarında ilk beş ayetinden söz edilmişse de gelenekteki hâkim görüş 96/Alak 1-5. ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğu

[315] Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 79.

yönünde teşekkül etmiştir. **(2)** Müddessir suresinin ilk üç veya beş ayeti. Bu görüşün mesnedi Câbir b. Abdillah'tan (ö. 78/697) gelen ve yine Buhârî ile Müslim tarafından nakledilen rivayettir. **(3)** Fatihâ suresi. Bu görüşün mesnedi ise Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) gibi âlimlerin muhaddis tâbî Ebû Meysere'den (ö. 63/683)[316] naklettikleri rivayettir.

Bazı kaynaklarda, ilk defa besmelenin nazil olduğu yolunda rivayetler de nakledilmiş,[317] fakat Suyûtî, "Bir surenin nüzulü zorunlu olarak besmelenin de o sureyle birlikte nazil olmasını gerektirir" gerekçesiyle bunun müstakil bir görüş sayılamayacağını söylemiştir.[318] Öte yandan, Hz. Âişe'den gelen ve Buhârî tarafından nakledilen başka bir rivayette, Hz. Peygamber'e ilk olarak cennet ve cehennemle ilgili ayetler içeren bir mufassal surenin[319] nazil olduğu belirtilmiştir.[320] Bu rivayetteki bilgi, ilk nazil olan Kur'an vahyinin Alak 1-5. ayetler olduğuna delil teşkil eden meşhur Hz. Âişe hadisine ters düştüğü için, bazı âlimler bahis konusu rivayetteki *evvelü mâ nezel* ibaresinin başında mukadder bir min edatı bulunduğunu ve dolayısıyla ibaredeki kasdın, "İlk nazil olan ayetlerden biri" (*min evveli mâ nezel*) şeklinde olduğunu ileri sürmüştür.[321]

İlk nazil olan Kur'an vahyi meselesiyle ilgili üç farklı görüşten ilk ikisi Buhârî ve Müslim ittifakıyla nakledilen rivayetlere dayanmasına rağmen bazı kaynaklarda çoğunluk âlimlerin görüş tercihi hususunda birbiriyle çelişen bilgilere yer verilmiştir. Mesela Sa'lebî (ö. 427/1035), "Çoğunluk ulema ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu görüşündedir" (*ve-alâ hâzâ ekserü'l-ulemâ*) demiş;[322] buna mukabil

---

[316] Ebû Meysere Amr b. Şürahbîl el-Hemedânî el-Kûfî, meşhur sahabî Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen talebelerinden biridir. Hz. Ömer, Ali, Huzeyfe, Selmân, Âişe ve daha birçok sahabîden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Şa'bî ve Mesrûk gibi muhaddisler hadis öğrenmiştir. Vâdiaoğulları mescidinde imamlık yapması sebebiyle Vâdiî diye de anılan Ebû Meysere sika bir ravi olarak nitelendirilmiştir. Rivayetleri İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i dışında *Kütüb-i Sitte*'de nakledilmiştir. Sıffîn savaşına Hz. Ali'nin safında katılan Ebû Meysere hicrî 63 (683) yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Abdullah Aydınlı, "Amr b. Şürahbîl", *DİA*, İstanbul 1991, III. 92.

[317] İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ilk nâzil olan vahiy *esteîzü bi's-semîi'l-alîm* formundaki istiaze ile besmeledir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 72-73.

[318] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.

[319] Mufassal kelimesi Ulûmu'l-Kur'an literatüründeki teknik anlam ve kullanımıyla, Kur'an'da Kâf veya Hucurât suresiyle başlayıp Nâs ile sona eren kısa surelerin ortak adını ifade eder. Kendi içinde tıvâl (uzun), evsât (orta) ve kısâr (kısa) diye üç gruba ayrılan bu surelerin mufassal diye adlandırılması, birbirinden sık sık besmele ile ayrılması veya bünyesinde mensuh ayetlerin az bulunması gibi sebeplerle açıklanmıştır (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 199-200). Çeşitli hadislerde "mufassal sure" tabiri yer almakla birlikte (Mesela bkz. Buhârî, "Ezan" 60, 98, 106; Müslim, "Müsâfirîn" 275-276; Tirmizî, "Salât" 111-113), bu tabirin ilgili hadislerdeki ravilere mi yoksa bizzat Hz. Peygamber veya sahabeye mi ait olduğu meselesi titiz bir araştırmaya muhtaçtır.

[320] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 6.

[321] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.

[322] Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, VI. 496.

Zemahşerî, "Müfessirlerin ekseriyetine göre Fatihâ suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir" (*ve-ekserü'l-müfessirîne alâ enne'l-fâtihate evvelü mâ nezel*) şeklinde bir bilgi vermiştir.[323] Buna karşılık İbn Hacer (ö. 852/1449), "Büyük âlimler (eimme) ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu görüşündedir. Zemahşerî'nin çoğunluğa atfettiği görüşe gelince, ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğunu söyleyenlere nispetle bu görüş çok ama çok küçük bir azınlık (*ekallü mine'l-kalîl*) tarafından benimsenmiştir" demiştir.[324] Diğer bazı müfessirler ise mezkûr görüşlerden hiçbirini çoğunluğa izafe etmemiştir. Mesela Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) şöyle demiştir: "Müfessirler bu surenin (Alak suresi) ilk nazil olan vahiy olduğunu iddia ettiler; diğerleri ise ilk nazil olan Kur'an vahyinin Fatiha olduğu, ikinci sırada ise Kalem suresinin yer aldığı fikrini benimsediler." (*zeame'l-müfessirûne enne hâzihi's-sûrete evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân ve-kâle âharûn el-fâtihatü evvelü mâ nezele sümme sûretü'l-kalem*).[325]

Râzî'nin Alak suresi 1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi olarak kabul eden müfessirler için "zeame" kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Arap dilinde, zannî olan ya da şüphe ve tereddüde kapı aralayan görüş ve düşünceleri ifade için kullanılan za'm/zu'm kelimesinin Türk dilindeki en uygun karşılığı "iddia" olsa gerektir.[326] Bize öyle geliyor ki Râzî evvelü mâ nezel konusundaki iki farklı görüşü aktarırken bilinçli olarak "zeame" kelimesini seçmiş ve bu kelime seçimiyle her iki görüşün de doğru olma ihtimali kadar yanlış olma ihtimaline de dikkat çekmek istemiştir.

3.2.1. Alak Suresinin İlk Üç veya Beş Ayeti

Özellikle müteahhir dönem Ehl-i Sünnet ulemasının kahir ekseriyetince tercih edilen bu görüşün dayanağı, daha önce de belirtildiği gibi Buhârî ve Müslim'in hadis mecmualarında çeşitli varyantlarıyla nakledilen Hz. Âişe rivayetidir. Buhârî'nin Bed'ü'l-vahy bölümünde Yahyâ b. Bükeyr-Leys b. Sa'd-Ukayl b. Hâlid-İbn Şihâb ez-

---

[323] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 2003, IV. 766.
[324] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000, VIII. 912.
[325] Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, XXXII. 14.
[326] Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108[?]) *za'm/zu'm* kelimesini, "Yalan/yanlış olma ihtimaline açık bir görüş serdetmek" (*hikâyetü kavlin yekûnü mazinneten li'l-kizb*) şeklinde izah etmiş ve ardından, "Bu yüzdendir ki za'm kelimesi Kur'an'da geçtiği her yerde, savundukları görüşlerin bu kelimeyle ifade edildiği kimseleri (kâfirler/müşrikler) zem makamında kullanılmıştır" demiştir. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 218.

Zührî-Urve b. Zübeyr yoluyla tahric ettiği rivayette Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini alış tecrübesi şöyle anlatılmıştır:

> Rasûlullah'ın yaşadığı ilk vahiy tecrübesi uyku halinde gördüğü sadık rüya(lar) idi. Öyle ki onun gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi açık seçik şekilde tahakkuk ederdi. Derken, Rasûlullah yalnızlık ve inziva halinden hoşlanır oldu. Bu süreçte Hira mağarasında inzivaya çekilir, azığı tükenip eşinin yanına dönünceye değin günler/geceler boyu orada tefekkürle (tehannüs)[327] meşgul olurdu. Sonra eşi Hatice'nin yanına döner, azığını tedarik edip yeniden mağarada inzivaya çekilirdi. Neden sonra, Rasûlullah Hira mağarasında iken ona emr-i hak geldi. Dahası, ona melek geldi ve "Oku!" dedi. Rasûlullah, "Ben okuma bilmem!" diye karşılık verdi.
> [Rasûlullah bu esnada yaşananları şöyle anlattı]: Melek beni kavradı ve takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından beni serbest bıraktı ve bir kez daha "Oku!" dedi. Ben yine "Okuma bilmem!" diye karşılık verdim. Melek beni ikinci defa kavrayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından beni serbest bıraktı ve yine "Oku!" dedi. Ben bu defa da, "Okuma bilmem!" diye karşılık verdim. Bunun üzerine melek beni üçüncü kez kavrayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından serbest bıraktı ve "Oku! Yaratan rabbinin adıyla… O rab ki insanı bir kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Senin rabbin çok büyük kerem sahibidir." (96/Alak 1-3) dedi.
> Rasûlullah bu tecrübenin ardından yüreği çarpar halde mağaradan ayrılıp eşi Hatice'nin (r.a.) yanına geldi. Ardından, "Üzerimi örtün, üzerimi örtün!" dedi. Onun üstünü örttüler; derken korku ve titremesi geçti ve sakinleşti. Ardından Rasûlullah yaşadığı bu tecrübeyi Hatice'ye anlattı ve "Vallahi! Bana bir şey olacak diye korktum" dedi (…)[328]

Müslim bu rivayetin bir varyantını Ebü't-Tâhir Ahmed b. Amr-İbn Vehb-Yûnus b. Yezîd-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarikiyle, diğer bir varyantını da Muhammed b. Râfi'-Abdürrezzâk es-San'ânî-Ma'mer b. Râşid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarikiyle nakletmiştir. Abdürrezzâk ise (ö. 211/827) aynı rivayeti Meğâzî bölümünde Ma'mer b. Râşid, İbn Şihâb ez-Zührî ve Urve b. Zübeyr tarikiyle nakletmiştir.[329] Müslim ve Abdürrezzâk'ın naklettiği rivayetlerde Buhârî rivayetinden farklı olarak Alak suresi ilk beş ayetin nüzulünden söz edilmiştir. Diğer taraftan Buhârî ve Müslim rivayetlerinde Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini uyanık halde iken telakki ettiği belirtilmiştir. Buna mukabil Hz. Âişe rivayetinin İbn İshâk (ö. 151/768) ve

---

[327] Hira mağarasına çıkıp inzivaya çekilme cahiliye döneminde Kureyş'in de uyguladığı bir gelenekti. (Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 235; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 510). Bazı müşteşrikler inzivaya çekilip ibadet etmenin Yahudi ve Hıristiyan geleneği olduğunu iddia ederler. Bu gelenek Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde itikâfa girip inzivaya çekilen ruhbanlar vasıtasıyla cahiliye Araplarına geçmiştir. Hirschfeld, tehannüsün İbranca Allah'a yönelme, Allah rızası için ibadet anlamında *tehinnot* veya *tehinnoth*dan Arapça'ya geçmiş bir kelime olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 51; Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 19; M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, çev. Ali Aksu, Ankara 2014, s. 164.

[328] Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; Müslim, "İman", 252.

[329] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, V. 216-218.

İbn Hişâm (ö. 218/833) tarafından nakledilen şu varyantında uyku halinden söz edilmiştir:

> Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Ben uyur halde iken Cibril/Cebrail geldi, "Oku!" dedi. Ben "Ne okuyayım?" diye karşılık verdim. Bunun üzerine Cebrail beni kavrayıp nefesim kesilinceye kadar sıktı. O kadar ki canım çıkacak sandım. Cebrail ikinci defa, "Oku!" dedi. Ben bu defa da, "Ne okuyayım?" diye karşılık verdim. Cebrail beni tekrar nefesim kesilinceye kadar sıktı. O an canım çıkacak sandım. Cebrail üçüncü defa yine "Oku!" dedi. Cebrail'in sıkmasından kurtulmak için ,"Ne okuyayım?" diye sordum. Bunun üzerine Cebrail, "Oku! Yaratan rabbinin adıyla… O rab ki insanı kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Rabbin çok büyük kerem sahibidir. O rab ki kalemle öğretti; dahası insana bilmediği şeyleri öğretti" (96/Alak 1-5) ayetlerini okudu. Ayetleri okuyup bitirince yanımdan ayrılıp gitti. Ben de uykudan uyandım ve o ayetler sanki bir kitap/kitabe (yazılı metin) gibi kalbime/zihnime nakşedilmişti.[330]

Hz. Peygamber, diğer bazı rivayetlere göre hem uyku halinde iken Cebrail'in geldiğini hem de cennet ipeğinden mamul olan ve üzerinde yazılı bir metin bulunan bir yaygı getirip kendisine "Oku!" diye hitap edildiğini bildirmiştir. Hz. Âişe rivayetinde ilk Kur'an vahyinin Hz. Peygamber uyanık halde iken geldiğinin belirtilmesi, diğer bazı rivayetlerde ise uyku halinden söz edilmesi bir tearuz olarak değerlendirilebilir. Ne var ki İbn Seyyidinnâs'a (ö. 734/1334) göre burada tearuz söz konusu değildir. Çünkü Cebrail'in Hz. Peygamber hem uyanık hem de uykuda iken gelmiş olması mümkündür. Dahası, Cebrail'in Hz. Peygamber uyku halinde iken gelişi, uyanık haldeki gelişine hazırlık mesabesindedir.[331]

İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737), "Bunu sadece el-Kâzerûnî'nin siretle ilgili eserinde gördüm" notunu düşerek naklettiği başka bir rivayette Cebrail'in Hz. Peygamber'e ilk kez gelişi çok çarpıcı bir tasvirle anlatılmıştır. Şöyle ki Cebrail Hz. Peygamber'e arka tarafından gelmiş ve ayağıyla onu dürtmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber yattığı yerden doğrulup oturmuş, ardından sağına soluna bakmış, fakat kimseyi görememiştir. Derken, Cebrail bir kez daha ayağıyla dürtüp, "Kalk, ey Muhammed!" diye seslenmiştir. Hz. Peygamber tam o esnada bir de ne görsün, adamın biri önü sıra yürüyor, kendisi de onu takip ediyor. Derken, Cebrail Safa kapısından

---

[330] Bu rivayetin devamında Hz. Peygamber'in kendi durumuyla ilgili birtakım endişelere kapıldığından, "Acaba ben şair veya mecnûn mu oluyorum?" diye düşünmeye başladığından, Kureyş'in kendisi hakkında böyle ithamlarda bulunması hâlinde buna dayanamayacağından, şair veya mecnûn diye anılmaktansa kendisini bir kayalıktan aşağı atıp hayatına son vermenin çok daha hayırlı olacağından söz eden bir pasaj yer almaktadır. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed İbn İshâk, ***Sîretü İbn İshâk***, nşr. Muhammed Hamidullah, y.y. 1976, s. 100-103. Bu rivayet bazı farklılıklarla Taberî tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, ***Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk***, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire trs., II. 300-301.

[331] İbn Akîle, ***ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân***, I. 170.

çıkmış, Safa ile Merve arasında iken bütün yeryüzünü ayağının altına almış, başı göğe uzanmış, iki kanadı ise doğudan batıya bütün dünyayı kaplamıştır. Bu sırada Hz. Peygamber Cebrail'in yemyeşil kanatları üzerinde, kırmızı yakuttan mamul olan geniş bir yaygı bulunduğunu fark etmiş ve yaygının üzerinde "lâ ilâhe illallah muhammedün rasûlullah" ibaresi yazılı imiş… Diğer bazı rivayetlerde ise Cebrail'in Hz. Peygamber'e ilk gelişinde iki kanadının altında cennet örtülerinden bir örtü ile geldiği, o örtüyle Hz. Peygamber'i örttüğü, sonra birkaç kez "Oku!" deyip Alak suresinin ilk beş ayetini okuduğu, daha sonra ayağıyla toprağı eşeleyip su çıkardığı, o suyla abdest alıp namaz kıldığı ve bu vesileyle abdest ve namazı Hz. Peygamber'e de öğrettiği belirtilmiştir.[332]

Bütün bunların dışında, Cebrail'in ilk gelişinde Hz. Hatice'den söz ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur. Ezrâkî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru Mekke*'sinde yer alan bir rivayete göre Hz. Hatice Hira mağarasında bulunan Hz. Peygamber'e azık getirmek için yola çıkar. O sırada Cebrail, Hz. Peygamber'in yanına gelir ve şöyle der: "Ey Muhammed! İşte Hatice yanında azıkla birlikte senin yanına geliyor. Allah sana "Hatice'ye benim selamımı söyle" diye emrediyor ve yine onu cennet köşküyle müjdelemeni istiyor. O cennet ki orada ne kargaşa ve huzursuzluk ne de yorgunluk vardır". Hz. Hatice mağaraya gelince Hz. Peygamber, "Ey Hatice! Cebrail bana geldi. Allah sana selam söyledi ve yine sana cennette köşk müjdesi verdi." der. Hatice de, "Allah selamdır. Selam Allah'tandır. Cebrail'e de selam olsun" diye karşılık verir."[333]

Görüldüğü gibi ilk vahiy tecrübesinin nasıl gerçekleştiği hususunda rivayetler oldukça farklı ve zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak sonuçta Alak suresinin ilk üç veya beş ayetinin ilk Kur'an vahyi olduğu noktasında pek çok rivayet birleşmektedir. Yeri gelmişken belirtelim ki Şiî kaynaklarda da hâkim görüş bu istikamettedir. Mesela Küleynî'nin (ö. 329/941) Câ'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) naklettiğine göre Hz. Peygamber'e gelen ilk Kur'an vahyi besmele ve Alak suresinin ilk ayetleridir.[334] Buna paralel olarak Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), "Müfessirlerin çoğu bu görüştedir" demiş,[335] Tabersî (ö. 548/1154) de, "Müfessirlerin çoğuna göre ilk nazil olan ayetler Alak suresinin ilk beş ayetidir" şeklinde bir bilgi vermiştir.[336] Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî

[332] Bkz. İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 171-172.
[333] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II. 818.
[334] Ebû Ca'fer el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (*Mevsûatü'l-Kütübi'l-Erbe'a* içinde), Beyrut 2008, II. 654.
[335] Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X. 378.
[336] Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, X. 317.

gibi bazı çağdaş Şiî müfessirler ise Alak suresi ilk beş ayetin ilk nazil olan ayetler olduğu noktasında müfessirlerin icmaından söz etmiştir.[337]

Özetle, Alak suresi 1-5. ayetler hususunda Şiî kaynaklarda da Buharî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe rivayetine benzer rivayetler zikredilmiştir. Fakat bu rivayetler Hz. Âişe'den değil İbn Abbas, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi isimlerden nakledilmiştir.[338] Bununla birlikte Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi bazı Şiî müfessirler evvelü mâ nezel rivayetinin Hz. Âişe'den menkul olduğuna da işaret etmişlerdir.[339]

3.2.2. Müddessir Suresinin İlk Ayetleri

Buhârî ve Müslim'in Yâhya b. Ebî Kesîr'den naklettikleri rivayetteki ifadelere göre Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi Müddessir suresinin ilk üç ayetidir. Bu rivayetin bir varyantındaki ifadeler şöyledir: Yahya b. Ebî Kesîr, "Ebû Seleme b. Abdirrahmân'a ilk nazil olan Kur'an vahyi hakkında sordum" dedi. O da, "yâ eyyühe'l-müddessir" diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama [insanlar] ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin ilk ayetleri olduğunu söylüyor" dedim. Ebû Seleme de şöyle karşılık verdi: "Ben Câbir b. Abdillah'a sordum ve bu arada tıpkı senin bana söylediğin gibi, "İlk nazil olan Kur'an vahyi Alak suresinin ilk ayetleri değil mi?" dedim. Câbir de, "Ben sana Rasûlullah'ın bize söylediğini söylüyorum" dedi ve ekledi: "Rasûlullah bana şunları anlattı: Hira mağarasında idim, orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulunduğum sırada [bana] nida edildi. Dört bir tarafıma baktım, fakat hiçbir şey göremedim. Ardından başımı kaldırıp göğe baktım, orada bir şey gördüm. Hemen Hatice'nin yanına geldim ve "Üzerimi örtün, üzerime soğuk su serpin" dedim. İşte bu sırada "yâ eyyühe'l-müddessir kum fe-enzir ve rabbeke fe-kebbir" [Müddessir 74/1-3] ayetleri nazil oldu."[340]

Bu rivayetin bir diğer varyantında da şu ifadelere yer verilmiştir: Yahya dedi ki: "Ebû Seleme'ye, 'İlk defa hangi ayetler nazil oldu?" diye sordum. O, "yâ eyyühe'l-müddessir" diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama bana ilk Kur'an vahyinin "ikra'

---

[337] Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut 2007, XV. 414.
[338] Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, II. 430; Abdualî b. Cum'a el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001, VIII. 241-242; Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008, III. 560; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, I. 59, X. 190.
[339] Tûsî, *et-Tibyân*, X. 378.
[340] Buhârî, "Tefsir" 74/1.

bismi rabbikellezî halak" olduğu söylenmişti" dedim. Bu defa Ebû Seleme şöyle dedi: "Ben Câbir b. Abdillah'a, 'İlk Kur'an vahyi nedir?' diye sordum; o da, yâ eyyühe'l-müddessir diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama bana ilk nazil olan ayetlerin "ikra' bismi rabbikellezî halak" olduğu söylenmişti" dedim. Bunun üzerine Câbir, "Ben sana Rasûlullah'ın söylediğini söylüyorum" diye karşılık verdi ve ekledi: [Vaktiyle] Rasûlullah bana şunları söylemişti: "Hira mağarasında idim; orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulunduğum sırada [bana] nida edildi. Dört bir tarafıma baktım; tam o esnada bir de ne göreyim, o [melek] gökle yer arasındaki bir tahtın üzerinde oturuyor. Bu hadisenin ardından derhal Hatice'nin yanına geldim ve "Üzerimi örtün; üzerime soğuk su serpin" dedim. İşte o sırada bana "yâ eyyühe'l-müddessir kum fe-enzir ve rabbeke fe-kebbir" ayetleri nazil oldu. [341]

Görüldüğü gibi bu iki rivayete göre ilk nazil olan Kur'an vahyi Müddessir suresinin 1-3. ayetleridir. Ancak aynı rivayetin diğer bazı varyantlarında bu ayetlerin nüzulü fetret-i vahy (vahyin kesilmesi) hadisesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede ya Hz. Âişe'den gelen ve ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin ilk ayetleri olduğu bilgisini içeren meşhur rivayetin sonuna, "Sonra bir süre vahiy kesildi" (*ve-fetere'l-vahyü fetreten*) cümlesi eklenmiş ve ardından Câbir rivayeti nakledilmiş[342] ya da Ebû Seleme ve Câbir rivayetlerine "ve-hüve yuhaddisü an fetreti'l-vahy" (o, vahyin kesilmesi hakkında konuşuyordu) şeklinde bir ara cümle ilave edilmiştir. Ancak bu ara cümledeki "hüve" zamiri bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir'e atfen zikredilmiştir. Mesela, Buhârî'nin Yahyâ b. Bükeyr'den naklettiği rivayete göre Câbir b. Abdillah, "Rasûlullah'ı işittim ki -o sırada Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu" (*semi'tü'n-nebiyye ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*) veya "Rasûlullah -ki o esnada fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu- şöyle buyurdu" (*kâle rasûlullah ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*)" demiştir.[343] Buna mukabil yine Buhârî'nin naklettiği İbn Şihâb rivayetinde Ebû Seleme'nin, "Câbir b. Abdillah şöyle dedi -ki o fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu-..." (*enne câbirebne abdillahi'l-ensârî kâle ve-hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*) ifadesine yer verilmiştir.[344]

İbn Hacer bu son rivayetin muallâk formunda olmasıyla ilgili muhtemel bir itirazı, "Hadis her ne kadar talik şeklinde/suretinde olsa da aslında öyle değildir. Kim bu

[341] Buhârî, "Tefsir" 74/3.
[342] Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; "Tefsir", 96/1.
[343] Buhârî, "Tefsîr", 74/4.
[344] Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

hadisi muallâk olarak değerlendirirse hata etmiş olur" diye bertaraf etmeye çalışmış, bu arada "Yahya b. Ebî Kesîr rivayeti, ilk defa Alak suresinin başındaki ayetlerin vahyedildiği, Müddessir suresinin başındaki ayetlerin nüzul itibariyle 96/Alak 1-3. ayetlerden sonra geldiği bilgisine ters düşmesi hasebiyle bu konu müşkillik arzeder ve hatta birileri çıkıp söz konusu rivayete istinaden ilk Kur'an vahyinin Müddessir suresinin başındaki ayetler olduğu hususunda kesin konuşabilir" tarzındaki ifadelerin ardından, "Hâlbuki İbn Şihâb ez-Zührî'den gelen ve Câbir b. Abdillah'a atfen, "O, fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu" ifadesini içeren rivayet -ki sahih rivayet de budur- söz konusu işkâli ortadan kaldırmıştır" diyerek meseleyi hall ü fasl etmiştir.[345]

3.2.3. Fatiha Suresi

Beyhakî, Sa'lebî, Vâhidî gibi muhaddis ve müfessirler ile İbn İshâk ve Belâzûrî (ö. 279/892) gibi siyer-meğazi ve nesep âlimlerince nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi Fatihâ suresidir. Mürsel olarak nakledilen, senedindeki ricalin sika olduğu belirtilen bu rivayet şöyledir:

> Rasûlullah eşi Hatice'ye, "Ben inziva halinde iken bir ses işittim. "Vallahi, bunun [kötü bir] iş olmasından korktum" dedi. Hatice, "Allah korusun. [Korkma,] Allah senin başına kötülük getirmez. Çünkü sen emaneti sahibine teslim eden, akrabalık hukukunu gözeten ve hep doğru söz söyleyen bir kimsesin" diye karşılık verdi. Derken, Hatice, Rasûlullah'ın bulunmadığı bir sırada yanına gelen Ebû Bekr'e bu hadiseyi anlattı ve "Ey Atîk! Muhammed ile birlikte Varaka'ya gidin." dedi. Rasûlullah içeri girince Ebû Bekr onun elini tuttu; ardından, "Haydi, Varaka'ya gidip görüşelim" dedi. Bu arada Rasûlullah, "Sana bu meseleyi kim anlattı?" diye sordu. Ebû Bekr, "Hatice" diye cevap verdi. Sonra Varaka'ya gittiler ve olup biteni anlattılar. Rasûlullah "Ben inziva halinde iken arkamdan 'Ey Muhammed! Ey Muhammed!' diye bir ses duydum. Bundan dolayı korkup kaçtım" diye anlattı. Bunun üzerine Varaka, "[Eğer böyle bir hadiseyle tekrar karşılaşırsan, böyle davranma. Sana o ses geldiğinde, dur ve ne söylendiğine kulak ver. Daha sonra bana gel ve anlat." dedi. Zaman sonra Rasûlullah yalnız olduğu bir esnada, kendisine şöyle seslenildiğini işitti: "Ey Muhammed! De ki: Bismillâhirrahmânirrahîm. Elhamdülillahi rabbi'l-âlemin er-rahmâni'r-rahîm… veleddâllîn."[346]

Fatiha suresiyle ilgili başka bir rivayet Übey b. Ka'b'tan nakledilmiştir. Sahih olduğu belirtilen bu rivayete göre Hz. Peygamber, "Fatiha ilk nazil olan Kur'an

---

[345] Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 38.

[346] Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'a*, Beyrut 1988, II. 158. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 498-499; Vâhidî, *el-Vasît*, I. 58; İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 112-113.

vahyidir" (*evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân*)[347] demiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin de "İlkin Fatiha suresi nazil oldu" dediği kaydedilmiştir. Bunun yanında İbn Abbas'tan gelen bir haberde, Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ faaliyetine başlayıp besmele ve Fatiha'yı okuyunca, Kureyş'in "Allah ağzını kırsın [ağzın kırılsın, inşallah]" diye beddua ettikleri bildirilmiştir.[348] Zemahşerî ise Alak suresinin tefsirine girişte, "Müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk nazil olan vahiy Fatihâ suresidir" demiştir.[349] Bazı Şiî kaynaklarda da Fatiha suresinin ilk nazil olan ayetler olduğu yönünde bilgilere yer verilmiştir. Tabersî'nin Saîd b. el-Müseyyib ve Hz. Ali'den naklettiği bir rivayette, Hz. Peygamber Mekke döneminde nazil olan ilk vahyin Fatiha suresi olduğunu söylemiştir.[350]

3.2.4. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili üç görüşten ilk ikisinin Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayanması, gerek kaynak gerek sıhhat itibariyle aynı değere sahip olan iki farklı görüşün birbiriyle çatışmasına yol açmıştır. Bu durum zorunlu olarak Alak ve Müddessir surelerinin ilk ayetleriyle ilgili iki görüş arasında telif ihtiyacını doğurmuştur. Suyûtî, Hz. Âişe ile Câbir b. Abdillah'tan gelen iki rivayetin birkaç şekilde telif edilebileceğini söylemiştir: **(1)** Câbir b. Abdillah'a, "İlk inen Kur'an ayetleri hangisidir?" diye sorulan soru, tam veya bütün hâlinde vahyedilen ilk sureye dairdir. Dolayısıyla Câbir'in bu soruya verdiği cevap Alak suresinin tamamı nazil olmadan önce bir bütün halinde inen ilk surenin Müddesir suresi olduğunu belirtmeye yöneliktir. **(2)** Câbir'in ilk nazil olan ayetlerle ilgili ifadesindeki maksat, mutlak anlamda öncelik (evveliyet) değil fetret-i vahiyden sonrasına mahsus bir önceliktir. **(3)** Câbir rivayetinde sözü edilen öncelik (evveliyet) inzar emrine mahsustur. Bazıları bu hususu, "Alak suresi 1-5. ayetler nübüvvet bağlamında, Müddessir suresi 1-3. ayetler ise risalet bağlamında ilk nazil olan Kur'an vahiyleridir" diye ifade etmişlerdir. **(4)** Câbir rivayetinde sözü edilen öncelikten maksat, vahyin nüzulünden önce vuku bulan bir hadise üzerine gelen ilk ayetlerdir. Nitekim Müddessir suresinin ilk ayetleri, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden duyduğu korku üzerine eve gelip örtüye bürünmesi üzerine nazil olmuştur. Alak suresinin ilk ayetleri ise herhangi

[347] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 20.
[348] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 19; VI. 498.
[349] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 766.
[350] Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 2011, I. 158.

bir nüzul sebebi olmaksızın doğrudan doğruya (ibtidâen) nazil olmuştur. **(5)** Câbir, "Müddessir suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir" derken, bunu Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetten hareketle değil kendi içtihadıyla söylemiştir. Bu yüzden, ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin başındaki ayetler olduğu bilgisini içeren Hz. Âişe rivayetinin Câbir b. Abdillah rivayetine mukaddem kılınması gerekir.[351]

Nevevî (ö. 676/1277) bu konuda bir adım daha ileri giderek Hz. Âişe hadisindeki bilginin mutlak doğru olduğunu söylemiş, bu arada ilk olarak "yâ eyyühe'l-müddessir" ve devamındaki birkaç ayetin nazil olduğuna ilişkin görüşü zayıf, hatta batıl diye nitelendirmiştir. Müddessir suresinin başındaki ayetlerin evvelü mâ nezel olması, Nevevî'ye göre de fetret-i vahiyden sonraki evveliyete müteallikti̇r. Bunun delili ise Müslim'in İbn Şihâb ez-Zührî-Ebû Seleme b. Abdirrahmân tarikiyle Câbir b. Abdillah'tan naklettiği rivayetteki "kâle rasûlullâhî ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy" ifadesidir. Çünkü bu ifade Hz. Peygamber'in "Bana ilk olarak Müddessir suresindeki ayetler nazil oldu" sözünün vahyin kesilmesinden sonraki ilk nüzulle ilgili olduğunu gösterir. Hâsılı, "Gerçekte mutlak olarak ilk inen ayetler Alak suresinin başındaki ayetlerdir. Fetret-i vahiyden sonra ilk nazil olan Kur'an vahyi ise Müddessir suresinin ilk ayetleridir. Kimi müfessirlerin, 'İlkin Fatiha suresi nazil oldu' görüşüne gelince, bu görüş tamamen batıldır. Vallâhu a'lem." [352]

Bu izahat modern dönem Sünnî âlim ve araştırmacılar nezdinde de genel kabul görmüştür. Mesela Zürkânî, Müslim'in İbn Şihâb ez-Zührî-Ebû Seleme b. Abdirrahmân tarikiyle naklettiği rivayetteki "kâle rasûlullâhî ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy" ifadesine atıfla şunları söylemiştir: "Câbir ilkin Müddessir suresinin başındaki ayetlerin nazil olduğu hususunda Hz. Peygamber'den -ki o fetret-i vahiyden söz etmektedir- işittiği bilgiyi esas almıştır. Anlaşılan o ki Câbir Hz. Peygamber'in fetretten önce gelen vahiyle ilgili söylediklerini duymamış, hâliyle fetret öncesinde meleğin Hira mağarasında Rasûlullah'a gelip -Hz. Âişe rivayetinde belirtildiği üzere- Alak suresi 1-5. ayetleri indirdiği bilgisine muttali olmamıştır. Bu yüzden de Müddessir suresinin ilk ayetlerinden önce hiçbir ayet nazil olmadığı yönünde bir içtihatta bulunmuş, fakat bu içtihadında yanılmıştır. Alak suresinin ilk ayetleriyle ilgili deliller Câbir'in bu konudaki içtihadında yanıldığını ortaya koyar niteliktedir. Bilindiği üzere nas içtihada mukaddemdir. Yine bilindiği üzere delil ihtimallere açık olduğunda bu tür bir delille

---

[351] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 78-79. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 865.
[352] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut trs., II. 207.

istidlal sakıt olur. Şu halde Müddessir suresiyle ilgili görüş geçersiz olur; Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili ilk görüş sübut bulur.[353]

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet ulemasının üç farklı görüşle ilgili genel değerlendirmesi şöyle özetlenebilir: **(1)** Mutlak manada ilk nazil olan Kur'an vahyi Alak suresi 1-5. ayetlerdir. **(2)** Müddessir suresinin ilk ayetleri fetret-i vahiyden sonraki dönemde ilk olma özelliğine sahiptir. **(3)** Fatiha ise bir bütün halinde nazil olan ilk suredir.

Çağdaş Şiî araştırmacıların görüşleri de bu istikamettedir. Muhammed Hâdî Marifet'in değerlendirmesine göre ilk nazil olan vahiy konusundaki üç farklı görüş arasında esasa dair bir tenakuz yoktur. Bu sebeple, söz konusu görüşler pekâlâ telif edilebilir. Şöyle ki Alak suresinin ilk üç veya beş ayeti Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdelemek için nazil olmuştur. Bundan bir süre sonra yine aynı çerçevede Müddesir suresinin ilk ayetleri nazil olmuştur. Fatiha ise ilk tam sure olarak nazil olmuştur.[354]

Bütün bu görüşlerin ardından şunu belirtmek gerekir ki Hz. Âişe'den gelen ve Buhârî tarafından nakledilen farklı bir rivayet, mutlak manada ilk nazil olan vahyin Alak suresinin ilk ayetleri olduğuna ilişkin hâkim görüşü tartışılır hale getirmektedir. Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber'e ilk olarak cennet ve cehennemle ilgili ayetler içeren bir mufassal surenin vahyedildiği belirtilmektedir.[355] Rivayetin zahiri, İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi, ilk nazil olan Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğunu bildiren Hz. Âişe hadisine ters düşmektedir. Her iki rivayet de Buhârî tarafından nakledildiği için, sübut açısından birini diğerine tercih etmek zor görünmekte, bu yüzden de "mufassal sure" tabirinin geçtiği rivayetteki evvelü mâ nezele ibaresinin başına -daha önce de zikri geçtiği üzere-, bir min edatı takdir etmek ve böylece ibareye "ilk nazil olan surelerden biri" manası yüklemek gerekmektedir. Nitekim İbn Hacer de problemi bu yolla çözmeyi yeğlemiş, bunun yanında söz konusu mufassal surenin Müddessir suresi olma ihtimalinden de söz etmiştir. [356]

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşılmış olacağı üzere, ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili üç farklı görüşten hangisinin daha sahih ve sağlam olduğu hususunda rivayet ve sübut ölçütü esas alınmıştır. Bu ölçüt çerçevesinde Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayalı iki görüş Fatiha suresiyle ilgili görüşe tercih edilmiştir. Zira Fatiha suresiyle ilgili görüşün rivayet delili hem Buhârî ve Müslim'in

---

[353] Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 91.
[354] Ma'rifet, *et-Temhîd*, I. 159.
[355] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 6.
[356] İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 51. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.

hadis mecmualarında kaydedilmemiş, hem de mürsel olarak nakledilmiştir. Haliyle bu rivayet Alak ve Müddessir sureleriyle ilgili rivayetler karşısında ihticaca elverişli görülmemiş; ancak büsbütün heder de edilmemiş, Mecelle'deki "kelamın i'mali ihmalinden evladır" kuralını hatırlatan bir şekilde, "Fatiha bir bütün halinde ilk nazil olan suredir" te'viliyle değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Zürkânî bu konuyla ilgili olarak, "Fatiha suresiyle ilgili hadis, senedindeki sahabî ravinin düşmesi sebebiyle mürseldir. Bu yüzden bed'ü'l-vahiy konusunda Hz. Âişe hadisi ile muaraza edecek kuvvette değildir. Çünkü Hz. Âişe hadisi Hz. Peygamber'e dayanması hasebiyle merfudur. Sonuçta Fatiha suresinin ilk Kur'an vahyi olduğuna ilişkin görüş batıl olur, Alak suresiyle ilgili ilk görüş sübut bulur."[357] demiştir. Hâlbuki Hz. Âişe rivayeti de mürseldir (sahabe mürseli). Nitekim Nevevî, "Hz. Âişe hadisi bir sahabe mürselidir. Çünkü Hz. Âişe ilk vahiy tecrübesine bizzat tanıklık etmiş değildir. Bilakis bu hadiseyi ya Rasûlullah'tan veya bir sahabîden işitmiştir." demiş, ama bunun ardından da, "Biz sahabe mürselinin Ebû İshak el-İsferâyinî (ö. 418/1027) hariç diğer bütün ulema nezdinde hüccet olduğunu ortaya koymuştuk." ifadesini eklemiştir.[358] Sahabe mürselinin makbul ve hüccet kabul edilmesinin temel gerekçesi, sahabenin topyekûn udûl/adil sayılmasıyla ilgilidir. Ebû İshak el-İsferâyinî gibi bazı âlimlerin sahabe mürselini hüccet saymamaları ise, "sahabeyi topyekûn udûl kabul etmediklerinden değil, sahabenin söz konusu hadisleri tâbiûndan veya sahabî olduğu sabit olmayan kişilerden almış olmaları ihtimalinden dolayıdır" şeklinde izah edilmiştir.[359] İçlerinde Nevevî ve İbn Hacer gibi meşhur isimlerin de yer aldığı hadisçilerin çoğu, "isnadında, sahabî olan ravisi veya diğer ravilerinden biri zikredilmeyen hadis" şeklinde tanımlanan mürsel rivayetleri hüccet saymaya pek sıcak bakmazken, topyekûn udûl oldukları kabulünden hareketle sahabe mürselini makbul ve hüccet kabul etmeleri ciddi şekilde tartışılması gereken bir meseledir. Ancak burada şu kadarını söyleyelim ki sahabe mürseliyle ilgili hâkim anlayış, en azından bize göre hadis usûlündeki zayıf halkalardan biridir.

Hadis usûlüyle ilgili bu kısa istitrattan sonra, Hz. Âişe rivayetinin râcih kabul edilmesiyle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, evvelü mâ nezel konusunda Câbir rivayetinin ikinci sıraya yerleştirilmesine gerekçe kılınan "ve-hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy" ibaresi çok büyük ihtimalle bir idraçtır. Bu ara cümlenin ravi tasarrufuyla

---

[357] Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 92.
[358] Nevevî, *el-Minhâc*, II. 197.
[359] Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985, s. 92.

metne dâhil edildiğinin göstergesi ise "hüve" zamirinin bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir b. Abdillah'a raci kılınmasıdır. Bize öyle geliyor ki Câbir rivayetine böyle bir anahtar cümlenin dâhil edilmesi, evvelü mâ nezel konusunda Alak suresiyle ilgili rivayetin tercihe şayan görülmesidir.[360] Câbir rivayetine böyle bir ara/anahtar cümle eklenmediği takdirde bu rivayetin racih, Hz. Âişe rivayetinin mercuh kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü Hz. Âişe ilgili rivayette bizzat yaşayıp görmediği bir olayı nakletmekte, diğer rivayette ise Câbir'in, "Ben size Rasûlullah'tan işittiklerimi söylüyorum" şeklinde bir ifadesi geçmektedir. İşte tam bu noktada, Câbir rivayetine, "Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu" gibi anahtar bir cümle eklemek ve böylece düğümü çözmek gerekmektedir. Peki, böyle bir cümle niçin Hz. Âişe rivayetine değil de Câbir rivayetine eklenmiştir? Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Hz. Âişe rivayetindeki muhtevanın daha çarpıcı/dramatik bulunmasıdır. Çünkü rivayetteki anlatıma göre Hz. Peygamber ilk Kur'an vahyini alırken Cebrail'le fiziki temas gibi olağanüstü bir tecrübe (hissî mucize) yaşamıştır. Hâlbuki Müddessir suresinin ilk ayetleriyle ilgili Câbir b. Abdillah rivayetlerinde bu denli müthiş ve olağanüstü tecrübenin zikri geçmemekte, en fazla Rasûlullah'ın başını kaldırıp yukarı baktığında kendisini ürküten bir varlık gördüğünden söz edilmektedir.

Gelinen bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki evvelü mâ nezel konusunda Hz. Âişe rivayetinin Câbir rivayetine tercih edilmesi ve bunun için de Câbir rivayetinin bazı varyantlarına fetret-i vahiyle ilgili bir ara cümle eklenmesi, bize göre ilk Kur'an vahyinin nüzulünü hissî mucize bağlamına yerleştirme arzusuna işaret etmektedir. Böyle bir arzu ve isteğin İslam ilim ve kültür tarihindeki akış içerisinde ümmetin geneline sirayet ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim siyer literatüründeki Hz. Peygamber profilinin ilerleyen zaman içerisinde olağandan olağanüstüne doğru evrildiği, bu bağlamda Hz. Peygamber'in nesebi, nübüvvet öncesi hayatı, irhasât haberleri, mucizeler ve şemâil gibi belli başlı konulara dair bilgilerin hızla artış gösterdiği bilinmektedir. Bu husus dikkate alındığında, ilk Kur'an vahyiyle ilgili üç görüşten özellikle Hz. Âişe rivayetin mebni görüşün niçin tercih edildiği ve bu

[360] Söz konusu cümlenin ravilerden birine ait olma ihtimalinin yanında bir müstensihe ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü hadis tarihinde bir hadisin/haberin aslî metnine müstensih ifadesinin dâhil edildiği vakidir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul trs., II. 701-702; Mehmet Emin Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, (1999), s. 302-303.

tercihin müteahhir dönemlerde ittifakla benimsenen görüş haline geldiği meselesi az çok vuzuha kavuşmuş olur.[361]

Özetle ifade etmek gerekirse, çok erken tarihlerden itibaren gittikçe artan oranda yüceltmeci ve savunmacı anlayış siyer yazıcılığında da etkin biçimde varlığını hissettirmiştir. Buna bağlı olarak geç dönem siyer kitaplarında kurgu ile gerçek memzuç hale gelmiştir. Hz. Peygamber'in hayatını anlama ve anlamlandırmada Kur'anî perspektif büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Siyer alanındaki bu değişim, Hz. Peygamber'le ilgili bazı hususların Kur'an ile muahhar döneme ait bir siyer kitabının karşılaştırmalı okunmasıyla tespit edilebilir. Yine bu değişim erken ve geç dönemlere ait iki ayrı siyer kitabının karşılaştırmalı biçimde okunmasıyla da teşhis edilebilir. Bu tarz bir okuma, Peygamber asrına yaklaşıldıkça siyer kitaplarındaki muhtevanın oldukça sadeleştiği, bu asırdan uzaklaşıldıkça muhtevanın abartılı anlatımlarla kabarıklaştığı gerçeğini de gösterir.

Siyer malzemesinin genişlemesinde muhtelif faktörler rol oynamıştır. Bunlardan biri İslam dünyasında erken tarihlerden itibaren yaşanan nübüvvet tartışmalarıdır. Kur'an'da müşriklerin mucize taleplerine olumlu cevap verilmemesinden hareketle Hz. Peygamber'e Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hissî mucizelerine benzer mucizelerin verilmediği şeklinde bir kanaate ulaşmak mümkün olmakla beraber, bilhassa Ehl-i kitapla girişilen nübüvvet tartışmaları çerçevesinde, mucizesiz peygamber fikrinin yadırganması ve bilhassa İslam'a karşı yazılan reddiyelerde Hz. Peygamber'in hissî mucize göstermediğinden dem vurulması gibi sebeplerden olsa gerektir ki siyer kaynaklarında erken tarihlerden itibaren mucizeler yer almaya başlamış ve zamanın ilerlemesine bağlı olarak mucize sayısında önemli artışlar meydana gelmiştir. Örneğin ayın yarılması mucizesi, İbn Sa'd dâhil önceki siyer kitaplarında mevcut değildir. Eğer tespitimiz doğruysa bu mucize Buharî vasıtasıyla siyer malzemesine girmiştir. Sevr mağarasında örümceğin ağ örmesi ise ilk kez İbn Sa'd tarafından zikredilmiştir.[362]

Asıl konuya dönersek, ilk nazil olan vahiyle ilgili görüşleri tercihte dikkat çekici olan husus, sahih/sağlam kabul edilen rivayetteki bilginin muhtevası ve iç tutarlılığından ziyade ilgili rivayetin hangi kaynakta/kaynaklarda zikredildiğine itibar edilmiş olmasıdır. Daha açıkçası, rivayetteki esahhiyet ölçütü, yazının başında İbnü's-Salâh'a atıfla belirtildiği üzere Buharî ve Müslim tarafından nakledilmiş olmasına

[361] Bkz. Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 129-162.
[362] Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 137.

tekabül eder.[363] Buna göre bir hadisin sıhhati, içinde yer aldığı kitabın/eserin karizmatik hüviyetine bağlılık arz eder. Oysa Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) açıkça ifade ettiği gibi bir hadisin sıhhat ve sağlamlık derecesi (*kuvvetü'l-hadîs*) içinde yer aldığı kitaba göre değil, en azından isnadındaki ricalin tetkikine (*en-nazar ilâ ricâlih*) göre belirlenir.[364] Kaldı ki herhangi bir kitapta nakledilen hadis, o kitabın musannifi olan kişinin belirlediği kriterlere göre sahihtir. Bu anlamdaki sahihlik mutlak bir vasıf olmasa gerektir.

Bunun içindir ki meşhur Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), akşam namazından önce iki rekât nafile namaz kılmanın mendup olup olmadığı meselesinde, İbnü's-Salâh ve takipçileri tarafından hadis usûlünde genel bir prensip haline getirilen esahhiyet ölçütünü "dayatma" (tahakküm) olarak nitelendirmiş ve ardından şunları eklemiştir: Buhârî ve Müslim hadislerinin daha sahih oluşları, söz konusu hadislerin bu iki muhaddisin gözettikleri şartlara uyuyor olmasından başka bir ölçüte dayanmaz. Farz edelim ki aynı şartlar başka kitaptaki bir hadisin ravilerinde de mevcuttur; böyleyken yine de Buhârî ve Müslim'deki hadislerin en sahih olduğunu söylemek baskı ve dayatmanın ta kendisi olsa gerektir. Ayrıca Buhârî ve/veya Müslim yahut her ikisi belli bir ravinin söz konusu şartları taşıdığı hükmüne varmış olsa bile bu hükmün olgusal gerçeklikle birebir örtüşmesi mutlak değildir. Bunun olgusal gerçekliğe aykırı olması da pekâlâ mümkündür. Nitekim Müslim kendi kitabında cerhe konu olan ve/veya kusurdan azadeliği müsellem olmayan birçok raviden nakilde bulunmuştur. Keza Buhârî'nin kitabında da cerhe konu olan birçok ravinin hadisi mevcuttur. Binaenaleyh, raviler konusunda iş dönüp dolaşıp ulemanın onlar hakkındaki içtihadına bağlanmakta ve konu burada noktalanmaktadır. Ravilerde aranan şartlarda da aynı durum söz konusudur. Şöyle ki herhangi bir muhaddis bir şartı öne sürerken diğeri aynı şartı yok hükmünde sayabilmekte (ilga), bu da birinin rivayet ettiği hadiste bulunması gereken şartın diğerinde bulunmaması gibi bir sonuca müncer olmaktadır. Keza bir muhaddisin filanca raviyi zayıf kabul etmesine mukabil diğerinin sika kabul etmesi de aynı sonucu doğurmaktadır.[365]

İbnü'l-Hümâm'ın burada dikkat çektiği sübjektiflik sorunu hadis kitaplarına atfedilen sahihlik değeri için de söz konusudur. Bu hususu daha açık ve anlaşılır biçimde ortaya koymak için, Buhârî'nin Kur'an'dan sonraki en sahih/sağlam kaynak

[363] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, nşr. Nûreddin Itr, Beyrut 1986.s. 28.
[364] Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, Beyrut 2006, s. 84.
[365] Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs., I. 445.

olarak kabul edilen hadis mecmuasının otorite kazanma süreci hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Öncelikle belirtelim ki Buhârî'nin ***el-Câmiu's-Sahîh*** diye meşhur olan bu eserine atfedilen mutlak sahihlik vasfı Ehl-i sünnet dünyasında kütüb-i sitte kavramlaştırmasının teşekkül ve tekemmül ettiği hicrî 6-7. yüzyıllarda hâsıl olmuştur.[366] Gerçi daha hicrî 4. asırda Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) sahih hadislerin ilk defa Buhârî ve Müslim tarafından tasnif edildiğini söylemiş;[367] ancak onun bu görüşü gerek kendi asrında gerek daha sonraki asırda genel kabul görür hale gelmemiştir. Üstelik Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bu sözü söylediği döneme kadar Buhârî'nin tartışılmaz bir hadis otoritesi olarak görüldüğünden söz etmek de pek mümkün değildir. Hadis araştırmacılarının tespitlerine göre hadis sahasında ilk defa "el-eimmetü's-sitte" (altı imam) tabirini kullanan İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bu konuyla ilgili fikrini pekiştirmiş, böylece Buhârî ve Müslim hakkındaki zihniyet değişimine öncülük etmiştir. Çünkü o, mevzu hadislerle ilgili eserinde "hadis hırsızı" diye cerh edip hadisini uydurma saydığı bir ravinin (Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcenî) rivayetine sırf Buhârî'de yer aldığı için sahih diyebilmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin ardından Beğavî (ö. 516/1122) gibi bazı âlimler Buhârî ve Müslim'in eserleriyle ilgili sahihlik fikrini desteklemiş, hicrî 6. asrın ortalarında ise Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu konuda ümmetin icmaı iddiasını sıkı biçimde savunmuştur.[368] Gerçi daha önceki dönemlerde de bazı Sünnî âlimler icmaya işaret etmiş, ancak bu kanaatler pek ses getirmemiştir.

Öte yandan, Buhârî özellikle kendi çağından bir asır sonrasına uzanan zaman aralığında pek tanınmadığı gibi, daha sonraki dönemlerde Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Mes'ûd ed-Dımeşkî (ö. 401/1011), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1105) gibi âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Bunun yanında Zeynüddîn el-Irakî (ö. 806/1404) ve Suyûtî gibi bazı âlimler de Buhârî'ye ait eserin hem ravi hem rivayet açısından problemli olduğunu söylemiştir.[369] Hicrî 7. asra gelindiğinde İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'e ait hadis kitaplarının mutlak sahih olduğu fikrinin usûl-i hadiste temel prensip haline gelmesine ön ayak olmuştur. İbnü's-Salâh kendisinden sonra özellikle Şâfiî mezhebine mensup hadisçiler tarafından benimsenen bu fikrini

---

[366] Kütüb-i Hamse ve Kütüb-i Sitte kavramlaştırması hakkında geniş bilgi için bkz. Musa Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", ***İslâmî İlimler Dergisi***, yıl: 2, sayı: 2 (2007), s. 123-159.

[367] Ebû Abdillah Hâkim en-Nisâbûrî, ***el-Medhal fî İlmi'l-Hadîs***, Halep 1932, s. 4.

[368] Kamil Çakın, "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci", ***İslâmî Araştırmalar*** (***Hadis-Sünnet Özel sayısı***), cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997), s. 100-107.

[369] Mehmet S. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", ***İslâmî Araştırmalar*** (***Hadis-Sünnet Özel sayısı***), cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997), s. 3-14.

Ulûmu'l-Hadîs adlı eserinde şöyle formüle etmiştir:

> Sahih hadisleri ilk tasnif eden kişi Buhârî'dir. Onu Müslim takip eder… Bu iki muhaddisin hadis musannefâtı Allah'ın kitabından sonraki en sahih kitaplar hüviyetindedir. İmam eş-Şâfiî'den nakletmiş olduğumuz, "Yeryüzünde hadisle ilgili olarak İmam Mâlik'in ***el-Muvatta'***ından daha sağlam/sahih bir hadis kitabı bilmiyorum" sözüne -ki bu söz bazı raviler tarafından farklı lafızlarla da nakledilmiştir- gelince, Şâfiî bu sözü Buhârî ve Müslim'in kitapları ortaya çıkmadan önce söylemiştir.[370]

İbnü's-Salâh'ın bu sarih ifadelerine rağmen birincilik konusunda Buhârî ile Müslim üzerine tartışmalar yapılmıştır. Ancak bu tartışmalarda Müslim'in eseri İmam Malik'in ***el-Muvatta***'ı gibi saf dışı edilmemiş ve sonuçta ona ikincilik payesi verilmiştir. Müslim'in ikinci sırada yer almasında Buhârî'den ders alması ve istifade etmesinin yanında Dârekutnî'nin, "Buhârî olmasaydı Müslim ortaya çıkmaz ve bu mertebeye yükselemezdi" sözü de muhtemelen etkili olmuştur. Öte yandan Buhârî ve Müslim'in eserlerinin sahih olduklarıyla ilgili icma iddiası vurgulu biçimde tekrarlanarak bu konuya son nokta konulmuştur.[371] Ancak bütün bu genel kabuller bir eserin zatî/aslî değerinin ne olduğunu göstermediği gibi, "Buhârî'nin ***es-Sahîh***'i Kur'an'dan sonraki en sahih kitaptır" gibi ifadeler de ilmî açıdan fazla bir değer taşımaz. Binaenaleyh, Buhârî ve Müslim'in hadis musannefâtının en sahih olduğu yönündeki hâkim söylem, bu iki eserdeki her hadis ve rivayeti mutlak sahih ve makbul sayıp ihticacta bulunmayı gerektirmez. Kaldı ki Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) "Buhârî ve Müslim'in hadis kitaplarında birbiriyle çelişen onca rivayet mevcutken nasıl olur da bunların kesin bilgi değeri taşıdığı söylenebilir" demiş ve bu arada İbn Kutluboğa'nın, "İşte bu âlimlerin Buhârî ve Müslim'e ait hadis musannefatındaki her rivayeti makbul saymadıklarına işaret eder" ifadesini nakletmiştir.[372]

Bütün bu bilgi ve değerlendirmeler neticesinde şunu söylemek mümkündür: İlk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşlere dayanak teşkil eden rivayetlerden hiçbiri bizatihi sahihlik değeri taşımaz. Çünkü bu anlamda bir sahihlik, ilgili rivayetlerde ne söylendiğine, söylenen şeylerin vakıaya tetabuk edip etmediğine bakılmaksızın, sırf hangi kaynakta nakledildiği ve ne tür bir senetle geldiği noktasından hareketle hüküm vermeyi gerektirir. Bu da demektir ki ilk Kur'an vahyiyle ilgili rivayet

---

[370] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 17-18.
[371] Musa Bağcı, "Hadis Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 1 (2004), s. 56.
[372] Bkz. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimleri Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", s. 5.

Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmişse mutlak sahih ve makbuldür. Oysa hadis/haber/rivayet konusundaki sıhhat ve mevsukiyet ölçütünün şahıs veya kitap karizmasına bağlı olmaması gerekir.

Bunun içindir ki Ebû Bekr el-Bâkillânî, "Mademki sahabe Kur'an'ın ilk ve son nazil olan ayetleri, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul gibi konuları en iyi bilen kimselerdir; öyleyse niçin ilk ve son nazil olan ayetler meselesinde sahabîler ihtilaf etmiş ve birinin benimsediği görüşü diğeri reddetmiştir? Hâl böyleyken Kur'an'ın nüzul ve metinleşme tarihiyle ilgili bilgiler çok zengin rivayet kanallarıyla nakledildiğini, Kur'an tarihine müteallik meselelerin apaçıklık arz ettiğini ve seleften halefe bütün ümmetin bu konuyla ilgili meselelere vukûfiyet kesbettiğini söylemek ne derece mümkündür?" şeklinde özetlenebilecek bir istifhama/itiraza yönelik uzun cevabında özet olarak şunları söylemiştir: (1) Hz. Peygamber sahabîlere Kur'an'ın ilk ve/veya son nazil olan ayetleri konusunda hiçbir te'vil kabul etmez biçimde sarih, kesin bir bilgi vermemiştir. Üstelik Hz. Peygamber bu konu hakkında bilgi sahibi olmayı dinî bir vecibe kılmamış, sahabeye bu hususta mükellefiyet yüklememiştir. (2) İlim ehlinden hiç kimse Hz. Peygamber'in ilk ve son nazil olan ayetler konusunda mutlaka bilinmesi gereken bir beyanda bulunduğunu iddia etmediği gibi, ümmetin selef ve halef nesilleri arasında bu konuyu bilmenin dinî bir vecibe olmadığı, keza bu konuyu tetkikte ihmalkâr davranma hususunda izin bulunduğu, hatta böyle bir çaba göstermeyen kişinin günahkâr olmayacağı noktasında herhangi bir ihtilaf da meydana gelmemiştir. (3) Sahabe ilk ve son nazil olan ayetler hususunda farklı görüşler belirtirken bu konudaki ihtilaflarını Rasûlullah'tan kaynaklanan ihtilaflar olarak değerlendirmemiş, bilakis onlar bu konuda kendi içtihatları ve istidlalleriyle ulaştıkları sonucu dile getirmişlerdir. (4) İlk ve son nazil olan ayetler konusunda Hz. Peygamber'e atıfla aktarılan rivayetler doğru ve yanlış olması mümkün görüşler, te'vile açık anlatımlar ve zan/tahmin kapısı açık beyanlar kabilindendir. Her ne kadar bazı sahabîler bu konuda Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuşlarsa da bu rivayetleri kesin beyan (nas) olarak görmemişlerdir.[373]

Sonuç olarak, sahabîler ve daha sonraki nesiller ilk ve son nazil olan ayetler konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda nakledilen muhtelif rivayetlerin tümü yoruma açıktır. Zira bu rivayetlerin hiçbirinde Hz. Peygamber'e ait olan ve sarihlik-kat'ilik vasfı taşıyan bir beyan yoktur. Daha açıkçası, Rasûlullah ne Hz. Âişe, ne Câbir b. Abdillah ve ne de Ebû Meysere rivayetinde, "Allah bana ilk olarak 'yâ eyyühe'l-müddessir' ayetini

[373] Bâkillânî, *el-İntisâr*, s. 236-238.

indirdi. Bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veya "Allah bana ilkin 'ikrâ' bismi rabbikellezî halak' ayetini indirdi, bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veyahut "Bana nazil olan ilk Kur'an ayetleri şunlardır. Bunlardan önce hiçbir ayet nazil olmamıştır" gibi son derece açık ve te'vile muhtemil olmayan bir beyanda bulunmamıştır. Bu yüzden de ilk nazil olan ayetler hususunda ihtilaf, içtihat ve farklı bir görüşü tercih söz konusu olabilir.[374]

Bâkillânî'nin bu çarpıcı ifadeleri, "Buhârî ve Müslim'de nakledilen Hz. Âişe ve/veya Câbir b. Abdillah rivayetleri asılsız mıdır?" tarzındaki muhtemel bir soruya da cevap teşkil eder niteliktedir. Zira Bâkillânî'nin tespit ve değerlendirmesine göre, söz konusu rivayetlerin hiçbiri Hz. Peygamber'e ait sarih bir beyan içermemekte, dolayısıyla evvelü mâ nezel konusundaki araştırma ve inceleme neticesinde Ebû Seleme'nin Fatiha suresiyle ilgili mürsel rivayetini tercihe şayan görmek, Hz. Âişe ve Câbir rivayetlerini asılsız saymak anlamına gelmemekte, bilakis bu konuda te'vile muhtemil üç farklı rivayetten birinin diğerlerine göre daha makbul olduğuna ilişkin bir kanaat serdedilmektedir. Nitekim baştan beri ifade etmeye çalıştığımız husus da bundan ibarettir. Bizim bu konudaki tercihimiz ilk Kur'an vahyinin Fatiha suresi olduğu bilgisini içeren Ebû Seleme rivayetinden yanadır. Bundan sonraki başlıklar altında bir yandan Alak suresiyle ilgili hâkim görüşü tenkit, diğer yandan da Fatiha suresiyle ilgili görüşü tercih gerekçelerimiz ortaya konulacaktır.

3.2.5. Alak Suresiyle İlgili Yaygın Görüşün Tahlil ve Tenkidi

İlk Kur'an vahyi konusunda Hz. Âişe rivayetine dayanan Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili görüş, Bâkillânî'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber'e ait kesin, açık bir beyana dayanmamasına rağmen, geçmişte olduğu gibi bugün de mutlak hakikat gibi telakki edilmiştir. Hâlbuki 96/Alak 1-5. ayetler Hz. Âişe rivayetinden bağımsız olarak ele alındığında hem söz konusu görüşün etrafındaki dogmatik kabuk kırılır, hem de bu ayetlerin ilk Kur'an vahyi olmadığı sonucuna ulaşılır. Ancak bu sonuca ulaşmak için, söz konusu rivayeti bir yana bırakmanın yanında 96/Alak 1-5. ayetlerdeki muhtevayı salt kendi içerisinde değil benzer içerikteki diğer ayetlerle birlikte ele almak gerekir. Ne var ki İslam tefsir geleneğinde bu yol pek denenmemiş, daha açıkçası gerek klasik gerek modern dönemdeki müfessirler Alak suresi 1-5. ayetleri izah ederken, bu ilk beş ayetin

[374] Bâkillânî, *el-İntisâr*, s. 239-242.

lafzından başlarını kaldırıp diğer ayetlere atf-ı nazar etmeyi düşünmemişlerdir. Sözgelimi, "haleqa'l-insâne min alak" ayeti izah edilirken, "el-insan" kelimesinin diğer birçok ayette kim veya kimler için kullanıldığı, keza "el-insan"ın "meni", "nutfe" ve "alak"tan yaratıldığından söz eden birçok ayette kime ne tür bir mesaj verildiği gibi hususlar hemen hiçbir müfessir tarafından bahis konusu edilmemiş, üstelik en azından İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) ***Mukaddimetü't-Tefsîr*** risalesindeki "ehsanü turuki't-tefsir" (tefsir yöntemlerinin en güzeli) başlıklı bölümün yazıldığı günden bu yana gerek Ulûmu'l-Kur'an edebiyatında, gerek birçok tefsir kitabının mukaddimesinde "Kur'an'ın Kur'an'la izahı en güzel tefsir yöntemidir" cümlesi bir usul kaidesi olarak vaz edilmişken, "el-insan"ın alaktan yaratıldığını bildiren 96/Alak 2. ayet salt kendi dar bağlamında izah yoluna gidilmiştir.

Bu çerçevede "el-insan" kelimesi "Âdemoğlu" ya da nev-i beşere hamledilmiş, haliyle alaktan yaratmayla ilgili beyan da nev-i beşerin embriyolojik oluşumuyla ilgili enformatif (bilgilendirici, bilgi eksikliğini giderici) bir ifade olarak değerlendirilmiş; ama öte taraftan da "el-insan"ın alak ve nutfeden meydana getirildiğini belirten diğer birçok ayet kâfir/müşrik insan tipiyle ilişkilendirilmiştir. Mesela, İbnü'l-Cevzî -ki burada göstermeye çalıştığımız tefsir tutarsızlığı diğer birçok müfessirin izahatında da mevcuttur- 96/Alak 2. ayetteki "el-insan"ı Âdemoğlu diye açıklamış ve dolayısıyla burada beşer cinsinin yaratılışından söz edildiğini vurgulamış,[375] buna karşılık 16/Nahl 4. ayetteki "haleka'l-insâne min nutfetin" ayetini açıklarken önce Übey b. Halef'le ilgili bir sebeb-i nüzul rivayeti nakletmiş, ardından ayetteki maksadı şöyle belirtmiştir:

> O kâfir/müşrik insan bir damla sudan (nutfe/meni) yaratılmıştır. Hâl böyleyken [kendisini yaratan yüce Allah'a] hasım kesiliyor ve ölümden sonra dirilişi inkâr ediyor. Peki, o kâfir ilkin nasıl ve ne tür bir maddeden meydana getirildiğine [ibret nazarıyla] bakıp da buradan hareketle ölüm sonrasında diriltileceği sonucuna niçin ulaşmıyor? Onu ilkin [bir damla sudan] meydana getiren Allah'ın ikinci bir kez varlık alanına çıkarmaya pekâlâ kadir olduğunu neden düşünmüyor? İşte bu ayette, Allah'ın o kâfir insanı zayıf ve kırılgan nutfe halinden/aşamasından güçlü/kudretli bir hale -ki bu güç ve kudret sayesinde Allah'a hasım kesilebiliyor- getirdiğine ve dolayısıyla ona lütufta bulunduğuna dikkat çekiliyor.[376]

İbnü'l-Cevzî "el-insan"ın nutfe ve alaktan meydana getirildiğini bildiren 80/Abese 17-19 ve 75/Kıyâme 36-40 gibi diğer birçok ayeti de Allah'ın tevhid davetini kibirli ve küstah bir tavırla reddeden ve aynı zamanda ölümden sonra dirilişi imkânsız

[375] İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, IX. 175.
[376] İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, IV. 429.

gören müşrik/kâfir insan tipine hamletmiştir.[377] Kaldı ki bu ayetleri başka şekilde izah imkânı da mevcut değildir. Çünkü her iki ayet grubunda da kâfir insan tipinden söz edildiği son derece açık seçiktir. Ne var ki izah/tefsir sırası Alak suresinin ilk ayetlerine gelince, İbnü'l-Cevzî bu ayetlerdeki "el-insan" ve alaktan yaratmayı genel manada beşerin embriyolojik oluşumuyla ilgili bir ilahi enformasyon gibi anlayıp yorumlamayı tercih etmiştir. Kuşkusuz diğer müfessirler gibi İbnü'l-Cevzî de bu yorumu tercih ederken hesap verilebilir olup olmadığını pek düşünmemiş, çünkü ilk Kur'an vahyiyle ilgili Buhari ve Müslim karizmasına dayalı rivayet saltanatı onu böyle bir peşin yoruma mahkûm etmiştir. Gerçi bu ayetler mutlak manada ilk Kur'an vahyi kabul edildiğinde, bundan başka bir yorum imkânı da pek yoktur. Çünkü ilk vahiy öncesinde Mekkeli müşriklerden birinin, "Allah bizi yaratmakla O'na şükretmemizi gerektirecek bir lütufta bulunmuş değildir" veya "Biz öldükten sonra diriltilmeyeceğiz" gibi bir inkârcı iddiada bulunması ve ilgili ayetlerin böyle bir mütekaddim sebep üzerine nazil olması pek düşünülmeyeceğinden, Alak suresinin başındaki ayetleri umumi manada nev-i beşerin embriyolojik oluşumuna hamletmek bir bakıma kaçınılmaz olmuştur.

Gerek klasik gerek modern döneme ait tefsirlerdeki ortak kanaate göre Alak suresi 1-2. ayetlerde umumi olarak insandan ve her bir insanın pıhtılaşmış kandan (***ed-demü'l-câmid***) meydana geldiğinden söz edilmektedir. Allah'ın bu ayetlerde gökler ve yer gibi devasa varlıkların yaratılışından söz etmek yerine özellikle "haleka'l-insan" ifadesini seçmesi, Zemahşerî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi bazı müfessirlere göre beşerin yeryüzündeki en değerli varlık olması ve ilahi vahye muhatap kılınmasıyla, Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre ise insanın eşsiz/emsalsiz bir güzellik ve mükemmellikte yaratılmasıyla ilgilidir.[378]

Bu yorum ilk bakışta özgün ve orijinal bulunabilir; fakat çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde çok etraflı biçimde ele alınacağı üzere "el-insan" kelimesinin özellikle Mekkî surelerdeki diğer birçok kullanımı ve tematik bağlamı bu yorumu çürütür niteliktedir. Şimdilik şu kadarını belirtelim ki altmış küsur ayette -ki bu ayetlerin büyük çoğunluğu Mekke dönemine aittir- geçen "el-insan" kelimesi hemen her defasında kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik, azgınlık, kibirlilik gibi sıfatlarla birlikte

[377] İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, VIII. 425-426, IX. 30-31.
[378] Zemahşerî, ***el-Keşşâf***, IV. 766; Ebû Hayyân el-Endelüsî, ***el-Bahru'l-Muhît***, Beyrut 2005, X. 507; Şevkânî, ***Fethü'l-Kadîr***, V. 468.

zikredilmektedir.[379] Kuvvetle muhtemeldir ki ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-3 veya 1-5. ayetler olduğu yönündeki peşin kabul, eşref-i mahlûkat olarak kabul edilen "el-insan"ın altmış küsur ayetin hiçbirinde bir tek müspet sıfatla anılmamış olmasının neden ve niçini hakkında düşünülmesini engellemiştir. Ayrıca, müfessirler Alak suresinin başındaki ayetlerin nüzulüne tekaddüm eden herhangi bir hadise bulunmadığını düşündüklerinden, bu ayetlerin yorumunda benzer muhteva taşıyan başka ayetleri dikkate alma ve tercih edilen yorumun Kur'an'daki tematik bütünlük içinde sağlamasını yapma ihtiyacı da duymamışlardır. Bu yüzden de Allah'ın "el-insan"ı alaktan meydana getirdiğini bildiren ayetin asıl mana ve maksadından kopuk bir şekilde izah edilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Alak suresinin başındaki ayetlerle ilgili bir diğer meşhur yorum, "İkra!" lafzına "Oku!" manası takdir edilmesi, bunun ardından, "İslam'ın ilk emri, 'Oku!' şeklindeki klişe sözde de ifadesini bulduğu üzere, "O rab ki kalemle öğretti; [böylece] el-insana bilmediklerini öğretti" mealindeki 4-5. ayetler çerçevesinde Allah'ın evvel emirde okuma-yazma, ilim tahsili ve ilmin fazileti gibi hususlara işaret buyurduğuna dikkat çekilmesi tarzındadır. Mesela Kurtubî'nin (ö. 671/1273) izahatına göre Allah "ellezî alleme bi'l-kalem" ayetinde, kendisinden başka hiç kimsenin tam manasıyla künhüne vakıf olamayacağı kadar büyük faydalar ihtiva eden kitabet (yazma) ilminin faziletine dikkat çekmiştir.[380] Ne var ki müfessirlerin pek çoğu bu ayete, "Allah insana kalemle yazı yazmayı öğretti." şeklindeki çok kısa bir izah getirmekle yetinmiş,[381] belki de bundan fazla bir şey söyleyememiştir.

İlk Kur'an vahyi olarak kabul edilen bu ayetlerdeki mana ve mesajın çok yavan ve sığ biçimde izah edilmesi, en azından bizim için ilginçtir. Muhtemelen bu yavanlık ve sığlık sebebiyledir ki söz konusu ayet modern dönemde oldukça derin, hatta felsefi manalar taşıdığı intibaı verecek tarzda izah edilmeye çalışılmıştır. Sözgelimi, Muhammed Esed'e göre, "kalem burada yazma sanatının veya daha spesifik olarak yazı yoluyla kaydedilen bütün bilgilerin sembolü olarak kullanılmıştır… İnsanın, düşüncelerini, tecrübelerini ve kavrayışlarını, yazılı kayıtlar aracılığıyla bireyden bireye, kuşaktan kuşağa ve bir kültür çevresinden diğerine aktarması yeteneği, insan bilgisinin

---

[379] Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 26 (2013), s. 65-119.

[380] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 360-361.

[381] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 279; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005, X. 578; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 528; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 176; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, IV. 507; Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2008, II. 609.

toplamına bir birikim karakteri kazandırır ve Allah vergisi yetenek sayesinde her birey, insanlığın kesintisiz birikiminden şu veya bu yolla yararlandığından, burada tek tek bireylerin kendi başlarına bilmedikleri -ve aslında bilemeyecekleri- şeylerin 'Allah tarafından insana öğretildiği' kaydedilmiştir."[382]

Bir diğer yoruma göre Alak suresinin başındaki ayetler müslümanları eğitim-öğretim seferberliğine teşvik etmektedir. Daha açıkçası Allah bu ayetlerde Hz. Peygamber'e ve onun şahsında tüm müminlere -Kurtubî ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirlere göre sadece erkek müminlere- okumayı emretmekte, onları kalemle yazmaya ve ilimde gelişip yetkinleşmeye teşvik etmektedir. İlk vahyin "oku" emriyle başlaması ve bu emrin iki defa tekrar edilmesi, okumanın ve ilmin dinde ve insan hayatında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.[383]

Bu yorum, "Allah'ın ilk emri 'Oku!' olmasına rağmen Hz. Peygamber niçin okuma yazmayı öğrenmek için çaba sarf etmemiş?" sorusunu akla getirmektedir. Bazı tefsirlerdeki izahlardan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in okuma yazma öğrenmeden okuması, nübüvveti ispat eden bir mucizevi göstergedir.[384] Bu tür izahları ikna edici bulan ve 96/Alak 1-5. ayetlerde Allah'ın bir tür eğitim-öğretim seferberliğine işaret ettiğine inanan herkes zorunlu olarak şu soruları da en azından kendini ikna edecek şekilde cevaplamak durumundadır: (1) Ümmî diye nitelenen ve şifahi kültürden beslenen Arap toplumuna ve bu toplumun ümmî bir üyesi olan Hz. Peygamber'e daha ilk ayetlerde kalemle öğretmekten söz etmek nüzul ortamında neye karşılık gelmekte, ne tür bir anlam içermektedir? (2) Allah ilk hitap çevresindeki insanları öncelikle ve özellikle okuma-yazma öğrenmeye ve ilim tahsiline teşvik etmekle bir toplumsal kalkınma hamlesi mi başlatmak istemiştir? (3) Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasattaki şirk, sosyal adaletsizlik gibi sorunlar dikkate alındığında, ilk ayetlerde okuma-yazmanın öneminden söz edilmesi biraz garip değil midir? (4) Nüzul dönemindeki Arap toplumunda acil çözüm bekleyen en temel problem okuma-yazma ve/veya eğitim-öğretim seviyesini yükseltmek midir? (5) Yoksa Allah Arap toplumundaki inanç ve ahlak problemlerine değinmeden önce o toplumun kültürel alışkanlıklarını mı değiştirmek istemiştir?

Kanaatimizce ilgili ayetler yukarıda aktarılan yorumlar çerçevesinde anlaşıldığında bu sorulardan hiçbirine ikna edici bir cevap bulma imkânı

---

[382] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 1287, (3. not).
[383] Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004, V. 596.
[384] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VIII. 5953.

bulunmamaktadır. Allah'ın "el-insan"a kalemle öğrettiğini bildiren ayeti, bildik anlamda ilim tahsiline hamletmek, Kur'an'ı bugün nazil olmuş gibi algılamanın kaçınılmaz kıldığı bir sonuçtur. Tefsir tarihinde bu tür anakronik yorumların sayısız örneği mevcuttur. Denebilir ki anakronizm tefsirin başına gelen en büyük musibetlerden biridir. Çünkü bu musibet, Kur'an'ın asıl mana ve maksadını kimi zaman amorflaştırmakta, kimi zaman da tamamen buharlaştırmaktadır. Nitekim 96/Alak 1-5. ayetlerin tefsirinde vuku bulan da budur.

Tefsirde anakronizmin birçok sebebinden söz edilebilir. Bu sebeplerden biri, mezhepler arasındaki siyasi, fıkhî ihtilafların kaçınılmaz sonucu olarak ilahi kelamı bir referans metni gibi kullanma arzusu ve her mezhebin kendi görüş ve iddiasını temellendirmek adına Kur'an'ı bilerek-isteyerek salt lafız ekseninde bağlamsız okuyup anlamaya çalışmasıdır. İkinci bir sebep, fıkıh usûlünde "el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb" (nüzul sebebinin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir) diye formüle edilen prensibin kimi zaman gelişigüzel biçimde her nassa tatbik edilmesidir. Üçüncü bir sebep ise 96/Alak 1-5. ayetlerin izahında olduğu gibi, Buhârî ve Müslim karizmasına dayalı rivayet saltanatına boyun eğilmesi, dolayısıyla yorumun da bu minvalde şekillenmesidir.

Şöyle ki Hz. Âişe'den gelen rivayet sübut ve delalet açısından mutlak sahih kabul edilince, söz konusu ayetler ister istemez bağlamsız olarak izah edilmiştir. Oysa her söz bir bağlam içinde anlam kazanır. İlgili rivayete göre Hira mağarasında yaşanan ilk vahiy tecrübesinde hiçbir olgusal bağlam mevcut değildir. Diğer bir deyişle, Allah'ın Hz. Peygamber'e ilk hitabında "Oku!" dedikten sonra "el-insan"ı alaktan meydana getirdiğinden, ona kalemle öğrettiğinden söz etmesi, herhangi bir nüzul sebebiyle ilişkili olmadığından tarihsel ve toplumsal bir bağlam içerisinde yorumlanabilecek nitelikte değildir. Binaenaleyh, söz konusu ayetler alabildiğine genel ve evrensel bir mesaj taşıyor olsa gerektir.

Söz konusu rivayet saltanatının tahakkümünden azade bir zihnin ulaştığı sonuçlar şudur: 96/Alak 1-5. ayetler Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi değildir. Her şeyden önce bu ayetlerdeki içerik son derece spesifiktir. Öte yandan tefsir literatüründeki yorumlardaki yavanlık ve sığlık da bu ayetlerin ilk ilahi hitap olmadığını teyit eder niteliktedir. Gerçi İbn Hacer gibi bazı hadis âlimleri 96/Alak 1-5. ayetlerin Kur'an'daki temel maksatları ve/veya tevhid (usûlü'd-dîn), ahkâm ve ahbar olmak üzere üç ana konuyu ihtiva ettiğinden söz etmiştir. Buna göre söz konusu ayetlerde zâtî ve fiilî sıfatlarıyla Allah'ın birliğini ispat (tevhid) konusuna yer verilmiştir. Okumaya Allah'ın

ismiyle başlanmasını bildiren ayette ahkâm konusuna dikkat çekilmiş, beşinci ayette ise ahbara işaret edilmiştir. Üstelik ilk defa bu ayetlerin inzal edilmesiyle Kur'an'ın muhtevasına ima ve işarette bulunan çok güzel bir giriş (berâat-i istihlal) yapılmış ve böylece Alak suresinin "Kur'an'ın unvanı" (Kur'an'a Giriş) diye isimlendirilmesi çok şık olmuştur.[385]

Bize göre bu çok zorlama bir izahtır. Zira gerek ilahi vahyin inzal-tenzilinde gözetilen temel dinî-ahlâkî hedefler, gerekse klasik tefsirlerdeki izahlar açısından bakıldığında, 96/Alak 1-5. ayetlerde ana konu kapsamında değerlendirilebilecek bir muhteva yoktur. Ayrıca, "el-insan"ın alaktan yaratılmasını bilgi verici, insana kalemle öğretmeyi ilme teşvik edici ilahi beyanlar olarak anlayıp yorumlamanın özellikle nüzul dönemindeki tarihsel-toplumsal vasatta hiçbir anlamlı karşılığı da yoktur.

Burada şunu belirtelim ki Alak suresi bir bütün hâlinde nazil olmuştur. Surenin nüzul sebebi ise Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetine başlaması ve Ebû Cehil gibi müşriklerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmasıdır. Fahreddîn er-Râzî de bu surenin ilk Kur'an vahyi olmadığını söyleyen âlimlerin mevcudiyetinden söz etmiştir.[386] Kurtubî ise, "Bu sure baştan sona Ebû Cehil hakkında nazil oldu" şeklinde bir görüş zikretmiş ve fakat bu görüşü temriz sıygasıyla (kîle/denildi) nakletmiştir.[387] Kuşkusuz bu sıygayla zikredilen görüşler zayıftır; ancak bu zayıflık, söz konusu görüşlerin aslî değeri ve mahiyetinden öte nakilci konumundaki kişinin/müfessirin sahihlik ölçütüyle ilgilidir. Daha açıkçası, müfessirler epistemolojik paradigmalarına uygun olan görüşü râcih, sair görüşleri mercûh olarak değerlendirir. Burada belirleyici olan husus, herhangi bir görüşün paradigmaya uygun olup olmamasıdır. Bu itibarla, temriz sıygasıyla nakledilen görüşlerin zayıflığı mutlak değil, izafi ve itibaridir. Kaldı ki müfessirlerin hemen hepsi Alak suresinin altıncı ayetinde geçen "el-insan"ın Ebû Cehil'e işaret ettiğini ve 6-19. ayetlerin bu kişi hakkında indiğini söylemiştir.[388]

Ne var ki Hz. Âişe rivayetinin delaletiyle Alak suresi 1-5. ayetler ilk Kur'an vahiyleri kabul edilince, bu ayetlerde geçen "el-insan"ın genel manada insanoğluna karşılık geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Oysa 1-5. ayetlerde geçen "el-insan" kelimesi insan cinsine, altıncı ayetteki ise kâfir insan tipine işaret etmemekte, bilakis ilk ayetten

---

[385] İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 918.
[386] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.
[387] Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 83.
[388] Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 280; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 528; Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, V. 502; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18. Bazı müfessirler 6-19. ayetlerin ilk beş ayetten bir süre (*ba'de müddetin*) sonra indiğini belirtmiş ve fakat bu süreyi tavzih etmemiştir. İbn Âşûr ise bu sürenin kısa olduğuna dikkat çekmiştir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV. 443-444.

son ayete kadar "el-insan" genelde kâfir insan tipine, özelde ise Ebû Cehil'e tekabül etmektedir. Bu tespitimizin en güçlü delili, daha önce de bahsi geçtiği üzere hemen tamamı Mekkî surelerde zikredilen "el-insan"ın hemen her defasında kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik gibi mezmum sıfatlarla birlikte anılması, bunun yanında sahabî ve tâbî müfessirlere ait izahlarda "el-insan" kelimesinin çok kere muayyen bir müşriğe hamledilmiş olmasıdır. Daha spesifik delil ise 82/İnfitâr 6-7. ayetlerde, "Ey [kâfir] insan! Neydi seni cömert rabbin hakkında aldatan?! O değil mi seni yaratan?! O değil mi seni şekillendirip tüm uzuvları yerli yerinde bir insan hâline sokan?!" (*yâ eyyühe'l-insânü mâ ğarrake bi-rabbike'l-kerîm ellezî halakake fe-sevvâke fe-adelek*) buyrulmasıdır. Dikkat edilirse, Alak suresinin ilk ayetlerinde olduğu gibi burada da "el-insan"ın yaratılmasından, Allah'ın rab ve kerîm olmasından söz edilmiştir. Ayrıca 82/İnfitâr 6. ayetteki "yâ eyyühe'l-insân" hitabı, müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından kâfire hitap olarak tefsir edilmiştir. Mesela Kurtubî şunları zikretmiştir: "Allah ölümden sonra dirilişi inkâr edenlere bu şekilde hitap etmiştir. İbn Abbas, 'Bu ayette geçen 'el-insan'dan maksat Velîd b. Muğîre'dir' demiştir. İkrime ise 'el-insan'ın Übey b. Halef olduğunu söylemiştir. Ayetin Ebü'l-Eşed b. Kelde el-Cumahî hakkında nazil olduğu da nakledilmiştir."[389]

96/Alak 1-5. ayetlerde kâfir insanın biyolojik/fizyolojik açıdan basitlik ve acizliğine dikkat çekilmesinin yanında onun sahip olduğu her türlü imkân ve meziyetin gerçekte Allah tarafından lütfedildiğine ve dolayısıyla en başta kendi varlığı olmak üzere konuşan dili, kalem tutan eli -ki gerek lisan gerek kalem ve kitabet çok büyük bir ilahi nimet olan beyan sıfatının kapsamına dâhildir; dolayısıyla 55/Rahmân 3-4. ayetlerdeki "haleaka'l-insân allemehu'l-beyân" ifadelerini de 96/Alak 1-5. ayetlerle aynı çerçevede anlayıp yorumlamak gerekir-,[390] hâsılı bütün her şeyini Allah'ın lütfu keremine borçlu olduğu vurgulanmaktadır. Aksi takdirde "el-insan"ın alaktan

---

[389] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 203. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut trs., IV. 613; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 479; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 434; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 47; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 455; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, VI. 221; Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004, IV. 564; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 439.

[390] Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi bazı müfessirler 55/Rahmân 3-4. ayetler ile 96/Alak 2-5. ayetler arasında irtibat kurmuşlar ve fakat her iki ayet grubunu genel olarak insan cinsiyle ilişkili biçimde yorumlamışlardır (Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 76; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 129). Kuşkusuz bütün bu ayetlerde zikri geçen ilahi yaratma, öğretme gibi hususlar tüm insanlar için geçerlidir; fakat Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel vasatta kastedilen husus bu değildir. Nitekim Rahmân suresinin Mekke halkının Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili ithamları ve/veya "Biz rahmân diye bir şey bilmeyiz" şeklindeki inkârcı tavırları üzerine nazil olduğu bilgisi (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 195; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 129) bahis konusu ayetlerdeki esas maksadın inkârcı zihniyete mesaj vermek olduğu fikrimizi teyit etmektedir.

yaratılığını bildiren ayet ile kalemle öğretmeden bahseden ayet arasında bağ kurmak pek mümkün değildir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî de bu konuya dikkat çekerek şunları zikretmiştir:

> Allah önce zatını, "el-insanı alaktan meydana getirdi" diye tavsif etmiş, ardından kendisini, "kalemle öğretti" diye nitelemiştir. Hâlbuki zahirde bu iki niteleme arasında bir münasebet yoktur. Ancak işin gerçeği şudur: "el-insan"a dair hallerin ilk aşaması onun bir alaka olmasıdır. Oysa alaka denilen şey son derece adi/bayağı bir şeydir. "el-insan"a dair hallerin son aşaması ise eşyanın gerçek mahiyetlerini anlayıp kavrama noktasına erişmesidir ki bu da mahlûkata ait mertebelerin en değerlisidir. Buna göre Allah bir bakıma şöyle demek istemiştir: "Sen en düşük seviyeden en üst mertebeye intikal ettin. Şu halde, seni bu çok düşük seviyeden o değerli hale taşıyan bir müdebbir ve kudret sahibinin olması gerekir.[391]

Bahis konusu ayetlerin, "Allah o kadar büyük bir lütuf sahibi ki kâfir insanın onca nankörlük ve nadanlığına rağmen ondan bile lütuf ve nimetini esirgemiyor" gibi bir mana taşıdığı da kuşkusuzdur. Bu bağlamda Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), "Allah, kullarının nadanlık ve nobranlığı (cehl-i ibâd) karşısında pek tahammüllüdür; onları derhal cezalandırmaz" şeklindeki izahı çok manidardır.[392] Zira Alak suresinin tefsirinde kendisine atıfta bulunulan Ebü'l-Hakem Amr b. Hişâm'ın künyesinin gerek İslam'a düşmanlığı gerekse nadanlık ve nobranlığı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından "Ebû Cehil" şeklinde değiştirildiği malumdur.

Allah'ın "ekrem" diye tavsif edildiği 96/Alak 3. ayette, kendisini çok değerli, şerefli bir kimse olarak takdim eden kâfire -ki bazı rivayetlerde Ebû Cehil'in 'Mekke ve havalisinde benden daha kerim (şerefli, değerli) bir kimse yoktur' dediğinden söz edilmiştir-,[393] "Kerîmlik sıfatı sana değil, Allah'a aittir." şeklinde bir manaya işaret edildiğini de belirtmek gerekir. 44/Duhân 49. ayetteki "zük inneke ente'l-azîzü'l-kerîm" (Şimdi tat bakalım azabı; hani sen [dünyada iken] çok değerli ve şerefli biriydin ya!) ifadesi bu manaya şahitlik açısından câlib-i dikkattir. Tefsirlerdeki sebeb-i nüzul rivayetlerine göre 44/Duhân 49. ayet, "Ben bu vadideki insanların (Kureyş'in) en güçlüsü/nüfuzlusu ve şereflisiyim" ve/veya "Bu muhitte benden daha izzetli ve şerefli birini tanımıyorum" diyen Ebû Cehil hakkında nazil olmuştur.[394] Bu bilgi 96/Alak 3. ayetteki "ekrem" kelimesinin cömertlik ve lütufkârlığın yanında şereflilik anlamına

---

[391] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 17.
[392] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 499.
[393] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.
[394] Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII. 155-156; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 435; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 92; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 350; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 155.

geldiğine, dolayısıyla surenin ilk beş ayetinin Ebû Cehil hakkında indiğine işaret etmesi bakımından son derece önemlidir.[395] Ayetteki "zük inneke ente'l-azîzü'l-kerîm" ifadesi söz konusu kâfire yönelik bir istihfaf ve istihza manası içerir ve bir bakıma "İzzet, şeref kim, sen kim?" anlamına gelir. Nitekim birçok müfessir de söz konusu ifadeyi, tıpkı 11/Hûd 87. ayette Şuayb'ın kavminin, "inneke le-ente'l-halîmü'r-reşîd" ([Ey Şuayb! Maşallah!] Meğer sen ne kadar oturaklı ve uslu başlı bir adammışsın…) demesi gibi, alay etmek, küçümsemek ya da kısaca tehekküm manasında izah etmiştir.[396] Özellikle bu ayetteki mana-mesaj dikkate alındığında, gerek Alak suresinin başındaki ayetlerde gerek sair ayetlerde "el-insan"ın alak ve nutfeden meydana getirildiğiyle ilgili ifadelerin kendini çok şerefli, itibarlı gören kâfir insana maddi özünün ne kadar basit/bayağı olduğunu hatırlatan bir mesaj verildiği fark edilir.

Bütün bu bilgi, görüş ve değerlendirmeler çerçevesinde Alak suresinin bir bütün halinde, Hz. Peygamber'in önde gelen müşriklerle mücadelesinin giderek sertleştiği bir dönemde, muhtemelen bi'setin ilk üç yılı içerisinde nazil olduğunu belirtmek gerekir. Gerçi İslam tarihi kaynaklarında ilk üç-dört yıl "gizli davet" dönemi diye ifade edilir. Ancak ilk üç yıl içinde Hz. Peygamber'in davetine icabet edenlerin sayıca çoğaldığı, hatta İslam davetinin Mekke'nin gündemine oturduğu şüphesizdir. O zamanki nüfusu on bin civarında olan,[397] kabile esasına göre mahallelere ayrılan ve insanlar arasında çok sıkı bir ilişki bulunan Mekke şehrinde İslam davetinin kamuoyuna gizli kalması söz konusu değildir. Bu sebeple, ilk üç yıllık süreçteki davetin gizliliğini daha çok bireysel planda, yakın akraba ve arkadaş çevresine tebliğde bulunulması şeklinde anlamak gerekir.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki İslam daveti ilk birkaç yıl boyunca gizlilik içinde sürdürülmüş olsaydı Kureyşliler'in bu zaman zarfında ciddi bir muhalefet ortaya koymamış olmaları gerekirdi. Oysa Hz. Peygamber'e ilk nazil olan surelerden biri kabul edilen Müddessir suresinde -rivayetlere göre- Velîd b. Muğîre'nin Kur'an'ı çok açık biçimde reddettiğinden ve bu mesele hakkında uzun uzadıya düşündüğünde söz edilmiştir. Öte yandan tefsir ve siyer kaynaklarında Kureyş'in ileri gelen müşriklerinin en başından itibaren Kur'an'ı dinlediklerini, Hz. Peygamber'le bu konuda konuştuklarını ve kısmen etkilendiklerini belirten rivayetler de nakledilmiştir. Bütün bunlardan hareketle, nübüvvetin ilk yıllarında İslam davetinin bütün halka mal

[395] Bkz. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 55-56.
[396] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 507; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl*, II. 384; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV. 316.
[397] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 27.

olmadığı, ağırlıklı olarak birebir ilişkiler yoluyla sürdürüldüğü söylenebilir ve dolayısıyla "gizli davet" kavramlaştırmasını da bu manaya hamletmek gerekir. Nitekim ilk müslümanların İslam'a girişlerinin de birebir ilişki yoluyla gerçekleştiği bilinmektedir. Bu dönemde özellikle Hz. Ebû Bekr büyük rol oynamıştır. Sahabenin önde gelenlerinden birçoğu onun çalışmaları sayesinde müslüman olmuşlardır.[398] Mekke dışındaki bölgelerde yaşayan Gıfar kabilesine mensup Ebû Zer'in dördüncü veya beşinci sırada müslüman olduğu rivayetleri[399] göz önünde bulundurulduğunda davetin gizli olarak kalmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Keza gizli davet döneminde gerek ibadet gerekse toplantı yeri olarak tanıtılan Dâru'l-Erkâm'ın konumu da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Ashâb-ı kiramdan Erkâm b. Erkâm'ın Mekke'deki Safa tepesinin yanında ve halen Kâbe'nin arsası içine dâhil edilmiş olan bu evinin Mekkeliler'den nasıl gizlenebildiği izah edilmesi gereken bir sorudur. Üstelik burası İslam'a en fazla düşmanlık yapan Ebû Cehil'in kabilesi Mahzumoğullarından birisinin eviyken bundan haberdar olmamaları mümkün değildir.[400]

Açık davet denilen süreç müfessirlerin çoğu tarafından, "Öncelikle eşini, dostunu, akrabalarını uyar" mealindeki 26/Şuarâ 214 ve "Sana emredilen tevhid davasını bütün açıklığıyla ortaya koy ve müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma" mealindeki 15/Hicr 94. ayetleri ile irtibatlandırılmaktadır. Kanaatimizce bu bilgi pek doğru değildir. Çünkü bu ayetlerin yer aldığı her iki sure de hem hacimleri hem üslupları hem de konuları itibariyle ileriki dönemlere aittir. Bu surelerin müşriklerle tartışma ve putlara saldırı ifadelerini içeren birçok sureden sonra gelmiş olmaları dikkate alındığında, söz konusu ayetlerin açık davetle irtibatlandırılması olayların mantığına ters düşmektedir. Çünkü müşriklerle tartışmalara girilmiş olması zaten "açık davet" aşamasına girilmiş olmasını gerektirmektedir. Bizce bu ayetler Hz. Peygamber'e açık davet emri içermemektedir. Zira zaten bu ayetlerin indiği dönemde açık davet yapılmaktadır. Fakat bu surelerde Hz. Peygamber'den İslam davetini farklı bir boyuta taşıması istenmektedir. Bu ayetlerden önce İslam daveti ferdî karakterlidir. Yani tek tek fertler İslam'a çağrılmaktadır.[401] Oysa bu ayetlerde Hz. Peygamber'den kendisini [davet] civardaki Arap kabilelerine sunması ve daha ilerde [Medineli gruplarla görüştüğünde] bizzat gerçekleşeceği üzere kendisine biat edip çağrısını kabul edecek taraftar grupları aramasını istemektedir. Söz konusu iki ayeti bu esas temelinde yani ilk

[398] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 374.
[399] Taberî, *Târîhü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, II. 317.
[400] Bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak (Mekke Yılları)*, Ankara 2008, s. 94-96.
[401] Krş. Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, İstanbul 2010, I. 201.

ayetin Hz. Peygamber'e kendi kabilesi içerisinde, ikinci ayetin ise civardaki Arap kabileleri içerisinde müttefikler aramasına yönelik emir içerdiği şeklinde anlayacak olursak o zaman bu ayetlerin geçtiği Şuarâ ve Hicr surelerinin peygamberliğin başlamasının 9/10. senelerinde indiğini söyleyen rivayetleri kabul etmek mümkün olacaktır.[402]

3.2.6. Fatiha Suresiyle İlgili Görüşü Tercih Gerekçeleri

İlk nazil olan Kur'an vahyi Fatiha suresidir. Gerçi muhtelif kaynaklarda Fatiha suresinin erken Mekke döneminde ve bir bütün halinde nazil olduğu bilgisinin yanında Medine döneminde yahut surenin yarısının Mekke'de, diğer yarısının Medine'de indiğine veyahut önce Mekke'de namazın farz kılındığı esnada, sonra da Medine'de kıblenin tahvili sırasında olmak üzere iki defa nazil olduğuna dair bilgiler nakledilmiştir.[403] Kanaatimizce bu bilgiler muteber değildir. Her şeyden önce, bu surenin ilk vahiy olduğunu sahabe ve tâbiûndan gelen rivayetler bir yana "fatiha" (*fâtihatü'l-kitâb*) isimlendirmesinden bile az çok anlamak mümkündür. Hâtimenin zıddı olan fatiha, "bir şeyin evveli, başlangıcı, girişi" anlamına gelir. Bu anlamda fatiha isminin hem bu surenin mushaf tertibindeki yerinin önsöz gibi olmasına, hem de vahyin başlangıcına işaret etmesi uzak bir ihtimal değildir.

Fatiha suresinin kimi kaynaklarda zikredilen yirmi beş isminden[404] biri de Ümmü'l-Kur'ân ve/veya Ümmü'l-Kitâb'tır. Bu isim Fatiha'nın mana ve mesaj itibariyle vahyin özü, özeti mesabesinde olduğunu gösterir. Bunun yanında "el-Esâs" (Kur'an'ın temeli), "el-Kâfiye" (yeterli), "el-Vâfiye" (eksiksiz, tam) gibi isimler de yine Fatiha'nın ilahi kelamdaki en temel mesajları içerdiğini gösterir. Bu isimler ışığında denebilir ki Fatiha Kur'an'ın özü/özeti, diğer bütün sureler ise Fatiha'nın şerhidir. Fatiha bir bakıma Kur'an demektir. Nitekim 15/Hicr 87. ayette geçen ve müfessirlerin hemen tamamınca Fatiha suresine hamledilen "seb'an mine'l-mesânî" ibaresinden[405] sonra "ve'l-kur'âne'l-azîm" ifadesinin gelmesi ve bu söz diziminde âmm olanın (Kur'an'ın) hâss olana (Fatiha'ya), diğer bir deyişle bütünün (küll) parçaya (cüz) atfedilmesi, Kur'an'ın öz/özet halinde Fatiha'da mündemiç bulunduğu fikrini teyit eder.

---

[402] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 371-372.
[403] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 34-35.
[404] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 168-171.
[405] Bu konuda bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'ân'da "Seb'i Mesânî" Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1 (2002), s. 103-127.

Fatiha suresinin bütün bir Kur'an'ın mesajını özet olarak içermesinin nasıllığına gelince, besmeleyi takip eden "el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn" ayeti hem Kur'an'ın en temel nüzul sebebi olan tevhid inancını ifade ve ilan etmekte, hem de şirk inancını nefyetmektedir. Çünkü hamdin her daim Allah'a mahsus olduğunu belirtmek, aynı zamanda O'ndan başka hiçbir varlığa böyle bir hamdde bulunmamak gerektiğine dikkat çekmektir. Hamd kavramındaki mana ve muhtevanın ciltler dolusu kitaba sığmayacağını söyleyen Endülüslü müfessir İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre "el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn" ifadesi tevhid inancını kelime-i tevhidden daha derin, daha şümullü biçimde ifade eder.[406]

Diğer taraftan Fatiha suresi Arap dili ve belağatında berâat-i istihlal, berâat-i matla', hüsn-i ibtida, hüsn-i iftitah gibi tabirlerle belirtilen ifade ve üslup tarzının Kur'an'daki en güzel örneğidir.[407] Berâat-i istihlal, bir belağat terimi olarak, nazım ve nesirde maksat ve muhtevaya işaret eden lafızların yardımıyla asıl konuya ilgi çekici güzel bir üslupla başlama veya bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel ve dikkat çekici bir üslupla başlama sanatıdır. Besmelenin Fatiha suresinin ilk ayeti kabul edilmesi -ki bizim tercihimiz bu yöndedir- halinde hem vahye hem de ilk sureye hüsn-i iftitah yapılmış olması da vahyin besmele ve Fatiha ile başladığına işaret sayılabilir. İslam'dan önceki dönemde Arapların kimi zaman "bismillât ve'l-uzzâ" diye işe başladıkları dikkate alındığında, Allah'ın her şeyden önce tevhid inancısını tesis maksadıyla inzal ettiği vahye "bismillâhirrahmânirrahîm" ayetiyle başlamasının ne kadar anlamlı olduğu anlaşılır. Ayrıca, besmelenin başındaki bâ harfi/edatı ilsak/iltisak (bağ, bağlantı) ifade eder. Kur'an'ın en temel konusunun Allah ile âlem, özellikle de beşeriyet âlemi arasındaki münasebetin nasıl olması gerektiğini bildirmektir. Bu itibarla, besmele bu münasebetin başlangıç noktasını oluşturması hasebiyle Allah ile beşer arasındaki bağ ve bağlantıya işaret eder. Bu bağın bir tarafında ulûhiyet ve rubûbiyet, diğer tarafında beşeriyet ve ubûdiyet makamı vardır. Buna paralel olarak Fatiha suresi de iki bölümden oluşur.

İlk bölüm Allah'la ilgili olarak ulûhiyet, rubûbiyet ve mutlak hâkimiyete işaret eden ayetleri ihtiva eder. Bu bölümdeki "mâliki yevmi'd-dîn" ayeti bir yönüyle Kur'an'daki temel konulardan biri olan ahirete, diğer bir yönüyle de Allah'ın ahirette de mutlak hükümran olacağına işaret eder. Dua ve niyaz üslubunun hâkim olduğu ikinci bölümdeki ayetlerde ise kulun Allah'a bağlılık ve muhtaçlığını ifade eden ibadet ve

[406] Ebû Abdillah İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, I. 86.
[407] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 54.

istiane kavramları yer alır. Yalnız Allah'a boyun eğmek ve yalnız O'ndan yardım istemekle insan başta tevhid inancını ikrar olmak üzere teslimiyet ve tevekkülünü dile getirmiş olur. Bu şekilde ifade edilen imanın pratikteki karşılığı sırât-ı müstakîm, yani dosdoğru bir hayat çizgisidir. Bütün bir ömür boyunca bu çizgiden sapmamak, diğer bir deyişle bu yoldan sapan ve sonuçta Allah'ın gazabına uğrayan kimselerden olmamak için, "Bizi dosdoğru yolda sabitkadem kıl" (*ihdinassırâta'l-müstakîm*) niyazıyla Allah'ın himayesine sığınmak gerekir.[408] Bu niyaz Kur'an'daki Allah merkezli dil dizgesinin en veciz ifadelerinden biridir. Çünkü "ihdinassırâta'l-müstakîm" niyazı insanın her konuda olduğu gibi iman ve teslimiyette de Allah'ın inayet ve himayesine muhtaç olduğunu, bu yüzden de aczini ve kendi kendine yeterli olmadığı gerçeğini hiçbir zaman aklından çıkarmaması gerektiğini ifade eder. Sonuç olarak Fatiha suresi ilkin Allah'ı en belirgin sıfatlarıyla tanıtmakta ve insana sağlam bir tevhid inancı aşılamakta, ardından Allah'la ilişkisinin nasıl olması gerektiğini son derece veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu geniş muhtevasıyla hem Kur'an'ın özü, özeti hem de Hz. Peygamber'e nazil olan ilk vahiy olmaya en uygun ayetler olma özelliğini taşımaktadır.

Bu bağlamda Muhammed Abduh'un (ö. 1905) konuyla ilgili görüşlerini de aktarmak gerekir. Zira Abduh da Fatiha suresini mutlak olarak ilk Kur'an vahyi kabul etmiş[409] ve bu fikrini şöyle temellendirmiştir: "Kâinattaki ilahi yasalar, ister tekvînî ister teşriî alanında olsun, Allah'ın bir şeyi önce öz/özet olarak ortaya koyması, daha sonra tedricî olarak onun açılımını sağlaması şeklindedir. İlahi hidayetin tecellisi, koskoca bir ağacın küçücük bir tohumdan meydana gelmesine benzer. Tohum başlangıçta bir hayat nüvesinden ibarettir ve fakat bu nüve ağaç için gerekli olan her özü ve özelliği bünyesinde barındırır. Tohum toprağa düştükten sonra çimlenir ve yavaş yavaş büyür. Derken, kocaman bir gövde ve bu gövdeden çıkan dallara sahip bir ağaca dönüşür, nihayet ürün/meyve verir hale gelir. Buna benzer şekilde Fatiha suresi de Kur'an'daki her konuyu öz/özet olarak içerir. Kur'an'daki tüm konular sonuçta Fatiha'nın öz/özet olarak içerdiği esasların açılımından ibarettir.[410]

Bu ifadelerinin ardından Fatiha suresinin Kur'an'daki en temel konuları öz/özet şekilde muhtevi oluş keyfiyetiyle ilgili açıklamalar yapan Abduh konuyla ilgili görüşlerini şöyle toparlamıştır: "Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıktığı üzere Fatiha

---

[408] Emin Işık, "Fatiha Suresi", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 252-253.
[409] Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme* adlı eserinde ilk Kur'an vahyinin 96/Alak 1-5. ayetler olduğunu söylemiştir. Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1994, s. 93.
[410] Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, I. 34.

suresi Kur'an'ın etraflı biçimde ele aldığı konuları öz ve esas olarak ihtiva eder. İlk olarak bu surenin indirilmesi, Allah'ın yaratılışla ilgili âdetine de münasiptir. İşte bu noktada Fatiha'nın Ümmü'l-Kur'ân diye isimlendirilmiş olması da anlam kazanır. Burada anlatmaya çalıştığımız husus, 'Çekirdek, ağacın özü, esasıdır' dememize benzer. Zira çekirdek öz itibariyle ağacın tümünü hakiki olarak kendi içinde saklı tutar. Yoksa bu Ümmü'l-Kitâb isimlendirmesi bazılarının, "Anne önde olur, çocuklar onun peşinden gelir" (*enne'l-ümme tekûnü evvelen ve-ye'tî ba'dehâ'l-evlâd*) şeklindeki izahındaki gibi basit ve anlamsız değildir.[411]

3.3. Erken Dönem Mekkî Surelerin Tespiti Meselesi

İlk nazil olan vahiy meselesiyle ilgili başlık altında gerekçeli biçimde ortaya konulduğu üzere, gerek Hz. Peygamber'e nazil olan ilk ayetler, gerekse erken dönem Mekkî sureler konusunda geleneksel kabullerden az çok farklı düşündüğümüzü belirtmemiz gerekir. Kaldı ki rivayetler yoluyla bize intikal eden farklı nüzul tertiplerinin de tanıklık ettiği gibi, bu konuda herkesin ittifak ettiği bir görüşün mevcudiyeti söz konusu değildir. Gerek rivayete dayalı bilgiler, gerek Kur'an metnindeki karineler ve gerekse müfessirlere ait tespit ve değerlendirmelere istinaden erken dönem Mekkî surelerin tarihlendirilmesi hususunda farklı bir tasnif denemesinde bulunacak olmamızda yadırganacak bir husus olmasa gerektir. Kuşkusuz tasnif konusundaki argümanlarımız ve bu argümanlara dayalı çıkarımlarımız isabetsiz olduğu gerekçesiyle pekâlâ tartışılabilir; ancak bu konuda farklı bir görüşü benimsemek bizatihi itiraz konusu olarak değerlendirilmemelidir.

İslam geleneğinde Kur'an özellikle mana ve mesaj itibariyle tarih-üstü bir metin olarak kabul edilse de nüzulün belli bir tarihî vasatla doğrudan ilişkili olduğu şüphesizdir. "Ey Peygamber! Sana soruyorlar…" mealindeki ifadelerle başlayan birçok ayetin çok açık şekilde şahitlik ettiği üzere, Kur'an nüzul ortamındaki sorulara cevap vermesinin yanında o günkü toplumsal yapıda olup bitenlere de müdahale niteliğindedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an, öncelikle Arapları muhatap aldığına göre ifadeleri günlük hayattan soyutlanamaz. Ayetlerin ya da surelerin nüzul sebeplerinin olduğunu kabul etmek, Kur'an'ın güncel tarafının olduğunu kabul etmektir. Kur'an'da, "Ey Peygamber! Sana soruyorlar…" şeklinde başlayan pasajlar, onun muhataplarının en

[411] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 36.

azından bir kısmının gündemini dikkate aldığını gösterir. Bununla birlikte sırf Kur'an'a dayanarak, nüzul döneminin tarihini yazmak imkânsızdır. Bu sebeple Kur'an ancak tarihî bilgi kaynaklarından biri olarak kullanılabilir. Diğer kaynakların bize verdiği bilgiyi bir kenara bıraktığımızda Kur'an'dan hareketle olgu hakkında konuşmanın zorluğu ortaya çıkar. Kur'an'ı temel kaynak olarak kabul ettiğimizde, diğer kaynaklarla birlikte nüzul ortamındaki olguya dair daha gerçekçi tasvirler ve tespitler yapmamız mümkün olur. Kur'an nüzul dönemi putperestlerinin siyasi tarihinden çok dinleri, dilleri, kültürleri, iktisadî durumları, yaşayışları ve gelenekleri hakkında kaynak olarak kullanılabilir. Kur'an'ı tarih için kaynak olarak kullandığımızda, kültürün içinde tarihsel birikimimizin oluşturduğu bakış açısının onun anlamına hâkim olmasına da engel olmamız gerekir.[412]

Kur'an'ı kendi nüzul bağlamındaki olaylar ve olgulardan bağımsız bir metin olarak okumak onun doğru anlaşılması ve yorumlanması imkânını ortadan kaldırır; dahası böyle bir okuma çoğu zaman mana ve mefhum düzeyinde "yeni Kur'an"ların oluşması sonucunu doğurur. Kısaca söylemek gerekirse, Kur'an ayetlerindeki ilk ve aslî manaları nüzul ortamından bağımsız olarak ortaya çıkarmak pek mümkün değildir. Bu sebeple, ayetleri kendi tarihî bağlamları içinde anlamak tefsir ilmi için bir tercih değil, mecburiyettir. İlk ve aslî mananın tespiti konusunda siyerle ilgili bilgi malzemesi ile Kur'an metnindeki tematik işaretler ve lafzî karineler arasında diyalektik bir bağ kurmak gerekir. Her ne kadar Kur'an metni miladi 610-632 yıllarını kapsayan nüzul sürecinde olup bitenlerle ilgili olarak çok sarih tarihî bilgi ve beyanlar içermemekle birlikte, söz konusu süreçle ilgili siyer ve tarih kaynaklarındaki bilgilerin sıhhatli olup olmadığını belirleme noktasında önemli ipuçları vermektedir.

İçinde bulunduğumuz modern dönemde yorum adına "yeni Kur'an'lar" oluşturmamak için, Kur'an'ın nüzul bağlamı ve tarihsel arka planı hakkında bilgi sahibi olma zorunluluğuyla ilgili olarak önemli gördüğümüz şu hususlar zikredilebilir: (1) Kur'an'ın nazil olduğu tarih diliminde neleri gerçekleştirdiğini anlamak. Bu, yalnızca herhangi bir tarihsel dönem hakkındaki merakımızı gidermeye yönelik bir ihtiyaç değil; ama aynı zamanda, Kur'an'ı doğru anlamamız açısından da kaçınılmazdır. Zira Kur'an metni, nüzul döneminde cereyan eden diyalektik ilişkinin yalnızca bir boyutunu, yukarıdan aşağıya olan boyutunu vermektedir. Cereyan eden diyaloğu anlayabilmek için Kur'an'ın neye cevap olarak geldiğini bilmek zorundayız. (2) Kur'an'ın "ne

[412] Demircan, "Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", s. 57.

dediği"ni tespit ederken, onu kendi tarihsel bağlamından koparark, Kur'an ifadelerine kendi tarihselliğimiz içinde anlamlı olacak manalar yükleme riskinden korunmak. Anakronizm olarak niteleyebileceğimiz bu zihin hastalığına, gerek tefsir tarihinde gerekse çağdaş dönemde oldukça sık rastlamaktayız. (3) Kur'an'ın yalnızca tilavet amaçlı kullanımını esas aldığı anlaşılan mushaf tertibinin sevk ettiği yanlış anlamlardan sakınmak. Ulûm-ı Kur'an edebiyatı ve tefsir mukaddimeleri, herhangi bir ayetin doğru anlaşılabilmesi için riayet edilmesi gereken ilkeler arasında, ilgili ayetin metinsel bağlamına mutabakatı da sayarlar. Kur'an'ın metinleşme tarihi göz önüne bulundurulduğunda, bunun genel geçer bir ölçüt olması şöyle dursun, çoğu kez okuru yanlış yönlendirebileceği teslim edilecektir. Zira bilindiği gibi, Kur'an metninde peşpeşe duran ayetlerin büyük bir kısmı farklı zamanlarda inen vahiy birimleridir.

Örnek vermek gerekirse, 9/Tevbe 122. ayete öteden beri verilen anlam, hem ayetin söz dizimine, hem Kur'an'ın topluca savaşa katılma emrine, hem de ayetin nazil olduğu dönemin şartlarına uygun düşmemektedir. Bilindiği üzere yaygın geleneksel yoruma göre bu ayet savaş durumunda din eğitim-öğretiminin sürekliliğini teminen müslümanlardan bir grubun ilim yapmak için savaştan geri kalması talimatını içermektedir. Bu yorum, İslam toplumlarında tarih boyunca hukuki ve örfi uygulamalara da dayanak teşkil etmiş ve bilindiği gibi yakın zamanlara kadar ilim ehli silah yükümlülüğünden muaf tutulmuştur. Oysa ayetin indiği dönem göz önünde bulundurulacak olursa görülecektir ki bu ayette esasen savaş esnasında bir grubun geride kalıp din öğretimini sürdürmelerinin değil, yeni müslüman olan Arap kabilelerinin İslam'ı öğrenmek üzere topluca Medine'ye göçmek yerine, Hz. Peygamber'e bir heyet göndermenin daha uygun olacağı belirtilmektedir. Ayeti tarihsel bağlamında değerlendirdiğimizde kendisini ele veren bu anlam, ayetin metinsel bağlamı esas alındığında yerini bambaşka bir anlama terk etmektedir. Tefsir edebiyatımız, herhangi bir pasajın anlamını tayin ederken metinsel bağlama veya tarihsel bağlama başvurmanın anlam tayini üzerinde ne denli belirleyici olduğunun örnekleriyle doludur. Kur'an metninin tamamının kronolojisini tespit edebilmek, kaynaklarımızdaki bilgileri de kullanmak suretiyle yeni çalışmalar yapmayı gerektirmektedir. Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için kaçınılmaz gördüğümüz bu ön çalışma, belli aşamalar içermekte ve her bir aşama kendine özgü zorluklar taşımaktadır.[413]

[413] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 161-162.

İşte bu hususları göz önüne alarak ve daha önce yapılan çalışmalara başvurarak erken Mekke döneminde hangi surelerin -ki bu döneme ait sureler kısa olduğu için büyük ölçüde bir defada nazil olmuştur, denebilir- nazil olduğuna dair tespitlerimizi sunacağız. Ancak şunu belirtmek gerekir ki muhtelif nüzul tertibi listelerinde herhangi bir surenin hangi dönemde ya da hangi hadiseyle ilgili olduğunu belirlemek ve böylelikle nüzul tertibindeki gerçek yerini tayin etmek çok kolay değil, hatta çok zordur. Bununla birlikte, erken Mekke dönemine ait surelerin mevcut nüzul tertiplerindeki yerinin doğru olup olmadığını veya asıl yerinin neresi olduğu meselesini az çok ikna edici biçimde ortaya koyabilme imkânı da mevcuttur. Bu konuda temel prensip bahis konusu surenin muhtevası ile Hz. Peygamber'in siret ve daveti arasında uyum bulunup bulunmadığını tespit etmektir. Erken Mekke dönemine ait surelerdeki konuları işlerken, gerek ele aldığımız surelerin genel muhtevasından, gerek anahtar kavramlarından, gerekse tarih ve siret kaynaklarındaki bilgi malzemesinden hareketle ulaştığımız sonuçlardan dolayı mevcut nüzul tertiplerine göre birtakım takdim ve tehirler söz konusu olabilecektir.

Erken Mekke dönemi şeklindeki belirleme, Kur'an vahyinin başlangıcından Hz. Peygamber'in Kureyşli müşriklere karşı, putlar konusunda mücadeleye girdiği ve bu mücadele neticesinde Hz. Peygamber ve ashabının çeşitli şekillerde baskı ve şiddete maruz kalmaya başladığı, buna bağlı olarak müslümanların bir kısmının davetin yaklaşık beşinci yılında, Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle Habeşistan'a hicret etmek durumunda kaldıkları miladi 610-615 yılları arasındaki beş yıllık dönemi kapsamaktır.[414]

[414] Hz. Ömer'in hilafet döneminde uygulamaya konulan hicrî takvimde (ay-hicret takvimi, hicrî-kamerî takvim) Hz. Peygamber'in hicreti (622) başlangıç yılı ve muharrem ayının ilk günü yılbaşı olarak kabul edilir. Takvimin süresi ise ayın dünya çevresinde on iki defa dolaşma süresi olup bu süre 354 gün 8 saat 48 dakikaya tekabül etmektedir. Buna göre bir ay yılı bir güneş yılından 10 gün kadar eksik gelmekte ve bu eksikliğin toplamı yaklaşık 33,5 hicrî, 32,5 milâdî yılda bir yıla denk düşmektedir. Öte yandan hicrî takvimde gün sayısının belirlenmesi, özellikle rü'yet farklılıkları olması ve otuza tamamlama değişiklikleri yapılması sebebiyle karışık bir durum gösterir. Eskiden Ramazan ile kurban bayramı ayı olan Zilhiccenin dışındaki diğer aylarda pek düzeltme yapılmadığından eski belgelerde gün sayısı yerine söz konusu edilen ayın "evâilinde" (başlarında), "evâsıtında" (ortalarında) ve "evâhirinde" (sonlarında) şeklinde tarih verildiği görülür (Bkz. A. Necati Akgür, "Takvim", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 489). Bu tür müphemlikler dışında İslam öncesi Arapların "nesî'" diye adlandırılan uygulamaları ve uygulamayla "on üç aylı yılların oluşturulması ve ayların doğal akışına bırakılmayıp yirmi dokuz ya da otuz gün çekişlerinin gerçek dışı bir kurala bağlanması" hicrî tarih belirlemelerinde az çok sapmalara yol açabilir. Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber'in siretine gerek surelerin nüzul vaktine ilişkin tespitlerde yıl ölçeğinde tarih sapması söz konusu olabilir. Buna mukabil bazı araştırmacılar nesî uygulamasının Hz. Peygamber devri kronolojisine etki etmediği kanaatindedir. Bkz. Muhammed el-Casnazânî, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma (Örnek Bir İnceleme)", çev. Kasım Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6 (2000), s. 143-172.

Kuşkusuz erken Mekke dönemi konusunda daha farklı zaman tayinleri de yapılabilir; ancak bizim tercihimiz söz konusu dönemi Habeşistan'a hicret gibi önemli bir hadisenin vuku buluş tarihiyle sonlandırmak yönünde olmuştur. Habeşistan'a hicret, gerek davet stratejisi, gerek Kur'an'ın hitap şekli, gerek Garanik hadisesi -ki bu hadise modern dönem müslüman araştırmacılar tarafından asılsız sayılsa da erken dönemlere ait kaynakların tümünde bir vakıa olarak tespit edilmiştir- ve gerekse hicreti müteakip yıllarda Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber ve müslümanlara "boykot" uygulaması gibi birçok yeni gelişmeye zemin oluşturmuştur. Bu yüzden, erken Mekke döneminin Habeşistan'a hicretin gerçekleştiği nübüvvetin beşinci yılıyla sonlandırılması bizce uygun olmuştur.

Kur'an'ın nazil olduğu tarihten sonraki ilk beş yıl içinde hangi surelerin hangi yıl ve hangi olaylar üzerine nazil olduğu hususunda kesin tespitlerde bulunmak pek mümkün değildir; çünkü Mekke dönemindeki surelerin nüzul tarihlerine ilişkin bilgiler yetersizdir. Bunun yanında Kur'an'ın özellikle kelam ve fıkıh geleneğinde normatif doktrinler oluşturma maksadıyla bilinçli olarak nüzul bağlamından kopuk biçimde yorumlanmış olması da ilk ve aslî mananın tespitinde ikinci bir engel/perde oluşması gibi kötü bir sonuç vermiştir. Bir örnek vermek gerekirse, Kur'an'ın evrensel mesajlarından biri olduğunu söyleyebileceğimiz "ana-babaya iyilik" tavsiyesi fıkhî düzeyde temellendirilirken, annelerin çocuklarını iki yıl emzirmeleri gibi tamamen ilk muhatapların geleneksel uygulamalarını esas alan bir gerekçeye başvurulmuştur. Kur'an'ın iki yıl süt emzirmeyle ilgili ifadesi, ana-babaya iyilik muhtevalı tarih-üstü bir mesajın belli bir tarihî bağlam içerisinde yaşayan muhataba yönelik bir tarihsel hitapla sunulmasıdır.[415] Ana-babaya iyilik mesajının bu şekilde sunulmasının arkasındaki tarihsel ve kültürel arka-plan ve bu arka planda Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i toplumsal bünyeyi ifsat ettiği, ana-babalar ile çocuklarını birbirlerine düşürdüğü gibi iddialarla suçladıkları göz önünde bulundurulmadığında, Kur'an'ın ilgili ifadesinden annelerin çocuklarını iki sene süreyle süt emzirmelerinin önerildiği gibi tarih-üstü bir fıkhî hüküm çıkarmak kaçınılmaz olmaktadır.

Kur'an'ın doğru anlaşılıp doğru yorumlanmasında tarihî arka-plan bilgisi son derece önemli olmakla birlikte, bu konudaki mevcut bilgi kaynaklarının her bir sure veya ayet grubu hakkında eksiksiz bir tarihlendirme imkânı sunmadığı bir kez daha belirtilmelidir. Müslümanlar ve müsteşriklere ait farklı nüzul tertiplerinden de

[415] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 153.

anlaşılacağı gibi herkesin üzerinde ittifak edeceği bir tertibin bulunmaması bu gerçeğin en müşahhas delilidir. Bir araştırmacının erken dönemlere ait diye tespit ettiği bir sure başka bir araştırmacı tarafından geç dönem Mekkî sureler arasına yerleştirebilmektedir. Bütün bu sorunlara Mekkî sureler ve/veya ayet gruplarının nüzul tarihlerini daha doğru biçimde belirleme konusunda mevcut çalışmalardan da istifade ederek titiz bir araştırma yapmak gerekir. Zira tarihlendirme konusunda ulaşılan sonuçlar söz konusu surelerin muhteva tahlili açısından son derece önemlidir. Gerçekte daha geç döneme ait bir sureyi erken döneme yerleştirip bu suredeki pasajların muhteva tahlilini yapmak, anakronistik değerlendirmelerde bulunmak anlamına gelir.

Mushaf tertibinde bütünlük arzeden birçok surenin gerçekte muhtelif zamanlarda nazil olan ayet gruplarından oluştuğu bilgisine sahibiz; ancak bu bilgiye rağmen sınırlı sayıdaki örnekler dışında, birbirinden bağımsız özgün vahiy birimlerinin nerede başlayıp nerede bittiğine dair hazır bir bilgiye sahip değiliz. Bu konudaki bilgi eksikliğini mümkün mertebe gidermek için siyer, tefsir ve tarih kaynaklarındaki rivayetler ile müsteşriklerin daha ziyade üslup ve muhteva tahliline dayanan çalışmalarına başvuracağız. Pasajların tarihlendirilmesi konusunda ilgili pasajların muhtevalarını da dikkate alacağız. Zira Kur’an’da nüzul dönemindeki hadiselerle ilgili olarak birçok zımnî atıf bulunmaktadır. Rivayetlerden ve muhtevalarından hareketle nüzul tarihini tespit edebildiğimiz pasajları, nüzul dönemindeki ilgili tarihlere yerleştirmemiz, diğer pasajların tarihlerinin tespitinde yardımcı olacaktır. İlgili pasajların muhtevası ile nüzul ortamında yaşananlar arasında uyumluluk olup olmadığını, siyer kaynaklarında nakledilen olayların kronolojik sıralamasını, Kur’an’ın nüzul sürecine paralel olarak gelişen üslup ve dil özelliklerini göz ardı etmemeye gayret göstereceğiz. Kronoloji konusundaki asıl hareket noktamız, vahyin ilk yıllarında şirke ve putperestliğe sert eleştirinin yapılmadığı, bundan dolayı da söz konusu dönemde İslam davetine karşı topyekün bir fütursuz muhalefetin oluşmadığı yönündedir.

Erken dönem Mekkî surelerin belirlenmesinde Câbir b. Zeyd’den nakledilen nüzul tertibini dikkate alacak ve kendi değerlendirmelerimizi bu tertiple mukayeseli biçimde ortaya koyacağız. Mukayesede Câbir b. Zeyd’in tertibini seçmemizin temel sebebi, surelerin tarihlendirilmesi konusunda büyük çaba sarf etmiş olan çağdaş müfessir İbn Âşûr’un (ö. 1973) sık sık bu tertibe atıfta bulunması, dolayısıyla bizim de bu konuda kendisinden çok istifade ettiğimiz bu büyük müfessirin tarihlendirme konusundaki görüşlerini değerlendirme ve aynı zamanda kendi tespitlerimizi gözden geçirme imkânının ortaya çıkacak olmasıdır.

3.4. Surelerin Tespit ve Tayini

Diğer bütün nüzul tertiplerinde olduğu gibi Câbir b. Zeyd tertibinde de Alak suresi ilk sırada yer almaktadır. Fakat gerek bu bilgiye kaynaklık eden meşhur rivayetlerde, gerekse bütün klasik tefsirlerde Alak suresinin başlangıçta ilk beş ayetinin nazil olduğu belirtilmekte, bu bağlamda surenin sonraki ayetlerinin ilerleyen zamanlarda Ebû Cehil hakkında nazil olduğu da özellikle zikredilmektedir. Hâl böyle iken bütün nüzul tertiplerinde Alak bir bütün hâlinde ilk nazil olan sure gibi tasnif edilmektedir. Sadece bu örnek bile nüzul tertiplerindeki kabataslaklık durumu hakkında yeterli fikir verir niteliktedir. Bu mesele bir yana, daha önce uzun uzadıya ve gerekçeli biçimde ortaya koyduğumuz tespitler uyarınca Alak suresinin ilk ayetleri bize göre ilk nazil olan Kur'an vahyi değildir. Bu surenin bir bütün hâlinde nübüvvetin ilk birkaç yılı içerisinde inmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bizim tespitlerimiz ilk nazil olan ayetlerin bir bütün hâlinde Fatiha suresi olduğu yönündedir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde ikinci sırada yer alan Kalem suresi erken dönem Mekkî sureler arasında yer almakla birlikte daha geç dönemlerde nazil olmuş görünmektedir. Çünkü bu surenin ikinci ayetinde müşriklerin ithamlarına karşı cevaben ***mâ ente bi ni'meti rabbike bi-mecnûn*** (Sen rabbinin [vahiy ve nübüvvet] nimetine mazhariyetinden ötürü asla mecnûn biri değilsin!) buyrulması, Hz. Peygamber'e yönelik muhalefetin açıkça dillendirildiği bir vasata işaret etmektedir.[416] Hâliyle Kalem suresinden önce tek bir surenin inzal edildiği ve bu suredeki ayetlerin tebliğ edilmesi üzerine hemen muhalefet oluştuğunu söylemek siyer açısından da pek isabetli görünmemektedir. Kaldı ki müslüman tarihçiler arasındaki yaygın kabule -ki bu kabul tartışmaya açıktır- göre Hz. Peygamber ilk üç yıl boyunca daveti gizli biçimde sürdürmüştür. Diğer taraftan Kur'an'ın Hz. Peygamber'e yönelik "mecnûn" gibi itham ve yakıştırmalara cevap vermesi ve müşrikleri tehdit etmesi ileriki aşamalarda söz konusudur. Bu sebepledir ki Câbirî gibi bazı müellifler gerek surenin hurûf-ı mukatta'a ile başlaması ve ilk ayetlerinde kasem ifadelerinin bulunması gerekse Hz. Peygamber'e mecnûn yakıştırmasında bulunan Velîd b. Muğîre ve Ebû Cehil gibi isimler üzerinden müşrik tipolojisine karşı 10-14. ayetlerde çok sert bir üslup kullanılması ve yine surenin

[416] Kalem suresinin Hz. Peygamber ve müslümanlar ile müşrikler arasındaki mücadele ve muhalefetin yoğunlaştığı bir döneme ait olduğuna ilişkin değerlendirme için bkz. Halil Aldemir, ***Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri***, İstanbul 2013, s. 18-19. Ayrıca bkz. Bayram Ayhan, ***Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılının Tahlili***, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 252.

daha sonraki ayetlerinde müşrik zihniyetle çok sıkı bir polemik üslubuyla hitapta bulunulması sebebiyle surenin daha ileri bir tarihe ait olduğu tespitinde bulunmuştur.[417]

Kalem suresinin nüzul tertibinde ikinci sıraya yerleştirilmesi Alak suresinden sonra Müddessir suresinin nazil olduğunu belirten rivayetlerle de çelişmektedir. Buhârî'nin naklettiğine göre Alak suresinin ilk ayetlerinin ardından bir süre vahiy kesilmiş (fetret-i vahy), fetret sonrasında ise ilk olarak Müddessir suresinin ilk ayetleri inzal edilmiştir.[418]

Kalem suresinin nazil olduğu zaman konusundaki tespite dair bir diğer mesnedimiz, surenin üçüncü ayetidir. Taberî ve İbn Kesîr'e göre, "[Peygamberlik ve tebliğ vazifene karşılık] bitmez tükenmez bir mükâfatı elbet hak etmektesin" mealindeki bu ayette sözü edilen mükâfat Hz. Peygamber'e inen vahyi insanlara tebliğ etme veya insanların itham ve iftiralarına sabretmesinin karşılığıdır.[419] Bu izah söz konusu ayetin Hz. Peygamber'e eziyet, baskı ve ithamların başladığı bir dönemde nazil olduğu tespitini destekler. Öte yandan, surelere hurûf-ı mukatta'a ile başlanmasının nispeten geç döneme ait bir üslup özelliği olması da Kalem suresinin Hz. Peygamber ile Kureyş'in önde gelen müşrikleri arasındaki mücadelenin sertleşmeye başladığı bir döneme ait olduğuna işaret eder. Söz konusu dönemde Hâşimoğulları'nın lideri olan Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i himaye ettiği, bu yüzden Kureyşli müşriklerin düşmanlıkta nispeten ileri gidemediği bilinmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki müşrikler böyle bir dönemde Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için kâh sözlü tehditlerde, kâh uzlaşmacı tekliflerde bulunmuşlar, surenin 9. ayetinde işaret edildiği gibi, Hz. Peygamber'in kendilerine karşı biraz taviz vermesi karşılığında kendilerinin de benzer bir tavır ortaya koyacaklarından dem vurmuşlardır.[420]

Kalem suresinde iki kıssaya yer verilmiştir. Bunlardan birincisi "Bahçe sahipleri" kıssasıdır. Bu kıssada Kureyş müşrikleri ile bahçe sahipleri kıyaslanmış ve onların sahip oldukları servetin tıpkı bahçe sahiplerinin başına gelen felaket gibi helak edici bir afetle mahvolacağı uyarısı yapılmıştır. İkinci kıssa Hz. Yunus hakkındadır. Hz. Peygamber'i tesliye maksatlı bu kıssada Hz. Yunus'un halkının ısrarlı inkârı karşısında sabrının tükenmesinden, halkının helâk edilmesi için dua ettikten sonra ülkeyi terk edip bir gemiye binerek uzaklara gitmek istemesinden ve nihayet denizde bir balık tarafından

---

[417] Câbirî bu sureyi nüzul kronolojisinde 35. sıraya yerleştirmiştir. Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I. 175-176.
[418] Buhârî, "Bed'ül-Vahy", 3.
[419] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*; XIV. 19-20; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 428; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV. 481.
[420] 68/Kalem 7-9.

yutulup bitkin bir halde deniz sahiline bırakılmasından söz edilmiş ve bu arada Hz. Peygamber'e "Sen sen ol, Yunus gibi dirençsiz ve metanetsiz" olma mesajı verilmiştir.[421] Hz. Yunus'un yaşadıkları üzerinden Hz. Peygamber'e hem tesliye hem ikazda bulunan bu kıssa da Kalem suresinin müşriklerce ortaya konulan fütursuz muhalefetle sabrın sınandığı bir merhalede inmiş olduğunu gösterir.

Surenin 35. ayetinde "müslimîn" kelimesi geçer. Câbirî'nin tespitlerine göre "islam" kelimesi ve bu kelimeyle aynı kökten türeyen "müslim, müslimûn" gibi kelimeler daha geç dönemlere aittir. Bu sure dışında, "islam", "müslim", "müslimûn/müslimîn" kelimeleri ilk kez nüzul tertibinde 38 veya 39. sırada yer alan A'râf suresinin 126. ayetinde geçer. Dolayısıyla söz konusu kelimelerin Kur'an surelerindeki kullanımı ancak Kureyşliler'in, "Muhammed'in taraftarları" diye niteledikleri İslam toplumunun hem belli bir reisin (peygamber) çevresinde toplanmış müstakil bir grup haline gelmesi hem de müşriklerden ayrı bir toplumsal yapı oluşturmaya başlamasıyla birlikte söz konusu olmuştur. İlerleyen bölümlerde etraflı bir şekilde ele alacağımız gibi bu toplumsal yapının henüz teşekkül etmediği merhalede müslümanlardan ***men tezekkâ*** (şirkten arınan kimse/kimseler) gibi ifadelerle söz edilmiştir. Bu ifade tarzı bireysel bir davranışa işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e inanan kimseler onun çevresinde fert fert toplanmaya başlamışlardır. Bu insanlar bilahare Asr suresinde "iman edenler", Burûc suresinde ise "müminler" diye nitelendirilmiştir. Bütün bu nitelemelerin ardından "islam" kelimesi kullanılmaya başlamış ve müminler topluluğunun önce Mekke'de manevi temellere dayalı bir cemaat yapısı oluşturması, ardından da Medine'de devlet nizamının kurulması sürecinde İslam dairesinin genişlemesiyle birlikte daha sık kullanılmıştır.[422]

Kalem suresinin bir bütün halinde nazil olup olmadığı meselesine gelince, Hasan-ı Basrî, İkrime, Atâ, Câbir b. Zeyd gibi birçok âlime göre sure Mekke döneminde nazil olmuştur. Ancak İbn Abbas 1-17. ayetlerin Mekkî, 18-33. ayetlerin Medenî, 34-47. ayetlerin Mekkî, 48-50. ayetin Medenî, son iki ayetin Mekkî olduğunu söylemiştir.[423] Diğer bazı kaynaklarda ise surenin sadece 17-33 ve 48-50. ayetlerinin Medenî olduğundan söz edilmiştir.[424] Derveze surenin ilk dört ayetinin bir defada, geri kalanının ise başka bir defada nazil olabileceğini belirtmiş, bu arada surenin bir bütün olarak inme

[421] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 176-177.
[422] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 180-181.
[423] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 59.
[424] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 58.

ihtimaline de dikkat çekmiştir.[425] Suredeki bazı ayet gruplarının Medine döneminde indiğine dair görüşler bize göre pek isabetli görünmemektedir. Çünkü söz konusu ayetler hem dil, hem üslup hem muhteva itibariyle surenin diğer bütün ayetleriyle birebir örtüşür niteliktedir. Kanaatimizce Kalem suresi tümüyle Mekkî'dir. Gerçi bazı ayetler, Derveze'nin de işaret ettiği gibi, farklı zamanlarda inmiş olabilir; fakat sonuçta suredeki ayetlerin tümü Mekke döneminde İslam davetinin duyulduğu ve buna karşı muhalefetin oluştuğu bir evrede inmiştir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinin üçüncü sırasında Müzzemmil suresi yer alır. Bu sıralamaya göre Müzzemmil, Kalem suresinden sonra, Müddessir suresinden önce nazil olmuştur. Hatta âlimlerin çoğunluğuna göre Müzzemmil ile Müddessir suresi hemen hemen aynı zaman dilimi içerisinde nazil olmuştur. Şöyle ki Hz. Peygamber Hira mağarasında kendisine gelen ilk vahiyden dolayı korku ve heyecana kapılmış ve ardından eşi Hz. Hatice'nin yanına gidip, "Üzerime bir şey örtün!"[426] (zemmilûnî) demiş, bunun üzerine Müddessir suresinin ilk ayetleri, bunun ardından da Müzzemmil suresi inmiştir.[427]

Her iki surenin ilk ayetlerinde tedessür ve tezemmül gibi birbiriyle anlam yakınlığı bulunan kelimelerden hareketle yapıldığı anlaşılan bu nüzul tarihlendirmesinin çok gevşek ve gelişigüzel olduğu açıktır. Bunun yanında tedessür ve tezemmül kelimelerinin hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu meselesi de ihtilaflıdır. Bu mesele bir yana, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre yirminci ayet hariç Müzzemmil suresi Mekke döneminde nazil olmuştur. Ancak Hz. Âişe'den menkul bir rivayete göre söz konusu ayet surenin diğer ayetlerinin nüzulünden bir yıl kadar sonra, yani İslamiyet'in ilk yıllarında gece namazının farz kılındığı aşamada nazil olmuştur.[428] Taberî'nin naklettiği başka bir rivayette Müzzemmil suresinin son ayeti, gece namazıyla ilgili emri de içeren ilk ayetlerin nüzulünden on yıl kadar sonra nazil olmuştur.[429]

Bu rivayetlerden hareketle surenin tümüyle Mekke dönemine ait olduğu söylenebilir; ancak böyle bir tespit bize göre pek isabetli değildir. Zira âlimlerin büyük çoğunluğunca da Medenî olarak kabul edilen yirminci ayet özellikle hacim itibariyle suredeki diğer ayetlerin hiçbirine muvafık görünmemektedir. Ayrıca söz konusu ayetteki "ve-âharûne yukâtilûne fî sebîlillâh" ifadesi Allah yolunda çarpışan

[425] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, I. 353.
[426] Bkz. Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.
[427] Bkz. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut 2005, XV. 113.
[428] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, II. 593; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 52.
[429] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 279.

müslümanlardan bahsetmektedir. Bu durum Mekke, özellikle de erken Mekke dönemindeki tarihî bağlamla hiç örtüşmemektedir. Buna göre, surenin yirminci ve son ayeti, İbn Âşûr'un da belirttiği gibi, Medine dönemine aittir, denilebilir.[430]

Buna mukabil klasik tefsir literatüründe surenin tümüyle Medenî olduğu yönünde görüşler de kaydedilmiştir. Hz. Âişe'nin, "Rasûlullah, *yâ eyyühe'l-müzzemmil* hitabına muhatap olduğunda, dört zira' uzunluğunda yün bir örtüye bürünmüş haldeydi; ben uyurken bir kısmı üzerimde örtülü, diğer kısmı ise o sırada namaz kılmakta olan Hz. Peygamber'in üstünde olurdu." şeklindeki rivayet bu görüş bağlamında delil olarak zikredilmiştir. Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber Hz. Âişe ile Medine döneminde evlendiği için bu rivayet surenin Medenî olduğuna delalet eder.[431] Bu görüşe itiraz eden Câbirî Mekke döneminin sonlarında nazil olduğunu ima eden rivayetleri delil göstererek surenin nüzulünü hicretten birkaç yıl önceki dönem olarak tarihlendirmiştir.[432]

Sonuç olarak, rivayetlerden hareketle Müzzemmil suresinin ne zaman nazil olduğuna ilişkin bir tayinde bulunmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü farklı rivayetler farklı tarihlerden söz etmektedir. Bununla birlikte, surenin nüzul tertibinde üç veya dördüncü sure olduğunu söylemek pek isabetli görünmemektedir. Nitekim Câbirî beşinci ayetteki "kavlen sakîlen" (sorumluluğu ağır söz) ifadesini Medine'ye hicret ve savaş emrine hamlederek surenin Mekke döneminin 10-13. yılları arasında indiğini söylemiştir.[433]

Müzzemmil suresinin 2-4. ayetlerinde Hz. Peygamber'e gecenin bir kısmını ibadetle geçirmesi emredilmiştir. Bu emir Hz. Peygamber'in ilahi daveti tebliğ ve temsil yolunda karşılaştığı sıkıntı ve zorluklara kendini hazırlaması, sabırlı ve metanetli olması gerektiğini tembihlemektedir. Surenin 10. ayetinde müşriklerin yaralayıcı ve karalayıcı sözlerine sabretmesi ve onların kötülüklerine kötülükle karşılık verilmemesi gerektiğinden söz edilmesi de bunu göstermektedir.

Surenin dördüncü ayetinde Hz. Peygamber'e Kur'an'ı tertil üzere okuması emredilmiştir. Câbirî ayetlerin "Kur'an" diye isimlendirilmesinin geç döneme ait bir kullanım olduğuna dikkat çekmiştir.[434] Vahyin Kur'an olarak isimlendirilmesi için Hz. Peygamber'in zihninde "Kur'an" denilen bir kavram ve içeriğin oluşması gerekir. Oysa "Kur'an'ı tertil üzere oku" mealindeki ayetten önce sadece Alak ve Kalem surelerine ait

[430] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 253.
[431] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 30.
[432] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, II. 314.
[433] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, II. 315.
[434] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 233-234.

bir dizi ayet nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur'an vahyinin şafağı denebilecek bir evrede gecenin uzun bir bölümünde tertil üzere okunacak kadar ayet nazil olduğunu söylemek zordur.[435]

Câbirî'nin Müzzemil suresiyle ilgili tarihlendirmede Mekke döneminin son yıllarına ilişkin tespitleri makul görünmekle birlikte, "tertil" kelimesiyle ilgili değerlendirmesi tartışmaya açık niteliktedir. Belli ki Câbirî "tertil" kelimesini kıraat ilmindeki yaygın anlam ve kullanımını dikkate alarak, gecenin uzunca bir bölümünde tertil üzere okunacak Kur'an'ın hayli fazla olması gerektiği sonucuna varmıştır. Oysa Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerle çok çetin bir mücadele sürdürdüğü Mekke döneminde "Kur'an tertili" ayetleri ağır ağır okuma tarzından öte, vahyin ve risalet misyonu hakkında uzun uzadıya ve etraflıca düşünmek, ilahi davetin en güzel ve en etkili biçimde nasıl yapılabileceği hususunda kafa yormak ve aynı zamanda vahyin rehberliğini özümsemeye çalışmak gibi anlamlar taşıyor olsa gerektir.

Müzzemmil suresinin dokuzuncu ayetinde kelime-i tevhidin açıkça zikredilmesi ve Hz. Muhammed'in Allah'ı vekil edinmesinin emredilmesi de oturmuş bir terminolojiye delalet ettiği için surenin daha geç dönemlere ait olduğuna işaret etmektedir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinine göre Müzzemmil suresinden sonra, Müddessir suresi inmiştir. Câbir b. Abdillah'tan gelen rivayette ise Müddessir ilk nazil olan Kur'an vahyidir. Ancak yaygın kabule göre Müddessir fetret-i vahiy sonrasında ilk nazil olan vahiydir.[436] Müddessir suresinin fetret-i vahiyden sonraya tarihlendirilmesi, evvelü mâ nezel meselesinde de bahis konusu edildiği gibi, Alak 1-5. ayetleri ilk nazil olan Kur'an vahyi kabul etme yönündeki genel kabulle ilgilidir. Bize göre Müddessir suresinin nüzul sıralamasındaki yeri ilk birkaç sure arasında değildir. Dahası bu surenin nüzulü, tıpkı Müzzemmil gibi, Mekke döneminin ilerleyen yıllarında gerçekleşmiştir. Bu bağlamda İbn Hişâm'ın naklettiği şu bilgiler çok dikkat çekicidir: "Rasûlullah bir gün evinden çıktığında karşılaştığı gerek hür, gerekse köle tüm insanlar onu yalanladılar ve hakaretvârî konuşarak ona eziyet ettiler. Halkın bu tutumundan çok etkilenen Hz. Peygamber evine dönerek bir örtüye büründü. Bunun üzerine surenin ilk ayetleri nazil oldu."[437]

---

[435] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 31.
[436] Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; Tefsîr", 74/4;"Tefsîr", 96/1.
[437] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 291.

Temelde bu bilgilerle örtüşen ve ana fikir itibariyle Ebû Cehil, Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Nadr b. Hâris, Ümeyye b. Halef gibi müşriklerin kötü sözleri ve "Muhammed bir sihirbazdır" gibi ithamları üzerine Hz. Peygamber'in üzülüp evine kapandığı bilgisini içeren rivayetler de Müddessir suresinin bi'setten sonraki birkaç yıl içerisinde nazil olduğunu gösteren bir delil olarak mütalaa edilebilir.[438] Buna göre Hz. Peygamber en azından belli ölçüde bir davete başlamış, bunun üzerine ciddi bir muhalefet cephesiyle karşılaşmış ve tabir caizse geri adım atmıştır. Mukâtil b. Süleyman'ın Müddessir suresinin müşriklerin Hz. Peygamber'e eziyet ettikleri bir zaman diliminde nazil olduğuna ilişkin ifadesi de bu görüşü desteklemektedir.[439]

Müddessir suresinin ilk ayetlerindeki "örtüye bürünme", "kalkıp/harekete geçip inzar etme" ve "elbiseyi temizleme" gibi ifadelerin hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu ihtilaflıdır. Bir yoruma göre "örtüye bürünme" (tedessür) Hz. Peygamber'in müşriklerden gelen tepkiler üzerine kendi içine kapanmasını ifade eder. Elbiseyi temizleme ise müşriklerin ileri geri konuşmaları ve ağır ithamları sebebiyle Hz. Peygamber'in kalbinde oluşan yılgınlık, kızgınlık, öfke, sabırsızlık, hatta intikam hırsı gibi duygulardan arınmaya delalet eder. Siyâb (elbise) kelimesi Arap dilinde bir kişinin kendisinden kinaye olarak da kullanılır. Nitekim Araplar, ***el-mecdü fî sevbih ve'l-iffetü fî izârih*** (şeref ve asalet onun dış elbisesinde, iffet ise iç elbisesindedir) derler. Yine Araplar bir kişiyi ayıp ve kusurdan arınmışlıkla tavsif etmek istediklerinde, ***tâhirü'l-ceyb nakiyyü'z-zeyl*** (yakası temiz, eteği pak) diye niteler, vefasızlık, sadakatsizlik, hainlik gibi kötü huylara sahip olan kimseleri ise ***denisü's-siyâb*** (elbisesi kirli) diye nitelerler.[440]

Tefsir kaynaklarında, "müddessir" kelimesinin mecazi olarak, "nübüvvet elbisesine bürünen", "risalete bürünen", "uykuya dalmış olan", "kendi kendine dalıp düşünen",[441] "ve-siyâbeke fe-tahhir"[442] ifadesinin "nefsini arındır" anlamına geldiği yönünde izahlar da mevcuttur.[443] Kanaatimizce bu tür yorumlar surenin ilk on ayetinin nüzul ortamına pek uygun düşmemektedir. Câbirî'ye göre bu tür yorumlar ayetlerin indirildiği dönemin tarihsel gerçekliğinden ziyade, yorumcunun eğilimini göstermektedir. Çünkü bu ayetlerin indirildiği dönem vahyin kesintiye uğradığı ve Hz.

---

[438] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 167-168; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 53.
[439] Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 489-490.
[440] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 170.
[441] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V. 315; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2004, s. 1200.
[442] 74/Müddessir 4.
[443] Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1204.

Peygamber'in hüzün içerisinde olduğu bir dönemdir. Bu dönemde "nübüvvet elbisesi" ve "nefsi arındırmak" gibi tabirlerin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu tabirler İslam düşünce tarihi içerisinde, bilhassa tasavvufçular marifetiyle oluşturulmuş görünmektedir.[444]

Müddessir suresinin başındaki ayetlerin Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki zıtlaşma ve çatışmanın görece sertleştiği bir zaman ve zeminde nazil olduğu, surenin 5-7. ayetlerinden de anlaşılabilir. Beşinci ayetteki *ve'r-rucze fehcür* ifadesi genellikle putlara atfen "pislikten/şirkten uzak dur" şeklinde izah edilir; fakat *rucz* kelimesi Arapçada endişe, kaygı anlamına da gelir[445] ve bu anlam çerçevesinde *ve'r-rucze fehcür* ayeti Hz. Peygamber'in endişe ve kaygıya kapılmaması gerektiğini tembihler. Altıncı ayetteki *ve-lâ temnün testeksir* ifadesi, yaptığı işi olduğundan fazla bir işmiş gibi göstermeye çalışan kimse gibi, risalet görevini gözünde büyütüp çok görmemesine, yedinci ayetteki *ve-lirabbike fasbir* ifadesi ise tebliğ sırasında karşılaştığı zorluk ve sıkıntılara Allah için direnmesi gerektiğine işaret eder.

Sonuç olarak, Müddessir suresinin başındaki ayetlerin vahyin nüzulünün ilk evrelerinde nazil olduğunu söylemek sıhhatli değildir. Bize göre Müddessir ve Müzzemmil sureleri özellikle ilk ayetleri itibariyle aynı zaman dilimi içerisinde inmiştir. Hangi surenin daha önce indiğini belirlemek pek mümkün görünmese de gerek dil ve üslup gerek muhteva bakımından her ikisinin de aynı tarihsel vasata işaret ettiği oldukça belirgindir. Bunun yanında gerek Müzzemmil gerekse Müddessir suresinin bütün olarak indiğini söylemek de pek isabetli değildir. Dahası, 73/Müzzemmil 20. ayet gibi, 74/Müddessir 11-25 ve 31. ayetler de farklı zamanlarda inmiş gözükmektedir. İbn Hişâm'ın 74/Müddessir 11-25. ayetleri ayrı bir başlık altında zikretmesi de bu tespiti destekler niteliktedir.[446] Bütün bu değerlendirmeler neticesinde "müddessir" ve "müzzemmil" kelimelerinin bir içe kapanma, geri adım atma haline, daha açıkçası Hz. Peygamber'in müşriklerden gördüğü sert muhalefet sebebiyle kendi kabuğuna çekilmesine işaret ettiği söylenebilir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibine göre beşinci sırada Fatiha suresi yer almaktadır. Ancak evvelü mâ nezel bahsinde ortaya koyduğumuz argümanlara göre Fatiha suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir. Söz konusu tertipte Fatiha'yı Tebbet suresi takip etmektedir. Kaynaklarda Tebbet suresinin nüzul sebebiyle ilgili çeşitli rivayetler nakledilmiştir.

---

[444] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 34.
[445] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 32.
[446] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 280-281. Söz konusu ayetler Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından Velîd b. Muğîre hakkında nazil olmuştur. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV. 164.

Bunlar arasında İbn Abbas'tan gelen ve Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî gibi isimlerce nakledilen meşhur rivayete göre Kur'an'da, "Yakın akrabalarını uyar"[447] mealindeki ayetin inmesi üzerine Rasûlullah bir sabah vakti Safâ tepesine çıkıp Kureyş halkına, "Size şu dağın arkasından bir düşman süvari birliğinin gelmekte olduğunu söylesem bana inanır mısınız?" diye seslenmiş, halk da bu hitaba, "Daha önce senin herhangi bir yalanını duymadık" diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Rasûlullah kendisinin Allah tarafından insanları uyarmak için gönderilmiş bir elçi olduğunu bildirmiştir. Bu arada amcası Ebû Leheb, "Kahrolası! Bizi bunun için mi buraya çağırdın?" diyerek Hz. Peygamber'e çıkışmıştır. İşte bu olayın ardından, Ebû Leheb'in kullandığı "tebb" kelimesine atıfta bulunan Tebbet suresi nazil olmuştur.[448]

Başka bir rivayetteki bilgiye göre Ebû Leheb, "Ey Muhammed! Sana inandığım takdirde benim bundan kazancım ne olacak?" demiş, Hz. Peygamber de, "Diğer müslümanlar ne kazanırsa sen de onu kazanırsın" diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Ebû Leheb, "Ben bu fakir insanlar ve kölelerle eşit seviyede olacağım, öyle mi; olmaz olsun böyle bir din" (*tebben li hâza min dînin tebben*) demiş ve ardından bu sure inmiştir.[449]

İbn İshâk ve İbn Hişâm gibi erken dönem siyer müellifleri Tebbet suresinin nüzulüne dair bazı bilgiler aktarmakla birlikte zaman tasrihinde bulunmamışlardır.[450] Buna mukabil Fahreddîn er-Râzî İbn Abbas'a atfen Hz. Peygamber'in üç yıl boyunca tevhid davetini halka açıklamadan sürdürdüğünü, daha sonra yakın akrabalarının uyarılması emrini alınca Safâ tepesine çıkıp Kureyş'i uyardığı bilgisini aktarmıştır. Buna göre Tebbet suresi muhtemelen bi'setin ilk yıllarında nazil olmuştur. Ancak yukarıda aktarılan rivayetteki "yakın akrabaları uyarma" emri hemen bütün müfessirlerce 26/Şuarâ 214. ayetteki "Yakın akrabalarını uyar" ifadesiyle irtibatlandırılmıştır. Genel kabule göre Şuarâ suresi Mekke döneminin daha geç bir evresinde nazil olduğu için, İbn Abbas'tan gelen bilgi ihtiyatla karşılanmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber'in yakın akrabayı uyarmaya başlamasını Şuarâ suresindeki ayete bağlamak gerekmez. İslam davetinin yakın akraba çevresinden başlamış olması, hele de kabile ilişkilerinin son derece sıkı olduğu bilinen bir toplumsal yapı içerisinde gayet tabiidir.

---

[447] 26/Şuarâ 214.
[448] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 903-904. Ayrıca bkz. Buhârî, "Tefsîr", 111; Tirmizî, "Tefsîr", 111.
[449] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 380.
[450] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 351; 354-355.

Bu bağlamda, Tebbet suresinin nüzul sıralamasında altıncı, "Yakın akrabalarını uyar" ayetini içeren Şuarâ suresinin 47. sırada yer alması, dolayısıyla söz konusu ayetin Tebbet suresinden önce inmiş olamayacağı noktasında, "Bu ayet Şuarâ suresinden bağımsız olarak Tebbet suresinden önce müstakil olarak indi, fakat daha sonra tilaveti neshedildi, ardından bir kez daha nazil olup Şuarâ suresindeki mevcut yerine yerleştirildi"[451] gibi izahın zorlama olduğunu da belirtmek gerekir.

Mevdûdî'ye göre surenin Mekke döneminin hangi aşamasında nazil olduğunu tayin etmek oldukça güçtür. Fakat ilk ayette Ebû Leheb'in zikredilmesinden, bu kişinin Rasûlullah'a karşı tutum ve davranışlarında haddi aştığı bir dönemde nazil olduğu sonucu çıkarılabilir. İhtimal ki Tebbet suresi Kureyş'in diğer kabilelerinin Rasûlullah'a ve kabilesine karşı boykot ilan edip onları muhasara altına aldıkları, bu arada sadece Ebû Leheb'in boykot altındaki kabilesini terkederek müşrik hasımların safında yer aldığı vasatta nazil olmuştur. Mevdûdî'nin değerlendirmesine göre Ebû Leheb Hz. Peygamber'in amcası olduğu için, amca sınırı aşmadıkça yeğenin ağzından kötü söz çıkması yakışık almaz. Şayet bu sure İslam'a muhalefetin başlangıcında nazil olsaydı, Kureyş'in kabile örflerine dayalı ahlakî anlayışına göre bir yeğenin amcasını zemmetmesi yadırganırdı. Bu sebeple surenin nüzulü Ebû Leheb olumsuz tutum ve davranışlarında sınırı aştığı zaman gerçekleşmiş olmalıdır.[452]

Tespitlerimize göre Tebbet suresi İslam davetinin ilk yıllarında nazil olmuştur. Çünkü davete yakın akrabalardan başlamak daha mantıklı ve makuldür. Bu açıdan bakıldığında İslâmî davetin ilk üç yılının gizli, dördüncü yıldan itibaren açık davete başlandığı yönündeki yaygın bilginin doğruluğu tartışmaya açıktır. İslam davetinin önce yakın akrabalara tebliğle başlamasından hareketle Hz. Peygamber'in kendi akrabalarını bir ziyafete davet etmesi ve bu ziyafete Kureyş'in Hâşim ve Muttaliboğullarından kırk beş elli kişinin katılması hadisesi de risaletin ilk yıllarında gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim bu davette Ebû Leheb Hz. Peygamber'in yemekten sonra konuşmasına fırsat vermeden söze girip, "Kabilesini senin yaptığın gibi kötü bir şeyle karşı karşıya getiren birini görmedim" demiş ve bunun üzerine davetliler dağılmıştır. Hz. Peygamber birkaç gün sonra bir toplantı daha tertip etmiş ve burada yaptığı konuşmada Allah'ın tek olduğunu, O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığını ve O'na inanıp güvendiğini belirterek davetlilere asla yalan söylemeyeceğini bildirdikten sonra, "Ben Allah'ın elçisiyim. İlk

[451] Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX. 202.
[452] Bkz. Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul 1996, VII. 291.

uyardığım kimseler sizsiniz" demiştir. Ebû Tâlib Hz. Peygamber'in sözlerini güzel bulduğunu ve kendisine destek vereceğini, ancak yine de atalarının dinini terk etmeyeceğini söylemiş, diğer amcası Ebû Leheb ise akrabalarının ona engel olmasını, davetini kabul ettikleri takdirde zillete düşeceklerini, kendini himaye ederlerse öldürüleceklerini belirtmiştir.[453]

Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'e sırt çevirip müşriklerin yanında yer almasında Hz. Peygamber'e kabilece destek verilmesi halinde kendisinin de mensubu bulunduğu Hâşimîlerin boykot edilecek olması ve bu yüzden hem ekonomik hem de sosyal statü ve saygınlık açısından zarar ve ziyana uğrama kaygısının rolü inkâr edilemez. Bunun yanında, karısı Ümmü Cemil'in kışkırtmasından etkilenmiş olması da söz konusudur. Karısının bu konudaki kışkırtıcı tavrı ise Ümmeyyeoğullarına mensup olmasıyla ilgili olsa gerektir. Zira Ümmeyyeoğulları ile Haşimoğulları arasında çok köklü bir rekabet ve husumet bulunduğu bilinmektedir. Bütün bunların yanında Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'in öz amcası olmamasının da bu muhalefette az çok etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bazı araştırmacılara göre Ebû Leheb Abdülmuttalib'in sulbünden değil, annesinin Abdülmuttalib'den önce evlendiği Lihyanlı bir adamın sulbünden dünyaya gelmiştir.[454]

Câbirî'nin de belirttiği gibi Tebbet suresindeki Ebû Leheb'e yönelik sert üslubun erken döneme pek uygun düşmediği düşüncesinden hareketle, sureyi erken döneme yerleştirmemize itiraz edilebilir.[455] Ancak şu da bir gerçek ki Hz. Peygamber'in davet sürecinde karşılaştığı ilk ve en şiddetli tepkilerden biri Ebû Leheb ve karısından gelmiştir. Asabiyet bağlarının çok etkin olduğu Arap toplumunda şiddetli muhalefet ve eziyetin hem amca hem de yıllarca kapı komşusu olan bir insandan gelmesi Hz. Peygamber'i derinden yaralamış ve bu durum davetin seyrinde birtakım olumsuz sonuçlara da yol açmıştır. Hâlbuki Ebû Leheb'ten beklenen, en azından Ebû Tâlib gibi, akrabalık bağından dolayı yeğenine destek çıkması veya en azından tarafsız kalıp Hz. Peygamber'i hırpalamamasıydı. Kaldı ki insani değer ve vicdan bir yana, o günkü Arap toplumunda hüküm süren kabile örfü de onun böyle davranmasını gerektirirdi. Baba konumundaki bir kişiden şiddetli bir düşmanlık söz konusu olunca, bu düşmanca tavra çok sert bir üslupla mukabelede bulunulması bir bakıma kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda müşriklere yönelik hitaplar içeren birçok ayetin, sözgelimi Kâfirûn suresinin

---

[453] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 118-120.
[454] Bkz. Uri Rubin, "Abû Lahab and Sûra CXI", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, volume: 42, number: 1 (1979), s. 15.
[455] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 38.

aksine Tebbet suresine "Kul" (De ki) hitabıyla başlamamasının dikkat çekici olduğu söylenebilir. Fahreddîn er-Râzî'nin izahına göre amcalık saygı ve hürmete riayeti gerektirir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in kendi amcasına doğrudan hakaret ifade eden bir söz söylememesi için, surenin ilk ayetinde "Kul" (De ki) hitabına yer verilmemiştir. Buna mukabil Kâfirûn suresine "Kul" hitabıyla başlanmıştır. Çünkü kâfirler zümresi Hz. Peygamber'in amcaları değildir.[456]

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde Tebbet suresinden sonra yedinci sırada Tekvîr suresine yer verilmiştir. Bu sıralamaya göre Tekvir, A'lâ suresinden önce inmiştir. Hz. Peygamber'i mecnûn diye nitelendiren, ona Allah'tan vahiy gelmediğini söyleyen ve bilhassa ahiretle ilgili uyarılarıyla alay eden Mekkeli müşriklere dehşetli kıyamet tasvirleriyle uyarılarda bulunulan surede Kur'an'ın ilahi vahiy olduğu bildirilmiştir. Surenin, "Bu Kur'an insanlar için, özellikle de iman ve itaat yolunu tutmak isteyenler için bir öğüt ve uyarıdır." mealindeki 28. ayet nazil olduğunda, Ebû Cehil, "Bu bizim bileceğimiz bir iş; (senin "doğru yol") dediğin yolu ister tutarız, ister tutmayız" demiş ve bunun üzerine, "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" mealindeki 81/Tekvîr 29. ayet inmiştir.[457] Bu rivayete konu olan hadise surenin İslam davetinin duyulduğu ve muhalefetin oluştuğu bir dönemde nazil olduğunu göstermektedir. Tekvîr suresinde kelimelerin ve cümlelerin sıralanışı ve ayet sonlarındaki seciler de surenin erken döneme ait olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Mevdûdî, "Muhtevasından ve üslubundan da anlaşılacağı gibi, bu sure Mekke döneminin başlarında vahyedilmiştir." demektedir.[458]

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibininin sekizinci sırası A'lâ suresine aittir. Bu surenin Medine'de nazil olduğuna ilişkin bir görüş bulunsa da çoğunluk Mekke döneminde nazil olduğunu benimsemiştir.[459] A'lâ suresi İbn Abbas, İkrime ve Hasan-ı Basrî'ye göre nüzul sıralamasında yedinci suredir. Bu sıralamada ilk altı sure Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Tebbet, Tekvîr, yedinci sure A'lâ suresidir. Ancak Câbir Müddessir'den sonra Fatiha'yı zikrettiği için A'lâ suresini sekizinci sıraya yerleştirmiştir. Surenin erken Mekke döneminde nazil olduğu kesindir. Buna mukabil Dahhâk A'lâ suresinin tümüyle Medine döneminde nazil olduğundan söz etmiştir. İbn Atiyye, "Bu görüş zayıftır; kimilerinin surede bayram namazından söz edildiğini ileri

[456] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 155.
[457] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 253.
[458] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VII. 47.
[459] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V. 422.

sürmesi Dahhâk'ı böyle bir görüşe sevk etmiştir" demiş,[460] Suyûtî ise surenin Medenî olduğuna ilişkin görüşü Buhârî'nin Berâ b. Âzib'ten naklettiği, "Rasûlullah'ın ashabından bize ilk gelenler Musab b. Umeyr ve İbn Ümmi Mektûm'dur. Bu ikisi bize Kur'an okutmaya/tebliğ etmeye başladılar. Daha sonra Ammâr, Bilâl ve Sa'd, daha sonra da yirmi kişi arasında Ömer b. el-Hattâb, en nihayet Rasûlullah geldi. Medine halkının onun gelişine sevindiği kadar başka hiçbir şeye sevindiğine tanık olmamıştım. Ben Rasûlullah geldiğinde benzeri sureler içinde A'lâ suresini de okumuştum"[461] hadisine istinaden bu görüşü reddetmiştir.[462]

Diğer taraftan İbn Ömer ve İbn Abbas gibi bazı sahabîlerden menkul bir rivayete göre surenin on dört ve on beşinci ayetleri bayram namazı ve sadaka-i fıtr hakkında inmiştir. Bu rivayet esas alındığında surenin iki ayeti Medine, diğer ayetleri Mekke dönemine aittir. Ancak söz konusu ayetlerin bayram namazı ve sadaka-i fıtr konusuyla ilişkilendirilmesi pek mümkün değildir. Kurtubî'nin ifadesiyle, "A'lâ suresi âlimlerin çoğunluğuna göre Mekke döneminde nazil olmuştur; oysa Mekke döneminde ne bayram namazı ne fıtr sadakası söz konusudur."[463]

Kısaca, A'lâ suresinin tamamıyla erken Mekke döneminde nazil olduğunu söylemek gerekir. Fahreddîn er-Râzî de altıncı ayetin tefsirinde surenin erken Mekke döneminde ilk inen surelerden biri olduğunu söylemiştir.[464] İzzet Derveze'nin tespitlerine göre surenin dili, üslûbu, içeriği ve nazmı bir defada nazil olduğunu, ilk nazil olan sureler arasında yer aldığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Denilebilir ki A'lâ suresi Kalem, Müzzemmil ve Müddessir'den önce veya en azından -eğer anılan surelerin giriş bölümlerinin ilk dönemlerde indiğine dair rivayetler sahihse- bu bölümler haricindeki ayetlerden önce, Fatiha ve/veya Alak 1-5. ayetlerden sonra inmiştir. Surenin altıncı ayetinde "senükriüke" lafzının bulunması ve ilk ayetin Allah'ın yüce ismini tesbih emriyle başlaması Alak suresinin ilk ayetleriyle benzeşir niteliktedir. Sure her halükarda tıpkı Fatiha suresi gibi İslam davetinin başlangıç evresine işaret etmekte ve dolayısıyla İslam davetinin temel hedeflerini içermektedir.[465]

Bazı araştırmacılara göre A'lâ suresi bir bütün hâlinde Alak suresinden sonra inmiş izlenimi vermektedir.[466] Mevdûdî de surenin Mekke döneminin ilk yıllarında

[460] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 468.
[461] Buhârî, "Tefsîr" 87.
[462] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 40.
[463] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 278.
[464] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 128.
[465] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 524.
[466] M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara 2008, I. 95.

nazil olduğunu söylemektedir.[467] Câbirî A'lâ suresini muhteva açısından üç bölümde incelemiştir. Birinci bölümde temel konu "rubûbiyet"tir. Bu bölümdeki ayetlerde Hz. Peygamber'den her şeyi yaratan, yarattığı varlıklara mükemmel bir şekil veren, kâinattaki her canlının tabiatını belirleyip hayatlarını sürdürme yolunu gösteren, yeryüzünde yemyeşil bitkiler ve ekinler var eden, sonra onları kapkara çerçöp hâline getiren yüceler yücesi rabbinin adını/şanını her türlü noksanlıktan tenzih etmesi istenir. İkinci bölümde temel konu "nübüvvet"tir. Bu bölümde Allah Hz. Peygamber'e Kur'an'ı öğreteceğini ve Allah'ın dilediği dışında hiçbir şeyi unutmayacağını, mesajı tebliğ konusunda onu en kolay yola sevk edeceğini, bu yüzden onun insanlara Allah'ın azametini anlatıp mesajını iletmesi gerektiğini bildirir. Üçüncü bölümün temel konusu ise "ahiret"tir. Bu bölümde insanların nübüvvet karşısında iki gruba ayrılacakları belirtilir. Bir grup Allah'tan korkacak, iman edecek, rabbinin adını anacak ve O'na davet edecektir. Bunların akıbeti ebedi saadet, yani cennettir. Diğer grup ise inkâr edip bedbaht olacaktır. Bunların akıbeti ise cehennemdir.[468]

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde dokuzuncu sıra Leyl suresine aittir. Bu sıralamaya göre Leyl Fecr suresinden önce inmiştir. Bir rivayete göre surenin 5-7 gibi bazı ayetleri Mekke döneminde müslüman köleleri satın alıp azat etmek suretiyle servetini Allah yolunda harcayan Hz. Ebû Bekr hakkında inmiştir.[469] Başka bir rivayete göre ise söz konusu ayetler fakir bir aileye yardımda bulunan ensardan İbnü'd-Dahdâh adındaki sahabî hakkında inmiştir.[470] Bu rivayetten hareketle bazı müfessirler sureyi Medenî olarak kabul etmiştir.[471]

Surenin üslup ve muhtevası ise erken dönemde nazil olduğunu göstermektedir. Bu surenin indiği dönemin Mekke toplumunda insanlar arasında büyük bir gelir farkı bulunuyor; varlıklı müşrik Araplar yoksullar karşısında bencil ve duyarsız davranıyor, hatta 36/Yâsîn 47. ayette de ifade edildiği üzere, "Dilediği takdirde kendilerini Allah'ın mal-mülk sahibi yapacağı bunca fakir fukarayı biz mi doyuracağız?" diyorlardı. Bu sebeple Mekke döneminde inen ayetlerin tevhid inancının yerleştirilmesinden sonra en büyük hedefi insanların kalplerini yoksul ve himayesizlere karşı bencillik, sevgisizlik ve cimrilikten arındırmak, dertlerin de nimetlerin de paylaşılabildiği bir toplumsal ruh ve

[467] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VII. 95.
[468] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 44.
[469] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 721-722; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 503-505.
[470] Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 254; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV. 365.
[471] Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 382.

zihniyet geliştirmek olmuştur.[472] Surede Allah'ın kendilerine bildirdiği iman esaslarını ve davranış ilkelerini tasdik edip insanlara iyilik ve cömertlikte bulunanlar övülmüş, bunların ilahi yardıma, dünya ve ahiret kurtuluşuna kavuşacakları müjdelenmiştir. Bunun yanında Allah karşısında bile kendilerini ihtiyaçsız sayacak kadar küstahlaşıp cimrice davrananların Allah'ın hidayet ve yardımından mahrum bırakılacakları, böylece günah işlemelerinin daha da kolaylaşacağı, sonuçta alevli cehennnem ateşini boylayacakları bildirilmiştir. Surede müminlerle müşrikler arasındaki farklar mümin-müşrik gibi kavramlar henüz terim olarak kullanılmadan resmedilmiş ve bu kimselerin davranışlarının ahiretteki karşılıkları belirtilmiştir.

Surelerin tarihlendirilmesinde dikkate aldığımız nüzul tertibinde Leyl suresinden sonra onuncu sırada Fecr suresine yer verilmiştir. Ali b. Ebû Talha'dan Fecr suresinin Medenî olduğuna dair bir rivayet gelmişse de[473] sure üslup ve muhteva itibariyle Mekkî sure özelliğine sahiptir. İbn Âşûr Ebû Amr ed-Dânî'den (ö. 444/1053) Medenî olduğuna dair aktarılan rivayet dışında surenin ittifakla Mekkî olarak kabul edildiğini belirtmiştir.[474]

Mevdûdî'ye göre Fecr suresi Şems suresine benzemekte ve sanki bu iki sure birbirini tefsir etmektedir. Şems suresinde bir yönüyle ele alınan bir hususun bu surede başka bir yönüyle ele alınmış olmasından her iki surenin hemen hemen aynı dönemde nazil olduğu anlaşılmaktadır.[475] Üslubundan hareketle Şems suresini Mekke döneminin ilk yıllarına ait olabileceğini söyleyen Mevdûdî'ye göre hem bu sure hem de Fecr suresi Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber ve müslümanlara şiddetli muhalefet ve zulme başladıkları dönemde nazil olmuştur.[476]

Câbirî Fecr suresinin aralarında tam bir bütünlük bulunan dört ayrı bölümden oluştuğunu ifade eder. Buna göre, (1) Kâinattaki düzenliliğe, mükemmelliğe dikkat çekmek, aydınlanmış bir aklın bu mükemmelliğin yemine değer olduğunu görmesini sağlamak. Bilindiği üzere yemin önemli şeyler üzerine yapılır; (2) Geçmişte peygamberleri yalanlayan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan toplumların Allah tarafından nasıl cezalandırıldığını anlatmak ve yaptıklarının Allah tarafından her daim nasıl izlenmiş olduğunu vurgulamak. (3) Kureyş müşriklerinin gidişatlarına dikkat çekmek. Nitekim Kureyşlilerin şöyle bir özelliği vardı. Bir Kureyşli servet sahibi

[472] Heyet, *Kur'an Yolu*, V. 633.
[473] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X. 469; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV. 333.
[474] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 311.
[475] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 141.
[476] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 107, 131.

olduğu zaman, “Rabbim bana ikram etti” diye övünür, ama Allah onu fakirlikle imtihan edince hemen sızlanmaya ve “Rabbim bana ihanet etti” demeye başlardı. Sure Allah’ın insanı fakirlikle imtihan etmesinin, yani Kureyşlilerin “ihanet” dedikleri şeyin sebepsiz olmadığına, aksine onların fakirlere yardım etmemesinin, yetimlerin malını haksızca yemelerinin ve kendilerini tamamen servet biriktirmeye adamış olmalarının sonucu olduğuna işaret etmektedir. (4) Kıyamet kopup da hesap günü geldiğinde cehennemliklerin hesap sonrası pişmanlığını vurgulamak. Cehennemlikler dünyada mal tutkusuna kendilerini kaptırmış ve mallarını kötü yolda harcamış kimselerdir ve o gün cehennemi gördüklerinde büyük bir pişmanlık duyacak, keşke dünyada malımızı bugün bize fayda sağlayacak şekilde harcasaydık diyeceklerdir. Çünkü hesap gününde kimsenin kimseye faydası dokunmayacaktır. Dünyada mal tutkusuna kapılmayan ve hayırlı işlerden geri durmayan kimseler ise işledikleri güzel işlerin mükâfatını almanın hoşnutluğunu yaşayacak, rablerinin rızasına nail olacak ve sonunda cennetteki yerlerini alacaklar.[477]

Surenin 27. ayetinde geçen ***en-nefsü’l-mutmainnetü*** (nefs-i mutmainne) tamlaması hemen tüm tefsirlerde imanın huzuruna ermişlik şeklinde yorumlanmış ve tasavvufî gelenekte de nefsin yüksek mertebelerinden biri olarak izah edilmiştir. Ancak bu mana surenin ilk yirmi altı ayetiyle örtüşmemektedir. Zira surenin son üç ayetine kadar kâfirlerden ve onlara yönelik ikazlardan söz eden surenin bir anda “Ey imanın huzuruna ermiş insan!” şeklinde bir hitapla son bulması hem üslup hem muhteva insicamı açısından problemli gözükmektedir. Bize göre son üç ayetteki hitabın muhatabı ilahi davete kayıtsız bir tavırla tam bir aymazlık içinde kâfirce yaşamaktan mutmain olan insan tipidir. Bazı müfessirler “ashâb-ı havâtır” ve “ehl-i işaret” diye zikrettikleri mutasavvıflardan buna benzer bir yorum nakletmişlerdir.[478] Bu yorum bağlamında denebilir ki İslam ilim ve düşünce geleneği içerisinde oluşup olgunlaşan teknik ve terimsel anlamlar Kur’an kelimelerinin ilk ve aslî anlamlarının yerine geçmiş, buna mukabil ilk ve aslî olmaya daha münasip görünen anlam içerikleri işarî, tasavvufî, remzî konumuna indirgenmiştir.[479]

Câbir b. Zeyd’in nüzul tertibinde on birinci sırada Duhâ suresi bulunmaktadır. Bu tertibe göre sure İnşirâh suresinden önce nazil olmuştur. İttifakla Mekke döneminde

---

[477] Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân,* I. 51.
[478] Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, VI. 272; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, IV. 487.
[479] Nefs-i mutmainne lafzının geçtiği ayetin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Murat Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 50, sayı: 1 (2009), s. 1-24.

vahyedildiği kabul edilen[480] Duhâ suresi vahyin bir süre kesilmesi üzerine müşriklerin, "Eğer Muhammed'in söyledikleri Allah'tan gelmiş olsaydı çabucak kesilip sona ermezdi" ve "Rabbi onu terketti" şeklindeki sözlerinden Hz. Peygamber'in duyduğu üzüntü sebebiyle inmiştir.[481]

Siyer kaynaklarına göre ilk vahiy tecrübesinden sonra bir süre vahyin kesilmesi üzerine Hz. Peygamber Allah'ın kendini terk ettiğini zannederek üzülmüş ve bu süreçte Duhâ suresi nazil olmuştur.[482] Gerçi hadis kaynaklarında yer alan Câbir b. Abdillah rivayetine göre fetret-i vahiyden sonra nazil olan ilk sure Müddessir'dir.[483] Fakat aynı kaynaklarda Duhâ suresinin de fetret-i vahiyle ilişkili olduğunu belirten rivayetler nakledilmiştir.[484]

Bilindiği gibi fetret-i vahyin süresi ihtilaflıdır. Bu konudaki ihtilaf, rivayetlerden kaynaklanmaktadır. İbn Cüreyc fetret-i vahyin on iki, İbn Abbas on beş, Mukâtil kırk gün sürdüğünü ifade etmiştir.[485] İbn Hişâm'ın eserine yazdığı şerh ile tanınan Süheylî (ö. 581/1185) fetret-i vahyin iki buçuk yıl sürdüğünü bildiren müsned hadislerin olduğundan söz etmiştir.[486] Fetretin Alak suresinin ilk beş ayetinden sonra vuku bulduğunu belirten Câbirî bu süreyle ilgili olarak kırk gün, iki veya iki buçuk sene gibi farklı zaman dilimlerinden söz edildiğine, ancak fetretin kırk gün olarak belirlenmesinin uygun olmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre fetretin sadece kırk günlük bir süre olarak kabul edilmesi, nüzul sebebine göre surelerin tertip edilmesinde birtakım sorunlara sebebiyet verir.[487]

Muhammed Hamidullah'a göre fetretin süresi üç yıldır.[488] Ancak Derveze vahyin kesilme süresinin üç yıl olduğuna dair rivayetin sağlam olamayacağını belirtir. Gerçekten böyle olsaydı, fetret olgusu davetin tarihî seyrinde mecra değişimine yol açardı. Çünkü üç yıllık bir kesinti İslam davetini kabul eden ve Hz. Peygamber'in etrafında kenetlenen ihlaslı müminlerin nefsinde bile endişe ve hatta şüphe oluşması gibi bir sonuç doğururdu. Bu sebeple fetret konusunda sahih ve güvenilir olma ihtimali yüksek rivayet, Hz. Peygamber'in rahatsızlanması ve birkaç gece namazına

---

[480] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 393.
[481] Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 93, "Teheccüd", 4, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Müslim, "Cihâd", 114-115; Tirmizî, "Tefsîr", 82; Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 731.
[482] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 241-242. Belâzuri de Duhâ suresinin vahyin inkitaya uğramasından sonra inen sure olduğuna dair bir rivayet aktarmıştır. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 108-109.
[483] Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.
[484] Buhârî, "Tefsîr", 93; Tirmizî, "Tefsîr", 82.
[485] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 190.
[486] Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf*, Kahire 1990, II. 433.
[487] Bkz. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 153.
[488] Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 88.

kalkamaması üzerine bir kadının, "Ey Muhammed! Görüyorum ki şeytanın seni terk etti" dediğine ilişkin rivayettir[489] ki bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla fetret birkaç gece kadar sürmüştür. Sonuç olarak, vahyin kesilmesi bi'set ve nübüvvetin ilk zamanlarında birkaç gün veya gece sürmüştür.[490]

Fetretin iki veya üç yıl sürdüğünü ve uzun denebilecek bu zaman zarfında hiçbir ayet nazil olmadığını söylemek pek makul görünmemektedir. Zira iki buçuk/üç sene boyunca hiçbir vahiy metninin inmemesi, sonraki iki senede ise müşriklerin çok yoğun bir şiddet ve baskısına yol açacak kadar yoğun bir vahiy nazil olması ve sonuçta Habeşistan'a hicretin vuku bulması izah edilebilir bir durum olmasa gerektir. Çünkü iki-üç yıllık bir fetret, müminler ile müşrikler arasındaki ilişkilerin gerginleşmesini değil, mevcut gerginliğin azalması gibi bir sonuç verir. Hâlbuki vahyin başlangıcından itibaren söz konusu gerginliğin sürekli olarak tırmandığı bilinmektedir. Sonuç olarak, fetret-i vahyin kısa denebilecek bir süreyi kapsadığı söylenebilir. Bu bağlamda iki-üç günlük ve gecelik bir sürenin fetret diye nitelendirilmeyeceği meselesi de tartışmaya değer niteliktedir. Şayet iki-üç gün boyunca vahiy gelmemesi "fetret" diye ifade ediliyorsa, bu durumda yirmi üç yıllık vahiy tarihinde belki yüzlerce fetretten söz etmek gerekir. Binaenaleyh Derveze'nin sahih kabul ettiği rivayet "fetret-i vahiy" konusunda değil, Duhâ suresinin hangi olay üzerine indiği hususunda istimal edilebilir. Kanaatimiz odur ki fetret-i vahiy kavramlaştırması, ilk nazil olan ayetler hakkında farklı bilgiler içeren Buhârî ve Müslim rivayetlerini feda etmeme kaygısıyla üretilmiş görünmektedir.

Şöyle ki meşhur Hz. Âişe hadisindeki anlatımın daha çarpıcı ve mucizevi olması sebebiyle, Alak suresinin ilk ayetleri nüzul tarihinin ilk sırasına yerleştirilmiş, buna mukabil Câbir b. Abdillah'ın, "İlk olarak Müddessir suresinin başındaki ayetler indi" şeklindeki rivayeti, "sümme fetera'l-vahyü fetreten" gibi çok müphem bir ifadeyle, ikinci sırada değerlendirilmiştir. Sonuçta, vahyin başlangıcını mucizevi bir olayla başlatma arzusuyla kurgulanan rivayet temelli kronoloji çerçevesinde "fetret-i vahiy" gibi çok belirsiz bir kavram üretilmiştir. Buraya kadar ele alınan surelerin nüzul zamanlarıyla ilgili tespit ve değerlendirmelerden de anlaşılmış olacağı gibi, erken Mekke döneminde iki-üç yıllık bir kesintiden söz etmek pek mümkün değildir. Aynı şekilde yaklaşık üç yıl kadar sürdüğü ileri sürülen bir gizli davet döneminin -ki gerçekte gizli davet denilen şey, büyük ihtimalle Hz. Peygamber'in ağırlıklı olarak yakın çevresine tebliğde bulunmasının apayrı bir dönem veya süreç gibi algılanmış

[489] Buhârî, "Tefsir" 93.
[490] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, I. 551-552.

olmasından ibarettir- gerçekliğinden söz etmek de tarihî bağlam açısından isabetli değildir. Kanaatimizce Kur'an'ın nüzul sürecinde fetret-i vahiy denebilecek bir dönem mevcut olmadığı gibi, "gizli davet" diye isimlendirilebilecek bir dönem de mevcut değildir. Kur'an vahyi başladığı günden itibaren İslam daveti akrabaların oluşturduğu yakın halkadan uzak halkaya doğru kesintisiz bir süreç olarak devam etmiş ve müşriklerin Hz. Peygamber'e muhalefeti de tahmin edildiğinden çok daha erken bir aşamada, yani bu çalışmaya konu olan surelerin nazil olduğu ilk birkaç yıllık zaman zarfında başgöstermiştir.

Duhâ suresinin nazil olduğu zaman dilimi konusunda şunu söylemek mümkündür. Bu sure Hz. Peygamber'in davete başlayıp ciddi bir muhafetle karşılaşması sürecinde kendisini kimsesiz, sahipsiz hissetmesi üzerine Allah tarafından tabir caizse çok güçlü bir moral aşısı olarak nazil olmuştur. Mekke döneminde müşrik muhalefetin en başından itibaren ortaya çıktığı dikkate alındığında, surenin Hz. Peygamber'in etrafında hatırı sayılır bir müslüman zümrenin henüz oluşmadığı, bu yüzden kendisini çok yalnız ve kırılgan hissettiği, bu arada müşriklerin "Ebû Tâlib'in yetimi" gibi ifadelerle üzerine gidildiği bir dönemde, muhtemelen nübüvvetin ilk yılı içerisinde nazil olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde Duhâ'dan sonra İnşirah suresi zikredilmiş olsa da, bize göre İnşirah suresi Mekke döneminin daha sonraki yıllarında tesliye, teşcii, manevi destek olarak inmiştir. Zira surenin muhtevası, Duhâ suresinde zikredilen lütuf ve nimetlerden farklı olarak, "şanın yüceltilmesi"nden söz edilmektedir ki bu durum Hz. Peygamber'in Mekke'de çok ciddi bir gündem oluşturması, diğer bir deyişle onun tebliğ ettiği tevhid ve İslam davetinin her geçen gün müşriklerin gözünü korkutan bir güç ve etki alanı yaratması olgusuna işaret etmektedir. Nitekim surede iki kez ifade edilen "zorluk ve darlıktan sonra kolaylık" vurgusu da bir bakıma düzlüğe çıkmanın arifesine işaret eder gibidir. Yine surenin sonundaki *fe-izâ ferağte fensab* ifadesi Hz. Peygamber'e, "Sakın gevşeklik gösterme; zira müşriklerin direnç noktası kırıldı kırılacak" mesajı verir gibidir.

Kısaca, İnşirâh suresi, 13/Ra'd 41 ve 21/Enbiya 44. ayetlerde işaret edildiği üzere, müşriklerin nüfuz alanlarının giderek daraltılmaya başladığı bir dönemde, bir bakıma yakın gelecekteki zaferi müjdeler mahiyette bir sure olarak inmiş görünmektedir. Ancak müfessirler Mushaf tertibinde sureler arasındaki insicam bulunduğu kabulünden hareketle bu iki sureyi nüzul tertibinde de peşpeşe zikretmişlerdir. Bu bağlamda, bazı âlimlerin Duhâ ve İnşirâh surelerini tek sure olarak

kabul ettikleri yönündeki bilgiler de[491] nüzul tertibinin bu şekilde belirlenmesinde az çok etkili olmuştur, denebilir. Ancak Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler Duhâ ve İnşirah'ın tek sure kabul edilmesine itiraz etmiş ve bu kabulün "Biz senin yüreğini ferahlatmadık mı?" mealindeki 94/İnşirâh 1. ayetin, "Senin yetim olduğunu görüp de sana sahip çıkmadı mı?" mealindeki 93/Duhâ 6. ayete doğrudan atıf gibi algılanmasından kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Râzî'ye göre bu iki sure ayrı dönemlerde inmiştir. Daha açıkçası, Duhâ suresi Hz. Peygamber'in kâfirlerden gördüğü eziyet sebebiyle yüreğinin daraldığı bir dönemde nazil olmuş, İnşirah suresi ise Hz. Peygamber'in yüreğine su serpildiği, gönlünün ferahladığı bir dönemde nazil olmuştur[492] ki bu dönem İslam davetinin yoğun baskıya rağmen giderek yayılıp güç kazandığı geç Mekke dönemine denk düştüğü söylenebilir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde Asr suresi on üçüncü sırada yer almaktadır. Ancak Mücâhid, Katâde ve Mukâtil'den gelen bilgilere göre Asr suresi Medenî'dir. Buna mukabil müfessirlerin çoğu sureyi Mekkî kabul etmiştir.[493] Mevdûdî'ye göre surenin muhtevası Mekke döneminin başlangıcında nazil olduğuna işaret etmektedir. Zira bu dönemde mesajlar kısa ve çok etkili ifadelerle beyan edilmekte ve bu mesajları işiten, bir defa işittikten sonra unutmak istese de unutamıyordu. Dahası bu dönemde inen sureler kâfirlerin dillerine destan oluyordu.[494]

Câbirî'nin tespitlerine göre Asr suresi, Duhâ ve İnşirâh suresinde konu edilen hususları özetler niteliktedir. Şöyle ki bu iki surede Allah gecenin sessizliği, ıssızlığı ve karanlığının bitiş anı olan kuşluk vaktine yemin etmiş, elçisine verdiği nimetleri hatırlatmış, her zorluktan sonra bir kolaylığın geleceğini bildirmiş, Asr suresinde ise "asr"a yemin etmiştir. Asr gündüzün bitiş vaktinin başlangıcı, başka bir ifadeyle aydınlıktan sonra yeni bir karanlığın, kolaylıktan sonra yeni bir zorluğun başlama noktasıdır. Fakat bunun ardından da yeni bir gün, yeni bir kolaylık gelir. Hayat tekdüze değil, hep böyle inişler-çıkışlar, zorluklar-kolaylıkların birbirini takip ettiği bir süreçtir. Belki de İnşirâh suresinde "zorluktan sonra kolaylık vardır" ifadesinin iki kez zikredilmesinin hikmeti budur. Sure karanlığın her çöküşünde yeni bir gündüzün gelecek olmasının umudunu yeniden hatırlatmakta, uzun ve çetin mücadelesinde Hz.

[491] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 3.
[492] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 3.
[493] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 527.
[494] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 223.

Peygamber'in zorluklar karşısında yılmamasını, hep kolaylığın ve zaferin geleceğini bilmesini istemektedir.[495]

Asr suresinin diğer birçok erken dönem Mekkî sureler gibi kasemle başlaması ve bilhassa ikinci ayette geçen "el-insan"ın zarar-ziyan içinde olduğunun belirtilmesi, surenin nüzul dönemine dair kabaca bir fikir vermektedir. Öncelikle "el-insan" kelimesinin burada "kâfir"e karşılık geldiği belirtilmelidir. Nitekim Kurtubî, "Buradaki el-insan kelimesinden maksat, kâfirdir" demiş, ardından söz konusu kâfirin kim olduğuna ilişkin farklı görüşler zikretmiştir.[496] İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre bu sure Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Esved b. Abdülmüttalib gibi müşrikler hakkında indirilmiştir. Başka bir rivayette bu surenin Ebû Leheb hakkında indirildiği,[497] diğer bir rivayette ise bu surede kast edilen kişinin Ebû Cehil olduğu ifade edilmiştir. Rivayete göre bu kimseler Hz. Muhammed'in hüsran içerisinde olduklarını iddia etmişler, bunun üzerine Allah onların bu iddialarının aksine kendilerinin zarar-ziyan içinde olduklarını bildirmiştir.[498]

Kısaca söylemek gerekirse, Asr suresinde geçen "el-insan" Fecr, Âdiyât ve diğer birçok surede dünya malına düşkünlük, cimrilik, zalimlik, nadanlık ve nobranlık gibi bir dizi olumsuz sıfatla anılan kâfir insan tipine karşılık gelir. Dolayısıyla bu surenin Müdddessir, Alak, Fecr gibi birçok sureye konu olan Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil gibi Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber'e karşı şiddetli muhalefet sergileyen bir müşrikten söz ettiği, dolayısıyla erken Mekke döneminde indiği söylenebilir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibine göre Asr suresinden sonra on dördüncü sure olarak Âdiyât suresi nazil olmuştur. Buna mukabil başka nüzul tertiplerinde Âdiyât Mekke döneminin daha geç bir evresinde nazil olan sureler arasında yer almıştır. Ayrıca Enes b. Mâlik, İbn Abbas ve Katâde gibi âlimlerden surenin Medenî olduğu yönünde rivayetler de aktarılmıştır.[499] Âdiyât suresinin Medine'de indiği görüşü ilk beş ayetteki yeminlerin Hz. Peygamber tarafından Münzir b. Amr el-Ensârî komutasında Benî Kinâne topraklarına gönderilen bir seriyyede yaşanan olaylara atıfta bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Nitekim Vâhidî'nin naklettiği bir rivayete göre Âdiyât suresi söz konusu seriyyenin hayli gecikmesinden dolayı münafıkların, "Topyekûn

[495] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 60.
[496] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 411.
[497] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 524.
[498] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 82.
[499] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 497.

katledildiler" diye yaygara koparmaya başlamaları üzerine nazil olmuştur.[500] Şiî tefsirlerde yer alan ikinci bir rivayete göre ise Âdiyât suresi Hz. Peygamber'in Zâtüselâsil'e Hz. Ali komutasında bir seriyye göndermesi üzerine nazil olmuştur. Daha önceden birkaç kez aynı bölgeye seriyyeler gönderilmiş, ancak istenen netice alınmamıştır. Ancak Hz. Ali'nin komutasındaki seriyye düşman kuvvetlerini ezmiş ve birçok ganimetle geri dönmüştür.[501]

Bazı müfessirler ilk rivayeti garip olarak değerlendirmiş, İbn Âşûr ise bu değerlendirmenin rivayeti kabul konusunda problem arzetmediğini, dolayısıyla Âdiyât suresinin Medenî olduğu yönündeki görüşün tercihe şayan olduğunu söylemiştir.[502] Buna mukabil İzzet Derveze, "Müfessirlerin çoğunluğuna göre Âdiyât suresi erken dönem Mekkî surelerdendir. Nitekim gerek üslubu gerek muhtevası tam manasıyla bunu teyit etmektedir" dedikten sonra, "Endişem odur ki surenin Medenî olduğuna ilişkin rivayette Şiî arzuların etkisi vardır. Zira Şiîler kendi istek ve arzularına dayanak bulmak adına hangi kaynaktan geldiğine bakmaksızın birçok ayet münasebetiyle rivayet nakletmekten geri durmazlar" diye de eklemiştir.[503] Aynı şekilde Mevdûdî de surenin sadece Mekkî olduğunu değil, Mekke döneminin ilk yıllarında nazil olduğunu belirtmiştir.[504]

Surenin Medenî olduğu noktasında ilk beş ayetteki yemin ifadeleri dikkate alınmıştır. Oysa Kur'an'ın dil ve ifade tarzında asıl mana ve mesaj, kasem cümlelerinden ziyade kasemin cevabı konumundaki ifadelerdedir. Nitekim bu surenin altıncı ayetindeki ***inne'l-insâne li-rabbihî le-kenûd*** ifadesi ilk beş ayetteki kasemlerin cevabı olarak çok çarpıcı bir mesaj içermektedir. Ayrıca bu ayetteki "el-insan" kelimesi diğer birçok erken dönem Mekkî surede görüleceği gibi, kâfir/müşrikten kinayedir.[505] İbn Abbas da ayeti, "el-insan burada kâfir demektir" diye tefsir etmiş, Dahhâk ise bu ayetlerin Velîd b. Muğire hakkında indiğini söylemiştir.[506] Surenin, "[Kâfir] insan rabbine karşı gerçekten çok nankördür. Üstelik nankör olduğuna kendi vicdanı da şahittir. Onun dünya malına düşkünlüğü tarifsizdir. Peki ya o nankör insan, kendisini nasıl bir akıbetin beklediğini hâlâ düşünmez mi?! Oysa insanlar diriltilip kabirlerinden dışarı çıkarıldığı, içlerinde gizledikleri her şey gözler önüne serildiği zaman, evet işte o

[500] Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 258-259. Ayrıca bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 801; Sa'lebî, *el-Keşf*, VI. 523; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 389; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV. 667.
[501] Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, X. 337.
[502] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX.497.
[503] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II. 10.
[504] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 207.
[505] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 803; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 209.
[506] Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 109-110.

zaman rableri onların yapıp ettiklerini kendilerine tek tek bildirecek ve hak ettikleri karşılığı verecektir." mealindeki 6-11. ayetleri dikkate alındığında, burada söz konusu edilen "el-insan" ile 74/Müddessir 15, 89/Fecr 19-20, 90/Beled 6, 104/Hümeze 2-3 gibi ayetlere konu olan mal-mülk, maddi zenginlik ve sefahat düşkünü müşrik tipinin aynı olduğu hemen fark edilir. Bu durum Âdiyât suresinin ana konu ve muhteva itibariyle diğer erken dönem Mekkî surelerle örtüştüğünü gösterir.

Câbir b. Zeyd nüzul tertibinde Âdiyât suresinden sonra onbeşinci sure olarak Kevser suresine yer vermiştir. İbn Âşûr Kevser suresinin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu hususunda farklı görüşler bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre Hasan-ı Basrî, Katâde, Mücâhid ve İkrime sureyi Medenî, çoğunluk ulema ise Mekkî kabul etmiştir. Bu bağlamda birbiriyle çelişen çok sayıda rivayet de nakledilmiştir. Surenin Medenî olduğu yönündeki görüş Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayetle desteklenmiştir.[507] Surenin üçüncü ayetini tefsir bağlamında aktarılan rivayetlerin, "Kevser suresi Mekkîdir" hükmüne ulaştırdığını, buna mukabil ikinci ayetteki ***venhar*** lafzının zahirî manasına yönelik izahtan surenin Medenî olduğu sonucunun çıktığını, çünkü ***nahr***ın hacda veya kurban bayramı günleriyle ilgili olduğunu, sonuçta Kevser suresinin Medine döneminde indiği yönündeki görüşün tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Surenin Medenî olduğu yönündeki görüş kapsamında Hudeybiye'de nazil olduğu da ileri sürülmüştür.[508]

İbn Âşûr'un bu değerlendirmelerine mukabil, "Enes'in rivayeti şüpheye yol açmasaydı surenin muhtevası nüzulün Mekke döneminde gerçekleştiğine delil teşkil ederdi" mealinde bir görüş belirten Mevdûdî bu konuyla ilgili olarak şu tespitlerde de bulunmuştur: "İmam Ahmed, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Cerîr'in yine Enes'ten rivayet ettiğine göre cennetteki nehir (Kevser) Rasûlullah'a miraç sırasında gösterilmiştir. Herkesin bildiği gibi miraç olayı hicretten önce Mekke'de vuku bulmuştur. İkincisi, miraç gecesinde Rasûlullah kendisine verilen Kevser hediyesinden sadece haberdar edilmemiş, aynı zamanda onu görmüştür. Bu durumda kendisine daha önce iletilen nehir müjdesinin Medine'de verilmesi için bir sebep yoktur. Eğer Enes'in beyan ettiği gibi, sahabenin bir toplantısında Rasûlullah Kevser suresinin nazil olduğunu haber verseydi ve bu haberden surenin ilk defa Medine'de nazil olduğu anlamı çıksaydı, o zaman Hz. Âişe, İbn Abbas ve İbnü'z-Zübeyr gibi âlim ashabın Kevser suresine Mekkî demesi ve çoğu müfessirlerin de buna kail olması mümkün

[507] Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 563; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 443.
[508] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 571-572.

olabilir miydi? Biraz düşündüğü takdirde Enes'in rivayetinde bir boşluk olduğu fark edilir. Bu rivayette, sözü geçen mecliste daha önce hangi konuşmanın devam ettiği ayrıntılı olarak açıklanmamıştır."[509]

Mevdûdî sonuçta Kevser suresinin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu konusunda tayinde bulunmanın çok zor olduğunu ifade etmekle birlikte, gerek surenin nüzul zamanına dair tespitlerden, gerekse tarihî arka planına dair aktardığı bilgilerden "Kevser suresi Mekkîdir" görüşünü benimsemiş görünmektedir. Daha açıkçası, Kevser suresi ona göre nübüvvetin başlangıç döneminde Rasûlullah'ın çok zor şartlar altında bulunduğu bir evrede inmiştir.[510]

Derveze'ye göre Kevser suresindeki mesaj Hz. Peygamber'in müjdelenmesi, gönlüne su serpilmesi ve ona kin duyanların kınanmasıyla ilgilidir. Surenin Medenî olduğuna yönelik rivayetler mevcut olsa da içerik ve üslup Mekkî olduğu izlenimi vermektedir ki çoğunluğun görüşü de bu yöndedir.[511] Câbiri de surenin Mekkî olduğu kanaatindedir. Daha açıkçası, Câbirî Kevser suresinin nüzul tertibinde on beşinci sıraya yerleştirildiğini söyleyerek gerek üslup gerek maksat açısından önceki ve sonraki surelerle arasındaki kuvvetli benzerlik münasebetiyle kendisinin de Mekkî olduğu yönündeki görüşü tercih ettiğini belirtmiş, ayrıca bu görüşü tercihinde güvenilir bulduğu sebeb-i nüzul rivayetlerinin de etkili olduğunu ifade etmiştir.[512]

Dikkat edilirse, surenin nüzul zamanını belirleme noktasında kimi zaman rivayetler kimi zaman da suredeki kelimeler ve cümleler ölçüt alınmıştır. Ancak surelerdeki birtakım kelimeler ve cümlelere dayalı nüzul tarihlendirmesinde ıstılahi anlam tuzağına düşmemek gerekir. Aksi takdirde, İbn Âşûr'un "nahr" kelimesini hac ve kurbanla ilişkilendirmesinden hareketle Kevser suresinin Medenî olduğunu söylemesi gibi, sıhhatlilik ve isabetlilik açısından tartışılır sonuçlara ulaşmak söz konusu olabilir. Sonuç olarak, Kevser suresi, çoğunluk ulemanın da kabul ettiği gibi, Mekke'de nazil olmuştur. Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde on beşinci sıraya yerleştirilen bu sure kanaatimizce Mekke döneminin ilerleyen yıllarında nazil olmuştur. Çünkü surenin son ayetinden müşriklerin Hz. Peygamber'le alay ettiği anlaşılmaktadır. Son ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayette belirtildiğine göre Hz. Peygamber'in oğlu Abdullah'ın -ki çeşitli kaynaklardaki bilgilere göre Abdullah bi'setin on birinci yılında dünyaya gelmiş ve üç aylıkken vefat etmiştir- vefat ettiğinde Âs b. Vâil Hz. Peygamber'den için ebter

[509] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 263.
[510] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 264.
[511] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 185, 187.
[512] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 65.

(soyu kesik) demiştir. Arap geleneğinde erkek çocukları ölen kişi soyu kesik kabul edilmiştir.[513]

Kevser suresinin son ayetinde geçen "ebter" kelimesinin erkek evlattan mahrum olmak anlamında bir soy kesikliğine indirgememek gerekir. Zira bu kelime, hâkim geleneğe ve inanç sistemine muhalefet anlamında kopmak/uzaklaşmak, yardımcı ve destekçiden mahrum kalmak, hakir ve zelil olmak gibi anlamlarda da kullanılır.[514] Öte yandan surenin ilk ayetinde Hz. Peygamber'e bahşedildiği belirtilen kevser çok geniş bir anlam örgüsüne sahiptir. Üstelik bu anlamların odak noktasını oluşturan "çok hayır ve lütuf" maddi değil, manevi içeriklidir. Bu açıdan bakıldığında, "ebter" kelimesinin hayırla yâd edilmemek, adı sanı silinmek gibi bir anlam içermesinden söz edilebilir ve bunun mukabilinde "kevser" kavramının da 94/İnşirah 4. ayetteki *ve-rafe'nâ leke zikrak* ifadesiyle ilişkisi kurulabilir.[515] Nitekim Hasan-ı Basrî müşriklerin "ebter" nitelemesini, "hedefine ulaşamamak" anlamında kullandıklarından, buna mukabil surenin son ayetinin, "Hedefine ulaşamayacak olan Muhammed değil, onun hasımlarıdır. İslam'ın bayrağı hep yücelecektir." şeklinde bir mesaj taşıdığından söz etmiştir.[516]

Sonuç olarak Kevser suresinin Mekke döneminde nazil olduğu kesin görünmektedir. Mekke döneminin ilk yıllarında indiğinde şüphe bulunmayan Alak suresinin özellikle 6-19. ayetlerinde Hz. Peygamber'e yönelik saldırgan tutum takınan bir müşrikten söz edildiği dikkate alındığında, Kevser suresine konu olan ve "ebter" diye anılan kişinin de Hz. Peygamber ve İslam davetine karşı benzer bir tavır takındığından, dolayısıyla bu tür tavırlar hakkında ilk yıllardan itibaren ayetler nazil olduğundan söz edilebilir. Bu sebeple, Kevser suresinin nüzul zamanını salt Abdullah'ın vefatına atıfla Mekke döneminin son yılları şeklinde belirlememek, aksine surenin çok daha erken bir dönemde nazil olduğu ihtimalini her zaman hesaba katmak gerekir. Çünkü surenin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerde sadece Abdullah'tan değil, nübüvvetten kısa bir süre önce dünyaya gelen ve sadece yedi gün veya yedi ay yaşadığı yahut süt emme yaşını tamamladıktan sonra öldüğü ileri sürülen Kasım'dan da söz edilmiştir. Yine muhtelif rivayetlerde Hz. Peygamber'e "ebter" diyen kişinin Ebû Cehil, Ukbe b. Ebî Muayt olduğu yönünde bilgiler de zikredilmiştir.[517]

---

[513] Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV.880; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 371; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 562-563.
[514] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 447; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 124.
[515] Bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 355.
[516] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 124.
[517] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 124.

Câbir b. Zeyd nüzul tertibinde on altıncı sıraya Tekâsür suresini yerleştirmiştir. Buna göre Tekâsür suresi Kevser suresinden sonra, Mâûn suresinden önce inmiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî surenin bütün müfessirler tarafından Mekkî, Buhârî tarafından Medenî olarak kabul edildiğini söylemiştir.[518] Bu konudaki görüş ayrılığı, diğer surelerde olduğu gibi nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Bir rivayete göre Tekâsür suresi şu hadise üzerine nazil olmuştur: "Kureyş'in Abdümenaf ve Sehmoğulları kabileleri rekabet içerisindeydiler. Birbirlerine karşı sayı çokluğu ile övünürlerdi. Her iki kabile de ileri gelen mensuplarının sayıca fazlalığını övünç vesilesi kabul ederdi. Neticede Abdümenafoğullarının sayısı Sehmoğullarınınkinden fazla çıktı. Bunun üzerine, "Ölülerimizi de hesaba katalım" dediler ve kendi kabilelerinden kaç kişinin öldüğünü hesaplamak için mezarlıkta kabir saymaya başladılar. Bu sayım sonucunda Sehmoğulları üç kişi fazla çıktı; çünkü cahiliye döneminin geçmiş devirlerinde Sehmoğullarının sayısı daha fazla idi."[519]

İbn Ebî Hâtim'in İbn Büreyde'den naklettiği bir rivayette ise söz konusu rekabet Kureyşliler arasında değil, Ensardan Benî Hârise ile Beni'l-Hâris adlı iki kabile arasında cereyan etmiştir. Bu iki kabile de kendi mensupları arasındaki değerli, şerefli adamların varlığıyla övünmüştür. Derken, övünme işini bir adım daha ileri taşıyan bu iki kabile mezarlığa gitmiş ve burada yatan ölülerine işaret ederek, "Var mı sizin kabilenizde böyle [değerli] birisi?" diye kabilesini yüceltmiştir.[520]

Taberî de Übey b. Ka'b'tan, "Biz Rasûlullah'ın, 'Eğer insanoğlunun elinde iki vadi dolusu mal olsa üçüncü vadiyi ister. İnsanoğlunun karnını ancak toprak doyurur' buyurduğunu işittik. Tekâsür suresi nazil olana kadar bu sözü Kur'an'dan bilirdik"[521] şeklinde bir rivayet nakletmiştir. Bu rivayete istinaden Tekâsür suresinin Medenî olduğu kabul edilmiştir. Çünkü Übey Medine'de müslüman olmuştur.[522]

Câbirî'ye göre sure Abdümenâf ile Sehmoğullarının, Mekke'de yaşayan mensupları ve ölüleriyle övünmeleri üzerine inmiş olabilir. Ancak surenin muhtevası doğrudan bu konuyla değil, daha önceki surelerde de temel konu olarak işlenen ahiret konusuyla ilgilidir. Kureyş'e seslenen sure adeta şöyle demektedir: "Birbirinize karşı sayısal üstünlük sağlamak ve kibir-kurum satmak sizi o kadar kuşattı ki neticede gidip kabirleri bile saymaya başladınız. Ne var ki kabirleri saymaya gittiğiniz halde ölüm

[518] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X. 535.
[519] Mukâtil, *Tefsî*r, IV. 819; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 259.
[520] Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003, X. 3459.
[521] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 316.
[522] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 217.

hakkında hiç düşünmediniz, ölümden sonrası hakkında tefekkür etmediniz! Yeniden dirilişe ve hesaba inanmıyorsunuz. Bu sebeple sadece dünya işlerine dalıyor ve ahireti umursamıyorsunuz! Fakat eğer ölümden sonraki hayatı ayan beyan görecek ve kesinkes bilecek olsaydınız, dünya hayatında sayı ve evlat çokluğuyla birbirinize karşı övünmezdiniz. Nübüvveti ve ahireti inkâr etmenizden dolayı sonunuz cehennem olacaktır. O gün bu hakikati gözlerinizle ve bütün duyularınızla müşahede edecek ve kabul etmek zorunda kalacaksınız. İşte cehennemle yüz yüze geleceğiniz o hesap gününde dünyada sahip olduğunuz her türlü nimetten hesaba çekilecek, bu nimetleri size verene karşı nankörlük etmiş olduğunuzu gayet iyi anlayacaksınız!"[523]

Sonuç olarak, Tekâsür suresi çoğunluk ulemanın da kabul ettiği gibi Mekke döneminde inmiştir. İbn Atiyye, "Bu konuda herhangi bir görüş ayrılığının mevcudiyetini bilmiyorum" demiştir.[524] Buna mukabil gerek İbn Büreyde gerek Übey b. Ka'b rivayetinden hareketle surenin Medenî olduğundan da söz edilmiştir. Ancak İbn Âşûr'un da belirttiği gibi, hem surenin anlam dokusu hem de vaitlerin çok şiddetli oluşu Mekke dönemine işaret etmektedir. Hâliyle, surenin nüzul ortamındaki ilk ve doğrudan muhatapları müminler değil, müşriklerdir.[525]

Tekâsür suresinin nüzul zamanına dair ilk bilgiler arasında zikredildiği gibi Câbir b. Zeyd'in tertibinde on yedinci sure Mâûn suresidir. Bu sure İbn Abbas ve Katâde'ye isnat edilen bir rivayete göre Medine'de inmiştir. Yine İbn Abbas'tan gelen bir rivayette ilk üç ayetin Mekke döneminde, 4-7. ayetlerin Medine döneminde indiği belirtilmiştir. Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) ise surenin ilk üç ayetinin Mekke'de Âs b. Vâil hakkında, sonraki ayetlerin ise Medine'de meşhur münafık Abdullah b. Übey b. Selûl hakkında indiğini söylemiştir.[526]

Birçok müfessir gerek bu rivayetlerin, gerekse surenin 4-5. ayetlerinde geçen ***musallîn***, ***salât*** ve ***yürâûn*** lafızlarını ıstılahî manaya hamletme geleneğinin etkisinde kalarak surenin iki ayrı dönemde, yani ilk üç ayetinin Mekke döneminde, sonraki ayetlerin Medine döneminde indiğinden söz etmişlerdir.

Surenin ilk kısmının Mekke'de, ikinci kısmının Medine'de indiğini kabul edenlere göre dördüncü ayetten itibaren salâttan büsbütün gaflette olmak, riyakârca davranmak gibi sıfatlarla zemmedilen kimselerden maksat münafıklardır. Belli ki bu çıkarım, dördüncü ayetteki ***musallîn*** kelimesini "namaz kılanlar" şeklinde anlayıp

[523] Câbirî, ***Fehmü'l-Kur'ân***, I. 67.
[524] İbn Atiyye, ***el-Muharrerü'l-Vecîz***, V. 518.
[525] İbn Âşûr, ***et-Tahrîr ve't-Tenvîr***, XXX. 518.
[526] Kurtubî, ***el-Câmi'***, X. 437; Âlûsî, ***Rûhu'l-Meânî***, XV. 474.

yorumlamanın, dolayısıyla Mekke döneminde riya için namaz kılmanın tarihî açıdan vakıaya mutabık olmadığı tespitinde bulunmanın bir sonucudur. Hâlbuki surenin 4-7. ayetlerindeki muhteva müşriklere atıfta bulunmaktadır. İlgili ayetler ile Müddessir suresinin 43-46. ayetleri karşılaştırıldığında bu husus daha iyi anlaşılır.

Surenin bütünlük arz eden bir yapıya sahip olduğu, dolayısıyla iki ayrı bölüm halinde izaha elverişli olmadığı açıktır. Câbirî'nin de dikkat çektiği gibi, Medine döneminde nazil olduğu ileri sürülen ***fe-veylün li'l-musallîn*** cümlesinin başında, Arapçada bir cümlenin önceki cümlenin devamı olduğunu gösteren ***fa-i tâkibiyye*** (takip ifade eden fa edatı) bulunmaktadır. Bu edat devamlılık ifade ettiği gibi ortaklık ve sebeplilik de ifade eder. Mesela, ***rame's-sayyâdu'd-tâira fe-katelehû*** (Avcı kuşu vurdu ve böylece onu öldürdü) cümlesinde ***fe-katelehû*** (ve böylece onu öldürdü) kısmının başında bu fa edatı bulunur ve kuşun ölümünün avcının vurmasından kaynaklandığını, dolayısıyla ölümün vurma fiilinin hemen ardından vuku bulduğunu bildirir.

Diğer taraftan surede geçen ***salât*** kelimesini şer'î anlamdaki namaz olarak anlamak için hiçbir sebep yoktur. Hele de şer'î-ıstılâhî anlamda namaz ve zekât ibadetlerinin bu surenin indiği dönemde henüz bilinmiyor olduğunu düşündüğümüzde bu durum daha da açıklığa kavuşmaktadır. İşte bütün bunlar bizi zekât ve salât kelimelerinin sadece sözlük anlamlarını dikkate almaya sevk etmektedir. Buna göre Mâûn suresinin indiği dönemde zekât kelimesinden maksat sadaka, "salât" ise ya genel olarak dua ya ibadet ya da o dönemde günde iki kez kılınan namaz manasındadır. Beşinci ayetteki ***ellezîne hüm an salâtihim sâhûn*** ifadesi sözde ibadet edenlerin (müteabbidîn) gaflet içinde olmalarını kast ediyor olmalıdır. Ancak buradaki gaflet ibadeti zamanında yapmamak ya da vakitlerine doğru düzgün riayet etmemek değil, öncelikle ve özellikle yetimlere iyi davranmak, yoksulları doyurmaya teşvik etmek, alçakgönüllü olmak, gösterişten uzak durmak ve insanlara faydalı olacak şeylerin peşinde koşmak ibadetin sosyal dayanışma boyutlarını ihmal etmek demektir.[527]

Bilindiği gibi, Kur'an'ın beyanına göre namaz insanı her türlü kötülük ve hayâsızlıktan uzaklaştırır. Nitekim 29/Ankebût 45. ayette, "Sana vahyedilen kitabı tebliğ et ve namazı kıl; çünkü namaz insanı her türlü kötülükten ve hayâsızlıktan uzaklaştırır. [Namaz vesilesiyle] Allah'ı zikretmek en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı bilmektedir." buyrulur. Buna göre ***ellezîne hüm an salâtihim sâhûn*** ifadesinde sözü edilen gaflet, kötülükten ve hayâsızlıktan uzak durmamak şeklinde

[527] Câbirî, ***Fehmü'l-Kur'ân***, I. 70-71.

tefsir edilebilir. Daha ileriki bir aşamada inmiş olduğunu kabul edecek olsak bile bu sure Mekkî'dir; çünkü sure Mekke döneminin, yani hicretten ve münafıkların ortaya çıkışından önceki dönemin birçok sureye konu olan meseleleriyle ilgilidir.[528] Bir cümlede özetlemek gerekirse, Mâûn suresinin bir bütün hâlinde Mekke döneminin ilk yıllarında nazil olduğunu söylemek isabetli görünmektedir.

Nüzul tertibinde on sekizinci sıra Kâfirûn suresine aittir. Bu surenin ne zaman indiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak İbn Atiyye surenin Mekkî olduğu hususunda icmadan söz etmiştir.[529] Mevdûdî İbnü'z-Zübeyr'e göre surenin Medenî olduğu bilgisini aktarmış, ancak âlimlerin büyük çoğunluğunun aksi görüşü benimsediğini, zaten suredeki muhtevanın Mekke dönemine işaret ettiğini belirtmiştir.[530] İbn Abbas'tan nüzul sebebine dair nakledilen rivayet Kâfirûn suresinin erken Mekke döneminde indiğine işaret etmektedir. Bu rivayete göre Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Esved b. Abdülmuttalib ve Ümeyye b. Halef gibi önde gelen müşrikler Rasûlullah'a, "Ey Muhammed! Hadi biz senin taptığına tapalım ama sen de bizim taptığımız şeylere tap. Bu sayede ortaklık kurmuş oluruz. Eğer senin söylediklerin bizim sahip olduğumuz inançlardan hayırlıysa, senin hayrından biz de nasipdar oluruz. Yok eğer bizim inançlarımız senin tebliğ ettiğinden hayırlıysa, o zaman da sen bize ortak olur ve bizim hayrımızdan nasipdar olursun" teklifinde bulundular. İşte bunun üzerine Kâfirûn suresi nazil oldu.[531]

Surenin nüzul sebebiyle ilgili olarak yine İbn Abbas'tan menkul bir diğer rivayette ise Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'e, mal-mülk vermeyi ve istediği kadınla evlendirmeyi teklif ettikleri, buna mukabil putlara sataşmak ve onları kötü biçimde anmaktan vazgeçmesini istedikleri belirtilmiştir. Başka bir rivayette ise müşriklerin, "Bir yıl kadar sen bizim ilahlarımıza, bir yıl kadar da biz senin ilahına tapalım" dediklerinden söz edilmiştir.[532]

Bütün bu rivayetler müşriklerin Hz. Peygamber'le uzlaşma çabasına işaret etmektedir ki bu çabaya nüzul açısından çok erken bir döneme yerleştirilen 68/Kalem 9. ayetteki *veddû lev tüdhinü fe-yüdhinûn* ifadesiyle de atıfta bulunulmuştur. Zira bu ifadede söz konusu olan "yumuşama, esnek davranma"dan maksat, Taberî'nin de dikkat çektiği gibi, Hz. Peygamber'in tevhid inancı konusunda tavizkar davranması ve

---

[528] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 71.
[529] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 531.
[530] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 275.
[531] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 373-374; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 450.
[532] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 373; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 570.

dolayısıyla şirk inancına çok şiddetli biçimde saldırmaması, buna mukabil müşriklerin de Hz. Peygamber'e karşı daha tavizkar davranması arzusudur ki bu arzu Kâfirûn suresinin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in önüne koyulan uzlaşma teklifleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Kâfirûn suresinin İslam davetinin ilk yıllarında nazil olduğunu düşündürmektedir; fakat surenin başındaki hitapta "kâfirler" (kâfirûn) şeklinde bir nitelemenin bulunması, buna mukabil erken döneme ait surelerde bu tarz bir nitelemeye rastlanmaması dikkate alındığında, surenin Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki zıtlaşmanın ileri boyutlara taşındığı daha geç bir dönemde inmiş olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim sebeb-i nüzul rivayetlerinin birinde işaret edildiği gibi, müşriklerin Hz. Peygamber'e, "Gel, bir yıl boyunca sen bizim Lât ve Uzzâ gibi ilahlarımıza tapın; buna karşılık bir yıl boyunca da biz senin ilahına tapınalım" teklifleri üzerine, "[Ey Peygamber!] De ki o müşriklere: "Ey cahiller güruhu! Siz benim Allah'tan başka varlıklara ibadet etmemi/tapınmamı mı istiyorsunuz?!" mealindeki 39/Zümer 64. ayetin nazil olduğundan söz edilmiştir[533] ki Zümer suresinin Mekke döneminde ve fakat geç bir evrede nazil olduğu müsellemdir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde Kâfirûn suresinin ardından ondokuzuncu sure olarak Fîl suresi yer almaktadır. Bir görüşe göre Fîl suresi Felak suresinden önce, başka bir görüşe göre ise Kureyş suresinden önce nazil olmuştur. İkinci görüş daha isabetli görünmektedir. Zira tefsir kaynaklarında Übey b. Ka'b'ın kendi özel mushafında Fîl ve Kureyş surelerini tek sure olarak kaydettiği, ayrıca Hz. Ömer'in akşam namazının ikinci rekâtında bu iki sureyi tek sure gibi okuduğu belirtilmiştir. İbn Âşûr'un değerlendirmesine göre aynı rekâtta Fatiha'dan sonra iki sure okumak sahabe devrindeki zamm-ı sure geleneğine aykırıdır ki bu durum Hz. Ömer'in söz konusu iki sureyi tek sure olarak kabul ettiğini gösterir.[534]

Öte yandan erken dönem müfessirlerden Ferrâ da Fîl ve Kureyş surelerinin birbiriyle ilişkili olduğundan söz etmiş, Ahfeş (ö. 215/830 [?]) ise Kureyş suresinin başındaki ***li-îlâfi kureyş*** ifadesinin Fîl suresindeki ***fecealehüm ke-asfin me'kûl*** ifadesine müteallik olduğunu, yani Fîl suresi ile Kureyş suresi arasında "Allah fil ashabını Kureyş'e îlaf imkânı sağlamak için helak etti" şeklinde bir bağlantı bulunduğunu söylemiştir.[535]

---

[533] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 727-728.
[534] İbn Âşûr, *et-Tahrîr vet-Tenvîr*, XXX. 543.
[535] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 293; Ebü'l-Hasen Saîd el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, Kahire 1990, II. 585.

Fîl ve Kureyş surelerinin tek sure olup olmadığı konusunda kesin bir hüküm vermek mümkün görünmemekle birlikte, bu iki sure arasında çok sıkı bir anlam ilişkisi bulunduğu şüphesizdir. Nitekim bu husus birçok müfessir tarafından da dile getirilmiştir. Buna göre iki sure arasında, "Kâbe'yi yıkmak için gelen Ebrehe ve ordusunu helak ettim; böylece Kureyş'in hem güvenlik ve esenliğini sağladım, hem de yaz ve kış mevsimindeki seyahatlarında ticari anlaşmalar yapmalarına imkân oluşurdum" şeklinde ifade edilebilecek bir irtibat vardır.

Bütün bunlar dikkate alındığında, Fîl ve Kureyş surelerinin aynı zaman diliminde nazil olduğu söylenebilir. Mevdûdî'ye göre tarihî-arka plan dikkate alındığında Fîl, dolayısıyla Kureyş suresinin nüzul zamanını tebliğ ve davet sürecinin ilk birkaç yılı olarak tespit etmek mümkündür.[536] Çünkü bu iki surede ilkin Allah'ın Kureyş halkına büyük bir lütufta bulunduğu vurgulanmakta, dahası Kâbe sayesinde birçok imkân sahibi oldukları, tabir caizse Kâbe sayesinde geçindikleri hatırlatılmakta ve buradan hareketle bir bakıma, "Kâbe'nin sahibi olan Allah'a, hiç değilse bunca lütuf ve imkândan dolayı minnettarlık gösterip boyun eğin" diye bir serzenişte bulunulmaktadır. Özellikle Kureyş suresinin son ayetindeki "karınlarını doyurma" vurgusu Fahreddîn er-Râzî'nin de dikkat çektiği gibi, iyiliği başa kakma, minnet altında bırakma intibaı uyandırmaktadır.[537] Ancak bu vurgu aslında müşriklerin nankörlüğüne tarizde bulunulmaktadır. Kureyş suresinde müşriklerin nankörlüğüne tariz yoluyla atıf yapılmış olması, başka bir ifadeyle, "Ey kâfirler" veya "Ey cahiller/zâlimler" gibi bir hitapta bulunulmaması, söz konusu iki surenin erken Mekke döneminde indiğine dair bir karine olarak değerlendirilebilir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde Fîl suresinden sonra yirminci ve yirmibirinci sırada Felak ve Nâs sureleri yer almaktadır. Literatürde "muavvizetân/muavvizeteyn" diye anılan bu iki surenin birlikte nazil olduğu konusunda ittifak varsa da Mekkî mi Medenî mi oldukları meselesi ihtilâflıdır. Abdullah b. Mes'ûd Fatiha'nın yanısıra bu iki sureyi de Kur'an'dan olmadıkları, dua olarak okundukları gerekçesiyle kendi özel mushafına almamış[538] ve bu mesele bütün bir tefsir tarihi boyunca tartışılmıştır.[539] Ancak İslam âlimlerinin ortak kanaatine göre Fatiha, Felak ve Nâs Hz. Peygamber'e Kur'an vahyi olarak inzal edilmiştir. Hasan-ı Basrî, Atâ, İkrime ve Câbir b. Zeyd'e göre bu iki sure Mekkî, İbn Abbas'tan gelen bir nakle ve Katâde'ye göre ise Medenî'dir.

---

[536] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII. 235.
[537] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 102.
[538] İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 709; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 687
[539] Bkz. Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya 1971, s. 45-57.

Surelerin Medenî olduğunu söyleyenlerin delillerinden biri, Medine'de bir Yahudi tarafından Hz. Peygamber'e büyü yapılması üzerine Felak ve Nâs surelerinin indiği yolundaki rivayettir.[540]

Bazı kaynaklarda Yahudilerin Hz. Peygamber'e sihir yapması hadisesinin hicretten yedi yıl sonra vuku bulduğu belirtilmiştir. Buna göre muavvizeteyn sureleri bu dönemde inmiştir. Ancak Mevdûdî'ye göre bir sure veya ayetin filan yerde, filan olay üzerine nazil olduğu söylenmişse, bu söz o sure veya ayetin ilk defa o zaman nazil olduğu anlamına gelmez. Bazen daha önce nazil olmuş bir sure veya ayetin, bir olay nedeniyle Rasûlullah tarafından tekrar okunması da söz konusu olabilir ve bu durum tekrar okunan sure veya ayetin ilk defa nazil olduğu şeklinde anlaşılabilir. Muavvizeteyn sureleri için de aynı şey geçerlidir. Bu iki surenin muhtevası açıkça Mekke döneminin ilk yıllarında nazil olduklarını göstermektedir. Bu dönemde Rasûlullah'a muhalefet şiddetlenmeye başlamıştır. Yıllar sonra Medine Yahudilerinin, münafıkların muhalefetleri şiddetlendiğinde Rasûllullah'a aynı sureler işaret edilmiş ve dolayısıyla "Ey Ukbe! Sana iki sure öğreteceğim ki bunlar Kur'an'ın en faziletli sureleridir" ifadesini içeren Ukbe b. Âmir rivayetinde işaret edildiği gibi bu sureleri okuması telkin edilmiştir.[541]

Kur'an'ın nüzulünde teaddüt ve tekerrür meselesinin[542] nasıl izah edilmesi gerektiği hususunda da makul bir teklif içeren bu izahlar bize göre isabetli görünmektedir. Felak ve Nâs surelerinin Mekke döneminde indiği görüşünü daha sağlam ve sahih kabul eden İbn Âşûr İbn Abbas'tan nakledilen iki rivayetten söz konusu surelerin Mekkî olduğu bilgisini içeren Küreyb rivayetinin makbul, Medenî olduğu bilgisini içeren Ebû Sâlih rivayetinin problemli olduğunu belirtmiş, bunun yanında muavvizeteynin Lebîd b. A'sâm adlı Yahudinin Hz. Peygamber'e sihir yapması üzerine indiğine dair hiçbir sahih kaynakta bilgi bulunmadığına dikkat çekmiştir.[543] Diğer taraftan bazı tefsir kaynaklarında Muavvizeteyn suresinin nüzul sebebiyle ilgili olarak Kureyşli müşriklerin nazar değdirmekle meşhur bir kişiyi görevlendirip Hz. Peygamber'e nazar musallat etmesini istemeleri ve/veya Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e, "Sen tuttuğunu koparan, sırtı yere gelmeyen, yüzü ışık saçan muhteşem

---

[540] Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 687-688; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V. 518-519.
[541] Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, VII. 311.
[542] Nüzulde teaddüt ve tekerrür meselesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 14, sayı: 1 (2001), s. 91-101.
[543] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 624.

bir adamsın" gibi sözlerle nazar değdirmeye çalışmaları üzerine Felak ve Nâs surelerinin nazil olduğu yönünde başka bir rivayet de nakledilmiştir.[544]

Câbirî nazar meselesiyle ilgili rivayetten hareketle, "Kureyşlilerin böyle bir girişimde bulundukları doğru ise bu girişim Hz. Peygamber'in onların çözüm önerilerini reddetmesine bir misilleme olabilir" dedikten sonra muavvizeteynin nüzul zamanına dair şunları söylemiştir: Bazıları bu surelerin Hz. Peygamber'e sihir yapılması üzerine indiğini söyler. Bu kabule göre muavvizeteyn Medine'de inmiştir ve fakat nüzulün Medine dönemiyle tarihlendirilmesi çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü hacim ve üslupları bu iki surenin Mekke döneminde indiğini gösterir. Üstelik nüzul sırası listesinde de 19-20. sırada [Câbir b. Zeyd'in listesinde 20-21. sırada] yer almaktadırlar. Bu da muavvizeteynin nüzul itibariyle ilk dönemlere ait olduğuna işaret etmektedir."[545]

Bu görüş Derveze tarafından da benimsenmiştir. Onun tespitlerine göre Muavvizeteyn suresi sadece sihir meselesiyle ilgili değil, aksine genel bir üslup çerçevesinde Hz. Peygamber'e hasetçilerin, büyücüler gibi şerirlerin, cin ve insan türünden şeytanların vesveselerinden sakınma ve Allah'a sığınmayı öğretmektedir. Ayrıca bu iki sure gerek kısa hacimli, gerek secili olması bakımından erken Mekke döneminde nazil olan surelere benzemektedir. Keza, nüzul tertibiyle ilgili rivayetlerin büyük bir kısmı da Muavvizeteyn'i erken dönem Mekkî sureler arasına yerleştirmeyi gerektirmektedir.[546]

Nüzul tertibinde muavvizeteynden sonra yirmi ikinci sırada İhlâs suresi yer almaktadır. İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, Câbir b. Abdillah, Mücâhid b. Cebr gibi birçok müfessir İhlâs suresinin Mekke döneminde nâzil olduğunu söylerken İbn Abbas, Muhammed b. Kâb el-Kurazî, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Dahhâk b. Müzâhim Medine döneminde indiği kanaatindedir. Surenin önce Mekke'de, ardından bir kez de Medine'de indiğinden söz edilmiştir.[547]

İhlâs suresini Mekkî olarak kabul edenler müşriklerin Mekke döneminde Hz. Peygamber'e gelerek, "Bize rabbinin nesebinden söz et" dedikleri, Hz. Peygamber'in de onlara bu sureyi okuduğuna dair rivayeti esas almışlardır.[548] Surenin Medenî olduğunu kabul edenler ise Medineli Yahudilerin ulûhiyetle ilgili bazı sorularına Allah tarafından bir cevap olmak üzere Cebrail'in Hz. Peygamber'e gelip, "kul hüvellâhü ehad" suresini

---

[544] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 172; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 624.
[545] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 76.
[546] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II. 54.
[547] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 42, 113-114.
[548] Tirmizî, "Tefsîr" 112/ 1, 2; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 387-388.

okuduğunu bildiren rivayeti[549] mesnet ittihaz etmişlerdir. Bunun yanında Necranlı bir grup Hıristiyanla ilgili bir rivayet de surenin Medine döneminde indiğine dair bir delil olarak nakledilmiştir.[550]

Bütün bu farklı rivayetlerdeki ortak tema Allah'ın mahiyeti hakkında soru sorulması ve/veya zât-ı ilâhiyye hakkında tartışma yapılmasıdır. Mevdûdî'nin İhlâs suresinin nüzul sebebi bağlamında nakledilen farklı rivayetlerle ilgili değerlendirmesi şöyledir: Bu rivayetlerden anlaşılıyor ki Rasûlullah'a çeşitli zamanlarda insanları davet ettiği mabudun mahiyet ve keyfiyeti sorulmuş, Rasûlullah da her defasında Allah'ın emriyle bu cevabı [kul hüvellâhu ehad… cevabını] vermiştir. İlk önce Mekke'deki müşrik Kureyşliler sormuş ve bu sorunun cevabı olarak İhlâs suresi nazil olmuştur. Daha sonra Medine'de Yahudiler ve Hıristiyanlar, bazen de diğer Araplar söz konusu soruyu Rasûlullah'a yöneltmiş, her defasında da onlara cevap olarak Allah bu sureye işaret etmiştir. İlgili rivayetlerden anlaşılan şu ki Rasûlullah'a söz konusu soru yöneltildiğinde cevap olarak her defasında İhlâs suresini okuduğu için, bu sureye hep yeni nazil olduğu zannıyla bakılmıştır. Bu yüzden, sebeb-i nüzulle ilgili farklı rivayetlerin birbirine tezat olduğu gözüyle bakıp yanılgıya düşülmemelidir. Aslında bir mesele hakkında daha önce nazil olmuş bir ayet veya sure varsa, aynı mesele hakkında tekrar soru sorulduğunda Allah bu sorunun cevabı olarak ilgili ayet veya sureye işaret ediyor ve Rasûlullah da onu okuyordu… Bu konuda doğru görüş, İhlâs suresinin Mekkî olduğudur. Hatta surenin muhtevasından Mekke döneminin başlangıcında nazil olduğu anlaşılmaktadır. O zamana kadar Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında herhangi bir ayet nazil olmamıştı. Rasûlullah'ın Allah'a davetini dinleyenler, onun ibadet ettiği rabbin nasıl bir şey olduğunu merak ediyorlardı. Bu surenin erken Mekke döneminde nazil olmasının delili, Mekke'de Ümeyye b. Halef'in Bilal-i Habeşî'yi kızgın kuma yatırarak göğsüne taş koyduğunda, Bilal'in "ehad, ehad" diye Allah'ı zikretmesidir. Ehad kelimesi İhlâs suresinden iktibas olsa gerektir.[551]

Cumhur ulemanın İhlâs suresini Mekkî olarak kabul ettiğini söyleyen İbn Âşûr da "Sahih olan görüş sureyi Mekkî kabul eden görüştür. Çünkü İhlâs suresi tevhid inancının temelini cem eden bir suredir" demiş,[552] Câbirî ise "Bize göre surenin Medine'de indirildiği bilgisini içeren rivayetler Mekkî surelerde Allah lafzının sayılamayacak kadar çok kullanılması gerçeğiyle pek bağdaşmamaktadır. Zira Allah

[549] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 571-572; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 388.
[550] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 161.
[551] Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, VII. 300.
[552] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 611.

lafzı bu kadar sık kullanıldıktan sonra Medine döneminde birilerinin kalkıp, "Bize Allah'ı tanıt" demesi pek mümkün ve makul olmasa gerektir. Kaldı ki müşrik Araplar Allah'ı biliyor ve O'na inanıyorlardı. Onların inancı ile İslam'daki Allah inancı arasındaki fark tevhid noktasındadır. Zira müşrik Araplar melekleri ve putları Allah'a ortak koşmaktaydılar. Medine'deki Yahudilerin Hz. Peygamber'e gelip, "Bize Allah'ı anlat" demesi hiç söz konusu değildir. Çünkü vaktiyle bu meseleyle ilgili cevap kendilerine verilmiştir. Ayrıca "Allah'ı kim yarattı" sorusu aslında Yahudi olmayan kimseler tarafından sorulan bir soru gibi görünmektedir.[553] Sonuç olarak, İhlâs suresinin üslup ve içeriği Mekke dönemine işaret etmektedir. Derveze'nin ifadesiyle, "Sebeb-i nüzul ve sure sıralarına işaret eden rivayetlerin çoğu İhlâs suresini Felak ve Nâs surelerinden sonraya yerleştirmektedir. Buna göre üç surenin de aynı zaman içerisinde ve/veya peşpeşe nazil oldukları söylenebilir.[554] Bu bağlamda İhlâs suresinin Muavvizeteyn ile birlikte "muavvizât", Kâfirûn suresiyle birlikte "İhlâseyn" diye adlandırıldığı da[555] belirtilmelidir. Bu adlandırmalar söz konusu surelerin nüzul açısından aynı zaman dilimine ait olduğuna karine sayılabilir. Bir cümlede özetlemek gerekirse, İhlâs suresi bize göre de erken dönem Mekkî sureler arasında değerlendirilmelidir.

Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde İhlâs suresinden sonra yirmi üçüncü sure olarak Necm suresi yer almaktadır. Surenin tamamının Medine devrinde indiği ileri sürülmüşse de bu görüş Kurtubî gibi bazı müfessirlerce isabetsiz bulunmuş ve bu konuda İbn Mes'ûd'un, "Necm suresi Rasûlullah'ın Mekke'de Kureyşlilere karşı Kâbe'de açıktan okuduğu ilk suredir" şeklindeki rivayeti delil olarak sunulmuştur.[556] Nitekim Hasan-ı Basrî, İkrime, Atâ gibi âlimlerden de surenin tamamının Mekke'de indiği bilgisi nakledilmiştir. Buna mukabil İbn Abbas ve Katâde, "O ihlâslı kullar, ufak-tefek kusurlar işleseler dahi büyük günahlardan ve yüz kızartıcı davranışlardan uzak dururlar" mealindeki 32. ayeti Medeni olarak kabul etmiştir. "Necm suresinin Mekkî olduğunda icma vardır" diyen İbn Atiyye surenin sebeb-i nüzulüyle ilgili olarak, "Müşrikler, 'Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır' iddiasında bulundular. Bunun üzerine Necm suresi nazil oldu" şeklinde bir bilgi nakletmiştir.[557]

---

[553] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 86.
[554] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II. 73.
[555] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 14; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 579.
[556] Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 72.
[557] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 195.

Bu bilginin sübutu tartışılabilir ancak delalet yönünden Necm suresinin ilk on sekiz ayetindeki muhtevayla örtüşür niteliktedir. Çünkü bu ayetlerde Hz. Muhammed'in hak peygamber, Kur'an'ın da ilahi vahiy olduğu özellikle vurgulanır. Surenin 19-22. ayetlerinde şirk inancı ele alınarak o dönemde tapınılan ve Allah'ın kızları kabul edilen putlardan Lât, Uzzâ ve Menât'tan söz edilir. Özellikle [Ey Müşrikler!] Lât ile Uzzâ'ya ve şu üçüncü put olan Menât'a ne demeli?! [Değil size, kendilerine bile en ufak bir hayrı dokunmayan bu putlara hangi akla hizmet ederek taparsınız?!]" mealindeki 19-20. ayetler ile "[Ey Peygamber!] Biz senden önce de nice elçiler ve peygamberler gönderdik. O elçiler ve peygamberler, insanlara Allah'ın ayetlerini tebliğ etmek istedikleri zaman şeytan tabiatlı kimseler onların sözleri arasına başka sözler karıştırmaya çalışmışlardır. Fakat Allah, şeytan tabiatlı kimselerin karıştırmak istedikleri sözleri [tıpkı bir grup müşriğin Lat, Menat, Uzzâ hakkında söylediği övücü sözleri ayetlere karıştırmak istemesinde olduğu gibi] iptal etmiş, buna mukabil kendi ayetlerini sapasağlam muhafaza etmiştir. Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapıp edendir. Şeytan tabiatlı insanların kendi sözlerini ayetlere karıştırma teşebbüsleri sonuçta kalplerinde şek, şüphe hastalığı bulunanlar ile [şirk ve inkârcılık sebebiyle] yürekleri tamamen katılaşmış kimseler için bir sınama olmuştur. Şüphesiz o zalimler/kâfirler hakikate karşı şiddetli bir husumet ve çok derin bir yanılgı içindedir" mealindeki 22/Hac 52-53. ayetler erken dönem siyer ve tefsir kaynaklarında "Garânik" hadisesiyle ilişkilendirilmiştir. Son dönem İslam dünyasında genellikle savunmacı bir yaklaşımla ele alınıp reddedilmeye çalışılan bu hadise hakkında bilgi veren ilk müelliflerden biri ve belki de birincisi İbn İshâk'tır.

İbn İshâk'ın Habeşistan'a hicret eden müslümanların Mekke'ye dönüşlerinden bahisle naklettiğine göre Hz. Peygamber kendisine nazil olan Necm suresini okumaya başlamış, yanında bulunan müslüman ve müşrik herkes onu dikkatle dinlemiş, fakat sıra *eferaeytümü'l-lâte ve'l-uzzâ* ayetine geldiğinde şeytan, "Bu putlara bizi Allah'a yakınlaştırsınlar diye tapıyoruz" şeklindeki bir ifadeyi araya sokunca müminlerin bir kısmı tasdik etmiş, bir kısmı kabul etmemiş, şeytan ise ayetlerin arasına ilave ettiği ibareyi müşriklere öğretip onlar tarafından tekrar edilmesini sağlamıştır. Bu durum Hz. Peygamber'i çok üzmüş, Cebrail gelince söz konusu ibareyi ve onunla ilgili olarak aldığı tepkilerden söz etmiş, Cebrail de bu ibarenin sorumluluğunu taşımadığını belirterek Allah'tan getirmediği metinleri insanlara okuduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber korku ve telaşa kapılmıştır. Diğer taraftan Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'le birlikte secde ettikleri haberi Habeşistan'a ulaşınca oradaki

müslümanlar veya içlerinden bir grup bu haberden müşriklerin müslüman olduğu sonucunu çıkararak Mekke'ye dönmeye karar vermiş; ancak şehre yaklaştıkları sırada asıl durumdan haberdar olmuşlarsa da geri dönmeyi göze alamayıp herkes bir müşrikin himayesinde, sözgelimi Osman b. Maz'ûn Velîd b. Muğîre'nin, Ebû Seleme b. Abdülesed Ebû Tâlib'in güvencesiyle Mekke'ye girebilmiştir.[558]

Bu rivayette "garânîk" kelimesi yer almamakla birlikte daha sonraki kaynaklarda, Kureyşlilerin Kâbe'yi tavaf ederken putları hakkında söyledikleri *tilke'l-ğarânîku'l-ulâ ve-inne şefâatehünne le-türtecâ* (Bu putlar ulu kuğular/meleklerdir ki bunların [bize] şefaat edecekleri ümit edilir) sözüne yer verilmiştir. Mesela Vâkıdî ve İbn Sa'd gibi müelliflerin naklettiklerine göre Hz. Peygamber kavminin kendisinden yüz çevirdiğini görünce nefretlerini celbedecek ayetlerin inmemesini arzu etmiştir. Bir gün Kâbe'nin civarında Kureyşlilerle birlikte otururken Necm suresini okumaya başlamış, sıra 19-20. ayetlere gelince şeytan *tilke'l-ğarânîku'l-ulâ ve-inne şefâatehünne le-türtecâ* şeklindeki ibareyi 20. ayetin devamı gibi, Hz. Peygamber'e okutmuş, Hz. Peygamber okumaya devam edip sureyi bitirince sonundaki secde ayetinden dolayı secde etmiş, Kureyşliler de kendisine uyarak secdeye kapanmış, böylece Hz. Peygamber'in garanikten söz etmesi Kureyşlileri memnun etmiş ve bu memnuniyetlerini, "Biz Allah'ın dirilten ve öldüren, yaratan ve rızık veren olduğunu biliyoruz; fakat ilahlarımızın O'nun katında bize şefaat edeceklerine de inanıyoruz. Sen onların şefaat edebileceklerini kabul ettiğine göre artık aramızda bir sorun kalmadı" diye ifade etmişlerdir. Öte yandan, müşriklerin secde ettiği haberi yayılıp Habeşistan'a kadar ulaşınca oradaki müslümanlar Mekkelilerin İslamiyet'i topyekûn kabul ettiğini zannetmiş ve bunun üzerine bir kısmı geri dönmüştür. Ancak Mekke'ye yaklaştıkları sırada karşılaştıkları bir kervana Kureyşlilerin durumunu sormuşlar, kervandakiler Muhammed'in önce ilahlarını hayırla andığını ve Kureyş'in ona uyduğunu, fakat daha sonra bu fikrinden vazgeçip ilahlarını kötülediğini, Kureyş'in de ona tekrar kötülük yaptığını söylemişlerdir.[559]

Klasik dönemlerde muhtemelen ilk defa Kâdî İyaz (ö. 544/1149) tarafından çok kesin bir dille reddedilen Garânik hadisesi mahiyet ve keyfiyet açısından tartışılabilir olmakla birlikte, tarihî gerçeklik bakımından inkâr edilmesi pek mümkün değildir. Zira erken dönemlerdeki tüm kaynaklar bu hadisenin vuku bulduğu bilgisini vermektedir. Mesela Taberî hadiseyi İbn Abbas, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Saîd b. Cübeyr, Dahhâk b.

[558] İbn İshâk, *Sîre*, s. 157-158.
[559] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I. 205-206.

Müzâhim, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Muhammed b. Kays, İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Cüreyc ve İbn İshâk gibi meşhur âlimlerden nakletmiştir.[560] İbn Ebî Hâtim de tefsirinde İbn Abbas, Ebu'l-Âliye, Saîd b. Cübeyr, Dahhâk ve İbn Şihâb'ın isimlerini zikrederek Taberî'ye muvafakat etmiş ve bu isimlere Katâde ile Süddî'yi de eklemiştir.[561]

Garânik hadisesi İslam'ın ilk üç asrında neredeyse hiç tartışılmazken, daha sonraki dönemlerde yavaş yavaş tartışılmaya başlanmıştır. Son dönemlere gelindiğinde ise müslüman âlim ve mütefekkirlerin neredeyse tamamı bu kıssayı reddetmişlerdir. Özellikle Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951) ***Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi*** (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338-1341/1919-1922) genel başlığı altında yayınladığı bir dizi makalede Garânik hadisesinin asılsız olduğunu savunmuştur. Bu konudaki savunusunu, "Garânik olayı kabul edildiğinde Hz. Peygamber, vahiy, Kur'an ve İslam'ın doğruluğu hakkında ciddi şüpheler ortaya çıkar" şeklinde bir temel gerekçeye dayandıran Akseki'ye göre bu hususta izlenmesi gereken yol, ilgili rivayetleri reddeden âlimlerin görüşlerini delilleriyle birlikte ortaya koymaktır. Akseki bu yolu izleyerek, görüşlerine göndermede bulunduğu âlimlerden Garânik'le ilgili rivayetlerin sahih bir senede sahip bulunmadığı, tamamının mürsel, munkatı' veya muzdarib olduğu, metinlerinin birbirini tutmadığı, dolayısıyla uydurma haberler kategorisinde ele alınıp reddedilmesi gerektiği bilgisini nakletmiş, buna mukabil söz konusu rivayetleri makbul addeden âlimlerin görüşlerine neredeyse hiç değinmemiş, rivayetlerden hangilerinin mürsel, hangilerinin munkatı, hangilerinin muzdarib olduğu hususunda da herhangi bir çaba göstermemiştir.

Bu bağlamda Garânik hadisesinin reddine yönelik alıntıların öteden beri ciddi problemler içerdiği de belirtilmelidir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Huzeyme'ye, Ebû Hayyân ile Kastallânî'nin İbn İshâk'a yaptığı atıflar asılsızdır. Râzî'nin Beyhakî'ye, Kadı İyâz'ın Bezzâr'a atfen verdiği bilgilerde de çarpıtmalar vardır. Modern dönemde Garânik hadisesinin reddiyle ilgili görüşlerini kadim ulemaya, özellikle de selef âlimlerine dayandırmaya çalışan müslüman araştırmacılar da bu alıntı hatalarını aynen tekrarlamışlardır. Maalesef Akseki'nin aktardığı bilgiler de bu yanlış alıntı geleneğinin bir parçasıdır. Haddi zatında Akseki'nin eseri Mısır'da Muhammed Abduh'a isnaden Menâr Dergisi'nde yayınlanan *Mes'eletü'I-Garânîk ve Tefsîru'l-Âyât* isimli makalenin Türkçe versiyonu gibidir. Hâl böyleyken Akseki eserinde bu

[560] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI. 603-608.
[561] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII. 2500-2503.

makaleden hiç söz etmemekte, sadece Hac suresinin 52. ayetini Garânik hadisesiyle ilişkilendirmeden tefsir ederken Abduh'un ismini bir kez zikretmekle yetinmektedir.[562]

Bütün bu değerlendirmelerin ardından Garânik hadisesinin vuku bulduğunu söylemek gerekir. Buna göre hadise Habeşistan'a hicretten sonraki dönemde vuku bulduğu, dolayısıyla Necm suresinin de yaklaşık aynı zaman diliminde nazil olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim Mevdûdî de surenin bi'set ve nübüvvetin beşinci yılında nazil olduğu hususunda kesinlikten söz etmiştir.[563] Buna karşılık Câbirî surenin nüzul tarihinin Habeşistan'a hicretten önce gerçekleştiğini söylemiştir. Onun tespitlerine göre, "Necm suresi Habeşistan'a hicretten önce inmiş olmalıdır. Çünkü müslümanlar Kur'an'ın putları ağır bir şekilde eleştirmeye başlamasından sonra müşriklerin eziyetlerine maruz kalmış ve bu sebeple Habeşistan'a hicret etmişlerdir. Necm suresi Habeşistan'a hicretten sonra indirilmiş olsaydı, bu sureden önce inen bazı surelerde putlara yönelik sert eleştirilerin başlamış olması gerekirdi ki böyle bir şey söz konusu değildir. Zira Necm suresinden önce inzal edilen surelerde Kureyş'in putlarına yönelik herhangi bir eleştiri söz konusu değildir. Şu halde, Garanik hadisesiyle ilgili rivayetlerde bariz bir iç tutarsızlık vardır. Bunun yanında Necm suresi kendi içerisinde tam bir bütünlük arz etmektedir. Üslup ve muhtevası dikkate alındığında surenin mesajında tam bir kararlılık tavrının söz konusu olduğu, herhangi bir tavizkar tutuma mahal vermediği görülmektedir. Bir an için surede "putların şefaatleri"nden söz edilmiş olduğunu varsaysak bile, bu durum Kureyş müşriklerinin inançlarının alaylı bir üslupla eleştirilmesi şeklinde olmalıdır."[564]

Câbirî'nin Garânik hadisesiyle ilgili bu değerlendirmelerine ek olarak, ilgili rivayetleriyle geçen ***tilke'l-ğarânîku'l-ulâ*** ibaresinin Hz. Peygamber tarafından değil, bizzat müşrikler tarafından söylenmiş olduğunu veya Hasan-ı Basrî'nin de dikkat çektiği gibi, bu sözün Hz. Peygamber tarafından, "Demek bu Lât ve Menât gibi putlar sizin inancına göre şefaatleri umulan melekler, öyle mi?"[565] şeklinde bir tehekküm ifadesi olarak dile getirildiğini belirtmek gerekir. Bize göre 19. ayetin başındaki ***eferaeytüm*** lafzı da buna işaret sayılabilir. Çünkü bu lafızla başlayan ayet bağlamında putlara güzelleme tarzında bir söz söylenmesi veya bu ayetleri okuyan Hz. Peygamber'in dilinden putları övücü bir söz dökülmesi mümkün değildir. Diğer taraftan

---

[562] Ali Rıza Gül, "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", (yayımlanmamış makale), s. 28-29.
[563] Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI. 9-10.
[564] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 103.
[565] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV. 35.

İbnü'l-Kelbî Kureyş kabilesinin Kâbe'yi tavaf ederken *tilke'l-ğarânîku'l-ulâ* dediklerinden söz etmiştir.[566] Bu bilgi de *tilke'l-ğarânîku'l-ulâ* sözünün Hz. Peygamber veya şeytan tarafından değil, Arap müşrikler tarafından kendi ilahlarının tenkit edilmesine karşı söylendiği ihtimalini desteklemektedir.

3.5. Genel Değerlendirme

Buraya kadar nüzul tarihlendirmesine çalıştığımız erken dönem Mekkî surelerle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerden anlaşılmış olacağı üzere, bu konuda tartışma götürmez kesinlikte tespit ve tayinlerde bulunmak neredeyse muhal görünmektedir. Çünkü Kur'an'ın nüzul süreciyle, bilhassa Mekke dönemiyle ilgili bilgiler son derece az ve yetersizdir. Mevcut bilgiler ise mevsukiyet açısından hem problemli hem de çok kere birbirini nakzeder niteliktedir. Mekke dönemine dair bilgilerin yetersiz olmasında, Hz. Peygamber ve ilk müslümanların bu dönemde son derece zor şartlar altında yaşaması, dolayısıyla müşriklerle mücadelenin tüm safhalarını kayıt altına alma ve böylece gelecek nesillere bilgi aktarma noktasında hem imkân hem de ihtiyaç bulunmaması başat rol oynamıştır. Hayat-memat mücadelesinin yaşandığı bir ortamda gelecek nesillere bilgi saklamak veya yaşanan olayları tarihe not düşmek adına günbegün kayıt altına almak, abesle iştigal olsa gerektir. Bunun içindir ki on üç yıllık Mekke dönemi büyük ölçüde tarihin sayfalarına gömülüp gitmiştir.

Gerçi Kur'an kendi nüzul tarihine dair birşeyler söylemektedir; ancak onun söyledikleri tabir caizse telgraf dili gibidir. Çünkü Kur'an kendi nüzul zemininde bir gözlemci olarak değil, o tarihte yaşanan mücadelede taraf konumunda bulunmakta, bu yüzden de hem olayları yorumlayarak aktarmakta, hem de olayların tam içinden konuştuğu için, metin dışı bağlamı çok büyük ölçüde hazfederek konuşmaktadır. İşte bütün bunlardan dolayı Kur'an'dan kendi nüzul tarihine ışık tutacak net bir tablo çıkmamaktadır. Bununla birlikte, eldeki rivayetler ya da rivayet temelli bilgi kırıntıları ile Kur'an'daki atıflar ve ipuçları arasında ilişki kurmak suretiyle nüzul vasatındaki bazı karanlık noktalar az çok aydınlatılabilmektedir. Ancak bu aydınlığın çoğu zaman gaz lambasının ışığından daha güçlü olmadığını da itiraf etmek gerekir.

Erken dönem Mekkî surelerle ilgili tasnif denememizden muhtelif nüzul tertiplerinde olduğu gibi kronolojik bir sıralama çıkmadığını da özellikle belirtmemiz

[566] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 32.

gerekir. Çünkü söz konusu sureler gerek üslup gerek konu ve muhteva açısından birbirine çok benzemekte ve bu durum hangi surenin ne zaman indiği konusunda kesin bir tarih belirleme imkânı vermemektedir. Surelerin nüzul tarihlendirmesine ilişkin belirlemelerin birkaç yıllık zaman aralığına yerleştirme dışında bir imkân şimdilik mevcut görünmemektedir. Habeşistan'a hicret ve Garânik meselesi esas alındığında erken dönem Mekkî surelerin Necm suresiyle sınırlandırılması gerekmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi, surelerin nüzul tarihleri konusunda gün, ay, yıl gibi kesin belirlemelerde bulunma imkânı bulunmadığından, klasik nüzul tertiplerinde Necm suresinden sonraya yerleştirilen Abese, Kadr, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş, Kâria, Kıyâmet, Hümeze, Mürselât, Kâf, Beled, Târık, Kamer, İnfitâr, İnşikâk, Zilzâl gibi surelerden pek çoğunun da erken dönem Mekkî sureler arasında olması pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Kaldı ki bu surelerin büyük çoğunluğu da dil, üslup ve muhteva yönünden nüzul döneminin ilk yıllarında indiği kabul edilen surelerle örtüşür mahiyettedir.

Örnek vermek gerekirse, Câbir b. Zeyd'in nüzul sıralamasında Kâria suresinden sonra otuz birinci sıraya yerleştirilen ve ittifakla Mekkî olduğu belirtilen Kıyâmet suresi[567] bir rivayete göre müşriklerden Adî b. Rebîa'nın bir gün Hz. Peygamber'e gelerek kıyamet ve ölümden soran dirilişin keyfiyetinden bahsetmesini istemesi, onun anlattıklarını dinledikten sonra gözleriyle görse bile buna inanmayacağını, zira çürümüş kemiklerin toplanıp yeniden bir beden oluşturmasının imkânsız olduğunu söylemesi üzerine surenin ilk kısmındaki ayetler inmiştir.[568]

Başka bir rivayette ise surenin Ebû Cehil hakkında indiğinden söz edilmiştir.[569] Surenin 34. ayetiyle ilgili nakledilen bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'le Ebû Cehil arasında tartışma yaşandığı, Hz. Peygamber'in Ebû Cehil'in yakasına yapıştığı, bunun üzerine Ebû Cehil'in, "Muhammed! Sen şimdi beni tehdit mi ediyorsun?! Bilesin ki sen de rabbin de benim bileğimi bükemez. Çünkü ben şu iki dağın arasındaki vadide en güçlü kişiyim" dediği nakledilmiştir.[570] Bu bilgiler dikkate alındığında, Kıyâmet suresi ile Alak suresinin özellikle son ayetleri arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün olur. Zira Alak suresinin son ayetleriyle ilgili olarak İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Rasûlullah Makâm-ı İbrâhim diye bilinen mahalde ibadet ederken yanından Ebû Cehil geçti ve bu sırada "Muhammed! Ben seni bu işten men etmemiş miydim?" dedi.

[567] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 336.
[568] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 509-510; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 251.
[569] Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 391; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 416.
[570] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV. 215.

Rasûlullah da ona sert bir karşılık verdi. Bu sefer Ebû Cehil, "Sen kim, beni tehdit etmek kim? Bak, yeminle söylüyorum, ben bu vadide en fazla taraftarı/yandaşı olan kişiyim" dedi ve bunun üzerine ***felyed'u nâdiyeh*** diye başlayan ayetler indi.[571]

Bu örnekten anlaşılmış olacağı gibi, gerek surelerin dil, üslup ve muhtevasından gerekse siyer ve sebeb-i nüzulle ilgili rivayet malzemesinden hareketle Mekkî sureler arasında mukayeseli bir inceleme yapıldığında, nüzul tertibinde oldukça geç bir döneme yerleştirilen bir surenin çok daha erken dönemde inmiş olma ihtimali de gündeme gelir. Bu bakımdan bir kez daha belirtmek gerekir ki erken dönem Mekkî surelerin belirlenmesinde kesin tespitler, tayinler ve zaman tahditlerinde bulunmak pek mümkün değildir. Hâliyle nübüvvetin başlangıcı ile Habeşistan'a hicretin gerçekleştiği beşinci yıl arasında, yani miladi 610-615 yılları arasında inen surelerin son sırasına her ne kadar Necm suresini yerleştirmiş olsak da yukarıda isimleri anılan surelerden bir kısmının da bu zaman dilimi içerisinde inmiş olması pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Bu yüzden, muhteva tahliliyle ilgili son iki bölümde söz konusu sureler de münasebet düştükçe ele alınıp değerlendirilecektir.

[571] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 365.

BÖLÜM IV

ERKEN DÖNEM MEKKÎ SURELERDE MÜTEKELLİM (ALLAH) VE MUHATAP DİYALEKTİĞİ

4.1. Allah'ın Kendi Zatına ve Fiillerine İlişkin İsimler/Sıfatlar

Kur'an ilk ve aslî formuyla şifahi bir hitaptır. Bu hitapta mütekellim Allah, ilk ve doğrudan muhatap Hz. Peygamber'dir. Kimi zaman ilk muhatap üzerinden dolaylı olarak, kimi zaman da doğrudan kendilerine hitapta bulunan zümreler ise müminler, müşrikler, münafıklar, Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Kur'an hitabı mütekellim-muhatap arasındaki bir diyalog tarzındadır. Bu sebeple erken dönem Mekkî surelerin muhteva tahliline mütekellimin (Allah'ın) kendini nasıl tanıttığı konusuyla başlamak isabetli olacaktır. Çünkü Allah'ın kendini ifade ediş tarzı, İslam davetinin merkezi ve mihveri konumundaki tevhid inancının mahiyetine ışık tutacağı gibi, söz konusu surelerdeki muhtevanın da doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Erken dönem Mekkî surelerde zat-ı ilâhiyye kendisini başta rab olmak üzere Allah, ilah, rahmân, rahîm, mâlik/melik, kâdir, azîz, ğafûr gibi farklı isim ve sıfatlarla tanıtmıştır. Bütün bu sıfatlar arasında rab ve ilah sıfatları ile Allah ismi ön plana çıkmakta, bunun yanında mâlik, kâdir ve azîz gibi sıfatlar da ilahi hükümranlık ve otoriteye atıfla bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu yüzden, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili tahlillerde bütün bu sıfatları tek tek başlıklandırmak yerine belli başlıklar altında iç içe biçimde ele almak uygun olacaktır.

4.1.1. Rab

Erken dönem Mekkî surelerde Allah'ın kendini tanıtması bağlamında en sık kullanılan kelime rabdir.[572] Rab kelimesi özellikle geç dönem kaynaklarda "eksikliği giderme, ıslah ve terbiye etme, eğitme, kemale erdirme" şeklinde izah edilmektedir. Râğıb el-İsfahânî rab kelimesinin "bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe

[572] Bkz. 1/Fatiha 2; 50/Kâf 27, 39; 53/Necm 23, 30, 32, 42; 68/Kalem 2, 7, 19, 29, 32, 34, 48-50; 73/Müzzemmil 8-9, 19; 74/Müddessir 3, 7, 31; 75/Kıyâmet 12, 23, 30; 81/Tekvîr 29; 87/A'lâ 1, 15; 89/Fecr 6, 13-16, 22, 28; 91/Şems 14; 93/Duhâ 3, 5, 11; 94/İnşirah 8; 96/Alak 1, 3, 8; 97/Kadr 4; 100/Âdiyât 6, 11; 105/Fîl 1; 106/Kureyş 3; 113/Felâk 1; 114/Nâs 1.

kademe inşa edip geliştirmek”[573] manasına geldiğini belirtmiştir. Mustafavî ise kelimenin kökündeki temel anlamları, “bir şeyi olgunluk noktasına sevk etmek, eksiklikleri gidermek” şeklinde vermiştir. Arap dilindeki “rabbeti’l-ümmü veledehâ” (Anne çocuğunu büyüttü), “rabbe’s-seyyidü mevlâhu” (Efendi kölesini eğitti), “rabbe’l-muallimu tilmîzehû” (Öğretmen öğrencisini yetiştirdi), “rabbe’l-metaru’n-nebât” (Yağmur bitkiyi geliştirdi) gibi ifadeler rab kelimesindeki eğitme, yetiştirip geliştirme anlamına örnek teşkil eder.[574]

Bütün bu örneklere rağmen Kur’an’daki “rab” kelimesinin temel anlamı “eğitici/terbiye edici” (*mürebbî*) değil, “mâlik/sahip”tir. Nitekim bu kelimeye ilk ve aslî anlam olarak “terbiye eden, yetiştiren” şeklinde bir karşılık verilmesi bazı araştırmacılar tarafından da eleştirilmiştir. Buna göre Arapçadan ödünçlenen “rab” kelimesi dilimizdeki kullanışıyla orijinal anlamı yansıtmadığı gibi, kelimeye sonradan yüklenen “eğitici” ve “terbiye edici” gibi anlamların da Kur’an’daki kullanım açısından önceliği yoktur. Gerçekte bu kelimenin dildeki ilk ve öncelikli anlamı, “mâlik/sahip” ve “seyyid/efendi”dir.[575] Klasik Arap dili sözlüklerinin birçoğunda da ilk olarak “mâlik” anlamının zikredilmesi bunu teyit etmektedir.[576]

Bu noktada kelimenin tarihî süreçte “muslih” anlamının ön plana çıkarıldığı ve ıslah eksenli olarak eksikliği giderip kemale erdirme, eğitme, yetiştirme, geliştirme gibi manalar üzerinde durulduğu tespitinde bulunulabilir. Diğer taraftan, Duhâ suresinde olduğu gibi, doğrudan Hz. Peygamber’e hitap eden ayetlerde rab kelimesinin kullanılması ve bu bağlamda Allah’ın lütuf, destek ve inayetinin ön plana çıkması da kelimenin daha çok “eğitme, yetiştirme” manasıyla açıklanmasında etkili olmuştur, denebilir. Buna mukabil, modern dönemde Mevdûdî (ö. 1979) gibi bazı müelliflerin rab kelimesini ilahi otorite ve hükümranlık çerçevesinde izah etmesi[577] siyasal İslamcı söylem çerçevesinde değerlendirilebilir. Nitekim Mevdûdî’nin Kur’an’ı anlama ve yorumlama tarzıyla ilgili bir doktora çalışmasının sonuç kısmındaki değerlendirme de aynı istikamettedir. Buna göre Mevdûdî’nin Kur’an yorumu saf ve ideal bir toplum oluşturma perspektifi üzerine şekillenir. Bu perspektif onun tarihsel süreç içerisinde şekillenen politik amaçlarından bağımsız değildir. Mevdûdî’ye böyle bir perspektif

[573] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 190.
[574] Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut 2009, IV. 22-23.
[575] Bkz. Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah’ın Krallığı*, İstanbul 2011, s. 30.
[576] Bkz. Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, II. 1335; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 383; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV. 23. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân*, Beyrut 1978, s. 9; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, I. 54; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 20; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I. 11; Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 138.
[577] Bkz. Mevdudî, *Kur’an-ı Kerim’de Dört Terim*, çev. Cahit Koytak, İstanbul 1989, s. 55-128.

sağlayan tarihsel durum, günün politik ilgilerine uyum içinde tedricen şekillenen ve tek çıkar yol olarak takdim edilen dini yeniden ikame mefhumuna meşruiyet kazandırma amaçlı politik bir söyleme dönüşmüştür.[578]

Bu değerlendirmenin ardından asıl konuya dönersek, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) rab kelimesinin "mâlik, kendisine itaat edilen efendi, muslih" olmak üzere üç anlamından söz etmiş,[579] Taberî de bu üç anlamı, "seyyid, hâkimiyetinde eşi ve benzeri olmayan; muslih, lütfettiği nimetler vasıtasıyla yaratılmışların halini düzeltip geliştiren; mâlik, yaratan ve yöneten" şeklinde açıklamıştır.[580] Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ise "rab" ve "mâlik" arasındaki nüanstan söz etmiştir. Buna göre "mâlik" sıfatı mülk üzerinde tasarruf gücünü gerektirir. Rab ismi ise kendisine sahip olunan şeyin yönetimine ilişkin kudretin tahakkuk etmişliğini gösterir. Dolayısıyla rab hem mülk hem tedbir anlamı taşır. Bunun yanında rab ancak kendisine itaat edilen kimse anlamı da taşır. "Yahudiler ahbarını, Hıristiyanlar ruhbanlarını ve Meryem oğlu İsa Mesih'i Allah'ın yanı sıra rab/tanrı edindiler." mealindeki 9/Tevbe 31. ayette geçen "erbâb" kelimesi tam da bu anlamı yansıtır.[581]

Bazı müsteşrikler "efendi" ve "sahip" anlamındaki rab kelimesinin İbranca'daki "Adonay" (efendi, sahip) kelimesiyle aynı anlam içeriğine sahip olduğu,[582] dolayısıyla bu kelimenin Yahudi veya Hıristiyan gelenekten alındığı iddiasını savunmuşlardır.[583] Bu iddiayı savunan müsteşriklerden A. Jeffery (ö. 1959) kelimenin muhtemelen Aramca kökenli olduğu iddiasında da bulunmuştur.[584] Sami diller arasındaki yakınlık dikkate alındığında bu tür iddiaların yadırganmaması ve asılsız sayılmaması gerektiği söylenebilir. Bunun yanında İslamiyet'ten önceki bazı Arap kabilelerinin birtakım putları "rab/rabbe" diye isimlendirdikleri bilinmektedir. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), Taif'teki Sakîf kabilesinin taptığı bir kaya olan Lât putunun ***rabbe*** diye anıldığı bilgisini içeren hadis rivayetleri nakletmiştir.[585]

Kur'an'da 962 kez doğrudan Allah'a nisbet edilen rab sıfatı beş yerde

---

[578] Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı*, Ankara 2010, s. 219.
[579] Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1336; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 24; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, II. 463. Taberî de rab kelimesinin "seyyid" ve "kendisine itaat edilen kimse" anlamlarını verir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 86.
[580] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 87.
[581] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Beyrut 2000, s. 211.
[582] Kuzey Sâmî dillerindeki *ba'al, adon* gibi tabirlere tekabül eden "rab" kelimesi bu dillerde "çok" ve "büyük/ulu" manasına gelmektedir. A. J. Wensinck, "Rabb", *İA*, İstanbul 1993, IX. 588.
[583] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 30-31.
[584] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Baroda 1938, s. 136.
[585] Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut 2008, II. 153.

"hükümdar" manasında Hz. Yûsuf dönemindeki Mısır meliki için kullanılmış,[586] bir ayette Hz. Musa devrindeki Firavun'un tanrılık iddiasıyla kendisi hakkında kullanımı şeklinde,[587] bir ayette de Allah'tan başka rab aranmamasının gerektiği vurgulanırken[588] zikredilmiştir. Rab kelimesinin çoğulu olan ***erbâb*** da birden fazla rab edinmenin reddi çerçevesinde dört ayette yer almıştır.[589] Kur'an'da rab, çeşitli isimler ve zamirlere, en çok da tekil ikinci şahıs zamirine muzaf olarak "rabbüke" (senin rabbin) şeklinde kullanılmıştır. 242 yerde tekrarlanan bu hitabın 200'den fazlası Hz. Peygamber'e yöneliktir. "Rabbüküm" (sizin rabbiniz) ve "rabbühüm" (onların rabbi) şeklinde çoğul zamiriyle 243, "rabbi" (Ey rabbim!) ve "rabbenâ" (Ey rabbimiz!) şeklindeki niyaz ifadesiyle 178 defa geçmektedir. Rab kelimesinin sıfat tamlaması ve mübteda-haber konumundaki cümle içi bağlantılarının tamamına yakın kısmında Allah'ın azameti, aşkınlığı, lütufkârlığı, bağışlayıcılığı, şefkat ve merhameti, rızık verici, yol gösterici, yardım edici ve koruyucu oluşu ifade edilmektedir. Bütün ilahi sıfatları kapsadığı kabul edilen Allah lafzı bir bakıma ulûhiyyetin zâtî-aşkın yönünü temsil ederken, rab ismi O'nun yaratılmış âleme yönelik fiilî tecellilerine işaret eder. Allah'ın özellikle insana ve genel olarak kâinata yönelik isim ve sıfatlarından olan rabbin başta rahmân, rahîm, gafur, vedûd, rezzâk ve mâlikü'l-mülk olmak üzere birçok isimle anlam tamamlama ilişkisi vardır.[590]

Kur'an'da ilahi isim/sıfat olarak Allah lafzından sonra en çok kullanılan kelime rabdir. Özellikle erken dönem Mekkî surelerde ilahi isim ve sıfatlardan rab isminin/sıfatının belirgin biçimde öne çıkması, buna mukabil Montgomery Watt gibi bazı müsteşriklerce ifade edildiği gibi, aynı surelerde Allah isminin çok seyrek geçmesi dikkat çekicidir. Regis Blachére'nin sıralamasındaki ilk otuz surede (besmele hariç) sadece on kez Allah ismi geçer.[591] Watt'ın değerlendirmesine göre Allah isminin geçtiği ayetlerin çok önemli bir kısmı, içinde yer aldıkları surelerden daha sonra nazil olmuş görünmektedir. Sanki bu ayetler/ibareler Kur'an'ın cem ve telif heyetindeki kişiler tarafından ilgili surelere sonradan ilave edilmiş gibi görünmektedir. Buna mukabil, "rabbüke" (senin rabbin) veya "rab" ismi diğer zamirlerle birlikte yirmiden fazla surede geçmekte ve her bir surede birkaç defa tekrar edilmektedir. Bu durum, Hz.

[586] 12/Yûsuf 23, 41, 42, 50.
[587] 79/Nâziât 24.
[588] 6/En'âm 164.
[589] 3/Âl-i İmrân 64, 80; 9/Tevbe 31; 12/Yûsuf 39.
[590] Bekir Topaloğlu, "Rab", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV. 372-373.
[591] Kur'an'da geçen "Allah" ve "rab" isimlerinin dökümü için bkz. R. D. Wilson, "The Use of the Terms 'Allah' and 'Rab' in the Koran", *The Muslim World*, X/2 (1920), s. 176-183.

Muhammed'in dinî tecrübesinin merkezinde, 53/Necm 1-18. ayetlerde tasvir edilen müşahedenin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed bu müşahede esnasında gördüğünün yaygın olarak Mekkeliler tarafından düşünülenin aksine Allah değil, rabbi olduğunu düşünmüştür. Putperestlerin Allah'ı kabul etmeleri, sıkça "rab" ismini vurgulayan Hz. Muhammed'i tektanrıcı olarak düşünmeyi zorlaştırmaktaydı. Bununla birlikte, Hz. Muhammed zaman içerisinde rab olarak algıladığı varlığın aslında Yahudi, Hıristiyan ve diğerleri tarafından da kabul edilen, eşi ve benzeri bulunmayan tek bir tanrı olan Allah olduğunu anlayıp kavramış olmalıdır.[592]

Hartwig Hirschfeld de ilk surelerde Allah kelimesinin çok defa yer almamasına dikkat çekmiştir. Bunun sebebi putperest Arapların Allah'ı tanıyıp bilmeleridir. Bu yüzden yeni tanrıyı "Allah" şeklinde tanıtmak yanlış olacaktır. Hz. Muhammed ustaca bir yöntem bulmuş ve "rab" anlamında sırasıyla "Adonay" (efendi, sahip) ve "Mâryâ" kelimelerini kullanan Yahudi ve Hristiyanların yolunu izlemiştir. "Adonay", rab kelimesinin elif-lâmsız kullanılışına tekabül ederken, Süryanca "Mâryâ" kelimesi marife olarak kullanımına karşılık gelir. Kur'an'da "rabbüke" şeklindeki kullanım Marya'dan ziyade Adonay kelimesinden uyarlamadır.[593]

Watt'ın ilk dönem Kur'an pasajlarında rab isminin Allah isminden daha fazla geçtiği yönündeki tespiti doğrudur; ancak Allah kelimesini muhtevi ayetlerin ilk dönemlere ait surelere cem ve telif komisyonunca dâhil edildiği iddiasının hiçbir mesnedi yoktur. Keza Hz. Peygamber'in başlangıçta rabbi, Allah'tan farklı bir varlık olarak tasavvur ettiği şeklindeki görüşünün de müdellel bir tarafı yoktur. Kaldı ki Rodwell ve Hirschfeld gibi müsteşriklerin nüzul sıralamasında erken dönem Mekkî sureler arasında gösterilen İhlâs suresinin ilk ayetindeki "kul hüvellâhu ehad" (Ey Peygamber! De ki: [Bana gerçek mahiyeti, soyu hakkında sorular sorduğunuz rabbim var ya] işte O Allah'tır, tektir) ifadesi, Hz. Muhammed'in en başından itibaren rabbinin Allah olduğunu bildiğini ortaya koymaktadır. Çünkü söz konusu sure, bir rivayete göre müşriklerin veya Âmir b. Tufeyl el-Âmirî'nin Hz. Peygamber'e gelerek, "Ey Muhammed bize rabbini ve onun nesebini anlat. Onu kim yarattı; o altından mı, gümüşten mi yoksa demirden mi?"; diğer bir rivayete göre de Yahudilerin, "Ey

[592] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 153-154.
[593] Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, s. 30-31.

Muhammed! Bize rabbinden ve nesebinden söz et; dahası, senin rabbin neyin nesi, kimin fesidir?" demesi üzerine nazil olmuştur.[594]

Erken dönem Mekkî surelerde fiilî isim olan rab kelimesinin ön plana çıkması bir yönüyle müşrik zihniyetin Allah'ın ulûhiyetiyle değil, rubûbiyetiyle sorunu olduğunu gösterir. Şöyle ki İslam öncesi dönemde Allah inancının şirkle harmanlanmış bir inanç tarzı olduğu bilinmektedir. Ayrıca birçok ayetin tanıklık ettiği üzere, müşriklerin aşkın bir varlık olarak Allah'a inandıkları, O'nun varlığını kabul ettikleri şüphesizdir. Ancak bu inanç salt zihinde mevcut olan, dünyevî düzlemde hemen hiçbir etkisi ve işlevi bulunmayan bir inanç hüviyetindedir. Hatta bu inancın aşırı tenzih sebebiyle deistik bir karaktere sahip olduğu da söylenebilir. Aşırı tenzih fikrinin Allah'ı pratik hayattan nefyettiği bilinen bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında, rab kelimesindeki mâliklik, seyyidlik anlamı, tıpkı efendi-köle ilişkisinde olduğu gibi, Allah'ın deistik bir inancın nesnesi olmadığını, bilakis tabiat ve tarihe doğrudan müdahalede bulunan bir ilah/tanrı olduğu fikrini aşılamaya yöneliktir.

Birçok ayette belirtildiği gibi Allah bütün kâinat ve mevcudatı kudret elinde tutmakta ve yönetmektedir. Yerde ve göklerde hükümranlık Allah'a aittir; her şey O'nun iradesi ve hükmü altındadır. Hiçbir varlık kendiliğinden bir hareket, yaşama ve davranma gücüne sahip değildir. Besleyen, büyüten, yediren, rızıklandıran, ölümü veren, dirilten, üreten hep O'dur. "O her an bir işte, her dem tecelli halindedir" mealindeki 55/Rahmân 29. ayet Allah'ın kâinata her an müdahil olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. 1/Fatiha 1. ve 81/Tekvîr 29. ayetlerde Allah'ın "rabbü'l-âlemîn", 73/Müzzemmil 9. ayette "rabbü'l-meşriki ve'l-mağrib", 78/Nebe 37. ayette "rabbi's-semâvâti ve'l-arz" diye tavsif edilmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Çünkü bütün bu ayetlerde rab sıfatı, Allah'ın mâlik, seyyid ve muslih olarak kâinat/mevcudat üzerinde fiilî etkisi ve müdahalesi bulunan bir varlık olduğuna işaret edilmektedir.

Bu bağlamda bir kez daha vurgulamak gerekir ki rab kelimesinin erken dönem Mekkî surelerde sıkça zikredilmesi Allah lafzının ulûhiyet noktasında aşkınlığa işaret etmesi ve bu aşkınlığın müşrik zihniyette Allah'ın âleme yönelik fiilî tecellilerinin önüne geçmesi sebebiyledir. Fahreddîn er-Râzî 96/Alak 1. ayetin tefsirinde, "Bu ayette niçin zatî isim olan "Allah'ın adıyla oku" değil de, "Rabbinin adıyla oku" buyurulmuştur?" tarzındaki bir soruyu cevaplarken dolaylı olarak aynı hususa işaret

[594] Mukâtil, ***Tefsîr***, IV. 914; Taberî, ***Câmiu'l-Beyân***, XV. 387-388; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, ***et-Tefsîrü'l-Basît***, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân, Riyad 1430, XXIV. 425-427; İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, IX. 265-266.

etmiştir. Râzî'ye göre "Allah ibadeti emretmiştir; ancak zatî isimler/sıfatlar ibadet konusunda gerekliliği çağrıştıran bir anlam içeriğine sahip değildir; ibadet gerekliliği ancak (rab gibi) fiilî sıfatlarla ifade edilir. Dolayısıyla rab ismi/sıfatı taate teşvik hususunda daha beliğdir."[595]

Erken dönem Mekkî surelerde rab isminin sıkça kullanımıyla ilgili olarak, nüzul dönemindeki Arap toplum yapısındaki efendi-köle ilişkisinden de söz etmek gerekir. Bilindiği üzere nüzul dönemindeki toplumsal matriste rab kelimesi efendiler, abd kelimesi köleler sınıfını ifade eder. Buradan hareketle, tevhid eksenli rubûbiyetin tam manasıyla kavranabilmesi noktasında, Allah'ın insanlarla ilişkisinin efendi-köle (rab-abd) ilişkisine benzer bir biçimde formüle edildiği tespitinde bulunulabilir. Nitekim bu tespit, "Maddi zenginlik yönünden kiminizi kiminizden üstün kılan da Allah'tır. Hâl böyleyken, maddi imkânları geniş olanlar, sahip oldukları zenginliği kendi köleleriyle eşit olarak paylaşmaya, böylece onlarla denk olmaya hiç yanaşmazlar. [Kölelerini bu konuda kendilerine denk görmeyen o müşrikler nasıl oluyor da putları Allah'a denk tutuyorlar?!] Yine onlar nasıl oluyor da [kendilerine hiçbir nimet verme imkânı bulunmayan o putlara tanrılık yakıştırmak suretiyle] Allah'ın onca nimetini bile bile inkâra kalkışıyorlar?!" mealindeki 16/Nahl 71. ayetle de desteklenebilir.

Taberî ve Kurtubî gibi müfessirlerce Allah'ın şirk inancını reddetme konusunda putperestlere verdiği bir misal olarak değerlendirilen bu ayette müşrik zihniyete şöyle bir mesaj verilmektedir: Köleleriniz sizinle eşit olmadığına göre nasıl benim kullarımı mülk ve saltanatımda bana eş/ortak kılıyorsunuz? Müşrikler kölelerini kendi mallarında ortak kılmazken nasıl oluyor da Allah'ın yarattığı mahlûkattan putlar, heykeller, melekler gibi birtakım varlıkları Allah'a ortak koşuyorlar? [596]

Tevhid-şirk ve rubûbiyet-ubûdiyet konusunun nüzul dönemindeki efendi-köle olgusundan hareketle tasvir edilmesiyle ilgili bir diğer örnek, "[Ey Müşrikler!] Allah size kendi hayatınızdan bir misal vererek şunu soruyor: Kölelerinizi, size verdiğimiz servetin ortakları olarak görmeye, servetinizi onlarla eşit şekilde paylaşmaya ve kendinizi efendi saydığınız gibi onları da efendi saymaya razı olur musunuz?! [Şüphesiz buna razı olmazsınız. Peki, o hâlde putları bütün kâinatın tek gerçek sahibi olan Allah'a nasıl ortak koşarsınız?!]. İşte biz, düşünüp öğüt alacak kimseler için ayetlerimizi böyle açıklıyoruz." mealindeki 30/Rûm 28. ayettir.

---

[595] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 15.
[596] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 167-168; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 491.

Izutsu rab-abd ilişkisi bağlamında şunu söylemiştir: Allah'ın rab olması izzet, celal, kudret sahibi olmasını gerektirir; insanın kul olması ise mütevazı, mutî' ve kuldan istenen diğer özelliklere sahip olmasını gerektirir. Ancak bu özellikler cahiliye devrindeki insan telakkisine aykırıdır. Çünkü onlara göre insan kibirli, gururlu, kendi başına buyruk olmalıdır.[597] Bu noktada Tebbet suresinin nüzul sebepleri arasında gösterilen şu rivayet oldukça manidardır.

Ebû Leheb Hz. Peygamber'e gelip, "Sana iman edersem ne kazanırım?" diye sorar. Hz. Peygamber de, "Diğer müslümanlar ne kazanıyorsa sen de onu kazanırsın" buyurur. Ebû Leheb, "Ne yani, benim onlardan bir fazlalığım, ayrıcalığım olmayacak mı?" diye sorar. Hz. Peygamber, "Daha başka ne istiyorsun ki!" deyince Ebû Leheb, "Demek şu fakirlerle ve kölelerle bir olacağım! Olmaz olsun böyle din!" (***tebben li-hazâ min dînin tebben***) der ve çekip gider.[598]

Bu rivayette betimlenen tipoloji birçok ayette müşriklere atfen istiğnâ ve istikbar kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Kur'an'da kebîr, mütekebbir, alî, azîz, celîl, cebbâr, kahhâr gibi isimlerin yanında rab da bir yönüyle müşriklerin kibirli ve müstağni tavrını kırmaya yöneliktir. Benzer şekilde, uhrevi azabın birçok ayette "hûn" (zillet) ve "mühîn" (zelil edici, aşağılayıcı) diye nitelendirilmesi de[599] müşriklerin kibirliliklerine bir tür mukabeledir. Nitekim 6/En'âm suresi 93. ayetteki aşağılayıcı azabın iki temel gerekçesinden biri müşriklerin Kur'an ayetlerine iman etmeyi kibirlerine yedirmemiş olmaları şeklinde ifade edilmiştir.

Erken dönem Mekkî surelerde rab isminin ön planda olması esas itibariyle tevhidi vurgulamak içindir. Nitekim Fatiha suresinin ikinci ayetinde "elhamdü lillâh" ibaresinden sonra Allah'ın "rabbü'l-âlemîn" diye sıfatlandırılması hem tevhidi vurgulamakta hem de zımnen şirki olumsuzlamaktadır. Çünkü "âlemlerin rabbi" demek, bütün kâinatın sahibi, mâliki, efendisi ve yegâne otoritesi demektir. Bu ifadede müşriklere, "Sizin de, tanrılık yakıştırdığınız varlıkların da yegâne sahibi, efendisi Allah'tır" mesajı verilmektedir. Fatiha suresinde olduğu gibi, erken döneme ait diğer bazı surelerde de Allah şirk ve müşrik zihniyeti Hz. Peygamber'in karşısına yaman bir hasım gibi dikmemek için gerek tevhid inancını isbat, gerek şirk inancını nefy bağlamında dolaylı denebilecek ifadelere yer vermiştir. Mesela, 53/Necm 49. ayette mealen, "[Kimi müşriklerin şans kaynağı sayıp taptıkları] Şi'râ yıldızının/Akyıldız'ın

---

[597] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 95.
[598] Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 380.
[599] 6/En'âm 93; 41/Fussilet 17; 46/Ahkâf 20; 2/Bakara 90; 3/Âl-i İmrân 178; 4/Nisâ 14, 37, 102, 151; 31/Lokmân 6; 34/Sebe 14; 44/Duhân 30; 45/Câsiye 9; 58/Mücâdile 5, 16.

rabbi de O'dur." denilmiş ve böylece Şi'râ yıldızına tapan Lahm, Huzâa, Himyer kabileleri ile bazı Kureyşlilere[600] hem bu inancın yanlış olduğu, hem de bütün mahlûkatın Allah'ın mülk ve tasarrufu altında bulunduğu gerçeğine işaret edilmiştir.

Câbirî ***Fehmü'l-Kur'ân*** adlı tefsirinin "Rab, Allah ve Rahmân İsimleri" başlıklı bölümünde Mekke dönemine ait yirmi yedi surede Kur'an'ın ortaya koyduğu tevhid inancının bu üç ilahî isim üzerinden nasıl anlatıldığı ve müşriklerin bu durum karşısında ne tür tepkiler ortaya koyduğu meselesini ele almıştır. Ona göre erken dönem Mekkî surelerde rab kelimesi genelde Hz. Peygamber'e hitaben "rabbüke" (senin rabbin) şeklinde kullanılır. Sanki bu kullanımda, "Senin mürebbin, muallimin, görüp gözetenin" anlamı söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, bu kullanımda, Hz. Peygamber'in başından beri hep Allah'ın koruması, gözetimi ve eğitimi altında olduğu, rabbânî bir terbiyeye tabi olduğu vurgulanır. Hz. Peygamber'in aldığı "rabbanî terbiye" kapsamında vahiy ve nübüvvete mazhar olması, kendisine gelen vahyin şiir, cin etkisi yahut şeytan vesvesesi olmadığının vurgulanması, yetim iken onu barındıran, fakir iken varlıklı hale getiren ve şaşkın halde iken vahiyle yol gösteren Allah'ın onu terk etmesinin söz konusu olmadığının belirtilmesi ve bu şekilde gönlünün ferahlatılıp tesliye edilmesi gibi hususlar zikredilebilir. Nitekim bu tür "terbiye" vurgusu gerek duyulan her seferde tekrar etmiştir.[601]

Câbirî'nin tespitleri doğrultusunda denilebilir ki rab kelimesindeki öncelikli anlamı erken dönem Mekkî surelerde muhatap/muhataplara göre değişkenlik gösterir. Duhâ, İnşirâh ve diğer birçok surede rab ismi Allah'ın özelde Hz. Peygamber'e, genelde müminlere sahip çıkmasına, onları asla yalnız, kimsesiz ve çaresiz bırakmamasına işaret ederken, aynı isim gerek ***rabbü'l-âlemîn*** gibi terkiplerde, gerekse 89/Fecr 21-23, 91/Şems 14, 85/Burûc 12. ayetlerde Allah'ın kâinattaki mutlak hükümranlık ve otoritesini vurgulamanın yanında müşriklere tehdit anlamı taşır. Kısaca rab müşrikler ve kâfirlere atfen Allah'ın mâliklik ve sahipliğine, müminlere atfen O'nun muslihliğine işaret eder ki bu bağlamda muslihlik vasfı dolaylı olarak "yetiştirme, eğitme, gözetme" anlamını da içerir.[602]

---

[600] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 239; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 57-60.
[601] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 125.
[602] Gerçi Câbirî rab kelimesinin müminlere hitapta olumlu ve müşriklere hitapta olumsuz ve tehditkâr bir mana taşıdığı yönünde bir genellemenin isabetli olmadığını düşünür. Ona göre rab kelimesinin Allah'a atıfla zikredildiği ayetler hep olumlu mana taşır. 89/Fecr 21-23, 91/Şems 14, 85/Burûc 12, 7/A'râf 71. ayetler bu konuda istisna sayılmalıdır. Kaldı ki bu ayetlerde rab kelimesi açık bir vaîd ve tehditten ziyade ihbar manası taşır. Kur'an'da rab kelimesinin olumlu manada kullanıldığı, ama ardından şiddeti çağrıştırır biçimde Allah lafzının yer aldığı 2/Bakara 26, 149 gibi bazı ayetler de vardır. Bunların dışında rab 53/Necm 23, 7/A'râf 153. ayetlerde olduğu gibi çoğunlukla olumlu mana çağrıştırır. Lakin 26/Şuarâ 9,

Bu anlam rab kelimesinin özellikle tekil ikinci şahıs zamirine muzaf olarak "rabbüke" (senin rabbin) şeklindeki hitaplarda kendini gösterir. Zira Hz. Peygamber'e yönelik olan bu hitap, onun var edenini, küçükten beri büyütenini, terbiye ederek yetiştirenini tanıttığı gibi, büyürken muhtaç olduğu şeyleri verdiğine, onu başıboş bırakmayıp kendisine doğru yolu gösterdiğine ve yine terbiyenin icabı olan sevgi ve merhametle yetiştirdiğine işaret eder.[603] 93/Duhâ 11. ayette, "Rabbinin sana lütfettiği bunca nimeti her daim minnet ve şükranla an ve O'nun gönderdiği vahyi dur-durak bilmeden anlat", 94/İnşirâh 8. ayette, "Daima rabbine yönel" (*ve ilâ rabbike ferğab*), 108/Kevser 2. ayette, "[Müşriklerin aksine] sırf rabbine ibadet et" (*fesalli lirabbike venhar*) buyurulması, yukarıda belirtilen hususlarla ilgilidir.

Ebû Zeyd'e göre de rab kelimesinin Hz. Peygamber'i ifade eden ikinci şahıs zamirine isnadı bu kelimenin "sevgiyle terbiye etme" anlamına geldiğini ima etmektedir. Nitekim 96/Alak 1. ayette "yaratan" olarak nitelenen "rabb"in salt sıradan bir terbiyeci olmadığı, sonraki ayetlerde yer alan "öğretme" ifadesiyle desteklenmektedir. Hiç şüphesiz, bu mesaja muhatap olan Hz. Peygamber'in, kendisini yaratanın bu rab olduğunu hissetmesi, onu taltif edip değer ve önemini yükseltmekte; gönlünün derinliklerine işlemiş olan yetimlik ve fakirlik duygularının verdiği ezikliği bir bakıma tedavi etmektedir. Hz. Peygamber, kendisini verili durumdan ve içinde bulunduğu toplumun fertlerinden de soyutlayamadığından, Kur'an onun insanoğluyla ilgili sorgulamalarını açıklamak için 96/Alak 2. ayette "yarattı" fiilini tekrar etmektedir. Zira Peygamber'i yaratan rabbi, insanı da "alaka"dan yaratmıştır. "Rab" aynı zamanda insanın da yaratıcısı olduğundan, O salt sıradan bir rab değil, bilakis en büyük kerem sahibidir. Bu noktada "rab" ve "ekrem" lafızlarının sözlük anlamlarından sarf-ı nazar etmememiz gerekir.

Hz. Peygamber'in rabbinin insanın da yaratıcısı ve en büyük kerem sahibi olması, doğal olarak ona toplum içerisinde kendine ve kendi kıymetine yönelik bir güven duygusu aşılamıştır. Zira yetim olmasından dolayı insanların Hz. Peygamber'i süt evlatlığa kabulden kaçınmalarıyla ilgili hikâye çok meşhurdur. Nitekim sütannesi Halime de onu daha başka bir çocuk bulamadığı için kabul etmiştir. Kabilecilik temeline dayanan böyle bir toplumda yetim olan bir kimsenin terk edilmişlik ve sahipsizlik gibi ezici duygulara kapılacağı şüphesizdir. Bu sebeple, Alak suresindeki

---

7/A'râf 167. ayetlerde görüleceği gibi, hem şefkat hem de şiddeti ifade eden bir bağlamda kullanıldığında, son kertede ilahi rahmetin gazaba baskın olduğunun anlaşılması için şefkat ve merhamet sonda yer alır. Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I. 129-130.

[603] Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, s. 43.

"ve-rabbüke'l-ekrem" ifadesinin Hz. Peygamber'e moral aşılamayı hedeflediği söylenebilir. Zira Hz. Peygamber yetim olmasına rağmen çocukların kendileriyle övündüğü tüm babalardan ve mürebbilerden daha çok kerem sahibi olan bir rabbe bağlanmıştır.[604]

Ebû Zeyd'in bu tespitleri kısmen tartışılabilir olmakla birlikte, Hz. Peygamber'e hitaplarda "rabbüke" lafzının kullanımıyla ilgili psikolojik tahlilleri çok dikkat çekicidir. Esasen erken dönem Mekkî surelerde "rab" kelimesinin sıkça kullanılması neticesinde Hz. Peygamber Allah hakkında hem bilgilenmiş hem de bilinçlenmiştir. Fîl suresinin tefsirinde Fahreddîn er-Râzî'nin kaydettiği şu ifadeler de bu tespitle örtüşür niteliktedir:

> Allah bu surenin başında niçin "rab" demedi de "rabbüke" diye hitap etti?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap verilir: Allah burada sanki şöyle demiştir: [Ey Muhammed!] Mekkeliler Kâbe'yi yıkmaya gelenlerin tuzaklarını boşa çıkarıp onları helak edişimi çıplak gözle müşahede ettiler ama yine de puta tapmaktan vazgeçmediler. Oysa sen onların tuzaklarını boşa çıkarışına şahit olmadın; fakat bana şükür ve taati benimsedin; böylece onların tuzaklarını boşa çıkardığımı bizzat gören kimse gibi oldun. Kuşkusuz bu tavrınla müşriklerden ayrıldın, ben de onların içinden seni seçtim. Şimdi ben sana "senin rabbin" (rabbüke) diye hitap ediyorum ve bu hitapla, "Ben senin yanındayım, onların değil. Bilakis onların karşısındayım" demek istiyorum.
> İkinci bir izah olarak Allah "rabbüke" hitabıyla sanki şöyle demek istemiştir: "Ben Kâbe'yi yıkmak isteyenlerin tuzaklarını seni ve konumunu yüceltmek için boşa çıkardım. Dolayısıyla kavminden önce seni yetiştiren benim. Nübüvvet ve risaletle toplumun karşısına çıkışından sonra ben seni eğitip yetiştirmekten nasıl vazgeçerim.[605]

Sonuç olarak, rab kelimesinin erken dönem Mekkî surelerdeki temel anlam çerçevesi mâliklik ve sahiplik vurgusu taşır. Nitekim ilk müfessirler rab kelimesinin "terbiye eden, yetiştiren" anlamı üzerinde pek durmamışlardır. Hâl böyleyken müteahhir dönemlerde kelimeye "terbiye" ağırlıklı bir anlam yüklenmiştir. Bu anlam tercihinde Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* adlı eserindeki "er-rabbü fi'l-aslî et-terbiyetü" (Rab kelimesinin esas anlamı terbiyedir) şeklindeki tanımlamasının önemli rol oynadığı söylenebilir; zira bu eser inzal-tenzil, muhkem-müteşabih gibi birçok Kur'an kelimesinin de bugünkü yaygın ve yerleşik anlamlarıyla kavramsal içerik kazanmasında belirleyici rol oynamıştır. Nitekim Garîbü'l-Kur'an alanında daha sonra yazılan eserlerde ve Kur'an sözlüklerinde *el-Müfredât*'tan çokça faydalanılmıştır. Fîrûzâbâdî ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) sözlüklerinde ondan

---

[604] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 93-94.
[605] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 93.

çok sık iktibaslarda bulunmuş, Semîn el-Halebî ise *Umdetü'l-Huffâz* adlı Kur'an sözlüğünü çok büyük oranda *el-Müfredât*'tan istifadeyle hazırlamıştır. Dirayet tefsirlerinde de kelimelerin açıklanması hususunda *el-Müfredât*'tan çok sık faydalanılmıştır. Bunların müellifleri arasında Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Şevkânî (ö. 1250/1834), Şihâbüddîn el-Alûsî (ö. 1270/1854), Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942), Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) gibi isimler sayılabilir.[606]

Rab kelimesinin "terbiye eden" anlamıyla ön plana çıkmasında tasavvufî geleneğin de az çok etkili olduğu söylenebilir. Çünkü tasavvuftaki en temel konulardan biri nefs terbiyesidir. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Fatiha suresindeki "rabbü'l-âlemîn" lafzını izah ediş tarzı mutasavvıfların rab kelimesiyle nefs terbiyesi arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Rab kelimesinin ilk olarak "seyyid" anlamına geldiğini belirten Kuşeyrî ikinci olarak da "mahlukâtın terbiyesi" gibi bir anlam taşıdığından söz etmiş ve ardından şunları eklemiştir: Rab (Allah) âbidlerin nefislerini teyitle, taliplerin kalplerini teşditle, ariflerin ruhlarını da tevhitle terbiye eder… Rab ismi kullarının işlerini ıslah anlamı da taşır. Rab/Allah) zahitlerin işlerini güzel nezaretiyle, abidlerin işlerini güzel kifayetiyle… ıslah eder."[607]

4.1.2. Allah

Erken dönem Mekkî surelerde "rab"den sonra en sık kullanılan ilahi isim "Allah"tır. Kur'an'da 2697 kez geçen Allah ismi bazı tespitlere göre yaklaşık yüzde otuz beş-kırk oranında Mekkî surelerde, yüzde altmış-altmış beş oranında ise Medenî surelerde zikredilmiştir. Allah Kur'an'da mertebe ve önem bakımından başka hiçbir kelimenin önüne geçemediği en üst "odak kelime"dir.[608] Etimolojisi hakkında farklı görüşler ileri sürülen Allah kelimesinin genellikle herhangi bir kökten türemiş olmayıp (mürtecel) sözlük manası taşımadığı ve gerçek mabudun özel adına karşılık geldiği fikri benimsenmiştir.[609] Bununla birlikte kelimenin çeşitli köklerden türemiş olabileceğini söyleyenler de vardır. Allah kelimesinin kökeni ile ilgili olarak üç farklı görüşten söz edilebilir. Birincisine göre Allah kelimesi "ilah" kelimesinden türemiş olup başına harf-i

---

[606] Ömer Kara, "el-Müfredât", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 505.
[607] Bkz. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000, I. 11.
[608] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 151.
[609] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 27. Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I. 20.

tarif getirilmiş, asıl kelimenin hemzesi kaldırılmış, lam harfleri birleştirilmiş (idgam) ve azamet ifade eden kalın bir ses verilerek Allah tarzında okunmuştur.

Allah kelimesinin kökü konusunda bizim de iştirak ettiğimiz bu görüşte söz konusu edilen ilah kelimesi "kulluk etmek" manasındaki ***elehe-ye'lehu-ulûhet*** veya "hayret içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak" anlamındaki ***elihe-ye'lehu*** ve ***velihe-yevlehu*** kökünden ism-i meful manasında bir masdar olup, "tapınılan, yüceliğinin karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan" manalarını ifade eder. Ancak ilah, hak mâbud için de bâtıl tanrılar için de kullanılmıştır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) gibi bazı İslam âlimleriyle bazı müsteşrikler ilah kelimesinin Süryanca veya İbranca olduğunu ileri sürmüşlerse de[610] Cahiliye devrine ait şiirlerde yer alması sebebiyle çoğunluk, kelimenin Arapça asıllı olduğunu kabul etmiştir. İlâh kelimesinin türemiş bir cins ismi veya sıfat, Allah kelimesinin ise gerçek Tanrı'yı ifade eden mürtecel ve gayr-i müştak bir özel isim olduğunu kabul edenler bulunmakla birlikte Allah kelimesinin etimolojisi hakkında ileri sürülen farklı görüşler bir arada değerlendirildiğinde ilâhın Allah kelimesinin aslını teşkil ettiği, başına elif ve lâm harfleri gelince hemzenin hazfedilmesiyle Allah şekline dönüştüğü şeklindeki görüş ağır basmaktadır.[611]

Kur'an'da ilah kelimesi çoğul şekliyle birlikte 147 yerde geçmekte, Allah'tan başka bir ilahın olmadığı, eşi, benzeri, ortağı ve çocuğunun bulunmadığı vurgulanmaktadır. Genellikle gerçek mabudun sadece Allah olduğunu göstermek üzere "lâ ilahe illâ hû, lâ ilahe illallah" şeklinde nefiyden sonra ispata geçen kelime-i tevhid formülü kullanılır. İlah kelimesi 114/Nâs 3; 50/Kâf 26 gibi erken dönem Mekkî surelerde geçmekle birlikte asıl kullanımı tevhid vurgusu ve şirk eleştirisinin sarih biçimde anlatılmaya başlandığı dönemdir.[612] Bu sebeple ilah kelimesinin A'râf suresinde sıkça kullanılmaya başlandığı söylenebilir.[613]

Allah kelimesinin kökeni meselesine dönersek, bununla ilgili ikinci görüşe göre kelime "gizlenen, duyu idrakinin üstünde olan" anlamındaki ***lâhe-yelîhu*** kökünden türemiş olup "duyu idrakinin ötesinde bulunan" demektir. Daha çok müsteşriklerin kabul ettiği üçüncü görüşe göre ise eski Arapların putlarından biri olan ***el-Lât*** veya Aramca ***elâhâ*** kelimesinden türetilmiştir. Kelimenin aslının İbranca'daki "Elohim"

---

[610] Bkz. Âlûsî, ***Rûhu'l-Me'ânî***, I. 59; Jeffery, ***The Foreign Vocabulary of The Qur'an***, s. 66-67.
[611] Yusuf Şevki Yavuz, "İlâh", ***DİA***, İstanbul 2000, XXII. 64.
[612] Bkz. 73/Müzzemmil 9, 38/Sâd 5, 65
[613] Bkz. 7/A'râf 59, 65, 73, 85, 158.

olduğu da iddia edilmiştir.[614]

İslam öncesinde Arapların puta taptıkları bilinmektedir. Kur'an'da bu konuya sık sık temas edilmekte, bazı ayetlerde putların isimlerinden de söz edilmektedir.[615] Bununla birlikte onların, muhtelif kabilelere ait olmak üzere sayısı yüzlerle ifade edilen putların üstünde bir yüce tanrı inancını taşıdıkları da anlaşılmaktadır.[616] Kaynaklarda verilen bilgilere göre müşrik Araplarda göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancı mevcuttu.[617] Kur'an'ın beyanıyla sabit olduğu üzere Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme tanıklık eden müşrikler de bu inanca sahipti.[618]

Kur'an, müşrik Arapların bu yüce "Allah" diye andıklarını, O'nun hem kendilerini hem de kâinattaki bütün varlıkları yarattığına, güneşi ve ayı belli bir nizama bağladığına, yağmur yağdırmak suretiyle yeryüzünü canlıların beslenmesine elverişli hale getirdiğine inandıklarını haber vermekte,[619] ayrıca onların Allah adına yemin ettiklerini[620] ve O'nu Kâbe'nin rabbi kabul ettiklerini[621] bildirmektedir. Yine Kur'an, müşrik Araplarının bu yüce tanrı (Allah) inancının yanında putlara tapmalarının, putların kendilerini Allah'a yaklaştıracağı ve O'nun nezdinde şefaatçi olacağı kanaatine bağlı olduğunu haber vermektedir.[622] Diğer bazı ayetler nüzul dönemindeki müşrik Arapların "yüce tanrı" anlamındaki Allah inancının başka belirtilerinden de söz etmektedir.[623] Mesela bir ayette her biri bir dağ gibi dalgalar kendilerini denizde dört bir yandan sardığı zaman, o kâfirlerin/müşriklerin inançlarını şirkten arındırıp olanca içtenlikleriyle yalnız Allah'a yalvarıp yakardıkları ve fakat Allah onların sağ salim karaya çıkmalarına imkân verince içlerinden bir kısmının imana gelmek ile inkâr etmek arasında bocalayıverdiği, kimilerinin de derhal kâfirliğine dönüverdiğinden söz etmektedir.[624]

Bu ayetin de tanıklık ettiği gibi, müşrik Araplar son derece çaresiz kaldıkları

---

[614] Allah kelimesinin etimolojisi hakkında bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 196-198; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 320-325. Ayrıca bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I. 23-24, 116-118; Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, s. 66-67; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 130-132.
[615] 53/Necm 19-20; krş. 7/A'râf 180.
[616] Bu konuda bkz. W. Montgomery Watt, "Belief in a High God in Pre-Islamic Mecca", *Journal of Semitic Studies*, XVI (1971), s. 35-40.
[617] Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, I. 364.
[618] Bkz. 31/Lokman 25; 43/Zuhruf 9, 87.
[619] 29/Ankebût 61, 63; 43/Zuhruf 9.
[620] 6/En'âm 109; 16/Nahl 38.
[621] 106/Kureyş 3.
[622] 10/Yûnus 18; 39/Zümer 3.
[623] Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 104-105.
[624] 31/Lokman 32.

durumlar dışında Allah'ı pek hatırlamıyorlardı. Kur'an Allah'ın her türlü varlıkla, kâinat, hayat ve insanlarla olan nispetlerini, onların üzerindeki hâkimiyetini özellikle "rab" ismini kullanarak tesis etmiş, sonra, "İşte sizin rabbiniz Allah'tır" (*zâlikümullâhu rabbuküm*)[625] diyerek Allah'ın kâinatın ve ibadetlerin tek sahibi olduğu gerçeğini yerleştirmiştir. "Allah" ismi böylece "Bütün kemâl sıfatları kendisinde toplayan odak kavram" haline gelmiştir. Bundan sonra onu tanıtmaya fazla ihtiyaç kalmadığından, sadece Allah ismini söylemek, onun olanca hakikatine işaret için kâfi geldiğinden, Allah'ı tanıtmakta birinci derecede zikrolunan "rab" vasfı azalmış, "Allah" lafzı artmıştır.[626]

İslam öncesi dönemin müşrik Arapları dualarında, deyim ve atasözlerinde de Allah kelimesini kullanmışlardır. Hatta bu sözlerden bazıları ayetlere benzerlik arz etmektedir. Mesela, "lâ vellezî hüve ekrabu ileyye min habli'l-verîd", "el-hamdülillâh", "vallâhu leyse lehû şerik", "allâmün mâ ehfeti'l-kulûb", "kellâ bel huvellâhü ilâhun vâhid", "leyse bi-mevlûdin ve-lâ vâlid" gibi ifadeler bunlardan birkaçıdır.[627] Bazı Arap kabileleri telbiye de yaparlar ve fakat "Lebbeyk Allahümme lebbeyk. Lebbeyk; lâ şerike leke illâ şerîkun hüve lek. Temlikuhû ve mâ melek" (Buyur Allahım buyur! Buyur, senin ortağın yoktur; ancak bir ortağın vardır, o da senin hükmündedir. Sen ona ve onun sahip olduklarına maliksin) şeklindeki telbiyelerle Allah'a şirk koşarlardı.[628]

Cahiliye dönemine ait olduğu kabul edilen bazı şiirlerde İslam inancıyla örtüşen ifadelere de rastlanır. Mesela birçok şiirde, insanın içinde olan veya gizlenmeye çalışılan şeyleri Allah'ın bildiği, bunları hesap günü için bir kitaba kaydettiği, Haniflik inancı dışındaki tüm inançların Allah katında yalan ve uydurma olduğu, Allah'tan başka ilah bulunmadığı, Allah'ın doğmadığı ve doğurulmadığı, kullarını hesap gününde amellerine göre hesaba çekip en güzel şekilde karşılık vereceği, Allah'ın hiçbir ortağının bulunmadığı, kalplerde gizlenenleri bildiği, işler karıştığı durumlarda binlerce ilaha değil, tek Allah'a inanmak gerektiği konusunda hikmetli sözler dile getirilmiştir.[629] Bütün bunların yanı sıra kimi şiirlerde Allah adına yapılan yeminler ve beddualar zikredilmiştir.[630] Ümeyye b. Ebi's-Salt ise birçok şiirinde Allah ve ahiret

---

[625] Bkz. 6/En'âm 102; 35/Fâtır 13; 39/Zümer 6; 40/Mü'min 62, 64.
[626] Bkz. Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 101-102.
[627] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 105-113, 506. Ayrıca bkz. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut trs., II. 244.
[628] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 311.
[629] Zekeriya Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'âni Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1 (2001), s. 312.
[630] Ali Bulut, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18-19 (2005), s. 221.

inancından söz etmiştir.[631] Ancak onun müslüman olmadığı kabul edilmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in onun hakkında, "Şiirleri iman etti; fakat kalbi inkârdadır." şeklinde bir söz söylediğinden bahsedilir.[632]

Burada şu hususu göz ardı etmemek gerekir ki söz konusu şiirlerin hemen hepsi Hanif inancına sahip olduğu ileri sürülen kişilere aittir. Haniflik diye anılan inancın İslam öncesi Arap toplumunda yaygın olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla tevhid inancını yansıtan bazı şiirlerden hareketle cahiliye devrine dair sağlıklı bir tespitte bulunmak pek mümkün değildir.[633] Müsteşriklerin bir kısmı ya cahiliye şiirlerini tümden reddedip bunların İslam'ın doğuşundan sonra düzenlendiğini ve cahiliye dönemine nispet edildiğini ileri sürmekte ya da bu şiirleri tamamen orijinal kabul etmekle birlikte, bazı şiirlerde geçen Lât ve benzeri put isimlerinin sonradan müslümanlarca ayıklanıp bunların yerine Allah kelimesinin yerleştirildiğini iddia etmektedirler. Hâlbuki bugün elimizde bulunan İslam öncesi edebî metinler içinde Allah lafzının yanında azımsanmayacak derecede put isimleri de yer almaktadır. Aslında cahiliye şiirinden put adlarının çıkarılıp bunların yerine Allah kelimesinin yerleştirilmesinin lafız ve mana ahengi bakımından çok zordur; üstelik bunun sağlayacağı önemli bir fayda da yoktur. Çünkü İslam öncesi dönemdeki Arapların putperest oldukları zaten bilinmektedir.[634]

Allah isminin cahiliye ve İslam'da ortak olduğuna dikkat çeken Izutsu'ya göre Kur'an'da bu kelime kullanılmaya başlandığında, o çağın Araplarını tanrının yeni bir ismiyle tanıştırmıyor, yani onların duymadığı garip ve yabancı bir ismi ilk kez kullanmış olmuyordu. Bu noktada, "Kur'an'da geçen Allah kavramı, cahiliye dönemine ait kavramın bir devamı mıydı, yoksa ilki, ikincisinden tam bir kopuşu mu temsil ediyordu? Aynı ismin delalet ettiği iki kavram arasında bazı -tesadüfi değil- esaslı bağlar mı vardı? Yoksa bu mevzu iki farklı nesne için aynı kelimenin kullanılmasıyla ilgili basit bir mesele miydi?"[635] gibi hususları gündeme getiren Izutsu'ya göre müşrik Araplarda -putlardan üstün en yüce tanrı olarak- muğlak bir Allah inancı mevcuttu. Bu

---

[631] Ömer Ünal, "İslam Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sayı: 9, (2003), s. 186.
[632] Bkz. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab*, Kahire 1967, I. 249.
[633] Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'âni Boyutu", s. 313.
[634] Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II. 473.
[635] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 152.

inanç Allah kelimesinin cahiliye dönemindeki temel anlamı olduğuna işaret etmekteydi.[636]

Cahiliye döneminde Hanif olarak bilinen, Yahudi ve Hıristiyan olmamasına rağmen tek-tanrıcı dini fikirleri savunan ve Yahudi ve Hıristiyan fikirlerinin Arabistan'a sızmasına çok önemli katkıları olan şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'a da atıfta bulunan Izutsu[637] söz konusu dönemin Arap toplumundaki yüce tanrı inancının Yahudi ve Hıristiyanların tesiriyle oluştuğu veya en azından bu tesirin söz konusu inancın oluşmasında önemli rol oynadığı kanaatindedir.

Derveze de bu konuda benzer bir kanaate sahiptir. Zira ona göre Allah fikrinin Arapların belleklerinde belirginlik kazanması ve ileriye doğru adımlar atılmasında en büyük rol Ehl-i kitaba düşmüştür. Arapların yolculuk yaptıkları, gidip-geldikleri ülkelerin çoğunda Hıristiyanlık egemen bulunuyordu. Yarımadanın iç kesimlerinde olduğu gibi dış taraflarında ikamet eden Arapların büyük kesimi din olarak Hıristiyanlığı kabullenmişlerdi. Hicaz'da bulunan Yahudilerin de güçlü bir azınlık olarak Araplarla ilişkileri vardı. Ehl-i kitap ile ilişkiler neticesinde cahiliye devri Arap toplumu yüce tanrı inancını Ehl-i kitaptan almış olabilir. Fakat bu inanç onların köklü halde bulunan geleneksel inançlarına baskın çıkacak güce ulaşmamıştır. Bu yüzden cahiliye devri Arapları bir taraftan Allah'ın varlığını kabul ederken diğer taraftan kendi mabutlarını, inançlarını ve geleneklerini korudular.[638]

Savunmacı denebilecek bir bakış açısına göre temelde tek tanrı inancına dayanan Yahudilik ile Hıristiyanlığın bu tür tesirleri teorik olarak mümkün görünmekle birlikte İslam öncesi Arapların yabancı etkilere açık olabilecek bir din arayışı duygusundan uzak bulunmaları ve gerek Yahudi gerek Hristiyanlarla olan münasebetler, ileri sürülen bu görüşün doğruluğuna fazla şans tanımamaktadır. Bilindiği gibi Arapların kendi ülkelerinde Hristiyanlar yok denecek kadar azdı. Yesrib (Medine) civarında yerleşen Yahudi kabileleri de o bölgenin Arapları tarafından etkileri altında kalınacak ölçüde sıcak karşılanmış değildi. Ayrıca Arapların puta tapıcılığı ve yüce tanrı anlayışı içinde ne Yahudi antropomorfizminin ne de Hristiyan teslis inancının izlerini görmek mümkündür. Buna göre İslam öncesi Araplarının dinî hayatında görülen yüce tanrı inancını Hz. İbrahim'den kalan Hanif dinine dayandırmak daha isabetli olacaktır.[639]

Bir kez daha vurgulayalım ki müşriklerin zihninde Allah fikri mevcut olmakla

---

[636] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 154.
[637] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 158.
[638] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 407-408.
[639] Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II. 473.

birlikte bu düşünce onların pratik ve ahlaki yaşantılarına hemen hiçbir etkide bulunmamaktaydı. Hayatlarında Allah'ın çok aşkın ve uzak olması bir bakıma onları Allah'tan bağımsız kılmaktaydı. Kendilerince bu süfli âlem yüce bir varlıkla değil, felek gibi kendi kendine işleyen varlıklarla çevrili olmalıydı. Allah son derece yüce ve aşkın varlık olarak hayatlarına giremediği için kendi hayatlarına girip yer edecek somut tanrıları bulunmalıydı. İşte bu inancı yıkmak için Allah öncelikle kendisini fiilî sıfatları üzerinden anlatmış ve ardından 6/En'âm 102. ayette, "İşte rabbiniz Allah budur! O'ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. Öyleyse yalnız O'na kulluk/ibadet edin, yalnız O'nu ilah/tanrı bilin. Her şeyi gören, gözeten O'dur." buyurarak inanılması gereken Allah'ı netleştirmiştir. Bu ayetin tefsirinde Elmalılı şunları zikretmiştir:

> İşte O'dur ki, yâni şu zikredilen sıfatın mevsufu, semavat-ü arzın mübdii sahibeden, veledden münezzeh, her şeyi yaratan, her şeye alîm olan zat-ı akdes-ü a'lâdır ki Allah'dır, zaten ve sıfaten ibadete müstehıkk hak bir ilâhdır. "Allah" denince ancak O'nu anlamalıdır. Rabbınızdır, malikiniz, mürebbiniz, veliy-yi ni'metinizdir. "Rabb" denince de ancak O'nu anlamalıdır. Başka ilah yok, ancak O vardır. Başkasının ma'bud olmağa, ibadet ve ubudiyyet edilmeğe istihkakı yoktur. Bu hak ancak O'nundur. Çünkü O her şeyin Halik'ıdır. Bunu tekrar zannetmemelidir. Zaten evvelki halk-ı külli şey' maziye aid, bu ise istikbale nâzırdır. Yâni bundan evvel her şeyi halketmiş olan O olduğu gibi bundan böyle istikbalde de her şeyin Halik'ı O'dur. İlâhlık, ma'budluk da mübdiin, Halik'ın hakkıdır. Binaenaleyh siz de ancak O'nu ma'bud tanıyınız, O'na ibadet ve kulluk ediniz de, O'ndan başkasına teabbüd ile kendinizi tezlil etmeyiniz. O, bütün bu sıfat ile beraber her şey üzerine ve her şeye karşı vekildir de.[640]

Allah Kur'an'da merkezi bir kavramdır. Allah'a iman olduktan sonra gerisi mantıkî bir silsile ile gelir. Ama Allah'a iman yoksa o zaman diğer bütün gerçekler, yani tabiatın ve onun düzeninin korunması (yani Allah'ın hikmet ve takdiri), hidayet ve tüm işlerin neticelerine göre "sorguya çekilme" ya şüpheli konular halini alır veya en azından her biri ayrı ayrı işlenip ya kabul edilen ya da reddedilen, birbirinden kopuk, ilgisiz meseleler durumuna gelir ve böylece tüm silsile kopup parçalara ayrılır. İşte bunun içindir ki Allah, bütün bu silsileyi birbirine bağlayıp anlam kazandıran unsurdur.[641] Kur'an, tabiat ve tabiat düzeninin düzenli çalışmasını yüce bir varlığı işin içine sokarak anlatır. Zira Kur'an Allah'ı ispat etmez, fakat kâinatın varlığını kullanarak Allah'ı gösterir.[642] Başka bir ifadeyle, Kur'an Allah'ın varlığı konusunu ele almaz.

---

[640] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III. 2014-2015.
[641] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 2003, s. 40.
[642] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 30, 40.

Bilakis Allah'ın varlığını tartışılmaz bir gerçek olarak kabul eder. Bunu bir bakıma insan için bilinmesi doğal, zorunlu ve bedihi bir gerçeklik olarak görür. Bu yüzden Kur'an'da Allah'ın inkâr edilmesi, kibir, inat, nankörlük gibi aklî olmayan hissî nedenlere bağlanır. İlk muhatapların evreni yaratan bir Allah anlayışına sahip olmalarının bunda etkin olması muhtemeldir.[643]

Allah-merkezli dilin Kur'an'da bu denli ön plana çıkması ilk hitap çevresindeki hâkim şirk inancıyla ilgili bir husustur. Zira her ne kadar Allah'sız olmasa da Allah fikrinin hiçbir fonksiyon icra etmediği müşrik dünya görüşü karşısında Kur'an Allah fikrini çok yoğun bir biçimde vurgulamıştır.[644] Kur'an'da Allah'ın varlığından öte, mutlak birliği ile sınırsız kudretine vurgu yapılmıştır. Kur'an dilindeki Allah merkezlilik göz ardı edildiğinde, bilhassa Allah'ın dilemesinden (meşiet) söz eden ayetleri anlama konusunda ciddi problemlerle karşılaşılır. Bilindiği gibi Kur'an'da, "Allah dilediği kimseyi saptırır; dilediği kimseyi doğru yola ulaştırır" mealinde birçok ifade mevcuttur. Kur'an'ın dil ve anlam dünyasına vukufu olmayan pek çok insan, Allah'ın dilemesini -hâşâ- O'nun keyfî tasarruflarda bulunması, dolayısıyla insanoğlunun bu küllî iradenin elinde oyuncak olması şeklinde anlamakta, böyle bir yanlış anlama neticesinde de ister istemez neyi niçin yaptığı bilinmeyen, herhangi bir ahlâkî ilkesi bulunmayan bir tanrıyla karşı karşıya oldukları vehmine kapılmaktadır. Hâlbuki gerçek durum böyle değildir.

Kur'an'da Allah'ın her şeye kadir olduğu, dilediği şeyi yaptığı ve yaptıklarından dolayı kendisine asla hesap sorulmadığı bildirilmektedir. Fakat bu bildirimler Allah'ın iradesinde keyfilik olduğu, keyfî tasarruflarda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis merhameti kendisine ilke edindiğini bildirmesi (6/En'âm 12) ve "Ben kullarıma asla haksızlık etmem" (50/Kâf 29) buyurması hasebiyle, Allah kelimenin tam anlamıyla bir merhamet ve adalet tanrısıdır. Bu sebeple, "Allah dilediği şeyi yapar!" (22/Hac 14) ve benzer mealdeki ayetleri okurken Allah merkezli dilin mantığını dikkate almak gerekir.[645]

---

[643] Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, İstanbul 2011, s. 120.
[644] Ömer Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 182.
[645] Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul 2011, s. xxıı.

4.1.3. Rahmân ve Rahîm

Erken dönem Mekkî surelerden Fatiha'nın besmele diye de anılan ilk ayeti ile üçüncü ayetinde Allah "rahmân" ve "rahîm" diye nitelendirilir. Fatiha'nın ilk Kur'an vahyi olduğu görüşü esas alındığında Allah'ın ilk ayetinin besmele olması ve besmelede kendini öncelikle "rahmân" ve "rahîm" diye tanıtmasının çok dikkat çekici olduğu söylenebilir. Bunun yanında besmelenin her surenin başında o sureden bir ayet olduğu yönündeki görüş -ki bu görüş İmam Şâfiî ile meşhur kavle göre Ahmed b. Hanbel tarafından benimsenmiştir- dikkate alındığında "Rahmân" ve "Rahîm" sıfatlarıyla tanıtmanın bütün nüzul tarihi boyunca sürdüğü, bunun da 6/En'âm 12. ayette "ketebe alâ nefsihi'r-rahme" (Rahmet ve merhameti kendisine ilke edindi) diye ifade edilen hususun bir yansıması olduğu tespitinde bulunulabilir.

Kur'an'da Allah dışında özel isim gibi kullanılan "rahmân" kelimesi sözlükte "incelik, şefkat, merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak" anlamındaki rahmet (ruhm, merhamet) kökünden türemiştir. "Rahimtühû ve terahhamtü aleyhi" ifadesi, "Ona rahmet ettim/acıdım ve şefkatimi gösterdim" anlamına gelir.[646] Buna göre rahmân kelimesi "şefkat ve merhamet eden, acıyan" demektir. Kelime insanlara nisbet edildiğinde, "yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak" gibi duygusal bir içeriğe sahip olsa da Allah'a nisbet edildiğinde, "Sonsuz ikram ve lütuf sahibi olması" anlamına gelir.[647] Ebû Ubeyde ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi müfessirler "rahmân" ve "rahîm"in rahmet kelimesinden müştak olduğunu dile getirmişlerdir.[648] Buna mukabil Sa'leb (ö. 291/904), Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi bazı lügat âlimleri ve müsteşrikler "rahmân" kelimesinin İbranca olduğunu söylemişlerdir.[649] Bazı değerlendirmelere göre "rahîm" Arapça, "rahmân" ise İbrancadır. Bu yüzden Fatiha suresinde her ikisi birlikte zikredilmiştir.[650] Ayrıca kelime Akatçada ilahi bir sıfat olarak kullanılır.[651]

---

[646] Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 398; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1383; II. 1383; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 102.
[647] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 197; Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV. 415.
[648] Ebû İshâk İbrahim b. Seriy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, I. 43; Mustafavî, *et-Tahkîk*, IV. 95.
[649] Bkz. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *İştikâkü Esmâillâh*, Beyrut 1986, s. 42; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1383; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 109. Ayrıca bkz. Muhammed el-Emîn b. Fadlullah el-Muhibbî, *Kasdü's-Sebîl fîmâ fi'l-Lüğati'l-Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Riyad 1994, II. 61; Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, s. 141.
[650] Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 109; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 103.
[651] Bkz. Gözeler v.dğr., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", s. 238.

Rahmân kelimesinin cahiliye döneminde tevhid inancı çerçevesinde kullanılmasının Yahudilik inancının etkisinden kaynaklandığı iddia edilmiştir.[652] Fakat âlimlerin çoğunluğu kelimenin İbranca olduğuna ilişkin görüşü reddetmiş, rahîm gibi rahmânın da "rahmet" kökünden türediğini belirtmiştir.[653] Arapça ile İbranca arasındaki yakınlık bilinen bir husustur, çünkü her ikisi de Sami dil ailesine mensuptur. Bütün Sami dillerinde ***r-h-m*** kökü mevcuttur. Dahası rahmân kelimesi çok uzun bir geçmişe sahiptir. Bir tespite göre ***rahmân*** formu yaklaşık olarak milattan önce 9. yüzyılda Aramcada ortaya çıkmıştır. Aramca-Akatça iki dilli Tell Feheriye kitabesinin bağlamı ***RHMN***'ın Akatça ***remenû***'dan bir ***calque*** (lafzî anlamın tercümesi yoluyla başka bir dilden ödünç alınan kelime) olduğunu düşündürmektedir. Akatça ***rēmēnû*** kelimesi yaygın olarak hem tanrıları hem de insanları tanımlayan bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Muhtemelen Aramcadan (Akatçadan bir ***calque*** olarak) başlayıp Orta Doğu'nun büyük kısmında bilinen bir kelime haline gelmiştir. Pagan bağlamlarda kullanılmış olmasına ve Hıristiyan yazılarda ise daha az rastlanmasına rağmen özellikle Rabbinik Yahudilikte önemli bir kullanıma sahip olmuştur. Büyük ihtimalle buradan hareketle Yahudi özellikler gösteren Güney Arabistan monoteizmi tek tanrıyı tanımlayan bir yapıda kelimenin sonunda belirli tanımlık ekiyle birlikte (Arapçada harf-i tarifli kullanımda olduğu gibi) bu kelimeyi kullanmıştır. Bu şekilde aynı bölgede tam Yahudi özelliklere sahip yazıtlarda ve ayrıca Ebrehe'ye ait bir Hıristiyan yazıtta da kullanılmıştır. Kelimeye İslam öncesi dönemdeki bazı Arap şiirlerinde de rastlanmaktadır.[654]

Diğer taraftan rahmân kelimesinin türememiş olduğunu ve bu kelimenin sadece Allah'a ait olduğunu benimseyenler de olmuştur. Kurtubî'nin aktardığı bilgiye göre şayet rahmân kelimesi "rahmet"ten türemiş olsaydı rahmete mazhar olana (merhûm) bitişik/muttasıl olarak zikredilirdi. "Allâhu rahîmun bi-ibâdih" (Allah kullarına rahimdir) denildiği gibi "Allâhu rahmânun bi-ibâdih" (Allah kullarına rahmândır) de denilebilir. Yine rahmân kelimesi rahmetten türemiş olsaydı, Allah'ın rahmetini inkâr etmeyen müşrik Araplar, rahmân ismini duyduklarında, "Müşriklere, 'Rahmân'a secde edin/O'na boyun eğin.' denildiği zaman onlar [inatçı bir tavırla], 'Rahmân da neymiş; O da kimmiş?! Ne yani, sen 'Secde edin' dedin diye biz secde mi edeceğiz?!' derler ve

---

[652] Cevâd Ali, ***el-Mufassal***, VI. 31, 37-41; Suat Yıldırım, "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılışı", ***Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi***, sayı: 4 (1980), s. 25-29, 33-40.

[653] Mesela bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, ***Levâmi'u'l-Beyyinât: Şerhü Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ***, y.y. 1323, s. 114-115.

[654] Gözeler v.dğr., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", s. 239-240.

böylece imandan alabildiğine uzaklaşırlar." mealindeki 25/Furkân 60. ayetinde de bildirildiği gibi, "Rahmân"a karşı çıkmazlardı.[655]

Bu ayette müşriklerin, "Rahmân da neymiş?" şeklindeki itirazlarını bildiren ifade hakkında iki yorum söz konusudur. Her ikisinde de müşriklerin özellikle rahmân ismine niçin tepki gösterdikleri izah edilmeye çalışılmıştır. Birinci görüşe göre rahmân, Allah'ın merhamet sıfatını yansıtır ve müşrikler Allah'ı sadece gazap sıfatları ile bilirler.[656] İkincisine göre ise Arabistan yarımadasının doğu bölgesinde (Yemame'de) ortaya çıkan yalancı peygamber Müseylime'ye ***Rahmânu'l-yemâme*** denilmekte[657] ve Kureyşliler kadim düşmanları olan bu "doğulular"ın sözde peygamberinin isminden hiç hazzetmemektedir.[658]

Tefsir kaynaklarında Allah'ın rahmân ismiyle anılmasıyla ilgili olarak başka birtakım itirazların bulunduğundan da söz edilmiştir. Mesela, Hz. Peygamber bir gece teheccüd namazı kılarken secdede, "Ya Rahmân, Ya Rahîm!" diye dua etmişti. O sırada müşriklerden biri bu sesi duymuş ve sabah olunca, "Şu İbn Ebî Kebşe'nin (Muhammed) söylediğine bakın! Dün gece Yemame'deki rahmâna dua ediyordu" diye konuşmaya başlamıştır. Bunun üzerine 17/İsrâ 110. ayet nazil olmuştur.[659] Bu ayetin nüzul sebebine ilişkin başka bir rivayette Ebû Cehil başta olmak üzere Mekke'nin bazı müşrikleri Rasûlullah'ın, "Yâ Allah, Yâ Rahmân" diye dua ettiğini işitince, "Muhammed bize birçok tanrıya ibadet etmeyi yasaklarken, kendisi iki tanrıya ibadet ediyor." diye iddia etmişlerdir.[660]

Kanaatimizce bu yorumlar tartışmaya açıktır. Çünkü müşriklerin kendi çocuklarına verdikleri isimler içerisinde "Abdurrahmân" (Rahmân'ın kulu) ismi de mevcuttur.[661] Yâkûbî'nin kaydettiği bir telbiyede yer alan, "Emrine boyun eğdik Allah'ım, boyun eğdik; sen Rahmân'sın!" anlamındaki ifade de müşriklerin rahmân ismini kullandıklarını göstermektedir.[662] Taberî de bu ayet bağlamında rahmân kelimesinin yaratıcıya ait bir isim olarak cahiliye devrinde kullanılmadığını

---

[655] Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 108.
[656] Bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV. 152; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV. 92.
[657] Kaynaklarda tam ismi Ebû Sümâme Rahmânü'l-Yemâme Mesleme b. Sümâme b. Kebîr (Kesîr) el-Hanefî el-Vâilî şeklinde geçen Müseylimetülkezzâb hakkında bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 444-446; Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (*Hicri 7.-11. Yıllar*), İstanbul 1982, s. 88-118.
[658] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 134, 277-278; Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*, İstanbul 2013, s. 779 (88. dipnot).
[659] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 203.
[660] Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 86; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 672-673; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V. 3214.
[661] Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 39.
[662] Ya'kûbî, *Târihü'l-Ya'kûbî*, I. 197-198; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 40-41.

söyleyenlerin yanıldığını belirtmiş ve bu kelimenin yer aldığı bazı şiir örnekleri zikretmiştir.[663]

Bütün bu bilgiler göstermektedir ki müşriklerin burada Allah'ın özellikle "rahmân" ismine karşı çıkmalarından ziyade O'nun fiilî bir sıfatla anılması ve bu ismin pratik hayata müdahale anlamı taşımasıyla ilgili bir itiraz söz konusudur. Başka bir ifadeyle, rahmân ismi insanlara ilahî nimet ve rahmeti hatırlatan ve dolayısıyla bu ilahî nimetleri bahşeden Allah'tan başka varlıklara ilahî nitelik atfedilmemesi gerektiğini, yani tevhid inancını vurgulayan bir yöne sahip olduğu için müşrikler tepki göstermiş olmalıdır. Esasen müşrikler Allah'ın yaratıcı, nimet verici ve merhametli olduğunu bilmektedirler; ama onların tepki gösterdikleri "Rahmân'a secde edin" ifadesinden asıl maksat, "Rahmân olan Allah'tan başkasına secde etmeyin" şeklindedir ve tepkiye sebep olan da budur. Yani burada basit bir isim tartışması değil, çok daha temelde yer alan ve doğrudan doğruya dünya görüşüne yansıyan tevhid-şirk tartışması söz konusudur.[664]

Bu bağlamda şöyle de denilebilir: 25/Furkân 60. ayette müşriklerin "Rahmân da neymiş?" şeklindeki itirazları bu kelimeyi bilmediklerinden değil, aksine kelimenin yarattığı etkiden rahatsız olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira Allah Kur'an'da kendisini sürekli fiilî sıfatlar üzerinden tanımlamakta ve kimi zaman "Rahmân" gibi bir fiilî sıfatı özel isim olarak da kullanmaktadır. Daha açıkçası fiilî sıfatın özel isme dönüşmesi ve Allah algısının insan hayatına doğrudan müdahale etmesi müşrikleri rahatsız etmektedir. Çünkü Kur'an bir düz söz değil, bir etki söz, yani dilsel bir ifadeyi kullanan kişinin bu ifadeyi kullanmak suretiyle yerine getirmiş olduğu ya da sebep olduğu davranışa sevk etmektedir. Etki sözde kişinin kullandığı imgeler ve kavramlar insanı duygusal yönelime icbar etmektedir.[665]

Müşriklerin Rahmân ismine yönelik tepkileri Mekke dönemiyle sınırlı kalmamış, müslümanların Medine'ye hicretinden sonra da bu isme karşı itirazları devam etmiştir. Mesela, Kur'an'ın tamamına yakınının indiği, İslam'ın ulûhiyet inancı hakkında anlaşılmayan hiçbir şeyin kalmadığı bir dönemde gerçekleşen Hudeybiye Antlaşması sırasında Rasûlullah müşriklerle antlaşma yaparken antlaşmanın başına, "Bismillâhirrahmânirrahîm" yazılmasını emretmiştir. Bunun üzerine Süheyl b. Amr başta olmak üzere Kureyşliler şartnamenin başına yazılan bu cümleye itiraz etmişler ve

---

[663] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 81, 87-88.
[664] Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 779 (88. dipnot). Ayrıca bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII. 63; Heyet, *Kur'an Yolu*, IV. 134.
[665] Etki sözün anlamı konusunda bkz. Coşkun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, s. 261-263; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara 2008, s. 287-288.

"Biz Allah'ı biliyoruz. Rahmân'ın ne olduğunu bilmiyoruz. Rahmân olarak tanıdığımız sadece Yemâme'nin efendisidir. Fakat vaktiyle senin de yazdırdığın gibi "Bismikellahümme" yaz demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ibareyi onların isteği doğrultusunda yazdırarak antlaşmayı yapmıştır.[666]

Yeri gelmişken "Rahmânü'l-Yemâme" ile kimin kastedildiğine değinmek gerekir. Bazı müsteşrikler Müseylime'nin peygamberlik iddiasını Hz. Muhammed'den çok önce ileri sürdüğünü söylemekte ve onun cahiliye döneminde bile "Rahmânü'l-Yemâme" lakabıyla anıldığına dikkat çekerek İbn İshâk'ın İbn Hişâm tarafından aktarılan bir rivayetini delil göstermektedirler.[667] Bu rivayete göre müşrikler Hz. Peygamber'e, "Öğrendiğimize göre Yemâme'den Rahmân adlı bir adam sana bunları öğretiyormuş; biz asla ona iman edecek değiliz" demişler, bunun üzerine 13/Ra'd 30. ayet nazil olmuştur.[668] Ancak bir değerlendirmeye göre İbn İshâk'ın bu rivayeti hiçbir kaynak tarafından teyit edilmemekte, ayrıca Müseylime'nin rahmân ismini/sıfatını ne zamandan beri ve hangi anlamda kullandığı bilinmemektedir.[669]

Rahmân ismi Mekke döneminin ilk beş yılında nazil olduğu kabul edilen surelerde sık zikredilmemekte,[670] buna mukabil ilerleyen yıllarda bu ismin daha sık kullanıldığı gözlemlenmektedir.[671] Nöldeke, Gaudefroy-Demambynes, Chelhod, L. Gardet, R. Caspar, J. Jamier, R. Blachére gibi müsteşrikler rahmân isminin erken dönemde zikredilmediğini, müslümanların sıkıntı çektikleri boykot yıllarını da kapsayan ikinci Mekke döneminde (616-619 yılları arasında) kullanıldığını ileri sürmektedir.[672] Hatta bazı müsteşrikler sırf rahmân ismi geçtiği için bu sureleri ikinci döneme yerleştirmektedir.[673] Söz konusu müsteşriklerin çıkarımlarına göre Kur'an'ın tanrısı kendisini birinci Mekke döneminde "Rab", ikinci Mekke döneminde "Rahmân", üçüncü Mekke döneminde ise "Allah" şeklinde tesmiye etmiştir ki bu durum Hz.

---

[666] Buhârî, "Şürût", 15;
[667] Fr. Buhl, "Müseylime", *İA*, İstanbul 1979, VIII. 820.
[668] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 311.
[669] Ahmet Önkal, "Müseylimetülkezzâb", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 91.
[670] Erken Mekke döneminde rahmân kelimesinin geçtiği ayetler için bkz. 1/Fatiha 3. ve 50/Kâf 33.
[671] Bkz. 36/Yâsîn 11, 15, 23, 52; 25/Furkân 59-60; 55/Rahmân 1; 19/Meryem 18, 26, 44, 45, 58, 61, 68, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 93, 96; 20/Tâhâ 5, 90, 108, 109.
[672] Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 193, 235. Ayrıca bkz. Robinson, *Discovering the Qur'an*, s. 89-90. Mustafa İslamoğlu da benzer bir görüş belirtmiştir. Ona göre bi'setin altıncı yılında rahmân kelimesinin kullanımındaki artış, bu yılın işkence ve baskının doruğa çıktığı yıl olmasıdır. İşkence ve baskı altında insanlar daha fazla kusur işlerler. Rahmân olan Allah'ın rahmeti bu sebepten ötürü sık zikredilmiş olsa gerektir. Mustafa İslâmoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 2011, s. 278.
[673] Mesela Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde 5. sırada olan Fatiha suresi Nöldeke'de 48., Blacheré'de 45. sırada yer almaktadır. Rahmân kelimesinin kronolojik olarak geçtiği ayetler için bkz. Mustafa Maden, *Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, s. 111-112.

Muhammed'in tesis ettiği dinin tanrısını tayin etmekte tereddütler geçirdiğini göstermektedir.[674]

İlk surelerin daha çok rubûbiyet ve nübüvvet vurgusuna sahip olduğunu söyleyen Câbirî İhlâs suresinden başlamak üzere diğer surelerde ulûhiyete vurgu yapılmış ve buna bağlı olarak rahmân isminin de kullanılmaya başlandığı tespitinde bulunmuştur.[675] Rab, Allah ve rahmân isimlerinden her üçü de Allah'ın ihsanına, lütfuna, nimetlerine, kısacası kullarına olan iyiliklerine işaret etmekte olup bu üç ismin yoğun olarak davetin ilk aşamasında kullanılması muhataplara Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman ve tevhidi kabul hususunda çağrı yapılmasıyla ilgilidir. Câbirî'ye göre müşrikler bu "naif/yumuşak" daveti reddettikleri için, ikinci aşamada bu vasıfların tam zıddı olan ilahî vasıflar devreye girecek ve Allah'ın "kuvvetli, izzetli, muntakim" gibi vasıfları sıklıkla kullanılacaktır.[676] Kur'an rab ismini kullanarak Allah'ın nasıl bir tanrı olduğunu iyice anlatmak istemiştir. Aynı şey rahmân ismi için de söylenebilir. Allah böylesine muhtevalı bir isme sahip olduğunu bildirmekle ulûhiyetin en bariz bir sıfatını göstermek istemiştir.[677]

Rahmân kelimesi besmelede Allah sıfatı olarak kullanılmıştır; ancak bir tespite göre bu kelime besmele ile Fatiha suresi hariç Kur'an'da ve hadislerde başka bir isme sıfat olarak kullanılmamıştır.[678] Bir ayette dua ve ibadetin Allah ismiyle de rahmân ismiyle de yapılabileceği, zira en güzel isimlerin O'na ait olduğu bildirilmiştir.[679] Ayrıca naslarda "rahmân"ın izafet veya cer harfleri arayıcılığıyla başka kelimelerle ilişkili olmaması, dolayısıyla değişiklik kabul eden fiil özelliği taşımaması kendisine ilahî isimle sıfat arasında bir konum sağlamıştır. Meryem suresinde Allah lafzının sadece iki yerde geçmesine karşılık "rahmân"ın on altı yerde geçmesi dikkat çekicidir. Bunun sebebi, muhtemelen kelimenin ortak bir kavram konumunda bulunması ve insan gönlünü Allah'a yaklaştıran bir içeriğe sahip olmasıdır.[680]

İslâmî dönemde olduğu gibi cahiliye döneminde de rab ve ilah kelimelerinin aksine rahmânın çoğulunun bulunmaması, bu kelimenin bir tek tanrıyı, yani Allah'ı

---

[674] J. Jajobey, "Asma Ullah El Hosna ou les beax noms de Dieu", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques'de*, Paris, J. Vrin, 27 (1938), s. 535, Nakleden: Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 207.
[675] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 23.
[676] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 138
[677] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 118.
[678] Topaloğlu, "Rahmân", *DİA*, XXXIV. 416.
[679] 17/İsrâ 110.
[680] Topaloğlu, "Rahmân", *DİA*, XXXIV. 416.

ifade ettiğini göstermektedir.[681] Eski Güney Arabistan dilinin konuşulduğu Arabistan Yarımadası'nın güneyinde de kelime ***rahmânân*** formuyla yaygındır. Bu bölgede ***rahmânân*** Yahudi, Hıristiyan ve diğer belirsiz monoteistik bağlamlarda tek tanrının baskın ismidir. ***Rahmânân*** (Antik Güney Arabistan Dili) veya er-Rahmân monoteistik bağlamda tanrının özel isimlerinden biri olarak kullanılır.[682] Özel isim şeklindeki kullanım birçok Kur'an ayetinde de mevcuttur.[683]

Tespitlerimize göre ilk vahiy olan besmele ve Fatiha suresinde Allah'ın kendisini rahmân diye tanıtması kullarına karşı ne kadar lütufkâr olduğunun göstergesidir. "Bütün övgüler; âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. O rahmândır, rahîmdir" mealindeki 1/Fatiha 1-2. ayetlerden Allah'ın hâkimiyet, sahiplik ve efendiliğinin zorbalık ve şiddete değil, rahmet ve merhamete dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Rahmân ve rahîm kelimeleri Allah'ın yarattıkları üzerindeki rahmet ve merhameti en kapsamlı bir şekilde ifade etmektedir.

Bu ayetlerin gösterdiği gibi, rahîm de Allah'ın sınırsız merhametini ifade eden bir isimdir. Bu isim, -Hz. Peygamber'e nisbet edildiği 9/Tevbe 128. ayet hariç, Kur'an'ın 114 yerinde zikredilmiştir. Ayrıca dört ayette "erhamü'r-râhimîn" (merhamet edenlerin en merhametlisi), iki ayette "hayrü'r-râhimîn" (merhamet edenlerin en hayırlısı) terkiplerine yer verilmiştir. Rahmân ve rahîm isimlerinin Kur'an'daki kullanılışlarından hareketle ilkinin Allah lafzı gibi zatî isim yerinde, ikincisinin ise sıfat konumunda olduğunu söylemek mümkündür.[684]

İslam tefsir geleneğinde rahmân ve rahîm isimleri arasında nüans bulunup bulunmadığı veya ne tür bir nüans bulunduğu meselesi uzun uzadıya tartışılmıştır. Yaygın kanaate göre rahmân dünya hayatında herkesi, rahîm ise ahirette sadece müminleri kapsayan ilahi rahmeti ifade eder. Nitekim 7/A'râf 156. ayette ilahi rahmetin her şeyi kuşattığı bildirilmiş, ardından bu rahmetin müminler/müttakilere ayrıca tahsis edileceği belirtilmiştir. 33/Ahzâb 43. ayette ise Allah'ın müminlere rahîm olduğu (***ve-kâne bi'l-mü'minîne rahîmen***) ifade edilmiştir.[685]

Hattâbî (ö. 388/998) ise iki ilahi isim arasındaki farkı, "Rahmân mevsufuna nisbet edilişinde hususilik, manasında umumilik ifade ederken rahîm nisbetinde

---

[681] Çağrıcı, "Arap (İslâm'dan Önce Araplarda Din)", ***DİA***, III. 316.
[682] Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", s. 238.
[683] 13/Ra'd 30 19/Meryem 58; 25/Furkân 59-60, 63; 36/Yâsîn 23; 43/Zuhruf 45; 59/Haşr 22; 67/Mülk 29.
[684] Topaloğlu, "Rahmân", ***DİA***, XXXIV. 415.
[685] Muhammed Emîn eş-Şinkîtî, ***Edvâü'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Ḳur'ân***, Beyrut 2006, I. 31-32.

umumilik manasında hususilik taşır" şeklinde ifade etmiştir.[686] Diğer taraftan bazı müfessirlere göre rahmân kelimesinin lafzi yapısındaki harf ziyadeliği manasında da ziyadelik olduğunu ifade eder. Bu yüzden rahmân ismi rahîm ismine nispetle daha vurgulu bir anlam taşır.[687] Muhammed Abduh'a göre ise rahmân fiile ilişkin olarak artıp eksilen bir sıfatken, rahîm zata ilişkin olarak sabit özellikleri ifade eden bir sıfattır. Başka bir ifadeyle, rahmân kelimesi atşân, ğarsân, ğadbân gibi arızî (gelip geçici) sıfatlar için kullanılır. Rahîm ise alîm, hakîm, halîm, cemîl gibi ahlak ve meziyetle ilgili sabit ve sürekli anlamlar için kullanılır. Yine rahmân kendisinden rahmetin eserlerinin bilfiil sadır olduğu kişiye delalet eder. Rahîm ise bu rahmetin menşeine ve devamlılığına işaret eder. Bu iki sıfat diğerinden bağımsız olamaz. Arap rahmân kelimesini işittiğinde, bu kelimenin bilfiil nimetleri bahşeden varlığa delalet ettiğini anlar; ancak rahmet sıfatının sürekli olduğunu düşünmez. Rahîm sıfatını duyduğunda ise rahîmin devamlı, sabit bir rahmet sıfatına işaret ettiğini bilir.[688]

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise bu iki sıfatın anlam içeriğini tam tersi biçimde izah etmiştir. Buna göre rahmân Allah'ın zatı ile kaim olan sıfata, rahîm ise bu sıfatın mahlûkata yönelik veçhesine mütealliktir. Bu durumda rahmân zatî, rahîm fiilî sıfat olur. Nitekim Kur'an'da "ve-kane bi'l-mü'minîne rahîmen" (33/Ahzâb 43) gibi ifadeler yer alırken, hiçbir ayette "rahmânun bi'l-mü'minîn" veya "rahmânun bi-ibâdih" gibi bir ifade geçmez. Bu demektir ki rahmân, rahmet/merhamet sıfatıyla muttasıf olan ve aynı zamanda bu sıfatın anlamlarını bütün boyutlarıyla sürekli olarak kendisinde bulunduran, rahîm ise rahmeti ile ihsanda bulunan demektir.[689]

Aslına bakılırsa rahmân ve rahîm isimleri arasında bu denli izaha konu olacak bir nüans yoktur. Nitekim Ebû Ubeyde, "Araplar bazen ifadede genişlik/zenginlik sağlamak maksadıyla aynı kökten iki farklı kelime türetirler ve fakat bu kelimeler farklı olsa da anlamları aynıdır. Tıpkı nedmân ve nedîm kelimeleri gibi, rahmân ve rahîm de aynı manayı taşır" demiştir.[690] Bizim de katıldığımız bu görüş çerçevesinde "Rahmân ilahi rahmetin dünyada bütün insanları kuşatmasına, rahîm ise ahirette sadece müminlere münhasır olmasına delalet eder" gibi kategorik bir ayrımda bulunmak isabetli görünmemektedir. Zira her iki ismin tecellileri hem dünya hem ahiret hayatı için geçerlidir. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatlarını zamanın öncesi ve sonrası açısından

---

[686] Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Şe'nü'd-Du'â*, Dımaşk 1984, s. 39.
[687] Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 7.
[688] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 43-44.
[689] Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-Tefsîr*, Riyad 1993, I. 139-140.
[690] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'an*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs., I. 21.

sınırlandırmak mümkün değildir. Öte yandan Abdullah b. Abbas'a nisbet edilen, "Rahmân ve rahîm şefkat ve merhamet (rikkat) ifade eden Allah'ın iki ismi olup her biri ötekinden daha rakiktir"[691] sözü de rahmân ve rahîm arasında anlam farkının bulunmadığı görüşünü teyit eder.

Bize göre bu konuda çok sayıda görüş ortaya atılması ve bunlardan bir kısmının birbiriyle mütenakız olması, temelde dilin özgün yapısından değil, tarihsel süreçte oluşturulan ıstılahlar ve kavramlaştırmalardan kaynaklanmaktadır. Kaldı ki Arap dili ve edebiyatındaki söz sanatlarıyla ilgili bazı tarifler ile rasul-nebi, islam-iman, inzal-tenzil gibi birbirine yakın manalar taşıyan kelimeler arasında nüans bulunduğu yönündeki tespitler de büyük ölçüde kişisel kanaatler ve çıkarımlara dayanmaktadır. Gerçi Arap dilinde kelimelerin farklı vezinlerde farklı anlamlar kazandığı bir gerçektir; ancak ayrı kelimelerin aynı anlamda kullanıldığı da başka bir gerçektir.

4.1.4. Mâlik/Melik

Fatiha suresinin 4. ayetinde Allah "mâlik" diye anılır. Bunun yanında Nâs suresinin 2. ayetinde "melik", Kamer suresinin 55. ayetinde ise "melîk" diye anılır. Mâlik ve melik, "güç yetirmek, sahip olmak, hâkimiyet kurmak" anlamındaki mülk (melk, milk) kökünden türetilmiş bir sıfattır.[692] Mülk kelimesi kırk ayette Allah'a nisbet edilmektedir. Birçok ayette de kendilerine tanrılık nispet edilen nesnelerin zarar verme veya zarar bertaraf etme, yarar sağlama, rızıklandırma, insanlara hitap etme, hayatı veya ölümü yaratma gibi fiillere mâlik olmadıkları belirtilerek mülk kavramı dolaylı bir şekilde zât-ı ilâhiyyeye izafe edilmiştir. "Mâlik olma, kudret ve tasarrufu altında bulundurma" anlamındaki mülkün sadece Allah'a mahsus olduğu otuz kadar ayette tekrarlanmış, bunların yarıdan çoğu "görünür ve görünmez âlemler" manasına yorumlanabilecek "semâvât ve arz" çerçevesinde şekillendirilmiş, dört yerde de ahiretteki hükümranlığa atıfta bulunulmuştur.[693]

Melik iki ayette "hak",[694] iki ayette "kuddûs"[695] ismiyle birlikte zikredilmiş, Nâs suresinde de "rab" ve "ilâh" isimleri arasında yer almıştır.[696] Ahiret hayatında takva sahiplerinin geniş mekânlarda kurulmuş ve ırmaklarla donatılmış cennetlerde, kudretli

---

[691] Topaloğlu, "Rahmân", *DİA*, XXXIV. 416.
[692] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 475; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 362-363.
[693] Bekir Topaloğlu, "Melik", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 50-51.
[694] 20/Tâhâ 114; 23/Mü'minûn 116.
[695] 59/Haşr 23; 62/Cuma 1.
[696] 114/Nâs 1-3.

ve yüce rablerinin huzurunda hak meclisinde bulunacaklarını ifade eden 54/Kamer 55. ayette geçen "melîk" de melik gibi sıfat siygasında bir isimdir. Fatiha suresinde geçen "mâliki yevmi'd-dîn" terkibindeki mâlik ise ebedî hayatın hükümranlığını Allah'a izafe etmektedir. Sadece 1/Fatiha 4. ayette geçen bu vasıf,[697] insanların yapıp ettiklerinin karşılığını göreceği bir günde, Allah'ın her şey ve herkes üzerinde tam bir hâkimiyet ve sahibiyetini ifade eder.[698]

Fatiha suresinin 4. ayetinde geçen "mâlik" kelimesi birkaç farklı şekilde okunmuştur. Daha açıkçası, kıraat imamlarından Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halef gibi isimler kelimeyi "mâlik" diye okurken, çoğunluk "melik" diye okumuştur. Bu ikinci okuyuş Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'den de nakledilmiştir.[699] Bunun dışında kelimenin melk, melike, melîk, melikü gibi okunuşlarından da söz edilmiştir.[700]

Her ikisi de mütevatir kabul edilen mâlik ve melik kıraatlerinden ikincisini tercih eden Taberî "melik" kelimesinin "mâlik"ten daha vurgulu bir anlam taşıdığına dikkat çekmiştir.[701] Melik kelimesinin ilk çağrışımı kraldır. Esmâ-i hüsnâ müellifleriyle kelâm ve tefsir âlimleri melik ve mâlik isimlerinin manalarını "görünen ve görünmeyen âlemlere, dünya ve ahiret hayatındaki her şeye gerçek anlamda ve hiçbir şartla mukayyet olmayarak hâkim ve kadir olup dilediği gibi tasarrufta bulunma" noktasında yoğunlaştırmışlardır.[702] Buna göre denebilir ki mâlik/melik sıfatı, hükümranlık ve mutlak otorite sahibi olma noktasında kâdir, muktedir, azîz gibi diğer sıfatlarla da anlam yakınlığı taşır. Nitekim "kâdir" sıfatı erken dönem Mekkî surelerden 86/Târık 8 ve 75/Kıyâme 4 ve 40 gibi ayetlerde geçen tekil ve çoğul formunda geçerken 54/Kamer 55. ayette "melîk" ve "muktedir" sıfatları yan yana zikredilmiştir. Kâdir ismine genellikle "âciz olmayan, aklen imkân dâhilinde bulunup muhal statüsüne girmeyen her şeye

---

[697] Aynı mana farklı ifadelerle de geçmiştir. Bkz. 82/İnfitâr 19; 6/En'âm 73; 40/Mü'min 16.
[698] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 127.
[699] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 175. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki "Melik" maddesinde, "İbn Kesîr, her iki kıraati sahih diye niteledikten sonra Hz. Peygamber'le içlerinde Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ın da bulunduğu bazı sahabîlerin 'mâliki yevmi'd-dîn' şeklinde okudukları kaydetmiş ve 'melik' kıraatinin sonradan ortaya çıktığı yolundaki bir rivayeti aktarmıştır" şeklinde bir bilgi nakledilmiştir (Bkz. Topaloğlu, "Melik", *DİA*, XXIX. 51). Ancak bizim tespitlerimize göre bu bilgi yanlış nakledilmiştir. Çünkü İbn Kesîr söz konusu iki kıraatin de sahih olduğunu belirttikten sonra şunları kaydetmiştir: "Ebû Bekr İbn Ebû Dâvûd bu konuda çok garip/tuhaf bir rivayet nakletmiştir. Onun Ebû Abdirrahmân el-Ezdî, Abdülvehhâb b. Adiy b. Fadl, Ebü'l-Mutarrif ve İbn Şihâb tarikiyle naklettiği bu rivayete göre İbn Şihâb kendisine ulaşan bilgiye istinaden Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer, Osman, Muaviye ve oğlu Yezid'in Fatiha suresi 4. ayeti mâliki yevmi'd-dîn şeklinde okuduklarını, "melik" kıraatinin ilk defa Mervan tarafından ihdas/icat edildiğini belirtmiştir. İbn Kesîr ise bu rivayeti şöyle değerlendirmiştir: "Mervân okuduğu kıraatin sahihliğini bilecek kadar ilim sahibidir. Üstelik İbn Şihâb Mervan'la görüşmemiştir. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 24.
[700] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 13.
[701] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 91.
[702] Topaloğlu, "Melik", *DİA*, XXIX. 50-51.

kayıtsız şartsız gücü yeten" şeklinde anlam verilmiş, ayrıca bu ismin "kadîr"den daha vurgulu bir manaya sahip olduğu kabul edilmiştir.[703]

"Melîk" ve "muktedir" isimlerinin bir arada zikredildiği Kamer suresindeki ifade, cennetliklere lütfedilecek yüksek makam bağlamında sanki çok güçlü bir padişah ve veya hükümdarın yakın çevresinde yer almaktan söz edilmiştir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, "hükümdarlara yakın olmak hoş, keyifli bir şeydir. Hükümdar ne kadar güçlü bir iktidar sahibi olursa, ona yakınlık da o kadar hoş ve keyifli olur." demiştir. Râzî "melîk" kelimesinin ayette "muktedir" sıfatıyla birlikte zikredilmesini de şöyle izah etmiştir: Bu ayette Allah'a yakınlık ile hükümdarlara yakınlığın birbirinden farklı bir mana taşıdığına işaret vardır. Şöyle ki hükümdarlar sevdikleri insanlara yakınlık gösterdikleri gibi, isyan etmeleri ve düşman saflarına geçip kendisini tahttan indirecekleri endişesiyle korkup çekindikleri insanlara da yakınlık gösterirler. Oysa Allah tam manasıyla muktedirdir; O'nun birine yakınlık göstermesi korkma ve çekinmeden değil, ancak ve ancak lütuf ve keremindendir."[704]

Rab, mâlik, melik, kâdir ve muktedir sıfatlarıyla yakın ilgisi bulunan bir diğer sıfat da 85/Burûc 8, 54/Kamer 42 gibi ayetlerde geçen azîz sıfatıdır. Sözlükte "Değerli ve şerefli olmak, güçlü ve yenilmez olmak, güç, şiddet, üstünlük" manalarına gelen izz veya izzet kökünden sıfat olan azîz, "değerli, şerefli, güçlü ve daima üstün gelen" demektir. "Zayıf ve güçsüz" manasındaki "zelil"in karşıtı olan "azîz" sıfatı Allah'ın kudret ve kuvvetine asla karşı konulamayacağı anlamını da içerir.[705] Erken dönem Mekkî surelerde Allah'ın rab, melik, kâdir, muktedir, azîz gibi sıfatlarla kendisini tanıtması bir yönüyle ilahi iradenin tarih ve toplum sahnesine girip insanların hayatına müdahil olduğunu, hem de müşriklerin sahip oldukları güç ve nüfuzla meydan okumalarına karşı Hz. Peygamber ve müminlerin arkasında yenilmez bir güç bulunduğunu ve dilediği takdirde kendilerini çok güçlü zanneden müşrikleri çok ağır bir cezaya çarptıracağını vurgular. Nitekim "azîz" ve "muktedir" sıfatlarının da geçtiği 54/Kamer 41-46. ayetlerdeki şu ifadeler tam manasıyla burada anlatmaya çalıştığımız hususu ifade eder:

> Vaktiyle Firavun hanedanına da peygamberler geldi. Fakat onlar da tüm ayetlerimizi/mucizelerimizi yalanladılar. Bu yüzden biz de onları gücümüz ve kudretimize yaraşır şekilde cezalandırdık (*fe-ehaznâhüm ahze azîzin muktedir*).

---

[703] Bekir Topaloğlu, "Kâdir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 124.
[704] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 72.
[705] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 228.

> [Ey Mekke halkı!] Söyleyin bakalım, sizin kâfirleriniz onlardan daha mı güçlü ki?! Yoksa geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde sorumluluktan muaf tutulduğunuza, dolayısıyla azaptan kurtulduğunuza dair bir berat belgesi mi var?! Yoksa onlar, "Biz yenilmez bir topluluğuz; [bizi kimse cezalandıramaz.]" diye mi düşünüyorlar?! Hâlbuki bu müşrikler/kâfirler topluluğu yakında bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklar. Fakat onlar asıl cezayı kıyamet günü görecekler. Kıyamet ne dehşetli, ne korkunçtur; bir bilseler!

Mâlik ve melik sıfatıyla ilgili izahata dönersek, bu isim genellikle bütün mevcudatın sahibi olma, onlar üzerinde tasarrufta bulunma gücünü taşıma, hiçbir şeye ihtiyaç duymama ve ancak kendisi ihtiyaçların karşılandığı varlık olma şeklinde izah edilmiştir;[706] ancak bu izah bize göre kelami endişelere dayalı bir tenzihçi tevil örneğidir. Nitekim İslam kelam tarihinde melik kelimesinin çağrıştırdığı somutluk mecaz ağırlıklı te'vil yoluyla soyutlaştırılmıştır. Oysa söz konusu kelimenin Arap dilindeki ilk ve aslî anlamı "kral/hükümdar"dır. Nitekim tarih boyunca değişik kültürlerde ve geleneklerde Tanrı veya tanrılar kral gibi algılanmış veya krallara Tanrılık yakıştırılmıştır. Mesela, Eski Mısırlılar nezdinde Firavun Tanrı'nın oğludur. Yaşadığı sürece tanrı Horus ile eşit tutularak, tanrı sıfatıyla kendisine tapınılması gerekirdi. Çinlilere göre Tanrı cihan hükümdarıdır; yerdeki kral, semavî Hükümdar'ın temsilcisidir. Kral ancak, bu unvanla halka buyurma yetkisini haklı gösterebilir. Sümerlerde, hükümdarlık gökten iner, kral, Tanrı Anu'dan iktidarını alır. İşte bundandır ki yalnız hükümdar halkı temsilen Onu çağırabilir, sıradan adamlar değil. Babil ve Asur'daki siyasî rejim, daima bir teokrasidir. Bütün iktidar bir Tanrı'dan veya tanrılardan gelmektedir Orta Asya ve kuzey kutup bölgesi kavimlerinde Tanrı, "han" yani kâinatın hükümdarıdır. Ural Altay bölgesinde, Tatarlarda Yüce Semavî Tanrı, "han" yani hükümdardır. Hindistan'daki Semavî Tanrı Varuna hükümdardır. Zerdüştlükteki tek Tanrı Ahura-Mazda da, hükümran tanrıdır. Bazı Afrika topluluklarında kral mukaddes veya ilahî telakki edilir. Yunanistan'da Zeus'da da hükümranlık vasfı vardır, krallar otoritelerini ondan alırlar.[707]

Yahudilikte de tanrı bir kral olarak algılanmıştır. Eski Ahit'teki, "Rab kutsal tapınağındadır, O'nun tahtı göklerdedir, bütün insanları görür, herkesi sınar",[708] "Ne müthiştir yüce Rab, bütün dünyanın ulu Kralı. Çünkü Tanrı bütün dünyanın kralıdır"[709]; "Ey Tanrım, ey Kral, seni yücelteceğim, Adını sonsuza dek öveceğim. Bütün yapıtların

---

[706] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmaillahi'l-Hüsnâ*, Beyrut trs., s. 45-46; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Kahire trs., I. 81.
[707] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 130-131.
[708] Mezmurlar, 11/4.
[709] Mezmurlar, 47/2, 7.

sana şükreder, ya Rab. Sadık kulların sana övgüler sunar. Krallığının yüceliğini anlatır, kudretini konuşur; Herkes senin gücünü, krallığının yüce görkemini bilsin diye. Senin krallığın ebedi krallıktır, Egemenliğin kuşaklar boyunca sürer."[710] şeklindeki ifadeler de bunu teyit etmektedir. Öte yandan Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde de Allah "kral" olarak nitelenmektedir.[711]

Bir değerlendirmeye göre Tanrı'yı nitelemek için bunlardan daha uygun sıfatlar ve unvanlar bulmak imkânsızdır. Çünkü Tanrı ancak gücün, kudretin, iktidarın, ihtişamın, asaletin ve mükemmelliyetin timsali olan bir efendi/ sahip ve kral olabilir. Öte yandan "efendi/sahip" veya "kral" -ki bir kral aynı zamanda en büyük efendi/sahip sayılır- ancak monarşilerde mevcuttur. Monarşi ise siyasi iktidarın tek bir kişinin iradesine bağlı olduğu bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçiminde gerek insanları idare etme, gerekse devletin devamı ve düzeni için kanunlar koyma yetkisi tek bir kişinin elindedir. Bu kişiye yönettiği toplumun tarihi, geleneği, inancı, soyu ve hüküm sürdüğü ülkenin genişliğine göre farklı dillerde kral, imparator, şah, padişah, han, hakan, hükümdar, emir ve bey gibi değişik unvanlar verilir.[712]

Allah'ın Kur'an'da kendisinden "melik" (kral) olarak söz etmesi, kralın ilk hitap çevresindeki toplumun muhayyilesinde güç ve iktidarın timsalinin bulunmasıyla ilgili olsa gerektir. Buradan hareketle melik sıfatının sınırsız ilahi güç, kudret ve egemenliği ifade ettiği söylenebilir. Allah'tan söz eden ayetler incelendiğinde bu tarihsel imgelemle ilgili başka birçok unsura daha rastlanabilir. Mesela, kimi ayetlerde Allah zaman ve mekânla mukayyet bir varlık gibi tasvir edilmekte, böylece zât-ı ilâhiyye bir anlamda içkinleşmekte ve hatta konkre bir varlık gibi nesnelleşmektedir. Yine Allah birçok ayette kendisine el, yüz, göz vb. uzuvlar ile öfkelenmek, tuzak kurmak, intikam almak gibi fiiller atfetmekte; kimi ayetlerde evreni altı günde/evrede yarattığını söylemekte, kimi ayetlerde ise arş ve kürsî sahibi olduğundan bahsetmektedir.

Kur'an'da yer alan ve Allah'a isnat edilen "arş" ve "zü'l-arş" gibi kelimeler melik kelimesiyle bağlantılıdır. Sözlükte "yükseklik, yüksek yer, yüksek şey, tavan, ev, çadır"[713] anlamına gelen arş kelimesinin mecazi olarak, "hükümdarlık, şan, şeref ve taht" gibi manalar taşıdığı da kabul edilir.[714] Öte yandan Kur'an'da arş Allah'a izafe

---

[710] Mezmurlar, 145/1, 10-13.
[711] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 178-179.
[712] Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı*, s. 28-29.
[713] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 174-175; Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut 2005, I. 321, II. 471.
[714] Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *DİA*, İstanbul 1991, III. 406.

edilmesinin yanında Hz. Yusuf'un ve Sebe melikesinin tahtı anlamında da kullanılır.[715] Arşın doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a nispet edildiği on sekiz ayetin bir kısmında O'nun arşa istiva ettiği, arşının su üstünde olduğu bildirilmiş, diğer bazı ayetlerde ise "Arş'ın rabbi, sahibi" anlamında ***rabbü'l-arş***[716] ve ***zü'l-arş***[717] tabirleri zikredilmiştir. Ayrıca kimi ayetlerde arşın büyük, değerli ve şerefli oluşundan, kimi ayetlerde ise arşı meleklerin kuşattığından ve kıyamet günü onun sekiz melek tarafından taşınacağından söz edilmiştir.[718]

Arş hadislerde daha somut olarak ifade edilmiştir. Şöyle ki Allah'ın arşı göklerle yeryüzünün yaratılmasından önce su üzerinde bulunan arş, yedinci göğün üzerindeki firdevs (veya adn) cennetinin üstünde, Allah da arşın fevkindedir.[719] Yine alt, üst, sağ, sol gibi yönleri, ağırlığı, gölgesi, köşeleri, sütunları bulunan bu arş göğün üzerinde kubbe şeklinde duran büyük ve değerli bir cisimdir.[720] Tıpkı yeni eyerin gıcırdaması gibi bir gıcırdaması olan arşın[721] sağında Hz. Peygamber'e tahsis edilen makâm-ı mahmûd bulunmaktadır.[722]

Klasik kelam literatüründe "haberî sıfatlar" başlığı altında ele alınan ve tarih boyunca birçok tartışma ve farklı yoruma konu olan arş kelimesinin geçtiği ayetler sahabe ve tâbiûn âlimlerince "Mücessime" ve "Müşebbihe" kavramlaştırmasına uygun düşen bir şekilde izah edilmiştir. Dahası sahabe ve tâbiûn âlimleri arşı mücessem ve somut bir varlık gibi algılamış ve bununla ilgili çok somut tasvirler yapmıştır. Bu cümleden olmak üzere birçok rivayette arşın kırmızı, yeşil, sarı veya beyaz renkli nurdan yahut kırmızı yakuttan yaratılmış nûrânî bir cisim olduğundan, dört veya sekiz sütunu bulunduğundan, koç veya öküz suretinde olan, ayakları yerde başları yedinci kat gökte bulunan meleklerce taşındığından söz edilmiştir.[723]

69/Hâkka 17. ayette de Allah'ın arşının kıyamet günü sekiz melek tarafından taşınacağından söz edilmiştir. Bu ayet ilk bakışta antropomorfist bir tanrı tasavvuruna işaret etmektedir. Nitekim makâlat ve fırak literatüründe Müşebbihe diye anılan ve fakat

---

[715] 12/Yûsuf 100; 27/Neml 23, 38, 41, 42.
[716] 9/Tevbe 129; 21/Enbiyâ 22; 23/Mü'minûn 86, 116; 27/Neml 26; 43/Zuhruf 82.
[717] 17/İsrâ 42; 40/Mü'min 15; 81/Tekvir 20; 85/Burûc 15.
[718] 10/Yûnus 3; 13/Ra'd 2; 11/Hûd 7; 9/Tevbe 129, 43/Zuhruf 82; 17/İsrâ 42, 40/Mü'min 15; 9/Tevbe 129; 23/Mü'minûn 116; 39/Zümer 75; 40/Mü'min 7; 69/Hâkka 17.
[719] Buhârî, "Tevhîd", 21, "Bed'ü'l-Halk", 1; "Cihad", 4; Tirmizî, "Tefsîr", 6, 58, 68; "Sıfâtü'l-Cenne", 4.
[720] Buhârî, "Tevhîd", 22, 23; "Tefsir", 65/5; Müslim, "İman", 327, "Tevbe", 14, "Zikir", 61-63; Tirmizî, "Tefsir", 41.
[721] Dârimî, "Rikak", 80.
[722] Tirmizî, "Menâkıb", 1; İbn Hanbel, ***el-Müsned***, I. 398.
[723] Bkz. İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, III. 212-213; Ebû Abdillah Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, ***Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh***, Kahire trs., s. 59-60; Yavuz, "Arş", ***DİA***, III. 407.

tarihî kimlikleri pek tasrih olunmayan bir grup bu ayete istinaden Allah'a mekân izafe etmiş, O'nun arşta bulunduğunu ileri sürmüştür. Ancak bize göre Allah azamet ve kudretini Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki insanların algılayacağı şekilde tasvir etmekte, bunun için de kendisini adeta bir hükümdar/kral gibi nitelendirmektedir. Nitekim melik (hükümdar) sıfatının yanında kendisine taht, kürsî ve cünûd (ordular) izafe etmesi de buna işaret etmektedir. Kısaca, zatı ve gerçek mahiyeti kavranamaz olan Allah kendisini tanıtırken insanların anlayacağı dilden konuşmaktadır.[724] Bununla birlikte, ilk müslüman nesillerin bu konuda bizim gibi düşünmedikleri açıktır. Zira yukarıda sözü edilen rivayet malzemesi sahabe ve tâbiûnun arşı bir cisim olarak algıladıkları konusunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Demek ki Allah inancı sabit olsa da O'nun sıfatlarını anlama ve yorumlama tarzı tarihî süreçte değişime uğramaktadır.

Bu mesele bir yana, bazı müsteşrikler arşın taşınmasına dair Kur'an ifadesinin Yahudi apokrif geleneğinden alınmış unsurlarla karışık olarak Kitâb-ı Mukaddes'e ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha açıkçası, kimi müsteşrikler Kur'an ve hadislerde zikredilen arş kelimesi ile Yahudiliğin dinî metinlerinde geçen arş kavramı arasında benzerlikler bulunduğu gerekçesiyle, Hz. Muhammed'in bu kavramı özellikle geç Mekke dönemi ile Medine'ye hicret arasında yer alan ve Arabistan'daki Yahudilerle daha yakın temaslara sahne olan yıllarda Yahudilikten öğrendiğini iddia etmişlerdir.[725] Hâlbuki arş kelimesi Mekke döneminin oldukça erken safhalarında inen 81/Tekvîr 20 ve 85/Burûc 15. ayetlerde de geçmektedir. Bu mesele bir yana, Kur'an'ın ilk defa arştan kendisinin söz ettiği yönünde bir özgünlük iddiası da yoktur. Dahası, Kur'an'ın hemen hiçbir özgünlük iddiası yoktur. Bilakis Kur'an hem bu son ilahi vahyin hem Hz. Muhammed'in bir zincirin son halkası olduğunu belirtmekte, ayrıca Ehl-i kitaba hitaben, "Ellerinin altında bulunan vahiy metinlerini tasdik edici" olduğundan söz etmektedir. Buradaki tasdik, nüzul dönemindeki Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerini baştan sona otantik saymak değil, geçmiş dönemlerde Yahudiler ve Hıristiyanlara hangi kaynaktan vahiyler gönderildiyse, şimdi de aynı kaynaktan Kur'an vahyinin geldiğini belirtmektir. Vahyin kaynağı aynı olduğuna göre Allah'ın kendisini Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde olduğu gibi Kur'an'da da arşın sahibi olarak tavsif etmesi gayet tabii olsa gerektir.

Doğrusunu söylemek gerekirse 69/Hâkka 17. ayette Allah'ın arşının kıyamet

[724] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 97.
[725] Bkz. O'Shaughnessy, "God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ân", s. 221.

günü sekiz melek tarafından taşınacağı ifadesi Yahudi kutsal kitaplarında "Cherubim" (Keruvlar) ve "Seraphim" (Seraflar) diye bahsi geçen iki melek zümresini anımsatır niteliktedir. Tanrı'ya en yakın ve en yüksek mertebeli melekler zümresini temsil eden Keruvlar iki veya dört çehreye/yüze sahiptir. Bu çehrelerden birisi insana, diğeri aslana, ötekisi boğaya ve sonuncusu da kartala benzer. Keruvlar kutsal şeyleri koruyan ve aynı zamanda Tanrı'nın tahtını taşıyan meleklerdir. Yahudi literatüründe Keruvlar Tanrı'nın tahtını taşıyan melekler olarak anlatılırken, Seraflardan Tanrı'nın tahtının etrafını kuşatan ve Tanrı'ya çok yakın olup, devamlı onu öven ve yücelten melekler olarak bahsedilir.[726] Nitekim İbn Abbas gibi bazı müfessirler arşı taşıyan meleklerin Keruvlar olduğunu söylemiş,[727] diğer bazı müfessirler ise 69/Hâkka 17. ayet bağlamında "arşı taşıyan melekler semanın kenarına/köşesine çekilen meleklerin fevkinde olacaktır" demişlerdir ki[728] bu izah Kerubim ve Seraphim arasındaki hiyerarşiye atıfta bulunuyor gibidir.

Sonuç olarak, Kur'an'daki bu tür ifadeleri daha iyi anlamanın yolu, Ehl-i kitap kültürü bağlamında metinler-arası ilişkiyi dikkate almak olsa gerektir. Bu açıdan bakıldığında Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleri ile Kur'an metni arasında birtakım kavram müştereklikilerinin bulunması en azından biz müslümanlar için bir sorun olarak değil, metinler-arası ilişki bağlamında Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına yönelik bir imkân olarak görülmelidir. Nitekim erken dönemlerde müslüman âlimler özellikle İbn Teymiyye sonrasında "İsrailiyyât" diye kategorize edilip dışlanan ve modern dönemde ise tefsirin en müzmin problemi sayılan rivayet malzemesini tam bir özgüven içinde kullanmış ve hatta tefsir için çok kıymetli bir bilgi kaynağı saymıştır. Başka bir ifadeyle, erken dönem İslam tefsir geleneğinde İsrâiliyyât'ın kendine önemli bir yer edinmesinde İslam'ın itikat, ahlak ve hukuk alanlarında Yahudilik ve Hıristiyanlıktan çok daha mükemmel bir nizama sahip olduğu inancına dayalı özgüven ve bununla çok yakından ilgili olarak özellikle Mekkî ayetlerde Ehl-i kitaba müspet atıflarda bulunulması ciddi bir rol oynamıştır. Mekke dönemindeki şartlar dikkate alındığında, müslümanlar ile Ehl-i kitap arasında görece yakınlığın bulunduğu, hatta Ehl-i kitaba olumlu atıfların müslümanlarda az çok destek hissi uyandırdığı tespitinde bulunabilir. Medine döneminde Yahudilerle ilişkilerin gerginleşmesi destek hissinin köstek algısına

[726] Geniş bilgi için bkz. Murat Serdar, "Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denmesi)", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: VII, sayı: XVII (2009/2), s. 153-154.
[727] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 82.
[728] Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II. 522.

dönüşmesi sonucunu doğurmuşsa da ilk nesil müslümanlar zaman, mekân, tarihsel ve toplumsal şartlardan bağımsız olan temel dinî-ahlaki değerler ve hakikatlerin Ehl-i kitaba ait dinî metinlerde yer aldığını öğrenip bunları kendi kültürlerinde paylaşmaktan rahatsızlık duymamışlar ve bu konuda komplekse de kapılmamışlardır.[729]

4.2. Hz. Peygamber'le İlgili Beyanlar

Erken dönem Mekkî surelerdeki temel konulardan biri Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaletini teyit ve bununla paralel olarak Kur'an'ın kaynağının ilahiliğini tespit meselesidir. Bu mesele bir yönüyle müşriklerin peygamberin gerçek peygamber olmadığı iddialarına reddiye şeklinde, bir yönüyle peygamberin kimliğini, kişiliğini ve ahlaki meziyetlerini ifade şeklinde bahis konusu edilir. Siyer kaynaklarından öğrendiğimize göre ilk vahiy tecrübesinin ardından Hz. Peygamber'in nübüvvet misyonunu üstlenmesiyle birlikte toplumun ona yönelik bakış açısı ve tavrı olumsuz yönde değişmeye başlamıştır. Burada söz konusu edilen tavır ve tutum değişikliğinin ilk planda Hz. Peygamber'in kişilik ve karakterinden ziyade, vahiy ve nübüvvet iddiasıyla ilgili olduğu kuşkusuzdur. Nitekim bu husus, "[Ey Peygamber!] Kâfirlerin ileri geri konuşmalarının seni üzdüğünü elbet biliyoruz; [ama üzülme]. Çünkü onların yalanladıkları sen değilsin; o zalimler/kâfirler aslında Allah'ın ayetlerini yalanlıyorlar." mealindeki 6/En'âm 33. ayette de açıkça ortaya konulmuştur.

4.2.1. Hz. Peygamber'e Yönelik İthamlar ve İbralar

Bilindiği gibi İslam davetinin başlangıç evresinden itibaren Kureyş'in önde gelen müşrik liderleri bu davetin önünü kesmek ve tam anlamıyla bitirmek için çok çeşitli yol ve yöntemlere başvurmuşlardır. İbn Hişâm ve Taberî'nin naklettikleri bilgilere göre müşrikler Hz. Peygamber'i davet yolunda ınkıtaya uğratmanın pek mümkün olmadığını anlayınca ona mecnûn, şair, sâhir gibi sıfatlar yakıştırmaya başlamışlardır.[730] Muhtemelen bu karalama kampanyasından önce Kureyş'in önde gelen isimleri Hz. Peygamber'i susturması veya kendilerine teslim etmesi gibi taleplerle Ebû Talib'e başvurmuşlar ve fakat istedikleri sonucu alamamışlardır.[731] Buna binaen

[729] Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013, s. 191.
[730] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 319; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II. 331-332.
[731] İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 131, 132; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 270-272.

kendilerince etkili ve sonuç verici olarak düşündükleri başlıca yöntemlerden biri Kur'an'ın kaynağı meselesiyle de yakından irtibatlı olarak Hz. Peygamber'e mecnûn, kâhin, şair ve sâhir gibi sıfatlar yakıştırmaları ve böylece toplum nezdinde onu itibarsızlaştırmaya çalışmaları olmuştur.

Müşriklerin Hz. Peygamber'le ilgili itham ve iddiaları her ne kadar mecnûnluk, kâhinlik, şairlik ve sahirlik gibi farklı kelimelerle ifade edilmiş olsa da, 52/Tûr 29. ayetteki "fe-zekkir fe-mâ ente bi-ni'meti rabbike bi-kâhinin ve-lâ mecnûn", 51/Zâriyât 52. ayetteki "kâlû sâhirün ev mecnûn" ve 37/Sâffât 36. ayetteki "ve-yekûlûne einnâ le-târikû âlihetinâ li-şâirin mecnûn" ifadelerinin de gösterdiği gibi, bütün bu ithamlar birbiriyle çok yakından irtibatlıdır. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'e yönelik ithamlarla Kur'an hakkındaki çeşitli yakıştırmalar da iç içelik arz etmektedir. Mesela, 25/Furkân 4-5. ayetlerde mealen şu ifadelere yer verilmektedir:

> O müşrikler, "Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır. [Ehl-i Kitap'tan Addâs, Cebr gibi] bazı adamlar da bu işte ona yardım etmektedir." dediler ve böylece onlar düpedüz bir zulüm/çarpıtma ve iftirada bulunmuş oldular.
> Yine o müşrikler, "Bu Kur'an, Muhammed'in birilerine yazdırdığı ve ezberlemesi için de sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarından ibarettir." dediler.

Dikkat edilirse, müşrikler Hz. Peygamber hakkında kâhin, şair, mecnûn gibi farklı ithamlarda bulundukları gibi, Kur'an'a bir dizi asılsız sıfat yakıştırmışlardır. Bu durum ilk bakışta müşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında bir kafa karışıklığı yaşadıkları, halletmeye çalıştıkları bu büyük probleme bir ad koymaya çalıştıkları şeklinde yorumlanabilir. Ancak bundan daha makul görünen izah, müşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki farklı ithamlarının kafa karışıklığından ziyade, bilinçli olarak bir karalama ve itibarsızlaştırma kampanyası başlattıkları ve bu kampanyada her türlü çirkin sıfatı kullandıklarıdır. Nitekim "[Ey Peygamber!] Bak şunlara, sana ne çirkin yakıştırmalarda bulunuyorlar. Onlar dalalet batağına saplanmışlardır. Artık doğru yolu asla bulamazlar." mealindeki 17/İsra 48. ayet de bu yorumu desteklemektedir. Bu ayetteki ***darabû leke'l-emsâl*** (yakıştırmalar) ifadesi, müşriklerin Hz. Peygamber için "kâhin, sâhir, şair, mecnûn" gibi yakışıksız ithamlarda bulunmasına işaret etmektedir.[732] Ayrıca 38/Sâd 2. ayetteki "belillezîne keferû fî izzetin

[732] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX. 179.

ve şikâk" ifadesi, müşriklerin kendilerini üstün gördüklerini, inat ettiklerini ve düşmanca tavır sergilediklerini belirtmektedir.

4.2.1.1. Mecnûnluk

Mekke dönemindeki birçok ayette müşriklerin Hz. Peygamber'i "mecnûn" diye nitelemelerinden söz edilmiş ve bu niteleme kesin bir dille nefyedilmiştir. Mesela, 15/Hicr 6. ayette müşriklerin dilinden, "yâ eyyühellezî nüzzile aleyhi'z-zikrü inneke le-mecnûn" (Ey kendisine vahiy inzal edildiği (iddiasında bulunan) Muhammed! Belli ki sen mecnûnun tekisin" ifadesine yer verilmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu ayeti şöyle tefsir etmiştir:

> Müşriklerin Hz. Peygamber'le ilgili ilk kuşkuları onun gerçekten "mecnûn" olduğu kanaatine varmış olmalarıdır ki bu kanaatin arka planında birkaç ihtimal bulunmaktadır. Birinci ihtimal, kendisine vahiy geldiği sırada Hz. Peygamber'de baygınlığa benzer bir hâle şahit olunması ve bu hâlin müşriklerce mecnûnluk belirtisi olarak algılanmasıdır. İkinci ihtimal, müşrikler nezdinde Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş gerçek bir nebi olmasının hiç makul ve mantıklı bulunmamasıdır. Nitekim bir kimse bir başkasından kendince akıl ve mantık dışı bir söz işittiğinde, kimi zaman "Bu düpedüz delilik! Sen delinin tekisin" diye karşılık verir. Ayetteki "yâ eyyühellezî nüzzile aleyhi'z-zikrü inneke le-mecnûn" ifadesi iki manaya gelebilir. Birincisi, müşrikler bu sözü tıpkı Firavun'un 26/Şuarâ 27. ayette nakledildiği gibi, "inne rasûlekümüllezî ürsile ileyküm le-mecnûn" (Size peygamber olarak gönderilen bu adam delilinin teki) gibi veya Şuayb'ın kavminin "inne le-ente'l-halîmü'r-reşîd" ([Maşallah], sen ne kadar oturaklı, uslu başlı bir adamsın) demesi gibi istihza kabilinden söylemişlerdir. İkincisi, müşriklerin bu sözü, "Kendi iddiasına ve/veya takipçilerinin kabulüne göre Allah tarafından kendisine vahiy gönderilen kimse" manasında gelir.[733]

Erken dönem tarih kaynaklarına göre Hz. Peygamber'e yönelik ithamlar Ebû Tâlib ile yapılan görüşmeler sonrasında vuku bulmuştur.[734] Bu sebeple erken dönem Mekkî surelerde Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaletine yönelik ithamlara cevap verilmiştir. Mesela, "Sen rabbinin [vahiy ve nübüvvet] nimetine mazhariyetinden ötürü asla mecnûn biri değilsin!" (*mâ ente bi-ni'meti rabbike bi-mecnûn*) mealindeki 68/Kalem 2. ayet[735] ve "Arkadaşınız Muhammed mecnûn değildir" (*ve-mâ sâhibuküm*

---

[733] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX. 123-124.
[734] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 266-272.
[735] Bu ayetteki "bâ" cerrinin Türkçedeki karşılığını ifade etmek çok kolay değildir. Ayetin yukarıda nakledilen çevirisinde "ba" harfi cerrine sebebiyet manası takdir edilmiştir. Bunun yanında söz konusu harf-i cer makamın/bağlamın delalet ettiği mahfuz bir kelimeye müteallik da olabilir ve bu takdirde "bi-nimeti" lafzına, "İşte bu vahiy ve nübüvvet rabbinin bir lütuf ve nimetidir" (*zâlike bi-nimeti rabbike*)

bi-mecnûn) mealindeki 81/Tekvîr 22. ayette bir yandan müşriklerin söz konusu itham ve yakıştırmaları nefyedilirken, bir yandan Hz. Peygamber'in nübüvveti teyit edilmiştir.

Müşriklerin Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasına yönelik meşhur yakıştırmalarından biri Kur'an'da "mecnûn" kelimesiyle ifade edilir. Mecnûn, "örtmek, örtünmek, gizli kalmak" anlamındaki *cenn* kökünden ism-i meful vezninde türetilmiş bir kelimedir.[736] Anne karnında oluşum safhasında bulunan bebeğe, rahimde gizli olması sebebiyle *cenîn*, düşman saldırısından koruması ve sahibini saklı kılması sebebiyle kalkana *cünne*, ağaçların zeminini örtmesi sebebiyle bahçeye *cennet* denilir.[737] Bütün bunların yanında gece, kalp, ruh gibi maddî ve gayr-i maddî varlıklar da saklılık, gizlilik ve göze görünmezlik gibi özellikler sebebiyle cünun, cenân gibi kelimelerle nitelendirilmiştir. Aynı kökten türemiş cin kelimesi ise dinî terminolojide, "duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, tıpkı insanlar gibi irâdî olarak iman ya da inkâr eden varlık" anlamına gelir.[738] Kimi araştırmacılar cin kelimesinin eski Arap geleneğinde bir put adı olduğunu söyler.[739] Buna mukabil bazı müsteşrikler cin kelimesinin Latince kökenli *genie* veya *genius* kelimelerinden Arapçaya geçtiğini öne sürmüşlerse de[740] İslam âlimleri kelimenin Arapça asıllı olduğu fikrini benimsemişlerdir.[741]

Mecnûn kelimesi "aklı örtülü olan, aklını çalıştıramayan, temyiz kudretini yitirmiş halde bulunan kimse" diye tanımlanır. *Cünûn* kelimesi de, "kişiyle aklı arasına giren engel" anlamı taşır.[742] Eski Arap geleneğindeki kabule göre bazen kişinin aklını kullanamamasına cin diye anılan varlık da sebep olabilir. Nitekim birine cin musallat olduğunda *cünne fülân* (filan kişi cinlendi) denilir.[743] Yine eski Arap geleneğinde melekler de göze görünmez varlıklar kategorisinde "cin" diye nitelendirilmiş, bunun yanında cin-şeytan-yılan arasında kurulan yakın ilişkiden dolayı bilhassa evlerde yaşayan yılanlar da "cân" diye isimlendirilmiştir.[744]

şeklinde bir mu'teriza cümlesi (parantez arası cümle) olarak mana verilebilir (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 62). Bunun yanında ayetteki "hulukin azîm" terkibine "çok üstün bir seciye, karakter" manasının da uygun düştüğünü belirtmek gerekir.

[736] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 105.

[737] Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, Beyrut 2003, I. 267-268; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 192-193; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 230-233.

[738] Şahin, "Cin", *DİA*, VIII. 5.

[739] Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 707-708.

[740] Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 2003, s. 19; M. Süreyya Şahin, "Cin", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 5.

[741] W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 62.

[742] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 106.

[743] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 106.

[744] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 234.

Mekkeli müşriklerin bir itham ve yakıştırması bağlamında zikredilen "mecnûn"[745] kelimesi Türkçe meallerde genellikle "deli" kelimesiyle karşılanmıştır.[746] Kuşkusuz bu mana takdirinin Arap dilinde karşılığı vardır. Hatta kelimenin kökündeki ilk ve temel mana da aklî muvazenenin bozulması ve temyiz kudretinin kaybolmasıyla irtibatlıdır. Fakat Kur'an'da müşriklere atıfla zikredilen "mecnûn" kelimesinin daha sofistike bir anlam boyutu da vardır. Şöyle ki Kur'an'ın nazil olduğu dönemde mecnûn kelimesi, şizofreni, paranoya veya psikopatik kişilik gibi bir illetle malul olandan ziyade, cin, şeytan, reîy, tâbî ve karîn gibi farklı adlarla adlandırılan gaybî varlıklardan bilgi, haber veya ilham alıp birtakım farklı şeyler söyleyen, belki bu yüzden bazen normal davranışlar sergileyemeyen sıra dışı kişiyi tanımlar. Nitekim müşriklerin, "Abdulmuttalib'in torunu gökten haber alıp konuşuyor."[747] şeklindeki ithamı da bunu vurgular. İslam öncesi dönemin Araplarında cinler ve şeytânî varlıkların göklerden haber çaldıklarına ve meleklerin arasında geçen konuşmalardan duyduklarını şairler ve kâhinlere aktardıklarına, böylece bu iki sınıf insandan etkili şiir ve secili sözlerin sadır olduğuna inanılırdı. Yine rivayetlerde kaydedildiğine göre Araplar her şairin cinlerden bir şeytanı olduğuna, bu şeytanın şiir ilhamında bulunduğuna inanılırdı.[748]

Müşriklerin Hz. Peygamber'e "mecnûn" yakıştırmasının yanında kâhinlik ve büyücülük gibi ithamlarda bulunmaları birbiriyle yakından irtibatlıdır. Araplarda kâhinlik ve büyücülüğün çok önemli bir yeri, ruhsal hayatlarında büyük bir etkisi vardı. Araplar kâhinleri yüceltir ve onları psikolojik rahatsızlıkların hekimi olarak görürlerdi. Kâhinler özellikle secili, vezinli ve coşkulu sözler söyleme özellikleriyle tanınıp bilinirdi. Mekkî surelerdeki veciz ve secili ayetler müşriklerin Hz. Peygamber ile kâhinlik ve kâhinler arasında irtibat kurmasına sebebiyet vermiş görünmektedir. Diğer taraftan Arap müşrikler bir kimsenin hiç bilmedikleri, işitmedikleri şeylerden söz eden, konuştuğu konulara dair örtük, şaşırtıcı ya da yeni şeyler söyleyen birini gördüklerinde onu büyünün etkisine girmiş kabul eder ve büyülenmiş olduğuna kanaat getirirlerdi. Zira büyücüler keskin zekâ sahibi, geniş hayal gücü olan ve aynı zamanda cinlerle ilişki

---

[745] Bkz. 15/Hicr 6; 37/Sâffât 36; 44/Duhân 14; 68/Kalem 2, 51; 52/Tûr 29; 81/Tekvîr 22. Ayrıca bkz. 7/A'râf 184; 23/Mü'minûn 70; 34/Sebe' 7-8; 44/Duhân 14.

[746] Mesela 68/Kalem 2. ayet için bkz. Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, s. 563; Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul 2003, s. 595; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara 2005, s. 629.

[747] Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V. 219-220; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I. 169.

[748] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 383.

kuran ve onları kendi emrine amade kılıp hizmetinde kullanan kimseler olarak görülürdü.[749]

Bu açıdan bakıldığında Hz. Muhammed'e yönelik "mecnûn" nitelemesinin akıl ve anlayış gücünü yitirmiş bir hasta anlamına gelmediği söylenebilir. Kaldı ki müşriklerin Hz. Peygamber'den şaheser ve son derece hikmetli sözler duyması, Hz. Peygamber'in de ilahi mesajı bu denli güçlü ve etkili biçimde sunması "akıl hastalığı" tanısıyla açıklanabilecek bir olgu değildir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in risalet öncesi dönemlerde son derece olgun, oturaklı ve ağır başlı bir kişilik ve karaktere sahip bir şahsiyet olarak tanındığı bilinmektedir. O halde, mecnûn nitelemesi, toplumun hiç aşina olmadığı şeyler söyleyen ve bu tavrıyla çok büyük bir riske giren kişi anlamında olsa gerektir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in meleklerle değil, tıpkı kâhinler ve şairler gibi cinlerle ilişki kurduğuna inanmaları ve buna bağlı olarak onu "cinlerle irtibat kuran kişi" manasında "mecnûn" diye tanımlamaları da kuvvetle muhtemel gözükmektedir.[750] Çünkü Araplara göre bir beşerin vasıtasız biçimde Allah'tan vahiy alması mümkün değildir. Vahiy yoluyla iletişimde mutlaka bir vasıta olması gerekir. Bu vasıta melek, cin, şeytan gibi gaybi varlık kategorileridir. Esasen Kur'an da vahyin nüzulünde vasıtayı kabul etmekte, ancak müşriklerin iddia ettiklerinin aksine bu vasıtanın cinler ya da şeytanlar değil, melekler gibi saf, temiz ve günahsız varlıklar olduğunu bildirmektedir ki şu ayetler tam da burada anlatmaya çalıştığımız konuyla ilgilidir:

> [Ey Müşrikler!] Bu Kur'an'ı Muhammed'e şeytanlar/cinler indirmedi. Kaldı ki bu iş onların yapacağı bir iş değildir. Hem sonra yapmak isteseler bile buna güçleri yetmez. Çünkü şeytanlar vahyi işitmekten kesinlikle men edilmişlerdir."[751]
> [Muhammed'e indirilen] bu kelam çok değerli, yüce bir Kur'an'dır. O Allah'ın ilminde [Levh-i Mahfûz'da] korunmuştur. Ona temiz olanlardan [meleklerden] başkası dokunamaz. O âlemlerin rabbi Allah tarafından indirilmiştir.[752]
> İşte bu Kur'an yüce bir elçinin [Cebrail] getirdiği bir sözdür. O elçi ki arşın [mutlak hükümranlığın] sahibi Allah katında güçlü bir itibara ve saygın bir konuma sahiptir. Yine o elçi, kendisine [bütün meleklerce] saygı gösterilen ve son derece güvenilir olan biridir. [Ey Müşrikler!] Şu halde arkadaşınız Muhammed cinlerden ilham alan biri değildir; [bilakis o, vahyi böyle güvenilir bir melek vasıtasıyla almaktadır]. Andolsun ki Muhammed, vahyi getiren o meleği berrak bir ufukta görmüştür. Ayrıca o, Allah katından aldığı vahiylerin/bilgilerin hiçbirini sizden saklamaz ve bu konuda töhmet altında

[749] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 302-307.
[750] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, I. 398-400.
[751] 26/Şuarâ 210-212.
[752] 56/Vâkıa 77-80.

> tutulmaz. Bu Kur'an [bir şair veya kâhin sözü olmadığı gibi] Allah'ın rahmet kapısından kovulmuş şeytanın sözü de değildir.[753]

Tekrar belirtmek gerekirse, müşrikler Hz. Peygamber'e "mecnûn" derken psikolojik bir hastalık tanısı koymamışlardır.[754] Nitekim 68/Kalem 2. ayetin ardından, Hz. Peygamber'in üstün ahlâkî meziyetlerinden söz edilmesi de bunu vurgulamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in deli olmadığına ilişkin ifadeden sonra, 68/Kalem 4. ayette "Hiç şüphe yok ki sen üstün bir kişilik ve karaktere sahipsin" denilmesi pek anlamlı değildir. Çünkü bir kişinin deli olmadığını söylemek, onun üstün karakterli olduğu anlamına gelmez. O halde, "mecnûn" nitelemesinde kişilik ve karakterle ilgili bir soruna da işaret edilmektedir. Bu sorun 26/Şuarâ 225-226. ayetlerde şairlere atıfla, "Onlar her konuya dalarlar, her telden çalarlar. [Bugün övdüklerini yarın yererler, bugün doğru dedikleri şeye yarın yanlış derler]" şeklinde ifade edilir. Bu ifadeler müşriklerin "mecnûn" nitelemesiyle söylemeye çalıştıkları cinlerle irtibat kurma ve dolayısıyla şairler gibi cinlerden ilham alıp etkili nutuklar atma vasfının Hz. Peygamber'e hiç yakışmadığını, çünkü Hz. Peygamber'in en başından itibaren ilkeli, tutarlı ve çok olgun karakterli biri olduğunu, buna mukabil şairlerin çok tutarsız şeyler söyleyip ilkesiz davrandığını belirtir.

Buna göre denebilir ki 68/Kalem 4. ayetteki "ve-inneke le-alâ hulukin azîm" ifadesi, "Ey Peygamber! Sen sana yakıştırılan mecnûnluk, şairlik, kâhinlik gibi sıfatların aksine, Allah'ın lütfuna mazhar olmuş, üstün bir kişilik ve karaktere sahip, her yönüyle mükemmel, insanlık için örnek bir önder ve güvenilir bir rehbersin" anlamına gelir.[755] Yine bu ifade, "sen ne söylediğini, niçin söylediğini, neye hizmet ettiğini çok iyi bilen, ilkeli, prensipli ve son derece ciddi bir kişisin" gibi bir anlam içerir. Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) naklettiği bir yoruma göre Kalem suresinin ilk ayetlerinde cinlerin tesirinde olma ile bir arada bulunması mümkün olmayan üstün karakter ve ahlâka işaret vardır. Çünkü kim güzel ahlâk sahibi olursa, o kişi cünundan, yani dengesizlik ve aklî muvazeneyi kaybetme durumundan o kadar uzak olur. Kim de kötü ahlâk sahibi olursa cünuna yakın olur.[756]

Surenin ikinci ayetinde Hz. Peygamber'in ilahi nimete mazhariyeti ile müşriklerin mecnûn nitelemesinin birbirine mukabil olarak zikredilmesi üzerinde de durmak gerekir. Buradaki nimetten maksat Allah'ın Hz. Peygamber'i elçilikle

---

[753] 81/Tekvîr 19-25.
[754] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, I. 398-399.
[755] Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, V. 430.
[756] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XV. 29.

görevlendirip ona vahyetmesidir. Müşrikler Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan ayetlerin ilahi kaynaklı olmadığını söylemekte ısrar etmiş, bu çerçevede cinleri kaynak göstermiştir. Bu yüzden ayette bir yandan Hz. Peygamber'in cinlerle irtibat kurmadığı, onların etkisinde kalmadığı ifade edilirken, bir yandan da Kur'an'ın ilahi vahiy, dolayısıyla nübüvvetin de ilahi nimet olduğu ifade edilmiş, böylece hem müşriklerin itham ve iddiaları nefy, hem de Hz. Peygamber tesliye edilmiştir.[757]

İbn Abbas, Mücahid, Dahhâk ve İbn Zeyd gibi müfessirlerden nakledilen görüşe göre 68/Kalem 4. ayetteki "hulukin azîm" tamlaması, "büyük, mükemmel din" demektir.[758] Bu izah Mukâtil b. Süleyman ve Ferrâ gibi müfessirlerce de benimsenmiştir.[759] Burada söz konusu edilen ve Hz. Peygamber'le özdeşleştirilen din, Allah tarafından gönderilmiş ilahi nizam anlamında din değil, dünya görüşü, hayat tarzı ve/veya sireti demektir ki İbn Âşûr da "huluk-azîm" tamlamasının kapsayıcı anlamını "tedeyyün" diye ifade etmiştir. Tedeyyünden maksat hakikati idrak, hilm, adalet, sıkıntı ve zorluklara sabır, tevazu, zühd, iffet, bağışlayıcılık, edep, şecaat, vakar, merhamet ve hüsn-i muamele ve muaşeret gibi güzel hasletlerdir.[760]

Bu bağlamda 68/Kalem 6. ayette geçen "meftun" kelimesine de değinmek gerekir. Kelime Arap dilinde yalın anlamıyla "fitneye maruz kalmış kimse" demektir ki bu anlamda cinlerin etkisi altında kalmış kimseleri ifade ettiği gibi, akıl karışıklığından dolayı yapıp ettiği işlerde müteredditt ve tutarsız davranan kimseleri de niteleyebilir. Surenin 5 ve 6. ayetlerindeki "fe-setubsiru ve yubsirûne bi-eyyikümü'l-meftûn" ifadeleri bir yönüyle müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik ithamlarına işaret ederken, diğer bir yönüyle bu tür ithamların sahibi konumundaki Ebû Cehil, Velîd b. Muğîre gibi isimlere tarizde bulunmaktadır. Bu tarizde söz konusu müşriklere, "Kendilerince çok akıllı ve aklı başında olan bu adamlar yıllar yılı çok olgun ve oturmuş karakteriyle son derece güvenilir biri olarak tanınıp bilinen Muhammed'e mecnûn ve meftun gibi sıfatlar yakıştırmakla bir bakıma ancak delilerden sadır olacak sözler söylemiş olmaktadır. Bu tarz sözlerle gündüzün gece, son derece soğuk bir günün kavurucu sıcak olarak iddia edilmesi arasında pek fark yoktur" gibi bir gönderme yapılmaktadır.[761]

Daha önce de belirtildiği gibi, mecnûn ve meftûn nitelemelerinin Hz. Peygamber'de ortaya çıkan bir davranış bozukluğuyla değil, temelde vahiy ve

---

[757] Bkz. Aldemir, *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri*, s. 51-52.
[758] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX. 20-21; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 249; Ebü'l-Hasen Alâüddîn b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut trs. IV. 294.
[759] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 430; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III. 173.
[760] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 64.
[761] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 66.

nübüvvetle ilgili olduğu gerçeği 81/Tekvîr 19-25. ayetlerde çok daha açık bir şekilde tespit edilebilir. Çünkü bu surenin 19-21. ayetlerinde, Kur'an'ın çok değerli/şerefli bir elçinin sözü olduğu ve bu elçinin Allah katında büyük bir itibara, saygın bir konuma sahip olduğu belirtilir. 81/Tekvîr 15. ayetteki yeminin amacı, Hz. Peygamber'in cinlerle irtibat kuran bir kişi olmadığını, Kur'an'ın cinlerin tesiriyle ortaya çıkmış bir söz değil, ilahi vahiy olduğunu, insanlara doğru yolu gösteren ilahi öğüt olduğunu vurgulamaktır.[762]

Yine bu konuyla ilgili olarak, 81/Tekvîr 22. ayette müşriklere hitaben, "Arkadaşınız[763] Muhammed mecnûn değildir" denilmiş[764] ve ardından, "Andolsun ki Muhammed vahyi getiren o meleği berrak bir ufukta görmüştür. Ayrıca o, Allah katından aldığı vahiylerin hiçbirini sizden saklamaz ve bu konuda töhmet altında tutulamaz. Bu Kur'an, Allah'ın rahmetinden kovulmuş şeytanın sözü değildir" mealindeki ifadelere yer verilmiştir.[765] 68/Kalem 51. ayette ise müşriklerin, "Bu adam cinlerden ilham alan dengesiz biri!" dedikleri belirtilmiş ve aynı ayetin devamında, "[Oysa bilmiyorlar ki sana vahyedilen] Kur'an insanlar için hem bir öğüt hem de şan ve şeref kaynağıdır." buyurularak Hz. Peygamber söz konusu ithamlardan tenzih edilmiştir.

Hz. Peygamber'in cin, şeytan, reî, tâbî diye nitelendirilen birtakım gaybî-ruhani varlıklardan bilgi ve ilham alan biri olmadığı, bilakis Kur'an'ın Allah katında çok değerli ve şerefli bir konuma sahip olan bir elçi melek vasıtasıyla inzal edildiği meselesi, "[Ey Müşrikler!] Görebildiğiniz ve göremediğiniz şeylere yeminle söylüyorum ki bu Kur'an şanlı-şerefli bir elçinin dilinden dökülen bir kelamdır. Dolayısıyla o bir şair sözü değildir. Ne var ki siz bu gerçeğe hiç inanmıyorsunuz. [Bilin ki] Kur'an bir kâhin sözü de değildir. Ama siz bunu hiç düşünmüyorsunuz. O, âlemlerin rabbi Allah katından indirilmiştir." mealindeki 69/Hâkka 38-43. ayetlerde de vurgulanmıştır.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki 69/Hâkkâ 40. ayetteki "innehû le-kavlü rasûlin kerîm" ifadesi Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözü olduğunu belirtir. Buna mukabil,

---

[762] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 43.

[763] Ayette geçen *"sâhibuküm"* lafzı Türkçe'deki "arkadaş" kelimesini karşılamaz. Zira Hz. Peygamber azılı müşriklerin arkadaşı değildir. Muhammed Abduh'un da dikkat çektiği gibi bu lafız, müşriklerin Hz. Peygamber'i öteden beri çok iyi tanıyıp bildiklerine işaret eder. Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 25.

[764] Mekke döneminin ilerleyen yıllarında da bu tür ithamlara cevap verilmiştir. Mesela 7/A'râf 184. ayette mealen şunlar zikredilmiştir: "Onlar çok iyi tanıyıp bildikleri arkadaşları Muhammed'de dengesizlikten hiçbir eser olmadığını anlayıp kavramıyorlar mı?! Doğrusu o, kendilerini kıyamet ve azap gerçeği hakkında uyaran bir peygamberdir."

[765] 81/Tekvîr 23-25.

81/Tekvîr 19. ayetteki "innehû le-kavlü rasûlin kerîm" ifadesi ise Kur'an'ın Cebrail'e ait bir söz olduğunu gösterir. Ancak bu ayetler ilahi vahyin inzal keyfiyeti bağlamında tartışılan, "Kur'an Hz. Peygamber'e lafzıyla ve manasıyla mı inzal edildi, yoksa Cibril manayı inzal etti, Hz. Peygamber de bu manayı Arap dilinin ifade kalıplarına döktü" şeklindeki teknik tartışma konusuyla ilgili değil, müşriklerin Kur'an ve onun kaynağıyla ilgili ileri geri konuşmalarına reddiye bağlamında, "Bu Kur'an birtakım şeytanî varlıklar tarafından değil, Allah katında çok değerli ve itibarlı konuma sahip bir elçi sıfatıyla Cebrail tarafından inzal edilmektedir. Yine bu Kur'an'ı size okuyup tebliğ eden kişi, cinlerle irtibat kurup onlardan ilham alan bir şair veya kâhin değil, çok saygın bir Allah elçisidir" şeklinde bir mesaj içermektedir.

Son olarak, gerek 69/Hâkka 43. ayetteki "tenzîlün min rabbi'l-âlemîn" gerekse 56/Vâkıa 77 ve 80. ayetlerdeki "innehû le-kur'ânün kerîm", "tenzîlün min rabbi'l-âlemîn" ifadeleri Kur'an'ın Allah tarafından inzal edildiğini, dolayısıyla sıradan veya pespaye bir kelam değil, tam tersine "kerîm", yani son derece kıymetli ve değerli olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında 56/Vâkıa 78. ayetteki "fî kitâbin meknûn" ile 85/Burûc 22. ayetteki "fî levhin mahfuz" ifadesi Kur'an'ın ilahi koruma altında bulunduğunu, dolayısıyla gökten haber çaldıklarına inanılan cinler ve şeytanların müdahalesine açık olmadığını ifade etmektedir. Bütün bu ayetlerde vurgulanan iki temel husus, yani hem Kur'an'ın Allah tarafından inzal edilmiş olması, hem de cin ve şeytan gibi varlıkların müdahalesinden korunması, "İşte bu zikri indiren elbette biziz ve hiç şüphesiz onu [cinler ve şeytanların müdahalesinden koruyacak olan da yine biziz" mealindeki 15/Hicr 9. ayette cem edilmiştir.

4.2.1.2. Kâhinlik

Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamberle ilgili itham ve iddialarından biri de kâhinlikle ilgilidir. Bu itham ve iddia 52/Tûr 29. ayette, "Ey Peygamber! Sen insanlara öğüt vermeye devam et. Sen rabbinin peygamberlik ve vahiy lütfuna mazhar olmuş birisin. [Yoksa o müşriklerin iddia ettiği gibi], ne kâhinsin ne de mecnûn" (*fe-zekkir fe-mâ ente bi-ni'meti rabbike bi-kâhinin ve-lâ mecnûn*) diye ifade edilmiş, 69/Hâkka 42. ayette ise, "Kur'an bir kâhinin sözü değildir" (*ve-lâ bi-kavli kâhin*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.

Kâhin kelimesi bir kanaate göre İbranca *kohen* (din adamı), Akkadça *kanu* (eğilmek), Süryanca *kahhen* (bolluk) ve Aramca *kâhen, kâhnâ* (rahip) kelimeleriyle

ilişkilidir. Diğer bir kanaate göre kelime Arapça kökenlidir.[766] Cahiliye döneminde kâhin gizli ilimleri bildiğini gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eden kişileri niteleyen bir sıfat ya da isimdir.[767] Kehanet işiyle uğraşan kişiler arrâf, hâzî, müneccim, târık, remmâl, zâcir, âif, kâif, râkî, tabib, reşv, tâğut, cibt gibi kelimelerle de tesmiye edilmiştir.[768] İslam öncesi Arapların tarihi hakkında bilgi veren kaynaklarda pek çok kâhin ve kâhineden söz edilmiştir. Satîh, Şık, cahiliye döneminin sonlarında yetişen Sevâd b. Kârib ed-Devsî -bu zat sonradan müslüman olmuştur-, Hâris b. Muaviye, Züheyr b. Cennâb el-Kelbî, Husayn b. Nadle, Rebîa b. Huzâr el-Esedî, Hârise Cüheyne, Turayfe, Uzzâ Selime gibi isimler söz konusu kâhin ve kahineler arasında zikredilebilir.[769]

Cahiliye döneminde kâhinler genellikle tapındıkları putlara hizmet eder ve gayba yönelik keşfî bilgilerini tâbî, sahip, mevla, veli ve reî denilen cinlerle kurdukları irtibat sayesinde elde ettiklerini ileri sürerlerdi.[770] Cinlerle kâhinler arasında bir ilişki olduğuna, cinlerin gökten haber çaldıklarına ve onları kâhinlere ilettiklerine, böylece kâhinlerin o gaybî imaları içeren secilerini söylediklerine inanılırdı.[771] Diğer taraftan, halk arasında kâhinlerin ilham ve vahye mazhar olduklarına inanılırdı. Bu ve benzeri inançlardan dolayı sıradan insanların nazarında tartışılmaz bir ruhani otorite kesbettikleri için Araplar sık sık onlara başvurur, fikir danışır ve aralarındaki problemleri onların hakemliğinde çözmeyi tercih ederlerdi.[772] Kâhinler siyasal ve toplumsal hayatta da önemli bir rol oynarlardı. Hatta devlet, kabile ve savaşla ilgili tüm hususlar onlara danışılırdı. Bu yüzden kadın ve erkek hükümdarların hususi kâhin ve kahineleri olduğu gibi, kabilelerin de şair ve hatibin yanında birer kâhin veya kahinesi bulunurdu. Özel yaşamda kâhinler her türlü ihtilafı çözmede hakemlik yaparlar ve onların verdikleri hükümler mutlak kabul görürdü. İnanışa göre kâhinler rüyaları yorumlar, kayıpları bulur, zina vakalarını tespit eder; bilhassa hırsızlık ve fail-i meçhul

---

[766] İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul 1996, s. 41; Mustafavî, *et-Tahkîk*, X. 141-143; Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 247-248; Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 170.

[767] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 756.

[768] Daha geniş bilgi için bkz. Ayten Yılmaz, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, s. 32-45.

[769] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 765-771; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, Kahire trs., I. 421.

[770] Fischer, "Kâhin", *İA*, VI. 71-72. Ayrıca bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, Beyrut 1967, VI. 203-206.

[771] Ayrıca bkz. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 303, 383.

[772] Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* I. 420; Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976, III. 29-34.

cinayetler gibi olayları aydınlatıp kesin sonuca bağlarlardı.[773] Bunun yanında psikolojik hastalıkları da tedavi ederler ve yaptıkları işler karşılığında "hulvan" diye anılan bir ücret alırlardı.[774]

Cahiliye dönemindeki kâhinlerin en büyük meziyetlerinden biri de secili ifadelerle kısa ve ahenkli cümleler kullanmalarıydı. Secili ifadelerin yanında ***zemzeme*** denilen esrarlı mırıltılar da kâhinlerin başvurdukları bir yol idi.[775] Diğer taraftan, kâhinler sözlerini umumiyetle akşam ve sabah gibi soyut kavramlar ile yer, gök, güneş, ay, yıldızlar gibi nesneler, çeşitli bitkiler ve hayvanlar üzerine yemin ederek pekiştirirlerdi.[776] Bu tür sözler, daha önce de bahsi geçtiği gibi, nüzul tarihinin erken sayılabilecek dönemlerinde bazı Kureyşlilerin Kur'an ayetlerini kâhinlerin secili sözleriyle mukayese etmelerine sebep olmuştur.[777] Hz. Peygamber'in gelecekten haber vermesi, ölümden sonra dirilişten, cehennemden söz etmesi, Allah ile gök ve meleklerle ilişkisinin olduğunu söylemesi, melekler vasıtasıyla kalbine Kur'an'ın indirilmiş olması da muhtemelen bunda etkili olmuştur.[778]

Sözlükte sec'/seci kelimesi "güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses öğesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi" manalarına gelir. Seci daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olmasını ifade eder.

Müşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'an'ı kâhinlik ve kehanetle ilişkilendirmesi İslam ilim geleneğindeki Kur'an ve seci tartışmasına da dolaylı biçimde yansımıştır. Suyûtî cumhur ulemanın "Kur'an'da seci yoktur" görüşünü benimsediklerinden söz etmiştir.[779] Bu görüşü benimseyen âlimler arasında Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935), Rummânî (ö. 368/978) ve Bâkıllânî gibi isimler zikredilmiştir. Rummânî'ye göre Kur'an'da seci yok, fasıla vardır. Fâsıla, [ayetlerin] son hecelerinde bulunan ve sözün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan, birbirine benzer harflerdir. Fâsılalar belâgat, seciler ise kusurdur. Ayrıca fâsılada lafızlar manaya, secide ise mana lafza tabidir.

---

[773] Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 705-706; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 217-218; İlyas Çelebi, "Kâhin [Kelâm]", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 171.
[774] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 302; Çelebi, "Kâhin [Kelâm]", *DİA*, XXIV. 171.
[775] Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 184.
[776] Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I. 423; Çelebi, "Kâhin [Kelâm]", *DİA*, XXIV. 171.
[777] Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I. 422.
[778] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 304.
[779] Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 942.

Mananın lafza tabi kılınması hikmetin muktezasına ters düşer. Çünkü hikmetli bir kelamdaki temel gaye mananın ortaya konulmasıdır.[780]

Eş'arî ve Rummânî'den sonra Bâkıllânî, İbn Haldûn (ö. 808/1405), Bahâeddîn es-Sübkî (ö. 773/1371) gibi âlimlerce de benimsenen bu görüşün aksine Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Sekkâkî, Kazvînî (ö. 739/1338), Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibi dil ve belağat âlimler Kur'an'da secili ifadelerin bulunduğunu ve bunun edebî, estetik unsur olduğunu söylemişlerdir.

Kur'an'da seci bulunmadığı görüşünü savunan âlimler, Hz. Peygamber'in bir kişiyi, "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun" diye azarladığı bilgisini içeren hadisi delil göstermişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Müslim, Nesâî ve İbn Hibbân gibi hadisçiler tarafından değişik varyantlarıyla nakledilen bu hadisin vürud sebebi özetle şöyle aktarılmıştır: Biri Hüzeyl diğeri Âmir kabilesine mensup iki kadın kavga eder. Hüzeylli kadın kavga sırasında attığı taşla diğer kadının karnındaki çocuğun düşmesine sebep olur. Mesele bilahare Hz. Peygamber'e intikal eder. Hz. Peygamber, taş atan kadının asabesine veya akilesine ceninin diyetini (*gurre*) ödemeleri gerektiğini bildirir. Ancak kadının yakınlarından biri bu hükme itiraz sadedinde, "Şimdi biz, yememiş içmemiş, dünyaya gözünü açıp ses vermemiş bir cenine diyet mi ödeyeceğiz. Bu gibilerin kanları heder olur." (*enedî men lâ ta'ime velâ şeribe velâ sâha festehelle ve mislü zâlike yutall*) mealinde bir söz söyler. Hz. Peygamber de adamın bu sözüne, "Kâhinlerin secisi gibi seci mi [yapıyorsun]?!" diye karşılık verir.[781]

Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre seci bu hadiste iki açıdan yerilmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmayı ifade etmesi, ikincisi ise, sözde zorlama yapılmasıdır (*tekellüf*). Bu iki sakıncayı içermeyen seciler yasak değil, tam tersine sözde güzelliktir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in sözlerinde de birçok seci bulunduğu müsellemdir. Duada seciden sakınılmasını tembihleyen rivayeti de aynı bakış açısıyla yorumlayan Nevevî tekellüf ve tasannu içermeyen secili duada hiçbir sakınca olmadığını, bilakis bu tür duanın güzel addedildiğini söylemiştir.[782]

Sec'in dinen yasak olup olmadığı konusunda Câhiz (ö. 255/869) şöyle bir görüş aktarmıştır: İslam'ın ilk döneminde seci yasaklandı. Bunun sebebi, cahiliye dönemine

---

[780] Ebü'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân* içinde), nşr. M. Halefullah-M. Zağlûl Sellâm, Kahire, trs., s. 97.

[781] Hz. Peygamber'in burada zemmettiği sec'in aslî kaynağı rivayetin bazı varyantlarında Araplara, bedevilere veya cahiliye dönemine irca edilmiştir. Bkz. Müslim, "Kasâme" 36-38; Ebû Dâvud, "Diyât" 19; Nesâî, "Kasâme" 40-44; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 245, 246, 249.

[782] Nevevî, *el-Minhâc*, XI. 178; XVII. 41.

çok yakın bir zaman dilimi içinde bulunulması ve Müslüman olan pek çok insanın zihinlerinde bu geleneğin kalıntılarından birtakım izlerin halâ varlığını koruyor olması idi. Ancak bu illet[ler] ortadan kalkınca yasak da kalktı. Nitekim raşid halifelerin huzurunda hatipler konuşurlar ve onların konuşmalarında birçok seci bulunurdu. Buna rağmen halifeler onları secili konuşmaktan men etmezlerdi.[783] [Hülasa], Hz. Peygamber'in, "Kâhinlerin secisi gibi seci mi [yapıyorsun]?!" sözüne muhatap olan kişi secili konuştuğu için değil, bir hakkın iptalini dile getirdiği için azarlanmıştır.[784]

İslam âlimlerinin Kur'an ve seci tartışmalarıyla ilgili bu bilgilerin ardından erken dönem Mekkî surelere konu olan Hz. Peygamber ve kâhinlik iddiasına dönersek, müşriklerin bu iddia ve ithamı 52/Tûr 29. ayetteki "fe-zekkir fe-mâ ente bi-ni'meti rabbike bi-kâhinin ve-lâ mecnûn" ifadeleriyle reddedilmiş, bir sonraki ayette ise müşriklerin Hz. Peygamber'le ilgili şair yakıştırmalarından söz edilmiştir. Bu son ayet Ukbe b. Muayt, Hâris b. Kays, Ebû Cehil b. Hişâm, Nadr b. Hâris, Mut'im b. Adiy gibi müşriklerin "Muhammed bir şairdir" demeleri üzerine inmiştir.[785] Sa'lebî'nin naklettiği rivayette ise Ukbe b. Ebî Muayt Hz. Peygamber'i "Mecnûn", Şeybe b. Rebîa "Sâhir", diğerleri de "Kahin" diye nitelemişler ve bu ayetler onların mezkur ithamlarını reddetmek için inmiştir.[786] 69/Hâkka 42. ayette ise Kur'an'ın kâhin sözü olmadığı belirtilmiştir.

4.2.1.3. Şairlik

Mekkî surelerde Hz. Peygamber'in şairlik ithamına maruz kaldığından da söz edilmiştir. Mesela, bir önceki başlık altında işaret edilen 52/Tûr 30. ayette müşriklere atıfla, "Yoksa onlar [Muhammed] şair mi diyorlar?!" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. 21/Enbiya 5. ayette ise müşriklerin Hz. Peygamber hakkında "O şairdir" dedikleri bildirilmiştir. Bu ithamlara mukabil 36/Yâsîn 69. ayette Hz. Peygamber'e şiir öğretilmediği, şairlik vasfının onun kişilik ve karakteriyle hiç örtüşmediği, bunun yanında onun tebliğ ettiği kelamın bir öğüte ve mesajları gayet açık bir Kur'an olduğu ifade edilmiş, ayrıca 69/Hâkka 41. ayette Kur'an'ın şair sözü olmadığı bildirilmiştir.

---

[783] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut trs., I, 194.
[784] Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I. 194, 196. Kur'an'da seci tartışması için geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 113-134.
[785] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 147.
[786] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 582.

Bütün bunların dışında 26/Şuarâ 222-226. ayetlerde şairlerden olumsuz biçimde söz edilmiştir.

Bütün bu ayetlerden de anlaşılacağı gibi İslam öncesi Arap toplumunda şiir ve şairlik önemli bir yere sahiptir. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) şiirin Arap toplumunda ne ifade ettiğini, "Şiir, Arapların divanı, akli ürünlerinin hazinesi, edebiyatlarının menşei ve ilimlerinin arşividir."[787] ifadesiyle dile getirmiştir. Kabile ölçekli toplum yapısına sahip olan cahiliye devri Arabının temel dayanağı ve tutanağı, genellikle kabilesiyle olan kan birliğine dayalı aidiyet bağından ibaretti. Zaman zaman kabileler arasında birtakım ittifaklar kurulmakla birlikte temelde her kabile, diğer kabilelerin muhtemel maddi ve manevi baskıları karşısında kendini savunabilecek güce şiddetle ihtiyaç hissederdi. Bu gücün ana unsurlarından biri de, sahip olduğu cömertlik, kahramanlık, fedakârlık, dürüstlük gibi meziyetleri dile getirecek, diğer kabilelerin övünmelerini etkisiz kılacak, böylece sağlayacağı psikolojik etkiyle kendisine itibar kazandıracak olan şiirdi. Bir bakıma şiir cahiliye toplumu için arşiv, enformasyon ve propaganda işlevi görmektedir. Bu sınırsız misyonundan dolayı kabilenin manevi önderi durumundaki cahiliye şairi, sanatını icra ederken salt objektif ve realist bir sanatsal ürün ortaya koymakla yetinmemekte, aksine sanatını her şeyden önce kendisi için bir övünç, kabilesi için de onur ve güç vesilesine dönüştürmekteydi.[788]

Genellikle göçebe yaşayan kabilelerin duygularını terennüm eden, düşman kabileyi yerip kendi kabilesinin üstün niteliklerini dile getiren şair kabilesi için yegâne güç kaynağıydı. Şair kendi kabilesinin sözcüsü, savunucusu, bazen de başkanı olur, kabileler arası savaşlarda kendi mensuplarına moral verirdi. Şairin bu yeteneği kabilesi içinde ona seyyid unvanı kazandırırdı. Şairi olmayan kabile değersiz sayılırdı. Şair, diğer kabilelerle müzakerelerde kabilesinin en önde gelen mümessili konumunda bulunuyordu. Bir kabile için büyük şairler yetiştirmiş olmak gurur, buna karşılık kendisini temsil edecek bir şairden yoksun olmak hem bir bahtsızlık, hem de utanç vesilesiydi. Hatta tarih, başka kabilelerin şairleri ayarında bir şairden mahrum oldukları için birden fazla kabilenin bir araya gelerek şiir inşa etme ve var olma mücadelesi verdiklerini kaydeder.[789]

---

[787] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah el-Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn*, Kahire 1320, s. 104.
[788] Mehmet Yalar, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XV, sayı: 1 (2006), s. 84.
[789] Abdurrahman Özdemir, "Muallaka Şairi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divânına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: I, sayı: 1 (2006), s. 117.

Cahiliye devri Arapları şairlerin kendilerine şiir ilhamında bulunan bir şeytanı/cini olduğuna inanır, hatta "Her şairin bir şeytanı/cini vardır" şeklinde bir ifade kullanırlardı. Burada söz konusu olan şeytan, cahiliye devri Arap kültüründe cin, tâbi, reiy, karîn, halîl gibi isimlerle de ifade edilmiştir. Bütün bu farklı isimlerin özellikle şairler bağlamında "ilham perisi"ne karşılık geldiği söylenebilir. Kaynaklarda şairlerin ilham perilerine ait birtakım özel isimlerden de söz edilmiştir. Mesela A'şâ el-Ekber'in cini "Mishal", diğer bir cini ise "Cühünnâm" diye isimlendirilmiştir. Öte yandan, İmriu'l-Kays'ın cininin Lâfız b. Lâhız, Nâbiğa'nın cininin Hâzir b. Mâhir diye isimlendirildiği kaydedilmiştir. İslamiyet'ten sonraki dönemlerde de varlığını muhafaza eden şair-cin ilişki bağlamında Cerîr'in cini İblîsü'l-Ebâlîs, Ferezdak'ın cini Amr, Beşşâr b. Bürd'ün cini şeneknak, Hassân b. Sâbit'in cini de Benî Şeysebân ismiyle zikredilmiştir.[790]

Araplar nazarında genellikle bilgili, kültürlü, zeki, derin kavrayış sahibi ve sıra dışı insanlar olarak kabul edilen şairlerin ilham perisi vasıtasıyla madde dünyasının ötesinden faydalanabilmesi için savaş, gazap, korku, içki, arzu, özlem, aşk, acı, keder, şiddetli heyecan gibi etkenlerin bulunması zaruri kabul edilirdi.[791] Denebilir ki cahiliye döneminde şiir bir sanat dalı veya sanatsal uğraş alanı olmanın ötesinde cinlerle, gizli kuvvetlerle temas kurup onlardan birtakım bilgileri alma mesleğiydi.[792] Cahiliye devrindeki bu anlayış ve folklorik inanışın bir yansıması olarak müşrik Araplar Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği Kur'an'ın kaynağını tıpkı şairler gibi cinlerin ilhamına bağlamışlardı.[793] Muhtemeldir ki Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde gördüğü rüyaların aynen çıkması ve ilk vahiy tecrübesi gibi çarpıcı haller üzerine, "Acaba şair mi oluyorum?"[794] diye düşünmüş olması da şairlerle ilgili söz konusu inanışlarla irtibatlıdır.

İslam öncesinde Araplar şiir ve kehaneti, görülen maddi alemin ötesindeki başka bir âleme ait asıllara sahip iki fenomen olarak algılamaktaydı. Söz konusu diğer âlem "cinler" âlemi idi. Onlar bu âlemi kendi dünyalarına ve toplumsal yapılarına uygun bir şekilde algılıyorlardı. Nitekim onlar cinleri çölde özel bir vadide yaşayan kabileler olarak tasavvur etmişler ve bu vadiye de "Abgar Vadisi" adını vermişlerdir. Cin ile insanın mensup olduğu âlemler birbirine yakın iki âlem olduğundan Araplar cin ile

---

[790] Cevad Ali, *el-Mufassal*, IX. 118-121.
[791] Nasuhi Ünal Karaarslan, "Şair", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII. 299.
[792] Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 13 (2002), s. 317-318.
[793] 21/Enbiyâ 5; 37/Sâffât 36.
[794] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II. 301.

insan arasında bir ilişki olabileceğini düşünmüşlerdir. Fakat cinlerle irtibat kurabilme gücünde onların, kendilerini bu farklı ontolojik düzeyle ilişkiye ehil kılan birtakım özel niteliklere sahip olmaları gerekiyordu. Cinler insana özgü niteliklere ve fiziksel yapıya sahip olmadıklarından, yeryüzü ile gökyüzünü birbirinden ayıran sınırları geçme, dolayısıyla da gaibten haber verme ve gizli olanı bilme gücüne sahiptiler. Cinin gökten kulak hırsızlığı ile elde edebildiği bu özel bilgiye, birtakım özel kişiler, cinle bağlantı kurmak suretiyle sahip olabiliyorlardı.[795]

Şiir ve kehanet olgusunun cinle kurulan irtibatı ve bunlarla bağlantılı olan Arap inancı dinî nitelikli vahiy fenomeninin kültürel temelini oluşturur. İslam öncesi Arap kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşündüğümüzde, vahiy fenomenini kültürel açıdan algılamamız imkânsızlaşır. Zira bu düşüncenin aklî ve fikrî oluşumunda insan-cin ilişkisine dair söz konusu kanaatin kökleri bulunmadığı takdirde, bir Arabın kendisi gibi bir insana gökten melek indiğini kabul etmesi oldukça zor görünmektedir. İşte bütün bunlar, vahiy fenomeninin olgudan kopuk ya da olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir fenomen değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğu anlayışını teyit etmektedir. Cinin şaire hitapta bulunup ona şiirini ilham ettiğine, falcı ve kâhinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inanan Arap, bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi saçma bulmaz. Bu yüzden müşriklerin vahye itirazları onun bizatihi kendisine yönelik olmamış, vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen kişiye yönelik olmuştur. Arapların sahip oldukları bu kültürel yapı bir yandan vahyi anlamalarını kolaylaştırırken, diğer yandan Kur'an'ı o dönemin kültüründeki bilindik şiir-nesir metinleri seviyesine indirgeme gayretini doğurmuştur.[796]

Müşrikler Hz. Peygamber'den sadır olan sözlerin bir cin tarafından söyletildiğine inandıkları için Hz. Peygamber'e, "Bu cinlerden ilham alan bir adam!"[797] demişlerdir. 37/Sâffât 36. ayette ise müşriklerin dilinden, "Ne yani, cinlerden ilham alan bir şairin sözüne bakıp da tanrılarımızı terk mi edeceğiz" şeklinde bir söz nakledilmiştir. Müşrikler Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu bu durumdan kurtulması için teklifte dahi bulunmuşlardır. Rivayete göre Kureyş'in ileri gelenleri Kâbe'nin yakınında toplanıp Hz. Peygamber'le konuşmak için haber göndermiş, Hz. Peygamber de onların yumuşayıp daveti kabul edeceklerini zannederek görüşmeye gitmiştir. Bu görüşmede

[795] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 56.
[796] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 56-57, 177.
[797] 44/Duhân 14.

müşrikler servet, makam-mansıp gibi tekliflerin yanında, "Eğer bu durum seni etkisi altına almış bir cinden kaynaklanıyorsa o cini senden uzaklaştırmak için tüm servetimizi harcayalım" demişlerdir.[798]

Müşriklerin Hz. Peygamber'in cinlerden ilham aldığı yönündeki inancına, "Belli ki bu adam bir şair. Bekleyelim bakalım, feleğin sillesini ne zaman yiyecek?" mealindeki 52/Tûr 30. ayette de işaret edilmiştir. Bu ayette geçen ***raybe'l-menûn*** (feleğin sillesi) "zamanın getireceği musibetler"i veya "ölüm"ü ifade etmek üzere kullanılan bir terkiptir. Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmeyen Kureyşliler onu bertaraf etmenin bir yolunu bulmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Bazıları zamanın, yani ölümün Nâbiga ez-Zübyânî ve Zuheyr b. Ebî Sülmâ gibi nice şairleri alıp götürdüğünü hatırlatıp bu işi de zamana bırakmanın uygun olacağını söylemiştir.[799] Çünkü müşrik Araplar bir yandan "şair" olarak tanınan insanlara eziyet etmek, onlar hakkında ileri-geri konuşmaktan çekiniyor, diğer yandan da tapındıkları putların Hz. Peygamber'i çarpacağına inanıyorlardı. Bu yüzden de sabredip onun ölmesini beklemenin en iyi yol olduğunu düşünüyorlardı.[800]

Kur'an müşriklerin bütün bu ithamlarına mukabil kendisinin şiir, Hz. Muhammed'in de şair olduğu ithamını kesin bir dille reddetmiştir. Ancak Ebû Zeyd'e göre şiiri reddediş salt şiir olduğu için değildir. Kur'an'ın reddettiği şiir, Hz. Muhammed'in çağdaşlarının Kur'an'ı kendisiyle aynı düzeye çekmeye çalıştıkları şiirdir. Daha açıkçası, Kur'an kendi mesajını tebliğe destek olan şiirin yanında yer almış, mesajın tebliğine köstek olan şiir hakkında ise çok olumsuz bir dil kullanmıştır. Bundan dolayı Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha'nın sözleri Kur'an'ı getiren kutsal ruhla (Cibril) müeyyed şiir olarak kabul edilirken, muhalif ya da hasım şiir şeytan kaynaklı olarak değerlendirilmiştir.[801]

4.2.1.4. Sâhirlik

Müşriklerin Hz. Peygamber'le ilgili bir diğer yakıştırması bazı ayetlerde "sâhir"[802] ve "meshûr" kelimeleriyle ifade edilmiştir. Arap dilinde "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek"

[798] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 224.
[799] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 403; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 191.
[800] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 219.
[801] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 176.
[802] Bkz. 10/Yûnus 2, 38/Sâd 4.

manasına gelen sihr kelimesi,[803] "el çabukluğu, göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelerin şeklini değiştirme iddiası" diye tarif edilir.[804] Türkçede "sihir" karşılığında "büyü" kelimesi kullanılmakla birlikte, el çabukluğu ve illüzyon gibi teknikleri de içeren sihrin büyüden daha kapsamlı olduğu söylenebilir. İlkel toplumların hayatında önemli bir yeri bulunan sihir Mısır, Bâbil, Hint ve Grek medeniyetlerinde geniş biçimde icra edilmiş, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde de büyücülere ağır cezalar verilmesine rağmen sihir ve büyü işinin önüne geçilememiştir. Öte yandan cahiliye devri Araplarında da sihir köklü bir geçmişe sahiptir. Araplar Tanrı adına yeryüzünde iş gördüklerine inandıkları cin ve şeytan gibi görünmeyen varlıklarla irtibat kurarak sihir yapıldığını düşünürlerdi. Usta şairlerin ve gaybtan haber veren kişilerin bu yeteneklerini "takipçi" (reîy/tâbî) diye anılan cinler vasıtasıyla elde ettikleri sanıldığından müşrikler Hz. Peygamber hakkında "kâhin" ve "sâhir" hükmünü vermişlerdir.[805]

Cahiliye devrinde sihirle meşgul olan insanlar çoğunlukla Yahudi idi. Yahudiler ise bu konudaki birikimlerini Babil kültürüne izafe ederlerdi. 2/Bakara 101-102. ayetlere konu olan Harut-Marut kıssası da bunu teyit etmektedir. Kâhinlik ile sahirlik arasında ilişki bulunmakla birlikte, kâhinlik temelde söze, sahirlik ise fiile dayalı bir meslektir. Cahiliye devrinde sihir insanlar arasında münaferet duygusu oluşturmak veya muhabbet bağı kurmak gibi amaçların yanında cin çıkarmak, hastalıkları tedavi etmek gibi maksatlarla da icra edilirdi. Tedavi amaçlı sihirde hastanın başını veya bir uzvunu tutup sıvazlamak, bu arada şifa verici olduğu düşünülen birtakım ifadeler telaffuz edilerek hastaya veya ağzına üflemek gibi yöntemler kullanılırdı. Bunun yanında sık sık düğümlere üfleme ritüeli de uygulanırdı.[806]

Kur'an'da sihir ve türevleri terim anlamıyla altmış yerde geçmekte, bunların kırktan fazlası Hz. Musa, Hârun ve Hz. Muhammed'le ilgili ayetlerde zikredilmektedir. Ayrıca Hz. Salih, Şuayb ve İsa'nın muhataplarınca büyücü veya büyülenmiş diye nitelendirildiğini belirten ayetlerde sihirle ilgili kelimelere yer verilmiş, bu iddiaların iftiradan ibaret olduğu, inkârcıların eskiden beri peygamberler hakkında böyle sözler söyledikleri bildirilmiştir.

Hz. Peygamber'e ve Kur'an vahyine yönelik "sihr", "sâhir" ve "meshûr" ithamlarının etkileyici, büyüleyici anlamı taşıdığı da söylenebilir ve bu anlam Hz.

---

[803] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 509-511.
[804] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 231-232.
[805] İlyas Çelebi, "Sihir", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII. 170.
[806] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI. 740-743.

Peygamber'in "Kimi ifade ve söz vardır ki büyüleyicidir" (*inne mine'l-beyâni sihran*) hadisiyle[807] şahitlendirilebilir. Yine bu anlam, "O Kur'an hakkında aklı sıra düşündü-taşındı, ölçtü-biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü-biçti?! Hay kahrolası, nasıl da ölçtü-biçti?! Sonra yine durdu, düşündü. Derken, suratını astı, kaşlarını çattı. Nihayet, imana gelmeyi kibrine yediremedi ve hakka sırt çevirdi. 'Bu [Kur'an] geçmişten miras kalan sihirli/etkili bir kelamdan ibarettir. Dahası, bu bir beşer sözünden başka bir şey değildir' dedi" mealindeki 74/Müddessir 18-25. ayetlerle de desteklenebilir.[808]

Bu ayetin nüzulüne sebep teşkil eden hadise şöyledir: Kureyş'in ileri gelenlerinden biri olan Velîd b. Muğîre bir gün Kur'an dinler ve bundan çok etkilenir. Ebû Cehil bu durumdan haberdar olunca Velîd b. Muğîre'nin yanına gelir ve ona kavminin kendisine servet toplayıp vermek istediğini söyler. Böylece onun Hz. Peygamber'in yanına gitmesini engellemeye çalışır. Aralarında geçen konuşmadan sonra Velîd mala mülke ihtiyacı olmadığını belirterek, "Bilirsiniz ki içinizde benden daha iyi şiir söyleyen, recez ve kasideyi benden daha iyi bilen biri yoktur. Yemin ederim ki Muhammed'in söyledikleri bunların hiçbirine benzemiyor" der. Ebû Cehil bu söze, "Muhammed'in aleyhine bir şey söylemedikçe kavmin senden razı olmayacak." diye karşılık verince Velîd b. Muğîre mühlet ister ve sonunda Kur'an'la ilgili olarak, "Bu ancak geçmişten miras kalan sihirli bir kelamdan ibarettir" der.[809]

Sebeb-i nüzulle ilgili bu rivayetin bazı varyantlarında Velîd b. Muğîre'nin, "Muhammed'den öyle sözler dinledim ki -Allah'a yeminle söylüyorum- bu sözler ne insanların ne cinlerin sözüne benziyor. Şüphesiz Ondan dinlediğim sözlerin bir tatlılığı ve akıcılığı var. Bu sözlerin başı meyveli, sonu verimlidir. Yine bu sözler son derece üstün olup kendisine üstün gelinecek türden değildir. Dahası bunlar bir beşer sözü değildir" dediği belirtilmiş;[810] ancak sonunda kendi vicdanıyla çelişme pahasına, "Bu Kur'an bir beşer sözüdür" demiştir.

Müşriklerin Hz. Peygamber'le ilgili "mecnûn", "kâhin", "şair", "sâhir" gibi itham ve yakıştırmaları Mekke döneminin ilerleyen yıllarında da devam etmiştir. Sahip oldukları imkânları kaybetmeyi göze alamayan müşrikler bu ithamlarla psikolojik bir savaş taktiği uygulamış ve insanlar üzerinde etkili olmaya çalışmışlardır. Öte yandan erken dönemlerde daha ziyade söz konusu ithamlarla yürütülen mücadele ve muhalefet

---

[807] Buhârî, "Nikâh" 47; "Tıb" 51.
[808] Mekke döneminin ilerleyen yıllarında nazil olan surelerde de müşriklerin hoşlanmadığı bazı konuları gündeme getirmesi ve üslubundaki eşsizlik gibi nedenlerle Hz. Kur'an'ın sihirli bir sözden ibaret olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. 17/İsrâ 47, 21/Enbiyâ 3, 34/Sebe' 43, 37/Sâffât 15, 43/Zuhruf 30, 46/Ahkâf 7.
[809] Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 250-251.
[810] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 49.

taktiğine bilahare hissî/kevnî mucize talebi de eklenmiş,[811] ayrıca Kur'an vahyinin niçin bir defada toptan gelmediği yönünde itirazlar da dile getirilmiştir.[812]

4.2.2. Hz. Peygamber'e Yüklenen Sorumluluklar

Hz. Peygamber'e yüklenen en temel sorumluluk "davet" (çağrı) ve "tebliğ"dir. Davetten maksat, insanları tevhid ve İslam inancına çağırmaktır. Hz. Peygamber'in davet ve tebliğ sorumluluğu çeşitli ayetlerde, "Allah'a davet" (12/Yûsuf 108, 13/Ra'd 36, 40/Mü'min 12, 42, 28/Kasas 87), "İslam'a davet" (61/Saff 7), "imana davet" (57/Hadîd /8), "Allah yoluna davet" (16/Nahl 125), "Allah'ın kitabına davet" (3/Âl-i İmrân 23), "hakka davet" (13/Ra'd 14), "hayra davet" (3/Âl-i İmrân 104), "kurtuluşa davet" (40/Mü'min 41), "hayat kaynağına davet" (8/Enfâl 8/24), "esenliğe davet" (47/Muhammed 35), "esenlik yurduna davet" (10/Yûnus 25), "Doğru yola davet" (23/Mü'minûn 73) şeklinde ifade edilmiş, 16/Nahl 125. ayette Allah yoluna davetin hikmet ve öğütle yürütülmesi gereken bir faaliyet olduğu belirtilmiştir. Kur'an'da geçen "hikmet" kelimesine İslam geleneğinde çok sayıda felsefî, tasavvufî içerikli anlam yüklenmişse de[813] kelimenin dildeki temel anlam ve kullanımı "özlü söz" ya da "kelam-ı kibar"a karşılık gelir. Nitekim Arap edebiyatında "hikmet" denilince, daha ziyade öğüt ve ders vermek amacıyla peygamber, filozof, düşünür, şair, edip hatip, âlim gibi sıfatlar taşıyan insanlar tarafından söylenen ve aynı zamanda bir hayat tecrübesini dile getiren "özlü söz" anlaşılır.

Hikmet bu anlamda "mesel" kelimesiyle yakın bir mana taşır. Hatta denebilir ki hikmet halka mal olup anonimleşmemiş özlü söz, mesel ise halk arasında yaygınlaşıp anonimleşmiş özlü sözdür. Buna mukabil hikmet daima doğru, tutarlı görüş içerirken mesel bu özelliğe sahip olmayabilir. Diğer taraftan mesel daima veciz olurken, hikmet bu vasfı taşımayabilir. Meselde maksat bir delil olarak söylenmesi, hikmette maksat ise öğüt verilmesidir.[814] Bu bağlamda, Allah yoluna davette söz konusu edilen "mev'iza"nın da hikmetle yakın bir anlam örgüsüne sahip olduğu söylenebilir. Zira mev'iza öğüt, nasihat, tezkir demektir. Hikmet de öğüt ve irşat amaçlı özlü söz

---

[811] 17/İsrâ 90-93.
[812] 25/Furkân 32.
[813] Bkz. Yazır, *Hak Dini*, II. 915-926.
[814] Abdülmecîd Abidîn, *el-Emsâl fi'n-Nesri'l-Arabiyyi'l-Kadîm*, İskenderiye 1989, s. 3-5; 20-22; Emil Bedî Ya'kûb, *Mevsûatü'l-Emsâli'l-Lübnâniyye*, Beyrut 1989, I. 23-24.

olduğuna göre bu iki kelime birbirinin mütemmimi gibidir. Birçok ayette Kur'an'ın "meviza", "hakîm" (hikmetli) ve "hikmet" diye nitelendirilmesi de[815] bunu gösterir.

Erken dönem Mekkî surelerde Hz. Peygamber'e "Ey Nebi!" gibi bir hitapta bulunmak yerine, çoğunlukla "Sana, seni, senin" gibi muhatap zamirleri veya müzzemmil, müddessir gibi sıfatlar zikredilmiştir. Oysa Medine döneminde nazil olan birçok ayette "yâ eyyühe'n-nebiyyü" hitabına yer verilmiştir. Erken Mekke döneminde "nebi" sıfatıyla hitapta bulunulmamasında, Hz. Peygamber'in özellikle ilk vahiy tecrübesinde yaşadığı şaşkınlığı üzerinden atamaması, buna bağlı olarak kendisine yüklenen misyonun adını henüz koyamaması rol oynamış olabilir. Bunun yanında muhtemelen ilk vahiy tecrübesinden ve/veya kendisine gelen ilk vahiyleri dillendirmiş olmasına mukabil gördüğü ilk olumsuz tepkiden dolayı içine kapanması da kendisine "nebi" yerine "müzzemmil ve müddessir" gibi sıfatlarla hitap edilmesine sebep olmuştur, denilebilir.

Bilindiği gibi, "müzzemmil" ve "müddessir" kelimelerinin klasik tefsir literatüründe genellikle "Yorgan döşek yatma hali" olarak tasvir edilmiş ve bu tasvir ilk vahiy tercübesiyle ilgili meşhur rivayetlerle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu rivayetlerde anlatılan hadisenin yaşanmış olması pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Ancak "müzzemmil" ve "müddessir" kelimelerinin ilk vahiylerin mesajını dillendirme sonucunda karşılaşılan olumsuz tepkiden dolayı bir içe kapanma ya da geri adım atma haline işaret etmesi de ihtimal dâhilindedir. Nitekim Câbir b. Abdillah'tan nakledilen bir rivayette müşriklerin Dârünnedve'de toplanıp "Şu Muhammed'e kâhin, mecnûn, sâhir gibi bir sıfat yakıştıralım" diye konuştukları, Hz. Peygamber bundan haberdar olunca üzüldüğü ve örtüsüne büründüğü belirtilmiştir. Burada söz konusu olan örtüye bürünme hâlinin içe kapanma, kendi kabuğuna çekilme anlamı taşıdığı açıktır. Bunun yanında İkrime gibi bazı müfessirler tezemmül ve tedessürün (örtünme, bürünme) mecazi olarak "nübüvvet misyonunu üstlenme" anlamına geldiğinden de söz etmiştir.

Fahreddîn er-Râzî "müddessir" kelimesiyle ilgili farklı yorumlar arasında, "Ey bitkinlik, miskinlik hâline bürünüp kendi köşesinde gizlenen, derhal toparlan ve bu inzar misyonunu üstlen. Mecalsizlik hâlinden sıyrılıp halkı inzar ve Allah yoluna davet işiyle meşgul ol" şeklinde bir izah da nakletmiştir.[816] İbn Âşûr da Müddessir suresinin ikinci ayetinde geçen "kum" (kalk) lafzıyla ilgili olarak, bu lafızla ifade edilen "Kalk" emrinin hakiki anlam taşımadığını, çünkü vahiy geldiği sırada Hz. Peygamber'in uyur

[815] Bkz. 3/Âl-i İmrân 138; 10/Yûnus 1, 57; 54/Kamer 5.
[816] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 168.

veya yatar vaziyette olmadığını, bilakis bu lafzın mecaz veya kinaye yoluyla "İnsanları uyarma işine başla!" anlamı taşıdığını belirtmiştir. Hatta kâme (kıyâm) fiilinin bu şekildeki kinayeli kulllanımı bir işe başlamak manasıyla özdeş hale gelmiş, İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi bazı dilciler kâme fiilini ef'âl-i şurû' (başlama fiilleri) arasında zikretmiştir.[817]

Mekkî surelerdeki bazı ayetlerde Hz. Peygamber'in insanları zorla imana sevk etmek gibi bir mükellefiyetinin bulunmadığı, aksine görev ve sorumluğunun irşad, tebliğ ve davetten ibaret olduğu belirtilmiştir. Mesela, 42/Şûrâ 48. ayette, "Biz seni onların başına bekçi olarak göndermedik; sana düşen vazife sadece tebliğde bulunmaktır" denilmiştir. Bu ve benzer içerikli ayetler İslam'ın dayatma yoluyla tebliğ edilmemesi gerektiğini vurgulaması açısından önemlidir. Tebliğ, Hz. Peygamber'in Allah tarafından kendisine inzal edilen Kur'an mesajını insanlara ulaştırması ve bu mesaja kulak verilmesi noktasında davette bulunmasıdır. Kur'an'da davet, belli bir inanışa, bir fikre, bir anlayışa, bir davranışa ve bir dünya görüşüne çağrı anlamına gelir ve ağırlıklı olarak müşriklere ve Ehl-i kitaba yöneliktir. Bunun yanında davetin müslümanlara yönelik bir boyutu da vardır. Bu boyutta davet, daha ziyade bir hatırlatma, eğitme ve yönlendirme amacı taşır. Başka bir ifadeyle, davetin bu boyutunda İslam'ın güzelliklerinin anlatılmasından ziyade İslâmî kimliği geliştirme amaçlanır.[818]

Hz. Peygamber'e yüklenen davet vazifesinde inzâr (uyarma), tebşir (müjdeleme) ve tezkir (hatırlatma) kavramları ön plana çıkar ve bu kavramlar davet görevinin az çok farklı veçhelerini yansıtır. Erken dönem Mekkî surelerde çok sık geçen "inzâr" Arap dilinde, "korkulu bir şeyi bilip sakınmak" anlamına gelen ***nezr*** (nizâre) kökünden türetilmiş olup "korkulu bir şeyi haber vererek sakındırmak" demektir.[819] "Sevindirici haber verme" anlamındaki "tebşir"in karşıtı olan "inzâr" dine davet yöntemlerinden biridir. İnzârı gerçekleştiren kimseye "münzir" (nezîr) denilir ve "Tehlikenin farkında olmayan topluluğa bu tehlike hakkında bilgi veren kimse" diye tanımlanır. Nitekim Hz. Peygamber kendini, düşman ordusunun gelmekte olduğunu görüp kavmine haber veren ve onları bu konuda uyaran kimseye benzetmiştir.[820] İnzâr esasen peygamberlere ait bir görev olmakla birlikte Kur'an'da "münzir" ismi Allah'a da nispet edilmiştir.[821] Allah'ın

---

[817] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 294.
[818] Halis Albayrak, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, Ankara 2006, s. 43-52.
[819] Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 1032; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 489; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 512.
[820] Buhârî, "Rikâk" 26; Müslim, "Fezâ'il" 16.
[821] 44/Duhân 3.

münzir ya da inzâr edici olması, insanların davranışlarından haberdar olduğunu ve onların doğru yolu bulmaları için her türlü vesileyi yarattığını gösterir.

Esasen dinî davetin ilahi gerçekleri anlatma ve insanları uyarıp harekete geçirme şeklinde ifade edilebilecek iki yönü vardır. İnzâr bunların ikincisini oluşturmaktadır. Çünkü insanları harekete geçiren arzu veya korku faktörleridir. Kişinin motivasyonunda beşerî ihtiyaç, istek, özlem ve ideallere cevap veren veya korku, endişe ve gerilime yol açan hedeflerin uyarıcı etkisi vardır. İnzâr, kişide korku uyandırarak onun dinin hedeflerine uygun davranışlara yönelmesini amaçlayan davet yöntemidir. Ancak bu tek başına değil, insan tabiatındaki arzu ve isteklere hitap etmek suretiyle dinî ilgi uyandırmayı amaçlayan özendirme (tebşir) ile birlikte kullanılır. Uyarma ve müjdeleme bütün peygamberlerin kullandığı iki davet metodudur.[822]

Arap dilinde "i'lâm" (bildirme, haber verme) anlamı da taşıyan ve "kad a'zera men enzera" gibi mesellerde bu anlamda kullanılan[823] inzâr Câbirî'nin tespitlerine göre 6/En'âm 51 ve 16/Nahl 2 gibi ayetlerde salt ilam ve tebliğ manasındadır. Hatta ona göre inzar kelimesinin esas anlamı budur. Bu anlamdan yola çıkıldığında "inzar tebşirin karşıtı değildir" sonucuna ulaşılır. Başka bir ifadeyle, "inzar"ı müjdelemenin tersi olarak anlama ve anlamlandırma zorunluluğu yoktur.[824]

Câbirî'nin bu tespitleri ilk bakışta dikkat çekici görünse de pek isabetli değildir. Evet, inzar kelimesinin Arap dilinde "ilam" anlamında kullanıldığı bilinmektedir; ancak bu kullanım kelimenin dildeki esas anlamının ilam ya da tebliğ olduğunu göstermemektedir. Ayrıca, onun "İnzar ilk bakışta kötü/, tebşir iyi bir anlam taşıyor görünse de kimi zaman 3/Âl-i İmrân 21 ve 9/Tevbe 3. ayetlerde olduğu gibi, azap gibi çok feci bir şeyle müjdeleme de söz konusu olabilir"[825] şeklindeki ifadeleri çok isabetsizdir. Zira bu ayetlerde geçen müjdeleme, hakiki manada bir müjdemele değil, belağatta "istiare-i tehekkümiyye" diye ifade edilen bir ifade tarzıyla hakiki mananın zıddına karşılık gelen bir müjdelemedir.[826]

Diğer taraftan, Kur'an'da inzârın yer yer hangi şeyle ilgili olduğu belirtilmeksizin kullanılması "bildirme, tebliğ etme" manasına uygun düşebilir. Fakat inzar çok kere de, 92/Leyl 14. ayette görüleceği gibi, çok çetin bir azapla, alevler saçan cehennem ateşiyle ilgili de olabilmektedir. Câbirî Kur'an vahyinin erken dönemlerinde

---

[822] Hayati Hökelekli, "İnzâr", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 358
[823] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 512.
[824] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 34-35.
[825] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 35.
[826] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III. 207.

nazil olduğu bilinen 74/Müddessir suresinin ikinci ayetinde Hz. Peygamber'e sadece inzar emrinin yöneltilmiş olmasıyla ilgili olarak, "Bu ayetlerle birlikte nübüvvet aşamasından tebliğ aşamasına, inanç/akide düzeyinden davet düzeyine geçilmiştir. Bu noktada, birçok ayette Hz. Peygamber'in Allah tarafından müjdeci ve uyarıcı olarak nitelendirilmiş olmasına rağmen bu surenin neden hem müjde hem uyarı değil de, sadece uyarı içeriği taşıyor olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı Câbirî'ye göre inzarın korkulu bir şeyden sakındırıp uyarmadan ziyade bilgilendirme ve tebliğ etme anlamı taşıyor olmasında saklıdır.[827] Aynı soruyla ilgili olarak Alûsî de şöyle bir açıklama yapmıştır: "74/Müddessir 2. ayette, "Müjdele" denilmemiş, sadece "İnzar"dan söz edilmiştir. Bunun sebebi, Müddessir suresinin indiği dönemin nübüvvetin başlangıç evresine denk gelmesidir. Bu dönemde ağırlıklı tema inzardır. İkinci bir ihtimal, inzâr/uyarı müjdelemeyi de gerektirdiği için sadece inzârdan söz edilmiştir." [828]

Mekke döneminde nazil olan 88/Ğâşiye 21-22. ayetlerde Hz. Peygamber'in "müzekkir" olduğu, "musaytır" olmadığı ifade edilmiştir. "Müzekkir" Allah'ın ayetlerini hatırlatan, ayetlerdeki mesajlar üzerine düşünmeye teşvik eden" demektir. Bu anlamda hatırlatma bir bakıma öğüt ve nasihatla eşdeğerdir. Musaytır ise "dayatan, mecbur kılan" gibi anlamlar içerir. Erken dönem Mekkî surelerde İslam davetinin genellikle hatırlatma, öğüt ve nasihatta bulunma yöntemiyle tebliğ edilmesi salık verilmiştir. Mesela 50/Kâf 45. ayette, [Ey Peygamber!] Biz o kâfirlerin ileri geri konuşmalarının hepsini çok iyi biliyoruz. [Unutma ki] sen onları ille de imana getirmekle mükellef değilsin. Sen sadece benim uyarıma kulak verip yüreklerinde onun korku ve endişesini taşıyan kimselere Kur'an'la öğüt ver" denilmiştir. Davetin bu yöntemle sürdürülmesi Mekke dönemindeki şartlarla çok yakından ilgilidir. Daha açıkçası, bu dönemde Hz. Peygamber ve müslümanlar muhaliflere meydan okuyabilecek bir güce sahip değildir. Bu sebeple, müşriklere karşı dik durmak ama diklenmemek, yeri geldiğinde alttan almak gerekmektedir. 6/En'âm 66-68. ayetlerde Hz. Peygamber'e hitaben, "Senin kavmin Kur'an'ı yalanlıyor. Hâlbuki o bizzat Allah kelamıdır. De ki onlara: "Ben sizi zoraki imana getirmekle mükellef değilim. [Dolayısıyla bu inkârcı ve alaycı tavrınızın cezasını verecek olan da ben değilim]. Allah tarafından bildirilen her haber, yeri ve zamanı geldiğinde mutlaka gerçekleşecek, siz de bunun böyle olduğunu görüp öğreneceksiniz. [Ey Peygamber!] Ayetlerimiz hakkında

[827] Bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I. 34-35.
[828] Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* XV. 130.

ileri geri konuşmaya dalanlarla karşılaştığın zaman, başka bir konuya geçmedikleri sürece onların yanında durma. Şayet şeytan sana bunu unuttursa, hatırlar hatırlamaz onların yanından ayrıl ve sakın o zalimler/müşrikler güruhuyla bir arada bulunma!" denilmiş olması bu stratejinin bir göstergesidir. Aynı şekilde, 25/Furkân 63. ayette müminler ile müşrikler arasındaki ilişkinin, "Rahmân'ın hayırlı kulları olan o kimseler, yeryüzünde alçakgönüllü ve vakarlı yürürler. Kendini bilmezlerin sataşmalarına muhatap olduklarında, 'Uğurlar olsun!' deyip geçerler" şeklinde tasvir edilmiş olması da tedbir siyasetine hamledilebilir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber ve sahabîlerin Mekke döneminde uyguladıkları müdârâ siyasetinden de kısaca söz etmek gerekir. Muhaddis Ebû Mansûr Deylemî'nin (ö. 558/1163) naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Bana namaz kılmam emredildiği gibi, insanlara [müşriklere] müdârâ etmem de emredildi" buyurmuştur. Bu konuyla ilgili 186 hadis ve haberi *Müdârâtü'n-Nâs* isimli eserine kaydeden muhaddis ve mutasavvıf İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) naklettiği başka bir rivayette, "Allah'a imandan sonra en akıllıca iş, [müşrik/kâfir] insanlara müdârâda bulunmaktır" buyurmuştur. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) naklettiği bir rivayete göre de Hz. Peygamber müşriklere karşı müdârânın sadaka yerine geçtiğini bildirmiştir.[829]

Diğer taraftan Buhârî'nin (ö. 256/870) "İnsanlara Karşı Müdârâ" başlığı altında sıraladığı hadislerin birinde sahabî Ebü'd-Derdâ'nın, "Biz bazı kimselere [müşrikler ve/veya münafıklara] içimiz öfke dolu olduğu halde güler yüz gösterirdik" şeklinde bir sözü yer almaktadır. Yine aynı başlık altında Hz. Âişe'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber kendisini ziyaret etmek isteyen bir kişinin gıyabında, "O adam kendi kabilesi içinde çok kötü biridir, ama bırakın gelsin" demiştir. Fakat adam huzuruna geldiğinde onu sıcak karşılamış ve yumuşak bir üslupla konuşmuştur. Hz. Âişe, kötülükle maruf bir kişiye karşı niçin yumuşak üslup kullandığını sorunca, "Ey Âişe! İnsanların en hayırsızı, şerrinden emin olmak için halkın kendisinden uzak durduğu kimsedir" diye cevap vermiştir.[830]

İbn Hacer müdâra konusuyla ilgili hadisler kapsamında Câbir b. Abdillah tarikiyle Hz. Peygamber'den, "İnsanlara karşı müdârâda bulunmak sadakadır"; Ebû Hüreyre'den, "İmandan sonra en akıllıca iş insanlara müdârâda bulunmaktır" şeklinde

---

[829] Ebû Bekr Abdillah İbn Ebi'd-Dünyâ, *Müdârâtü'n-Nâs* (*el-Müdârât*), nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1999, s. 23-25; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, Beyrut 1990, VI. 343-344.
[830] Bkz. Buhârî, "Edeb", 82; Müslim, "Birr" 73; Tirmizî, "Birr" 59.

rivayetler nakletmiştir.[831] Bütün bu hadisler ve rivayetlerde geçen "müdârâ" Arap dilinde "kandırmak, aldatmak, oyuna getirmek" gibi anlamlar taşıyan ***dery*** kökünden türetilmiş bir kelime olup, "şerrinden endişe duyulan insanların yüzüne gülmek, onlarla iyi geçinmek, hatta iltifat etmek" şeklinde bir terimsel anlam içerir. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) daha farklı bir tanımına göre müdârâ bilgisiz kişiyi eğitmek, günahkârı kötülükten vazgeçirmek gibi faaliyetlerde bulunurken muhataba esnek, toleranslı ve yumuşak davranmaktır.[832] Reşid Rıza'nın bu tanımla kısmen örtüşen izahatına ise müdârâ bir hakikati örtbas etme veya batıla geçerlilik kazandırma amacı taşımaması, yağcılık ve ikiyüzlülük olarak nitelenebilecek bir keyfiyet arz etmemesi şartıyla idare-i maslahatçılık anlamında bir muaşeret kuralıdır.[833]

Müdârânın aslında çıkar sağlama ve mevki kazanma gibi sebeplerle insanlara hoş görünmek anlamındaki müdâheneden (dalkavukluk, yağcılık) hiçbir farkı bulunmadığını ileri sürenler de olmuştur. Fakat İbn Hacer müdârânın bir şerri önlemek ve bir hayrı gerçekleştirmek gibi bir ulvî amaç taşıdığını, dolayısıyla mendup bir davranış şekli olduğunu, buna karşılık müdâhenenin hiçbir ulvî amaç taşımadığını ve bu yüzden haram olduğunu belirtmiştir.[834]

Erken dönem Mekkî surelerde Hz. Peygamber'e yönelik hitaplarda sabır tavsiyesi de önemli bir yer tutar. Bu tavsiye Mekke döneminin daha sonraki safhalarına ait surelerde de tekrarlanır. Sabırla ilgili ayetlerde kimi zaman mutlak manada "Sabret",[835] kimi zaman "Rabbin için sabret",[836] kimi zaman "Rabbinin hükmüne sabret",[837] kimi zaman da müşriklerin ağır itham ve yakıştırmalarına atıfla, "Onların sözlerine sabret"[838] diye emredilir. Bütün bunların dışında bir ayette Lokman'ın diliyle, "Başına gelen sıkıntı ve zorluklara sabret", diğer bir ayette ise, "Tıpkı azimli, kararlı diğer peygamberler gibi sen de sabret"[839] mealinde ifadelere yer verilir.

Yaklaşık yüz ayette isim ve fiil türevleriyle geçen sabır genellikle çaresizlik, tükenmişlik duygusu içinde beklemek, başa gelen kötü halleri sineye çekmek gibi algılanır. Kuşkusuz sabırda tahammül ve katlanma anlamı vardır; ama asıl anlam

---

[831] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 648.
[832] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 649.
[833] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 233.
[834] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 649. Bu iki kavram hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Müdârâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 461; a. mlf., "Müdâhene", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 460.
[835] 11/Hûd 49, 115; 16/Nahl 127; 30/Rûm 60.
[836] 74/Müddessir 7.
[837] 52/Tûr 48; 68/Kalem 48; 76/İnsan 24;
[838] 20/Tâhâ 130; 38/Sâd 17; 73. Müzzemmil 10.
[839] 46/Ahkâf 35.

yılmamak, geri adım atmamak, sağlam bir iradeyle cesaretli ve dirençli bir tavır ortaya koymaktır. Nitekim 2/Bakara 175. ayetteki "fe-mâ esbarahüm ale'n-nâr" ifadesinin tefsirinde Kurtubî şu bilgileri aktarmıştır: Hasan-i Basrî, Katâde, İbn Cübeyr ve Rebî' gibi tâbiûn müfessirlerine ait izaha göre, "Allah'a yemin olsun ki onlar cehenneme dayanamayacaklar. Lakin cehennem ateşine karşı ne kadar da cesaretli imişler! Bu Yemenlilerin kullandığı bir ifade ve üslup tarzıdır. Ferrâ'nın Kisaî'den naklettiğine göre Yemen kadısı Kisâî'ye şöyle bir anekdot aktarmıştır. İki kişi kendi aralarında davalaştı. Derken bunlardan birinin yemin etmesi gerekti ve yemin etti. Diğeri de ona, "Meğer sen Allah'a karşı ne kadar cesur ve cüretkârmışsın" manasında ***mâ esberake alellâh*** dedi. Kısaca, ayetteki ***fe-mâ esbarehüm ale'n-nâr*** ifadesi, "Meğer onlar cehenneme sevk edecek işler yapmakla oradaki ateşe karşı ne kadar da cesurmuşlar" manasına gelir.[840]

Müşriklerin Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı müstehzi bir tavırla yalanlamaları ve alaylı ifadeler kullanmalarına karşı sabrın tavsiye edilmesi ve bu tavsiyenin kimi zaman, 50/Kâf 39-40. ayetlerde olduğu gibi, Allah'ı hamd ve tesbih emriyle birlikte zikredilmesi dikkat çekicidir. Bu ayetlerde sözü edilen teşbihten maksat namazdır. Hatta İbn Atiyye, "Bu ayetteki (39. ayet) sebbih lafzının salli (namaz kıl) anlamına geldiği hususunda yorumcular icma etti" demiştir.[841] Tesbih kavramının burada namaz anlamında kullanıldığı, 2/Bakara 45 ve 173. ayetlerde geçen "isteînû bi's-sabri ve's-salâh" ifadesi de destekler. Allah'tan istenecek yardımda sabır ve salâtın en temel iki vesile kılınması çok dikkat çekicidir. Bu bağlamda salâtın bilindik namaz değil, Allah'a yakarış, dua, niyaz anlamında olduğu söylenebilir. Mekkî surelerde salât kelimesinin 75/Kıyâme 31. ayette olduğu gibi, ilahi davete yönelmek, bu daveti benimsemek gibi anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Yine salât ve musallî gibi kelimelerin 107/Mâûn 4 ve 5. ayetlerde olduğu gibi genel manada ibadet manasında kullanıldığı da söylenebilir.

Bütün bu farklı anlam ve kullanımlar bir yana, sabırla salâtın bir arada zikredildiği ayetlerde "salât"tan maksat salt dua, niyazdan öte namazdır. Çünkü herhangi bir durumda yapılan dua ile huşû içinde kılınan namazdaki duanın etkisi aynı olmaz. Bu noktada denebilir ki Kur'an'da gerek tesbih, gerek zikr, gerekse salât kelimesiyle ifade edilen namaz Allah yolunda verilen mücadeledeki sabır direncinin en temel motivasyon kaynağı ve aynı zamanda Allah'la ilişkiyi çok sıkı ve canlı tutma vasıtasıdır. Bu noktada namazın en önemli rüknü konumundaki secdenin Hz.

[840] Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 159.
[841] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 168.

Peygamber tarafından "Kulun Allah'a en yakın olduğu durum/ hâl" diye nitelendirmesi bu bağlamda çok anlamlıdır.[842]

Diğer taraftan, özellikle 50/Kâf 39-40. ayetlerde sabır ve salât anlamında tesbihin bir arada zikredilmesinin müşrikleri ciddi şekilde rahatsız etme stratejisiyle de ilişkisi vardır. Çünkü siyer kaynaklarındaki rivayetlerden öğrendiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber ve müminlerin Kâbe'deki rükûlu, secdeli ibadetleri müşrikleri çok rahatsız etmektedir.[843] Hele de tesbih ya da salât da Allah'a hamdedilmesi, yani müşriklerin karşısında "Bütün övgüler sadece Allah'a mahsustur" denilerek bir yandan tevhid inancının isbat, diğer yandan da şirkin nefyedilmesi ve böylece bir bakıma psikolojik harp yürütülmesi müşrik zihniyeti çileden çıkarmış olsa gerektir. Daha da önemlisi, Mekke döneminde put müzesine dönüştürülmüş haldeki Kâbe'de tek Allah'a yönelerek ifa edilen namaz ibadetinin müşriklere ve onların şirk inancına dayalı geleneklerine açıktan bir meydan okuma anlamına geldiği şüphesizdir. Bunun içindir ki Alak suresinin nüzul sebebi bağlamında nakledilen rivayetlerde belirtildiği üzere, Ebû Cehil, "Yeminle söylüyorum ki Muhammed'i bir daha [Kâbe'de] namaz kılarken görürsem, boynunu ezeceğim" demiş, hatta bir defasında, "Ey Muhammed! Ben seni burada namaz kılmaktan men etmemiş miydim" diye de tehditkâr sözler sarf etmiştir.[844]

Sabır ile tesbih ve salâtın bir arada zikredilmesinin işaret ettiği bir diğer husus, bazı müşriklerin Hz. Peygamber ve sahabîleri namazdan vazgeçirmek için yaptıkları çirkefliklerden yılmamalarını ve dolayısıyla salât üzerinden onlara meydan okumaktan geri durmamalarını tembihlemektedir. Söz konusu çirkeflikler bağlamında Ukbe b. Ebî Muayt hadisesi örnek olarak zikredilebilir. Sahih hadis kaynaklarında da kaydediliği üzere Ukbe b. Ebî Muayt Kâbe'nin yanında namaz kılmakta olan Hz. Peygamber'in üzerine secdeye gittiği sırada Ebû Cehil'in teşvikiyle yeni doğuran devenin etenesini (döl eşi, meşîme) atmıştır.[845] Yine Ukbe b. Ebî Muayt bir defasında da Kâbe'nin yanında namaz kılan Resûlullah'ın yanına gitmiş ve secde sırasında elbisesini boynuna dolayarak onu boğmaya çalışmıştır. Bunu gören Hz. Ebû Bekir, "Rabbinizden size deliller getiren bir kimseyi 'Rabbim Allah'tır' dediği için öldürecek misiniz?" diyerek ona engel olmuştur.[846]

---

[842] Müslim, "Salât" 215; Nesâî, "Mevâkıtü's-Salât" 35.
[843] Hz. Şuayb ile müşrik kavmi arasında yaşanan mücadele bağlamında 11/Hûd 87. ayette müşriklerin dilinden "Ey Şuayb! Atalarımızın tapındığı putlardan vazgeçmemizi sana salâtın mı telkin ediyor?!" mealindeki ifade yukarıda anlatılan hususla çok yakından ilgilidir.
[844] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 763; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 648-649.
[845] Buhârî, "Salât" 21; "Menâkıbü'l-Ensâr" 29.
[846] Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 5.

Nüzul tarihinin Mekke döneminde yaşanan bu dramatik hadiseler dikkate alındığında hem sabrın ne anlama geldiği, hem sabırla salâtın niçin bir arada zikredildiği, hem de "Namaz dinin direğidir"[847] hadisinin derin anlam içeriği çok daha açık ve anlaşılır hâle gelir. Bu bağlamda, "Rabbinin hükmüne sabret" mealindeki ayetlerde "Rabbinin hükmü"yle neyin kastedildiğinden de söz etmek gerekir. Bazı müfessirler 68/Kalem 48. ayette geçen hüküm kelimesini kaza ve kadere hamletmişlerdir;[848] ancak bu yorum isabetsizdir. Çünkü bu surenin nazil olduğu vasatta Hz. Peygamber'in kader konusunu kendisine problem edindiğini veya kaderden yana şikâyet ettiğini söylemek düpedüz bir anakronizmdir. İlahi hükme sabretmekten maksat, hiç şüphesiz Allah'ın Hz. Peygamber'e yüklemiş olduğu nübüvvet ve risalet görevine veya bu görevi ifade yolunda karşılaşılan sıkıntı ve zorluklara sabretmek, Allah yoluna davette metanetli davranmak, görevi yarıda bırakmamaktır. Nitekim 68/Kalem 48. ayette "fasbir li-hükmi rabbike" ifadesinin ardından, "Yunus (sahib-i hût) gibi olma" diye tembihte bulunulması da bunu teyit etmektedir. Keza sabırla ilgili bazı ayetlerde "Rabbin için sabret" (*ve-li rabbike fasbir*)[849] veya "Sabret. Zira senin sabrın sırf Allah içindir" (*vasbir ve-mâ sabrüke illâ billâh*)[850] denilmiş olması da yine aynı hususa işaret etmektedir.

Mekke dönemine ait birçok ayette Hz. Peygamber'e sabır tavsiye edilmesi, onun tebliğ ve davet yolunda hayli yıprandığını, yüreğinin daraldığını ve kimi zaman kendisini kimsesiz ve çaresiz hissettiğini gösterir. Güçlü bir tesliye ve manevi desteğe ihtiyaç hissettiren bu durumdan dolayı birçok sure ve ayette Hz. Peygamber'in yüreğine su serpecek ifadelere yer verilmiştir. Mesela, Duhâ suresinde ilkin Allah'ın kendi elçisini terk etmediği belirtilmiş ve bu ayette geçen rab kelimesiyle de bir anlamda "Ey Muhammed! Arkanda sana sahip çıkan çok güçlü bir efendin var" denilmek istenmiştir. Daha sonra dördüncü ayetteki *ve-le'l-âhiretü hayrün leke mine'l-ûlâ* ifadesiyle, "İstikbalin şimdiki halden çok daha güzel olacağı müjdesi verilmiş, müteakip ayetlerde ise Hz. Peygamber'in bu müjdeyle ilgili muhtemel tereddütlerini gidermek için, "Allah sana gelecekte değil, geçmişte de nice ihsanlarda bulundu; seni nereden nereye getirdi" mesajı verilmiştir. Duhâ suresinin devamı gibi görünen İnşirah suresinde ise Hz. Peygamber'in gönlünün ferahlatıldığından söz edilmiştir. Gelenekte söz konusu ferahlatma her ne kadar Hz. Peygamber'e Kur'an'dan hissî mucize devşirmek

[847] Tirmizî, "İman" 8; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 231, 237.
[848] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 164.
[849] 74/Müddessir 7.
[850] 16/Nahl 127.

maksadıyla açık kalp ameliyatına benzer bir maddi/cismani bir ameliye gibi yorumlanmış olsa da, burada söz konusu olan şerh-i sadr gerek 6/En'âm 125. ayetteki "fe-men yüridillâhu en yehdiyehû yeşrah sadrahû li'l-islâm", gerek 20/Tâhâ 25. ayetteki "rabbişrahlî sadrî" ifadesinde olduğu gibi, kalbin/gönlün ferahlatılması, yüreğe su serpilmesidir. Hâl böyle iken Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler muhtemelen sırf Mu'tezilî yoruma muhalefet saikiyle şerh-i sadr tabirini kendi kendisiyle çelişecek biçimde izah etmişlerdir.

Şöyle ki Râzî şerh-i sadr tabirinin anlamıyla ilgili olarak 2/En'am 125. ayetin tefsirinde, "şerhi sadr hakiki manada göğsün fiziki olarak genişletilmesi demek değildir. Böyle bir şey zaten muhaldir. Burada kastedilen, Hz. Peygamber'in, 'Şerhi sadr kalbe atılan bir nurdur.' hadisinin de delalet ettiği gibi, manevi anlamda kalbin/gönlün açılması, iman ve salih amele yöneltilmesidir." demiş,[851] üstelik bu görüşünü 20/Tâ-hâ 25. ayetteki şerh-i sadr tabirini açıklarken 39/Zümer 22. ayeti delil göstererek de yinelemiştir.[852] Buna mukabil İnşirah suresinin başındaki şerh-i sadrla ilgili olarak, Kadî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025), "Cibril geldi, peygamberin kalbini yardı. İçindeki günahları suyla yıkayıp temizledi" şeklindeki rivayete, "Suyla temizleme cisimler için geçerlidir. Günah gibi soyut bir şeyin suyla temizlenmesi söz konusu değildir" şeklinde itirazda bulunmasına, "Allah dilediğini yapar, dilediği şeye hükmeder."[853] gibi tuhaf bir cevap vermiş, böylece diğer ayetlerle ilgili izahını burada büsbütün nakzetmiştir.

Şerh-i sadrın anlamı konusunda bu denli açık bir çelişkinin ortaya çıkmasında Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini çürütme azminin yanı sıra Râzî'nin nübüvvet anlayışında ismet ve mucize kavramlarının çok özel bir önem arz etmesi de etkili olmuştur, denebilir. Zira Râzî daha önce de belirttiğimiz gibi ismet-i enbiya konusunda çok ama çok hassastır. Bunun içindir ki Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi bazı peygamberler hakkında sahabe ve tâbiûn ulemasından gelen ve bu iki peygamberden günah sayılabilecek davranışlar sadır olduğuna işaret eden rivayetleri bir çırpıda reddetmiştir.[854] Buna mukabil, muhtelif ayetler münasebetiyle, hadis ulemasının zayıf veya uydurma saydığı, "Arapları sevmek imandandır", "Halanız olan hurma ağacına

[851] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 148-149.
[852] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 35.
[853] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 3-4.
[854] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180.

saygılı davranın" gibi rivayetler ile birtakım İsrâilî haberler aktarmakta sakınca görmemiştir.[855]

İsmet konusundaki hassasiyeti mucize konusunda da gösteren Râzî, birçok rivayeti akla aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiş olmasına karşın, mesele Hz. Peygamber'in hissî mucize izhar edip etmediği noktasına geldiğinde, şerh-i sadr örneğinde olduğu gibi, aklı askıya almış ve konuyu doğrudan doğruya Allah'ın sınırsız kudret ve meşietine bağlamıştır. Râzî'nin bu tavrında Yahudiler ve Hıristiyanlara karşı Hz. Muhammed'in Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerden üstün olduğunu ispatlama çabası da önemli rol oynamıştır. Bize göre Râzî'nin bu konuda sarf ettiği çaba adanmışlık düzeyindedir. Bunu görmek için, 2/Bakara 253. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in diğer bütün peygamberlerden üstün olduğu inancını ne tür istidlallerle temellendirmeye çalıştığına,[856] bu arada Hz. Peygamber'in hissî mucizeleriyle ilgili olarak Delâil ve Hasâis kitaplarına atıfta bulunmasına bakmak kâfidir. Hatta Râzî'nin bu konuya ne kadar önem atfettiğini anlamak için, 2/Bakara 60. ayetin tefsirinde, "Hz. Musa'nın kayadan su fışkırtma mucizesi mi daha büyük yoksa Hz. Peygamber'in parmağından su fışkırtması mı?" sorusunu, "Gerçi her ikisi de büyük mucizelerdir. Ama sonuçta kayadan su fışkırması mahud bir şeydir. Oysa parmaktan su fışkırması gayr-i mahuttur. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in mucizesi daha güçlüdür"[857] diye cevaplaması bile yeterlidir.[858]

Şerh-i sadr meselesiyle ilgili bu ara sözün ardından asıl meseleye dönersek, İnşirah suresinin 5 ve 6. ayetlerindeki "Zorluk varsa kolaylık da var" ifadesiyle Hz. Peygamber'e manevi destekte bulunulmuştur. Klasik tefsirlerin hemen hepsinde yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Elbette her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır; gerçekten zorlukla birlikte bir kolaylık vardır" (*fe inne mea'l-usri yusran inne mea'l-usri yusran*). mealindeki 94/İnşirah 5 ve 6. ayetlerin vahyedilmesinin ardından, "Bir zorluk iki kolaylığa baskın çıkamaz" anlamında bir söz söylemiştir. Bazı müfessirler, yukarıdaki ayetlere, büyük bir ihtimalle bu sözün işârî delaletinden ihdas edilmiş bir belâgat kaidesi çerçevesinde şöyle bir anlam yüklemişlerdir: "Surenin 6. ayetindeki *usr* (zorluk) kelimesi marife olarak (*el-usr*) tekrar edilmiştir. Bu yüzden, zorluk tektir. Zira marife kelime tekrarlandığında, bunun medlulü gerçekte aynıdır, yani tek bir şeydir.

---

[855] Bu konuda örnekler için bkz. Muhammet Yılmaz, *Hadis Açısından Fahreddin er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, (yayımlanmamış doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2000, s. 151-178, 196-217.
[856] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 165-169.
[857] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 90.
[858] Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, s. 352-355.

Ayetteki *yusr* (kolaylık) kelimesi ise nekre olarak iki kez tekrarlanmıştır. Nekre kelimenin tekrarında ikinci kelime ilkinden farklı bir şeye delalet eder. Mesela, *inne mea'l-emîri gulâmen inne mea'l-emîri gulâmen* şeklindeki bir sözden, efendinin tek, kölenin çift olduğu anlaşılır. Buna göre ayette kastedilen anlam şudur: "Tek zorluğa karşılık iki kolaylık vardır."[859]

Bu ilginç yorum, meşhur Arap dilcisi Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079) tarafından uydurma ya da kurgulama olarak değelendirilmiştir. Ona göre, "Bir kişi, "Süvarinin kılıcı var; süvarinin kılıcı var" (*inne mea'l-fârisi seyfen, inne mea'l-fârisi seyfen*) şeklinde bir söz söylediğinde, bu söz zorunlu olarak süvaride iki kılıç bulunduğu anlamına gelmez (...) Aslında bu iki ayetin ifade ettiği mana şudur: "[Ey Muhammed!] O müşriklerin yakışıksız sözleri seni üzmesin. Şu fani dünyada zorluk varsa elbet kolaylık da vardır". Nitekim Allah zaman içinde bu vaadini gerçekleştirmiş ve Hz. Peygamber'e Arap memleketlerinin fethini nasip etmiştir. [Surenin 5. ayetinde anlatılan konuya nokta konduktan sonra] hitap ahiretle ilgili bir lutuf bağlamında yeniden başlamıştır: *İnne meal üsri yüsran*. Bunun başlangıç (isti'naf) cümlesi olduğunun delili, ifadenin başında *fe* ve/veya *vav* harfinin bulunmamasıdır. Tüm müminlere yönelik bir vaat olan bu ifadenin anlamı şudur: İnanan insana bu dünyadaki zorluğa karşılık ahirette kolaylık vardır. Belki de mümin için iki kolaylık bir aradadır. Nitekim Hz. Peygamber de, 'Bir zorluk iki kolaylığa baskın çıkamaz' demiştir. Bunun anlamı şudur: 'Dünyada yaşanan zorluk, müminlere hem dünyada hem ahirette vaad edilen iki kolaylığa baskın çıkamaz.'"[860]

Erken Mekke döneminde Hz. Peygamber'i motive edici veya kendisine yönelik ithamlardan ibra edici surelerden biri de Kevser suresidir. Bu surenin ilk ayetinde Hz. Peygamber'e "Kevser" ihsan edildiği belirtilir. Kevser Hz. Peygamber'in nübüvvet, vahiy, hikmet, ilim, tevhid, İslam, ümmet veya kısaca çok hayır ve güzellik gibi manevi nimetlere mazhar olması şeklinde izah edilmiştir.[861] Buna karşılık Enes b. Mâlik'in bir rivayetinde Hz. Peygamber kevseri rabbinin kendisine vaad ettiği bir nehir şeklinde açıklamış, bu nehrin üzerinde bir havuz bulunduğunu ve kıyamet gününde ümmetinin onun başında bir araya geleceğini bildirmiştir. Diğer bazı rivayetlerde ise söz konusu

[859] Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1988, IV. 366. Ayrıca bkz. Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 502-503.
[860] Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 503.
[861] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 716-720; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 147-148.

nehir etrafı incilerle örülmüş kubbelerle çevrili, suyu gümüşten beyaz, miskten daha hoş kokulu, baldan tatlı gibi özelliklerle tasvir edilmiştir.[862]

Havz ve kevser her ne kadar İslam akaidinde ahiret ahvali bağlamında ele alınmış ve Bağdâdî (ö. 429/1038) gibi bazı Sünnî âlimlerce havzı reddetmek cehennemlik olmakla eşdeğer sayılmışsa da,[863] bahis konusu surenin nazil olduğu dönem dikkate alındığında, havz ve kevser konusunda nakledilen rivayetlerin pek çoğundaki muhtevanın İslam tarihi içerisinde üretilmiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bazı rivayetlerde havzın başına ilk olarak dünyada çok sıkıntı çekmiş muhacir müslümanların geleceğine dair rivayetler[864] Kevser suresinin nüzul vasatıyla bağdaşır görünmektedir. Ancak söz konusu surenin ilk ayetinde geçen kevser kelimesinin kuvvetle muhtemel olarak vahiy, nübüvvet, tevhid gibi manevi nimetlere delalet ettiği söylenebilir.

Esasen, Allah'ın Hz. Peygamber'e bahşettiği nimetlerin hemen tamamıyla manevi olduğunu söylemek gerekir. Zira bazı ayetlerdeki, "[Ey Peygamber!] O kâfirlerin/müşriklerin bir kısmına verdiğimiz türlü çeşit dünya nimetlerinde gözün kalmasın", "O kâfirlerin bir kısmına fani hayatta kendilerini sınamak için verdiğimiz dünya nimetlerinde gözün kalmasın. [Bil ki] rabbinin sana vereceği sevap/mükâfat, onların sahip olduklarından mutlak hayırlı ve kalıcıdır"[865] mealindeki ifadelerin de şahitlik ettiği gibi, Hz. Peygamber'in özellikle Mekke döneminde maddî ve dünyevî nimete nailiyeti söz konusu değildir. Bu yüzden "ve-emmâ bi-ni'meti rabbike fe-haddis"[866] gibi ayetlerde geçen "nimet"i, tıpkı "kevser" gibi manevi nimet olarak anlamak gerekir. Manevi nimetlerin en başında ise Kalem suresinin 2. ayetinde işaret edildiği gibi vahiy ve nübüvvet gelir. Bu ayette Hz. Peygamber mecnûn değil, Allah'ın nimet lütfettiği birisi olarak nitelendirilmiştir. Burada müşriklerin "mecnûn" ithamına mukabil zikredilen nimetin vahiy ve nübüvvet olduğu şüphesizdir.

Sonuç olarak, Kevser suresinde de Hz. Peygamber'e yönelik bir çirkin bir itham ve yakıştırmanın nefyedilmesi ve aynı zamanda soyun kesilmesi ve/veya adın sanın silinmesi anlamında ebterliğin Hz. Peygamber'e çirkin sıfatlar yakıştıran kişi/kişiler için söz konusu olduğu bildirilmesi, Allah'ın kendi elçisini hem tesliye hem de moral açısından güçlendirme işlevi görmüştür. Birçok ayet Mekke döneminde Hz.

---

[862] Müslim, "Salât" 53, "Fezâil" 27, 34; Buhârî, "Rikâk" 53.
[863] Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1995, s. 348.
[864] Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme" 15.
[865] 15/Hicr 88; 20/Tâhâ 131.
[866] 94/Duhâ 11.

Peygamber'in tabir caizse birçok kez gücünün tükendiğine, direncinin kırıldığına işaret etmektedir. Bu durumu tabii karşılamak gerekir. Çünkü onun omuzlarına İslam davetini tebliğ ve temsil sorumluluğunun yanında, 88/Hicr 88. ayetteki "vehfiz cenâheke li'l-mü'minîn" (Müminlere kol kanat ger!) ifadesinin de tanıklık etttiği üzere,[867] sahabîleri koruyup kollama yükü de binmiş hâldedir.

Hz. Peygamber en azından müşrikler cephesinden gelen saldırıları biraz olsun azaltmak, bunun için de bu zümrenin önde gelen isimleriyle özel olarak ilgilenip ikna etmeye ya da en azından muhalif tutumlarını az çok yumuşatmaya çalışmak maksadıyla bazı müminleri ihmal etmek gibi strateji hatası da yapmıştır. Bu hatalarından biri 80/Abese 1-12. ayetlerde şöyle anlatılmıştır:

> Peygamber [Kureyş'in ileri gelen müşriklerinden bir gruba Kur'an'ı tebliğ ederken Abdullah İbn Ümmü Mektûm adında] gözleri görmeyen bir kişi yanına geldi diye suratını asıp yüzünü öte çevirdi. [Ey Peygamber!] Nereden bileceksin, belki de o kişi senden öğreneceği şeyle arınacak yahut senden öğüt alacak ve bu öğüt kendisine faydalı olacaktı. Oysa sen tuttun, verdiğin öğütten kendisini müstağni gören adama iltifat ettin. Hâlbuki o kâfirin/müşriğin imana gelmemesinden sen sorumlu değilsin, dolayısıyla bundan hesaba çekilmeyeceksin! Hâl böyleyken, sen kalktın, Allah'a karşı gelmekten sakınma duygusuyla sana yüreğini açarak gelen kişiyle ilgilenmedin. Sakın bir daha böyle bir şey yapma! Şüphesiz bu ayetler birer öğüttür. Dileyen bunlardan öğüt alır.

Tabatabâî (ö. 1981) gibi bazı çağdaş müfessirler bu ayetlerdeki itabın Hz. Peygamber'le ilgili olmadığı kanaatindedir. Çünkü ayetlerdeki muhatabın Hz. Peygamber olduğu açık değildir. Aksine burada muhber anh tasrih edilmeksizin salt bir haber ve hadise zikredilmektedir. Dahası, söz konusu ayetlerde kastedilen, Hz. Peygamber değil, başka bir kişi olsa gerektir. Çünkü surat asma veya asık suratlılık Hz. Peygamber'e yakışan bir sıfat değildir. Zira o kendi düşmanlarına dahi surat asmamıştır ki irşad edilmek maksadıyla kendisine gelen müminlere surat assın. Öte yandan, sırf zenginlerle ilgilenmek, fakir insanlara pek aldırış etmemek mükemmel bir ahlaka sahip olan Hz. Peygamber için söz konusu olmasa gerektir.[868]

Tabatabâî'nin yorumundan çıkan sonuca göre surenin ilk ayetindeki ***abese*** (surat astı) ve ***tevellâ*** (yüz çevirdi) fiillerinin faili Hz. Peygamber değil, Kureyş'in önde gelen müşriklerinden biridir. Bu yorum ilk bakışta cezbedici görünse de hem surenin nüzul

---

[867] Benzer bir ifade için bkz. 26/Şuarâ 215.
[868] Muhammed Hüseyin b. Muhammed et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, XX. 223.

sebebiyle ilgili rivayetlere,[869] hem de bilhassa 5-12. ayetlerdeki içeriğe ters düşmekte, dolayısıyla isabetli görünmemektedir. Bize öyle geliyor ki Tabatabâî'nin böyle bir yorumu tercih etmesi, gerekçelerinden de anlaşılacağı gibi, ismet-i enbiya konusundaki hassasiyettir. Zira Hz. Peygamber'in soyundan gelen Ehl-i Beyt imamları bile ismet sıfatıyla muttasıf iken[870] Hz. Peygamber'in böyle bir hata yapıp ilahi itaba muhatap olması kabul edilebilir bir şey olmasa gerektir.

Ehl-i Sünnet geleneğinde ismet-i enbiya fikrinin en ateşli savunucularından biri olan Fahreddîn er-Râzî de Abese suresinin ilk ayetleri bağlamında çok ilginç şeyler söylemiştir. Şöyle ki Râzî bir yandan, "Müfessirler ilk ayette sözü edilen surat asma ve yüz çevirme fiillerinin Hz. Peygamber'e ait olduğunda ittifak etmiştir" derken, bir yandan da bu hadisede Hz. Peygamber'in değil, İbn Ümmü Mektûm'un hata ettiğini söylemiş ve adı geçen sahabîyi şu gerekçelerle sıkı biçimde eleştirmiştir:

Bize göre İbn Ümmü Mektûm şu sebeplere binaen tedip ve terbiyeye müstehak birisidir. İlk olarak, Bu zat âmâ olmasından dolayı Hz. Peygamber'in meclisinde bulunan kişileri görmemiştir; fakat en azından kulakları sağlam olduğu için Rasûlullah'ın kimlerle konuştuğunu ve o mecliste konuşanları duymuştur. Bu yüzden, Rasûlullah'ın muhataplarıyla konuşmasına ne denli ehemmiyet verdiğini anlamış olmalıydı. Binaenaleyh, İbn Ümmü Mektûm'un kendi derdini anlatmak için meclisteki sözü kesmeye kalkması Rasûlullah'ı rahatsız etmektir ki bu da büyük bir günahtır. İkinci olarak, ehem mühimden önceliklidir. İbn Ümmü Mektûm zaten müslüman olmuş, din konusunda ihtiyacı olan şeyleri az çok öğrenmiş bir kişidir. Oysa Hz. Peygamber'in tebliğde bulunduğu kâfirler/müşrikler henüz İslam'ı benimsememişlerdir. Söz konusu müşriklerin İslam'ı benimsemeleri birçok insanın da müslüman olmasına vesile teşkil edecektir. Hâl böyleyken, İbn Ümmü Mektûm kendisinin önemsiz bir meselesi için söze karışması, müşriklerin müslüman olması gibi çok büyük bir menfaatin heder olup gitmesine sebep olmuştur ki bunun haram olduğu şüphesizdir. Üçüncü olarak, Hz. Peygamber'i evinden dışarı çıkması için vakitli vakitsiz ve aynı zamanda yakışıksız bir şekilde çağıran bedevileri Allah 49/Hucurât 4. ayette kınamıştır. Bu açıdan

[869] İlgili rivayetlere göre Hz. Peygamber Mekke'de bazı müşriklere İslam'ı anlattığı bir sırada İbn Ümmü Mektûm yanına gelerek Allah'ın ona öğrettiği meseleleri kendisine anlatmasını istemiş, Hz. Peygamber'in onun bu davranışından dolayı hoşnutsuzluk göstermesi üzerine kendisini uyaran 80/Abese suresini ilk ayetleri nazil olmuştur. Bu surenin nüzulünden sonra Hz. Peygamber İbn Ümmü Mektûm'a "Ey kendisinden dolayı rabbimin beni azarladığı zat, merhaba" diye hitap edip ikram ve iltifatlarda bulunmuştur. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 443-444; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV. 470; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V. 382.

[870] Tabatabâî'nin mensup olduğu Şiî gelenekteki ismet inancı için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2012, s. 39-69.

bakıldığında, çok önemli bir konuşma sırasında Rasûlullah'ın sözünü kesen ve böylece müşriklerin imana gelmelerini de engelleyen İbn Ümmü Mektûm'un söz konusu davranışı besbelli bir günahtır. İşte bütün bu gerekçeler İbn Ümmü Mektûm'un yaptığı işin bir günah/masiyyet, Rasûlullah'ın surat asması ve yüz çevirmesinin de haklı ve lüzumlu bir davranış olduğunu gösterir.[871]

Fahreddîn er-Râzî'nin bu yorumu kısaca, "Allah Abese suresinin ilk ayetlerinde elçisini haksız veya isabetsiz davranmış olduğunu ifade etmiş olsa da, bana göre haksız olan Rasûlullah değil, İbn Ümmü Mektûm'dur" anlamına gelmektedir. En azından bize göre çok cüretkâr ve hatta ürkütücü olan bu yorum kraldan fazla kralcı olmak" sözünde ifadesini bulan bir yaklaşımın ürünüdür. Daha açık söylemek gerekirse, Râzî Hz. Peygamber'i ismet zırhına büründürüp ona toz kondurmamaya çalışırken, ister istemez Allah'ın İbn Ümmü Mektûm hadisesini -hâşâ- yanlış değerlendirdiğini, başka bir ifadeyle, haklıyı haksız gibi gösterdiğini söylemekle aynı kapıya çıkan şeyler söylemiştir. Sonuç olarak, Râzî'nin bu yorumu kelamcıların Kur'an'a nasıl yaklaştıkları, kelâmî ön kabullere sadakat saikiyle sözü hangi noktalara vardırdıkları ve aynı zamanda tefsiri nasıl çığırından çıkardıkları konusunda ibretlik bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

4.3. Müminler ve Müşriklere Yönelik Sıfatlar/Sıfatlandırmalar

Erken dönem Mekkî surelerin ilk ve doğrudan muhatapları temelde iki ayrı gruptan oluşur. Birincisi müminler, ikincisi müşriklerdir. Bu iki gruba yönelik hitaplar ekseriyetle birbiri ardınca zikredilir. Başka bir ifadeyle, söz konusu surelerde ilkin müminlerden, daha sonra müşriklerden yahut bunun tersine ilkin kâfirler ve kötü hallerinden, daha sonra da müminler ve güzel hasletlerinden söz edilir.

Bu bağlamda müminler "ashâbu'l-yemîn",[872] "ashâbu'l-meymene",[873] "sâbikûn",[874] "mukarrebûn",[875] "sâlihûn/sâlihîn",[876] "müttakûn/müttakîn",[877] "muhsinûn/muhsinîn",[878] "mühtedûn/mühtedîn",[879] "müslimûn/müslimîn",[880]

[871] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 50.
[872] 74/Müddessir 39.
[873] 90/Beled 18.
[874] 56/Vâkıa 10.
[875] 82/İnfitâr 13; 83/Mutaffifîn 18.
[876] 68/Kalem
[877] 50/Kâf 31; 52/Tûr 17; 54/Kamer 54; 68/Kalem 34; 77/Mürselât 41.
[878] 77/Mürselât 44.
[879] 68/Kalem 7; 53/Necm 30.

"mü'minûn/mü'minât",[881] "ebrâr"[882] gibi sıfatlarla zikredilirken müşrikler ve kâfirler "ashâbu'ş-şimâl",[883] "ashâbü'l-meş'eme",[884] "kâfirûn/kâfirîn",[885] "mücrimûn/mücrimîn",[886] "dâllûn/dâllîn",[887] "füccâr",[888] "kefera", "fecera",[889] "mükezzibûn/mükezzibîn"[890] gibi sıfatlarla tavsif edilir.

Bütün bu sıfatların dışında birçok kez "men" veya "ellezî" gibi ism-i mevsuller ve ism-i işaretlerle belli bir mümin veya müşriğe işaret edilir. Mesela, müminler 92/Leyl 5-7. ayetlerde müminlerden, "fe-emmâ men a'tâ vettekâ ve-saddeka bi'l-hüsnâ fe-senüyessiruhû li'l-yüsrâ" (Kim malından-mülkünden ihtiyaç sahiplerine verir, cimrilikten kaçınır ve en güzel sözü ['Allah'tan başka gerçek ilah/tanrı yoktur' düsturunu] yürekten tasdik ederse, biz de onu cennete giden yola sokarız.) diye "söz edilirken, aynı surenin 8-10. ayetlerinde ise kâfirler ve/veya müşriklerden "ve-emmâ men bahile vesteğnâ ve-kezzebe bi'l-hüsnâ fe-senüyessiruhû li'l-usrâ" (Kim cimrice davranır, Allah'a ihtiyacı bulunmadığını düşünür ve Allah'ın tek gerçek ilah/tanrı olduğu gerçeğini yalan sayarsa, biz de onun salah ve felaha ermesini zorlaştırıp cehenneme giden yolda yürümesini kolaylaştırırız) diye söz edilmiştir.

Benzer şekilde 101/Kâria 6-9. ayetlerde müminler ve kâfirler/müşriklerden, "fe-emmâ men segulet mevâzînühû fe-hüve fî îşetin râdiyeh ve-emmâ men haffet mevâzînühû fe-ümmühû hâviyeh" (İşte o gün amel terazisinde sevapları ağır basan kimse mutlu ve huzurlu bir hayata kavuşacak. Sevabı hafif gelen kimse ise kendini 'Hâviye'nin kucağında bulacak." diye söz edilmiştir. Öte yandan, 92/Leyl 16. ayette kâfir ve müşrikten "ellezî kezzebe ve tevellâ" (O kimse ki ilahi vahyi/hakikati yalanladı ve davete sırt çevirdi) diye nitelendirilirken, 18. ayette ise mümin kişiden "ellezî yü'tî mâlehû yetezekkâ" (O kimse ki cimrilikten sakınır, servetinden harcayarak nefsini [dünyevileşmeden] arındırır) diye söz edilmiştir.

Müminler veya müşriklerden ism-i işaret ve ism-i mevsullerle söz edilmesi bir yönüyle muhatapların nüzul ortamında hazır bulunmasıyla, diğer bir yönüyle de Mekke döneminde ayetlerin nüzulüne sebep teşkil eden hadiselerin genellikle tekil ve kişiye

---

[880] 68/Kalem 35.
[881] 74/Müddessir 31; 85/Burûc 7, 10.
[882] 76/İnsan 5; 82/İnfitar 13; 83/Mutaffifîn 18, 22.
[883] 56/Vâkıa 41, 52
[884] 56/Vâkıa 9; 90/Beled 19.
[885] 50/Kâf 2; 54/Kamer 8; 74/Müddessir 10, 31; 109/Kâfirûn 1.
[886] 54/Kamer 47; 55/Rahmân 43; 68/Kalem 35; 74/Müddessir 41.
[887] 1/Fatiha 7; 56/Vâkıa 51, 92.
[888] 82/İnfitâr 14; 83/Mutaffifîn 7; 38/Sâd 28.
[889] 80/Abese 42.
[890] 52/Tûr 11; 77/Mürselât 15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49; 83/Mutaffifîn 10.

özel olarak gerçekleşmesiyle ilgilidir. Bunun dışında erken dönem Mekkî surelerde bilhassa "kâfirler", "zâlimler" gibi nitelemelerin daha sonraki dönemlerde nazil olan surelere nispetle az zikredilmesi, henüz iman etmemiş insanları kazanmak ve aynı zamanda müminleri mümkün mertebe hasımlarının şiddetinden koruma hedefine bağlanabilir. Zira ilk zamanlarda kâfirler ve müşriklere yönelik ifadeler görece yumuşak bir üslupla değil de daha keskin ve şiddetli bir üslupla formüle edilmiş olsaydı, müminler daha ilk günlerden itibaren ağır bir şiddete maruz kalacaklardı.[891]

Kur'an'ın nazil olduğu zeminde Hz. Peygamber'in tebliğ ve temsil ettiği İslam davetine icabet eden kimselerle ilgili sıfatların önemli bir kısmı her ne kadar farklı lafızlarla ifade edilmiş olsa da mana ve mefhum itibariyle aynı noktada birleşir. Mesela, "müttakîn" kelimesi ilk müminlerin sıfatı olarak "şirkten sakınanlar" anlamına gelir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman ve İbnü'l-Cevzî gibi bazı müfessirler erken dönem Mekkî surelerde geçen "müttakîn" kelimelerini "şirkten sakınanlar" ve/veya "tevhid inancını benimseyenler" (muvahhidler) diye tefsir etmişlerdir.[892] Benzer şekilde Mukâtil kimi zaman da "mü'minîn" kelimesini "tevhidi tasdik edenler", "muhsin" kelimesini de mümin diye izah etmiştir.[893]

Bütün bu sıfatlar kelime manası itibariyle az çok farklı nüanslara sahip olmakla birlikte bilhassa Mekkî sureler ve ayetlerde tevhid inancını benimsemiş kimseleri nitelemektedir. Mümin, müslim, muhsin, müttaki gibi kelimelerin birbirinden oldukça farklı anlam içeriklerine sahip olduğu yönündeki yorumlar, bir sonraki bölümde etraflı biçimde ele alınacağı gibi, geç dönemlere aittir. Mekkî surelerde müminleri nitelemek için kullanılan sıfatlar arasında "ebrâr", "ashâbü'l-yemîn", ashâbu'ş-şimâl", "asâbü'l-meymene", "ashâbü'l-meş'eme" gibi kelimeler ve terkipler dikkat çekicidir.

Ebrâr Arap dilinde "itaat, sadakat, iyilik, vefakârlık" manalarındaki birr kökünden türemiş olan ve "itaatkâr, sadakatli, vefakâr" anlamlarını taşıyan "ber" sıfatının çoğuludur. Kur'an'da müşriklere atfen, "fütursuzca günaha dalanlar, haktan bâtıla sapanlar" anlamındaki "füccâr"ın karşıtı olarak geçen "ebrâr" sıfatının müminlere izafesi, bu sıfatın 2/Bakara 177. ayette mana ve muhtevası etraflıca açıklanan "birr"in ifade ettiği özellikleri kapsamasıyla ilgilidir. Söz konusu ayette bu özellikler iman esaslarını benimsemek, en değerli serveti akraba, yetim, fakir, yolda kalmış, yardım talep etmiş kimseler ve kölelerin hürriyetlerine kavuşturulması için harcamak, ibadetleri

[891] Krş. Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, s. 35.
[892] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 114, 144, 546; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 20.
[893] Mukâtil, *Tefsîr*, III. 616.

yerine getirmek, sözünde durmak ve güçlüklere karşı sabırlı olmak şeklinde sıralanmıştır. Fahreddîn er-Râzî de bu ayette geçen "birr" kelimesini, "Bütün taatlari ve kulu Allah'a yakınlaştıracak tüm hayırlı işleri kapsayan bir isim" diye tanımlamıştır.[894]

Füccâr, sözlükte "bir şeyi genişçe yarmak" anlamındaki fecr veya fücür kökünden türeyen bir sıfat olarak "günaha dalan, haktan batıla sapan kimse" gibi manalar taşıyan fâcir kelimesinin çoğuludur.[895] Fâcir ve füccâr Mekkî surelerde müşrikler ve kâfirlerin günaha batmışlığını vurgular. Çeşitli ayetlerde belirtildiğine göre yeryüzünde fesat çıkaran ve ölümden sonra dirilişi inkâr eden facirler ahirette, iman edip kötülüklerden sakınanlarla aynı muameleye tabi tutulmayacak, yüzleri sevinç ve mutluluktan ışıldayan müminler naîm cennetlerine girerken yüzleri kapkara kesilmiş olan facirler ise alevli ateşe atılacaklardır.

Kur'an'da "müşrik/kâfir"in sıfatı olarak kullanılan fâcir/füccâr kelimesi/nitelemesi çeşitli hadislerde kâfir ve münafığın yanı sıra günahkâr mümin için de kullanılmıştır. Mesela bazı hadislerde yalan söyleyen, zina fiilini işleyen, yalan yere yemin eden, insanları aldatan, faizcilik yapan kimselerin fâcir oldukları ifade edilmiştir.[896] Buna göre her kâfir aynı zamanda facirdir, fakat her facir kâfir değildir, denilebilir. Muhtemelen hadislerde "günâhkar mümin" anlamında da kullanılmasından dolayı fâcirin/füccârın kâfir veya mümin sayılıp sayılmayacağı meselesi İslam kelam tarihinde tartışma konusu olmuştur. Gerek Mu'tezile gerekse Mürcie âlimleri facire "büyük günah işleyen mümin" manası vermişlerdir. Mu'tezile'ye göre facir imandan çıkmıştır; tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedi olarak cehennemde kalır. Zira 82/İnfitar 14-16. ayetlerde facirlerin ahirette cehenneme atılacakları ve oradan çıkamayacakları belirtilmiştir. Mürcie'ye göre ise facir her ne kadar ilahi emirlere karşı itaatsizlikte bulunmuşsa da iman esaslarını benimsediği için müminlerle beraber olacaktır. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşü de özet olarak şöyledir: Fâcir kâfir, münafık ve büyük günah işleyen mümini de kapsayan bir terim olduğundan her facir hakkında aynı hükmü vermek mümkün değildir. Kelime mutlak olarak kullanıldığı takdirde kâfir manasına gelir. İman ettiği halde günah işleyenler ise bu anlamda facir kabul edilemezler. Buna göre facirlerin cehennemden ayrılmayacaklarını haber veren naslarla kâfirlerin veya münafıkların kastedilmiş olması gerekir.[897]

---

[894] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 32.
[895] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 561; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 27-29.
[896] Buhârî, "Ahkâm" 30, "Salât" 32, "Cihâd" 44; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 135; III. 37, 428; V. 455; VI. 321.
[897] Osman Karadeniz, "Fâcir", *DİA*, İstanbul 1995, XXII. 72.

Mekki surelerde müminler için kullanılan ashâbü'l-yemîn[898] ve ashâbü'l-meymene[899] terkiplerine/tabirlerine gelince, bu iki terkipteki yemîn ve meymene kelimeleri Arap dilinde "bereket, hayır, uğur," gibi anlamlar taşıyan ve "hayırsızlık, uğursuzluk" anlamındaki şe'm/şu'm kelimesinin karşıtı olan "yümn" kökünden türetilmiştir.[900] Ashâbü'l-yemîn bazı müfessirlere göre hilkatin başlangıcında Allah'a vermiş oldukları fıtrî sözü bu dünyada bozmayan, böylece hem kendilerine hem diğer insanlara karşı görev ve sorumluluk bilinci taşıyan, ahirette amel defterlerini sağ taraflarından alıp cennete girecek olan bahtiyar insanlar zümresini ifade eder.[901] Benzer şekilde Ashâbü'l-meymene terkibi de bazı müfessirlere göre yaratılışın başlangıcında Âdem'in sırtından/sulbünden çıkartıldıkları zaman onun sağ tarafında bulunan, hesap gününde amel defterleri sağ tarafından verilecek ve/veya cennetin sağ tarafında ikamet edecek olan kimseleri ifade eder.[902]

Hiç şüphe yok ki söz konusu terkipler Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zeminde müminleri tarif etmektedir. Nitekim 90/Beled 13-17. ayetlerde ifade edildiği gibi, köle azad etmek, esiri hürriyetine kavuşturmak, açlığın kol gezdiği zamanda akrabadan olan yetimi-öksüzü ve aç-açık hâldeki fakir-fukarayı doyurmak, ayrıca iman edip birbirlerine sabır ve merhameti öğütlemek gibi sıfatların sahibi olan kimseler ashâbü'l-meymene diye nitelendirilmiştir ki bu niteleme Kur'an'da ortaya konulan mümin profilinden başka bir şey değildir.

Kur'an'ın nazil olduğu vasatta ashâbü'ş-şimâl ve ashâbü'l-meş'eme terkipleri de müşrikleri nitelemektedir. Arapçada "sol taraf" manasına gelen şimâl ile ashâb kelimelerinden oluşan ashâbü'ş-şimâl terkibi/tabiri bazı müfessirlere göre yaratılışın başlangıcında Allah'a vermiş oldukları sözü dünyada bozup günahkârlığı huy haline getiren, ahirette amel defterlerini soldan veya arka taraftan verilen kimseleri ifade eder. Ashâbü'l-meş'eme terkibi de aynı manayı ifade eder. "Sol taraf" ve "uğursuzluk" anlamına gelen meş'emenin türediği şe'm/şü'm kelimesi "yümn" kelimesinin zıddıdır. Bazı müfessirler yaratılışın başlangıcında Âdem'in sol tarafından çıkartıldıkları veya sol yanında bulundukları için bunların ashâbü'ş-şimâl ve ashâbü'l-meş'eme diye adlandırıldıklarından söz etmişlerdir. Bunun yanında söz konusu kimselerin hesap gününde amel defterlerinin sol taraflarından verilmesi, mahşerde sıkıntılar içinde

[898] 56/Vâkıa 27, 38, 90-91; 74/Müddessir 39.
[899] 56/Vâkıa 8; 90/Beled 18.
[900] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 464-465.
[901] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 125.
[902] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 128-129; Ebû Hafs Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVIII. 376.

terkedilip hesaplarının en son görülmesi ve cehenneme sol taraftan atılacak olmaları sebebiyle ashâbü'ş-şimâl diye nitelendirildikleri de ileri sürülmüştür.[903] 56/Vâkıa 42-48. ayetlerdeki ifadelere göre ashâbü'ş-şimâl âhiret hayatında yakıcı bir suda, kömür ve kurum gibi kararan dumanlı bir havanın bulunduğu veya öldürücü sıcak bir rüzgârın estiği yerde, hiçbir kimsenin içinden çıkamayacağı, kapıları kapatılmış cehennemde azap göreceklerdir. Bu azabın sebebi Allah'ın ayetlerini ve âhireti inkâr etmeleri, Allah'a ibadet etmekten yüz çevirmeleri, şirk koşmaları, büyük günah işlemeleri gibi fiillerdir. 74/Müddessir 44-47. ayetlerde de ashâb-ı şimâlin Allah'a iman ve ibadet etmeyen, fakiri doyurmaya yanaşmayan, bâtıl işlere dalan kimselerle beraber olan ve hesap gününü yalan sayan kimseler oldukları bildirilir.

Müminlerin iyi, güzel, hayırlı işler yapan kimseler olduğunu ifade için "yemîn" ve "meymene", müşriklerin hayırsız, günahkâr kimseler olduğunu ifade için "şimâl" ve "meş'eme" kelimelerinin seçilmesi Arap örfündeki uğur/uğursuzluk inancıyla ilgilidir. Şöyle ki cahiliye devrinde iyâfe ve/veya zecr denilen inanç çerçevesinde kimi Araplar sabah evinden dışarı çıktığında uçan bir kuşa bakar, eğer soldan sağa doğru uçuyorsa (sânih) bunu uğurlu sayıp o gün planladığı işi yapar, sağdan sola doğru uçuyorsa (bârih) aksini düşünüp işinden vazgeçerlerdi. Bazı âlimlere göre cahiliye Arapları, tıyere tabirini ilk dönemlerde sadece kuşlarla sınırlı tutmamakta ve hem uğur hem de uğursuzluk için kullanmakta idiler. Daha sonraları tıyere sadece uğursuzluğa hasredilmiş ve işlemin yalnız kuş uçurulmasıyla ilgili olanına iyâfe, deve, at gibi başka hayvanlarla yapılmasına ise zecr denilmiştir. Öte yandan cahiliye devrinde karga en uğursuz hayvan olarak kabul edilmiş, ayrıca uğur ve uğursuzluk bazı hayvanların adından, sesi ve renginden hareketle de belirlenmiş, karga gurbet ve ayrılığa hamledilmiştir.[904]

Hz. Peygamber'in iyâfe, zecr, tark ve tıyere gibi uğur/uğursuzluk inançların asılsız olduğunu bildirip yasakladığına dair çok sayıda hadis ve rivayet mevcuttur.[905] Hâl böyle iken, Kur'an'ın müminler ve müşrikleri cahiliye devrindeki uğur/uğursuzluk inancıyla çok yakından ilgili olduğunda şüphe bulunmayan ashâbü'l-yemîn, ashâbü'ş-şimâl gibi terkipler ve tabirlerle nitelendirmiş olması dikkat çekicidir. Belli ki Kur'an bu nitelemeleri cahiliye devrindeki iyâfe, tıyere gibi inançları tasvip etmek için değil, başka

---

[903] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 280; Kurtubî, *el-Câmî'*, X. 318; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V. 148; Yazır, *Hak Dini*, VII. 4704.
[904] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 786-798.
[905] Bkz. Buhârî, "Tıb" 19; Müslim, "Selâm" 106-107; Ebû Dâvûd, "Tıb" 23; "Edâhî" 21; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 477; V. 60, VI. 381.

bir ifadeyle, Kur'an söz konusu nitelemeleri fâide-i haber cinsinden değil, lâzım-ı faide cinsinden,[906] yani bir inancın doğru ya da yanlış olduğunu mevzu bahis etmeksizin, o inanç etrafından oluşmuş tabirlerle kendi maksadını ifade etmeyi amaçlamaktadır. Bu husus, "Kâfirler, 'Bize uğursuzluk getirdiniz. Eğer bu elçilik iddianızdan vazgeçmezseniz, bilin ki size çok ağır hakaretlerde bulunacak ve fena şekilde canınızı yakacağız.' dediler. Elçiler de bu söze, 'Uğursuzluk kendinizdedir. Size öğüt verildi ve bu yüzden uğursuzluğa uğradınız, öyle mi?! Yoo! Gerçekte siz haddi aşmış bir topluluksunuz.' diye karşılık verdiler." mealindeki 36/Yâ-sîn 18-19. ayetler için de söz konusudur.

Erken dönem Mekkî surelerde müminler ve müşriklerden genellikle müphem ifadeler ve birtakım olumlu-olumsuz fiillerle söz edilmiş olmakla birlikte, ilgili ayetlerin kimlere gönderme yaptığı, nüzul ortamındaki ilk muhataplar tarafından gayet iyi anlaşılmaktaydı. Daha açıkçası, söz konusu sureler ve ayetlerde geçen *a'tâ, sallâ, ittekâ, tezekkâ, saddaka* gibi fiillerin[907] belli bir mümine veya müminler zümresine, *eşkâ, etğâ, isteğnâ, tağâ, kezzebe, tevellâ, istekbera, bahile* gibi fiillerin de[908] belli bir müşrik veya müşrikler zümresine işaret ettiği nuzül vasatındaki insanların malumu idi.

Müminler ve müşriklere izafe edilen fiillerin çoğu kez nesnesiz veya neye atıfta bulunduğu belirsiz biçimde zikredilmiş olması, sözgelimi 92/Leyl 5. ayette geçen *ittikâ* fiilinin nesnesinin tasrih olunmaması da nüzul ortamındaki insanlar açısından herhangi bir anlama problemine yol açmıyor, aksine ayetin konusu ve muhatabı ilk muhataplarca bilindiğinden mana da kendiliğinden anlaşılıyordu. Dolayısıyla söz konusu ayette bahsi geçen "ittika"nın öncelikle ve özellikle şirkten/küfürden, dolayısıyla Allah'a nankörlük etmekten sakınma anlamı taşıdığı gayet iyi biliniyordu. Benzer şekilde, 92/Leyl 6 ve 9. ayetlerde tasdik ve tekzip edildiği bildirilen "hüsnâ"nın da her şeyden önce tevhid inancına karşılık geldiği[909] gayet iyi biliniyordu.

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, Kur'an aslında çok açık, basit ve anlaşılır bir dille hitapta bulunmaktadır. Özellikle Mekke dönemine ait surelerdeki konular da genellikle zannedildiğinin aksine bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az sayıdadır. Kur'an'da sayısız konudan bahsedildiği zannı bir yönüyle ilahi kelamın bitmez-

---

[906] Arap dili belâğatında "fâide-i haber" ve "lâzım-ı fâide" hakkında bkz. Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî, ***el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa***, nşr. Abdurrahmân el-Berkükî, Beyrut 1904, s. 40-41; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, Beyrut 1999, s. 55-56.

[907] Bkz. 87/A'lâ 14; 92/Leyl 5-6, 17-18.

[908] Bkz. 50/Kâf 12; 53/Necm 29, 33; 68/Kalem 31; 69/Hâkka 49; 73/Müzzemmil 11; 74/Müddessir 23, 46; 75/Kıyâmet 32; 68/Kalem 44; 82/İnfitâr; 84/İnşikâk 22; 88/Ğâşiye 23; 91/Şems 14; 92/Leyl 8, 9, 15-16; 96/Alak 13; 107/Mâûn 1.

[909] Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 149.

tükenmez bir anlam potansiyeline sahip olduğu algısından, diğer bir yönüyle de Kur'an ayetlerinin islam ilim ve kültür geleneğinde hemen her meseleyle irtibatlandırma ve delil olarak kullanma alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın tarih, toplum ve insana dair her şeyden konuştuğu zannedildiğinde, her ayetten, hatta her kelimeden binbir çeşit anlam çıkarmak gibi bir işe koyulmak kaçınılmaz olmakta, bunun sonucunda Kur'an'ın tevhid inancının benimsenmesine yönelik istidlaller bağlamında zikrettiği her şey, çok önemli ve derin konular gibi algılanmaktadır. Sözgelimi, yaratılışla ilgili ayetler Allah'ın kudretini, ölümden sonra diriliş gerçeğini ve aynı zamanda kendilerini müstağni gören müşriklere basitlik ve hakirliklerini anlatmasına rağmen bugün bu ayetler big-bang, evrim gibi modern yaratılış teorisiyle irtibatlandırılmakta, bundan da kötüsü Kur'an'ın bir yaratılış modeli sunduğu sanılmaktadır.

Hâlbuki Kur'an özellikle Mekke döneminde sadece tevhid ve şirk hakkında konuşmakta ve bu cümleden olarak ya tevhid inancını benimseyenlerin özellikleri ve akıbetleri, ya da şirkte ısrar edenlerin özellikleri ve akıbetlerini anlatmaktadır. Sözgelimi 92/Leyl 5-7 ayetlerde müminler men a'tâ vettekâ ve-saddaka bi'l-hüsnâ ifadeleriyle tanımlanmaktadır. Bu tanımlama çerçevesinde mümin kişinin cömert olduğundan, sahip olduğu malı-mülkü fakir-fukara için harcadığından, ayrıca şirkten sakınıp tevhid inancını tasdik ettiğinden söz edilmekte, surenin 8-9. ayetlerdeki ve-emmâ men bahile vesteğnâ ifadesiyle de müşriklerin cimri/pinti oldukları ve kendilerini müstağni saydıkları belirtilmektedir.

Mekkî surelerde müminler ve müşriklerle ilgili özellikler ilk planda birbirinden bağımsız gibi görünebilir, fakat gerçek böyle değildir. Sözgelimi, 96/Alak 6 ve 7. ayetlerde müşrik/kâfir insanın fütursuzca azdığı ve kendini müstağni saydığı belirtilir. İlk bakışta tuğyan (azgınlık) ile istiğna birbirinden ayrı zannedilebilir. Oysa 7. ayetteki "en raâ" lafzının da gösterdiği gibi, azgınlık söz konusu kâfir/müşrik insanın kendini müstağni saymasıyla ilgilidir. Zira istiğna bir insanın kendisini hiçbir şeye muhtaç olmadığı vehmini doğurur ve bu vehim onu azgınlaşmaya sevk eder. İstiğna aynı zamanda daimi bir kibir hâlidir. Arap dilinde "büyüklük" anlamına gelen kibir (kibr), tevazuun karşıtı olarak "kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması" demektir. İstiğna ve kibir ise mal-mülk, zenginlik, makam-mansıb gibi dünyevi imkânlara sahip olma durumundan beslenir. Nitekim birçok Mekkî surede müşriklerin hem istiğna ve kibirlerinden hem de dünya malına

düşkünlük ve sürekli olarak servet biriktirme, hatta "Ben dünya kadar mal-mülk harcadım" diye böbürlenmelerinden bahsedilir.[910]

Mal-mülk ve servete düşkünlük, hiç şüphesiz bütün varlığı ve varoluşu dünyada yaşanan sınırlı süreli hayata bağlamak, ölümden sonrasını tümden yokoluş sayma anlayışıyla çok yakından ilgili bir durumdur. İnsan kendi varlık macerasının dünyadaki ortalama 70-80 yıllık hayattan ibaret olarak kabul ettiğinde, ister istemez bütün emellerini ve hedeflerini bu dünyaya ait kılar ve yaşadığı hayattan maksimum düzeyde lezzet alıp tabir caizse hayatın tadını çıkarmayı nihai amaç olarak zihnine kodlar. Bu dünyanın ötesine sarkan bir varlık boyutu olmadığından bütün yatırımını buraya yapar. Böyle olunca da elindeki imkânları başka insanlarla paylaşmayı bir bakıma aptallık sayar. Sonuçta bencillik ve cimriliği akıllılık ve erdemlilik gibi algılar.

Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, müşriklerin azgın, şımarık, müstağni, kibirli olmalarıyla son derece bencil, cimri ve aynı zamanda vicdansız ve merhametsiz davranışlarla ön plana çıkmalarının aslında uhrevi âlem ve bu âlemde Allah'ın huzuruna çıkılıp hesaba çekilme gerçeğini inkâr etmekten kaynaklandığı anlaşılır. İstiğna, kibir, tuğyan gibi özelliklere sahip bir kimlik ve kişiliğin, "Allah'tan korkmaz, kuldan utanmaz" sözünde ifadesini bulan bir şahsiyetsizliği tesis edeceği şüphesizdir ki 104/Hümeze 1-3 ve 68/Kalem 10-14. ayetler tam da böyle bir şahsiyetsizliği tasvir etmektedir. Şöyle ki 104/Hümeze 1-3. ayetlerde, "İnsanları arkasından çekiştirip duran, kaş göz işaretiyle alay ederek onların şeref ve haysiyetleriyle oynayan, sırf ayıp kusur arayan her bir alçağa yazıklar olsun! O [alçak] habire servet biriktirir ve gidip gelip biriktirdiği serveti hesap eder. Sanır ki serveti kendisini sonsuza dek yaşatacaktır." denilir. Bu ayetlerde sözü edilen kişi Hz. Peygamber'i ve müminleri kötüleyip arkadan çekiştirmeyi huy edinen Velîd b. Muğîre ve/veya Ahnes b. Şerîk, Ümeyye b. Halef, Cemîl b. Âmir, Âs b. Vâil gibi müşriklerdir.[911] Surenin ilk ayetindeki "li-külli hümezetin lümezetin" ifadesi, hümeze (başkalarını arkadan çekiştirip kötüleyen) ve "lümeze" (insanları yüzlerine karşı ayıplayıp küçük düşüren) kimselerin bir veya birkaç kişiden ibaret olmadıklarına işaret sayılabilir.

Zengin müşrik tipindeki şahsiyetsizlik 68/Kalem 10-14. ayetlerde de şöyle ifade edilir: "[Ey Peygamber!] Sen sen ol, durmadan yemin ederek yalanlarını örtmeye çalışan, şeref ve haysiyetten nasipsiz olan, her daim onun bunun ayıbını arayan, söz getirip götürerek kovuculuk yapan, dünya malına tapan ve kimseye zırnık koklatmayan,

[910] 104/Hümeze 2; 100/Âdiyât 8; 90/Beled 6.
[911] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 838; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 226.

hak hukuk tanımayan, işi gücü günah işlemek olan, son derece kaba, üstüne üstlük soysuzun teki olan adama boyun eğme! Neymiş, mal-mülk, oğul-uşak/taraftar sahibiymiş! Malı mülkü, taraftarı var diye [Velîd b. Muğîre denen] o soysuz adama sakın boyun eğme!" Bu ayetlere konu olan kişi de yine Velid b. Muğîre veya Ahnes b. Şerik, Esved b. Abdüyeğûs, Ebû Cehil gibi müşriklerdir.[912]

Erken Mekke dönemindeki birçok ayete konu olan mal-mülk ve servet düşkünlüğü her ne kadar Kureyş'in önde gelen müşrikleriyle ilgili olsa da modern zamanlarda müslümanların dünya ve dünyevi olan eşyayla ilgisi dikkate alındığında, bu ayetlerdeki mesajların dünyevileşme illetine müptela olmuş müslümanlar için de çok ciddi bir ikaz ve ihtar oluşturduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Dünyevileşme denen şey insanın Allah'ı ve ahireti yok sayıp hiç dikkate almaması, buna bağlı olarak kendini çok yetkin bir özne olarak algılaması ve sonuçta istiğna/tekebbüre saplanıp kalmasıdır. Günümüzde sayısız müslümanın ahirete inandığını söylediği halde ahiret yokmuş gibi yaşaması ve çok kere bütün enerjisini bu dünyaya ait olup bu dünyada kalacak olan projelerini gerçekleştirmek uğruna harcaması ancak dünyevileşme olgusuyla açıklanabilir.

Mekke döneminde Hz. Peygamber ve onun çevresinde toplanan ilk müslümanlara yönelik ilahi telkin ve tavsiyelerin arasında dünyevileşme meselesi önemli bir yer tutar. Gerçi o dönemde müslümanlar bilhassa maddi açıdan dünyevileşmek isteseler dahi müslüman kalarak bunu gerçekleştirme imkânına sahip değillerdi. Bu sebeple denebilir ki birçok ayette müşrikler sahip oldukları maddi imkânların şımarıklığıyla azmak ve kendilerini müstağni saymakla tenkit edilirken bu tenkitlerin zımnında müminlere, "Ey Müminler! Siz siz olun, elinize imkân ve güç geçtiğinde onlar gibi azıp şımarmayın; aksine her zaman ve zeminde cömert, yardımsever, alicenap, diğerkâm olun" mesajı da verilmektedir. Bunun dışında, her taraftan muhaliflerin baskısıyla kuşatılmışlığın çok ağır ve kimi zaman tahammül edilemez tazyikine karşılık birçok defa da Hz. Peygamber ve müminler sabırlı olmaya ve teennili davranmaya davet edilmektedir ki Asr suresi bu konuda çok güzel bir örnektir.

Bu bağlamda mümini mümin kılan imanın özellikle Mekke döneminde Allah'a itimat, amel-i salih kavramının da başta muvahhid olarak yaşamaya ve bu yaşantı içerisinde ahlakî faziletleri çoğaltmaya karşılık geldiği söylenebilir. Dahası, erken

[912] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 74-75; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 152-153.

dönem Mekkî surelerde "mümin kime denir" sorununun cevabı bir bakıma müşrikleri tarif ve tasvir eden ayetlerden çıkarılabilir ve bu sureler kapsamında müminlerin hangi özelliklere sahip olduklarından çok hangi sıfatları taşımadıkları vurgusunun ön plana çıktığı tespitinde bulunulabilir. Çünkü bu döneme ait surelerde temel konu şirk ve müşriklerdir. Dolayısıyla ilgili sureler ve ayetlerdeki ifadelerin çok büyük bir kısmının muhatabı da müşrikler zümresidir. Hâl böyle olunca erken Mekke döneminde müminlik ve müslümanlık daha ziyade ne olmadığı noktasından hareketle anlatılmıştır. Kuşkusuz bu surelerde müminlerin sıfatlarından da söz edilmiştir ve fakat bu söz ediş tarif ve tasvirden çok, daha ziyade uhrevi mükafâtla teşcii ve tesliye içindir.

Sonuç olarak, Mekkî surelerde müminler ile müşriklerin ayırt edici özellikleri pek çok ayette görüleceği gibi, bu iki inanç grubunu birbiriyle kıyas yoluyla tespit edilebilir. Sözgelimi, müşrik/kâfir insan alabildiğine zalim, alabildiğine cahildir. Zalimdir, çünkü her şeyden önce sırf Allah'a ait olan rubûbiyet ve ulûhiyeti O'nun yarattığı birtakım mahlûklara da izafe etmiş ve böylece bir şeyi ait olduğu yerden başka bir yerde konumlandırmak suretiyle zulüm fiili işlemiştir. Müşrik cahildir, çünkü en başta Allah'a karşı nadanlık, nobranlık etmek suretiyle haddini bilmemiş, üstelik Allah'ın kendisine lütfettiği onca nimete nankörlükle karşılık vererek "kâfir" sıfatını hak etmiştir. Buna karşılık mümin adil olmak, adaletli davranmak ve aynı zamanda Allah'a şükranda bulunmakla emredilmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle şirk en büyük zulüm olduğuna göre tevhid de adaletin başıdır. Nitekim 16/Nahl 90. ayetteki "innellâhe ye'muru bi'l-adl" ifadesi ilk müfessirler tarafından, "Allah size tevhidi emreder" diye açıklanmıştır.[913] Öte yandan, müşrikler azgın, şımarık, kibirli, küstah, nadan, nobran kimselerdir. Mekke döneminin ilerleyen yıllarında nazil olan 25/Furkân 63-76. ayetlere göre müminlerin nitelikleri de şöyledir:

Rahmân'ın hayırlı kulları olan o kimseler, yeryüzünde alçakgönüllü ve vakarlı yürürler. Kendini bilmezlerin sataşmalarına muhatap olduklarında, "Uğurlar olsun!" deyip geçerler. Onlar geceleyin kalkıp kâh secde ederek kâh kıyama durarak rablerine ibadet eder ve "Rabbimiz! Cehennem azabını bizden uzak tut!" diye yakarırlar. Çünkü [onlar bilirler ki] cehennem azabı yakaladığını bırakmayan ve şiddeti tarifsiz olan bir azaptır. Cehennem ne kötü bir ikametgâh, ne kötü bir barınaktır!

Rahmân'ın hayırlı kulları mallarını harcamada ne israfa kaçarlar, ne de cimrilik yaparlar. Bu ikisi arasında dengeli, ölçülü bir yol tutarlar. Yine onlar Allah'ın yanı sıra

[913] Mukâtil, *Tefsîr*, II. 483; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII. 535; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII. 2299; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 534; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III. 81.

başka birtakım tanrılara tapınmazlar. Haklı bir gerekçe olmadıkça Allah'ın kutsal/dokunulmaz kıldığı cana kıymazlar, zina da etmezler. Kim bu günahları işlerse elbet cezasını çekecektir. Üstelik kıyamet günü onun çekeceği azap alabildiğine ağırlaştırılacak ve hor-hakir bir halde temelli cehennemde kalacaktır.

Bununla birlikte, [şirkten ve diğer günahlardan] pişmanlık duyup tövbe eden, gerçek manada iman edip imanına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler kesinlikle böyle bir azaba uğratılmayacaktır. Rahmân/Allah böyle kimselerin geçmişteki kötü hâllerini iyiye tebdil edip onları hayırlı ameller işlemeye muvaffak kılar. Çünkü Allah [tövbekâr kullarına karşı] çok şefkatli, çok merhametlidir. Evet, kim günahlarından pişmanlık duyup tövbe eder ve imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa [bilin ki] o kimse gerçekten Allah'a yönelmiştir.

Rahmân'ın o hayırlı kulları, [başta şirk olmak üzere] batıl, asılsız ve yalan olan hiçbir şeye şahitlik etmezler. [Müşriklerin] çirkin söz ve davranışlarına muhatap olduklarında izzet, şeref ve olgunluklarını muhafaza eder ve kendi işlerine bakarlar. Kendilerine rablerinin ayetleri hatırlatıldığı zaman bu ayetlere karşı kör ve sağır kesilmez; [bilakis can kulağıyla dinlerler]. Onlar şöyle dua ederler: "Rabbimiz! [İman ve ibadetleriyle] sevinç ve mutluluk kaynağımız olacak eşler ve evlatlar lütfeyle bize. Sen bizi şirkten sakınıp tevhide sarılan kullarına örnek ve öncü eyle."

İşte onlar Allah yolunda gösterdikleri sabır ve sebattan dolayı cennet köşkleriyle mükâfatlandırılacak ve orada esenlik-mutluluk dilekleriyle karşılanacaklar. Ayrıca onlar cennette temelli kalacaklar. Cennet ne güzel bir ikametgâh, ne güzel bir konaktır![914]

4.3.1. İnsan (el-İnsan) ve İnsanlar (en-Nâs)

Erken dönem Mekkî surelerde bilhassa insan (el-insan) kelimesi sıkça zikredilir. Bu kelimenin nüzul vasatındaki medlulü belli bir müşrik/kâfirdir. Başka bir ifadeyle, "el-insan" müşrik/kâfir insandan kinayedir. Hâl böyleyken "el-insan" kelimesi Türkçe Kur'an meallerinin hemen hepsinde kelime genel olarak "insan" veya "insanoğlu"

[914] Müminler 23/Mü'minûn 1-10. ayetlerde de şu sıfatlarla tarif edilmiştir: Hiç şüphesiz müminler kurtuluşa erecekler. Çünkü onlar ibadete layık yegâne ilah/tanrı olarak Allah'a inanıp ihlâs ve samimiyetle O'na yönelirler. [Müşriklerin] sataşmalarına, çirkin sözlerine aldırmazlar. Onlar kötülüklerden arınmak için çaba gösterirler. Onlar iffetlerini titizlikle korurlar. Onlar yalnız eşleri ve cariyeleriyle ilişkiye girerler. Bundan dolayı da kınanmazlar. Eşleri ve cariyeleri dışında tatmin arayanlar haddi aşan kimselerdir. Yine onlar kendilerine teslim edilen emanetlere riayet ederler ve gerek Allah'a gerek insanlara verdikleri sözlere sadakat gösterirler. Onlar Allah'a iman ve ibadetlerinde devamlılık sahibidirler. İşte onlar ahiretteki nimetlere nail olacak kimselerdir.

kavramına karşılık gelecek tarzda çevrilmiştir. Kahir ekseriyetle müşriklerle ilgili olmasından dolayı "el-insan" ve "en-nâs" kelimelerinin bir önceki başlık altında bahis konusu edilmesi gerektiği düşünülebilir. Bu düşünce doğru olmakla birlikte söz konusu çevirinin çok yaygın bir yanlış anlayıştan kaynaklandığını göstermek için bu iki kelimenin ayrı bir başlık altında ve etraflıca ele alınması gerekir.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki "el-insan" kelimesinin "insanoğlu" manasında karşılanması kanaatimizce doğru değildir. Çünkü klasik tefsir kitaplarına bakıldığında, "el-insan"ın "kâfir"den kinaye olarak izah edildiği görülür. Daha açıkçası, Kur'an'da altmış küsur ayette -ki bu ayetlerin büyük çoğunluğu Mekke dönemine aittir- geçen "el-insan" kelimesi hemen her defasında olumsuz sıfatlarla birlikte anılır. Mesela 14/İbrâhim 34. ayette ***zalûm keffâr*** (alabildiğine zalim ve kâfir/nankör), 17/İsrâ 11. ayette ***acûl*** (son derece aceleci), 17/İsrâ 67. ayette ***kefûr*** (çok nankör/kâfir), 17/İsrâ 100. ayette ***katûr*** (alabildiğine cimri), 18/Kehf 54. ayette ***eksera şey'in cedel*** (cedel yapmaya meraklı), 33/Ahzâb 72. ayette ***zalûm cehûl*** (son derece zalim ve kaba/küstah), 43/Zuhruf 15. ayette ***kefûr*** (son derece nankör), 70/Meâric 19. ayette ***helû'*** (son derece huysuz), 96/Alak 6. ayette ***tâğî*** ve ***müstağnî*** (azgın ve müstağni), 100/Âdiyât 6. ayette ***kenûd*** sıfatlarıyla zikredilmiştir. [915]

Bütün bunların dışında diğer pek çok ayette de "el-insan"ın dönekliğinden, hâli vakti yerinde olunca Allah'tan yüz çevirip şımardığından, başı dara düştüğünde ise kimi zaman dur durak bilmeksizin Allah'a el açıp yalvardığından, kimi zaman da alabildiğine karamsar ve kötümser bir tavır takındığından söz edilmiş, yine bazı ayetlerde "el-insan"ın iyilik için dua eder gibi kötülük için dua ettiği, diğer bir deyişle kendisi için hayırlı olan şeyden ziyade şer istediği bildirilmiştir. Hatta kimi zaman, 80/Abese 17-19. ayetlerde olduğu gibi, "Lanet olsun el-insana! Ne kadar da nankör!" diye beddua edilmiş, ardından "İnsan hiç düşünmez mi, ne menem bir şeyden yaratılmış! İşte basbayağı, basit bir sudan/sıvıdan…" şeklinde ifadelere yer verilmiştir. Klasik tefsirlerde, 80/Abese 17. ayetteki "el-insan" kelimesinin Utbe b. Ebî Leheb veya başka bir kâfire/müşriğe işaret ettiği belirtilmiştir. Ayetteki "mâ ekferah" lafzı, "Ne kadar da nankör!" anlamında taaccüp bildirir. Bunun ardından gelen "min eyyi şey'in halekah" lafzı ise söz konusu insanın/müşriğin hakir, bayağı bir maddeden yaratıldığını ifade meyanında takrirî bir istifhamdır.[916]

---

[915] Bkz. 10/Yûnus 12; 11/Hûd 9; 17/İsrâ 83; 39/Zümer 8, 49, 51; 42/Şûrâ 48; 89/Fecr 15.
[916] Ebû Hayyân, ***el-Bahru'l-Muhît***, X. 408-409.

İbnü'l-Cevzî'nin vücuh ve nezâirle ilgili eserindeki bilgilere göre 95/Tîn 4. ayetteki "el-insan"dan maksat Velîd b. Muğîre veya Hişâm b. Muğîre, 100/Âdiyât 6. ayetteki "el-insan"dan maksat Kurt b. Abdillah, 96/Alak 6. ayetteki "el-insan"dan maksat Ebû Cehil b. Hişâm, 17/İsrâ 11. ayetteki "el-insan"dan maksat Nadr b. Hâris, 22/Hac 66. ayetteki "el-insan"dan maksat Bedîl b. Verkâ', 70/Meâric 19. ayetteki "el-insan"dan maksat Ahnes b. Şerîk, 82/İnfitar 6. ayetteki "el-insan"dan maksat Kelde b. Üseyd, 25/Furkan 29. ayetteki "el-insan"dan maksat Ukbe b. Ebî Muayt, 80/Abese 24. ayetteki "el-insan"dan maksat Utbe b. Ebî Leheb, 75/Kıyâmet 3. ayetteki "el-insan"dan maksat Adiy b. Rebîa, 11/Hûd 9 ve 17/İsrâ 83. ayetlerdeki "el-insan"dan maksat Utbe b. Rebîa, 89/Fecr 15 ve 24. ayetlerdeki "el-insan"dan maksat Ümeyye b. Halef, 16/Nahl 4, 19/Meryem 66, 36/Yâsîn 77. ayetteki "el-insan"dan maksat Übey b. Halef, 10/Yûnus 12. ayetteki "el-insan"dan maksat Ebû Huzeyfe b. Abdillah veya Velîd b. Muğîre, 103/Asr 2. ayetteki "el-insan"dan maksat Ebû Leheb, 99/Zilzâl 3. ayetteki "el-insan"dan maksat ise genel olarak kâfir insandır.[917] 89/Fecr 15. ayetteki insandan maksat Utbe b. Rebîa, Übey b. Halef, Ümeyye b. Halef veya genelde kâfir insandır.[918]

Diğer taraftan, Asr suresinde geçen insan kelimesi İbn Abbas'a göre Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Esved b. Abdülmuttalib, Esved b. Abdiyeğûs gibi müşriklere işaret etmektedir.[919] Mukâtil'in izahına göre ise burada sözü edilen kişi Ebû Leheb'tir.[920] Surenin ilk iki ayetinde kâfir insandan söz edildiği, "illellezîne âmenû ve amilu's-sâlihâti" ifadesinden de anlaşılmaktadır. Çünkü bu ayetteki istisna edatı, iman edip imanlarına yaraşır ameller yapan kimselerin zarar ve ziyanda olmadıklarını ifade etmektedir. Surenin asra/zamana yeminle başlamasının faniliğe atıfla ciddi bir ikaz ve uyarı manası içerir ve bu mana Hz. Ali'nin "ve'l-asri ve-nevâibi'd-dehri inne'l-insâne le-fî husrin ve-innehû fîhi ilâ âhiri'd-dehr" şeklindeki kıraatiyle de[921] teyit edilir. Çünkü bu kıraate göre surenin başındaki asra yemin, sadece zamana değil, zamanın/dehrin getirdiği hastalık, yaşlılık, ölüm gibi musibetlere ve dolayısıyla insanın en kıymetli sermayesi olan zamanı heder etmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

Bu surede sözü edilen zarar/ziyan (husr) ile Tîn suresindeki "esfel-i sâfilîn" lafzı arasında irtibat kurulabilir. Zira Tîn suresindeki yemin ifadelerinden sonra, "Andolsun biz insanı en güzel şekilde yarattık; sonra onu esfel-i sâfilîne döndürdük" buyrulmakta,

---

[917] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*, Beyrut 1985, s. 177-183; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 510. Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 101.
[918] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 118-119; Kurtubî, *Câmi'*, X. 301.
[919] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 411.
[920] Mukâtil, *Tefsîr*, III. 524.
[921] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 411.

daha sonra ise Asr suresinde olduğu gibi, iman edip salih amel işleyenler (müminler) bu kötü durumdan müstesna kılınmaktadır. Klasik tefsirlerdeki bir izaha göre burada sözü edilen insandan maksat, Kelde b. Üseyd, Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil, Utbe ve Şeybe gibi müşriklerdir. Diğer bir izaha göre ise "el-insan" kelimesi burada insanoğluna işaret etmektedir. Bu iki izahtan hangisinin isabetli olduğunu "ehsan-i takvim" ve "esfel-i sâfilîn" lafızlarının mana ve medlulünden çıkarmak mümkündür.

Müfessirler "ehsan-i takvîm" tabirine gençlik, dinçlik ve güçlülük gibi anlamlar yüklemişlerdir. "Esfel-i sâfilîn" lafzını ise yaşlılık, ihtiyarlık (erzel-i ömr) veya cehennem azabına mahkûm olma diye tefsir etmişlerdir. Ancak insanın güzel bir surette yaratılmasıyla ilgili ifadenin ardından, "Biz onu dalalete ve cehenneme sevk ettik" denilmesi pek anlamlı değildir. Gerçi, "Biz insanı genç ve dinç bir biçimde yarattık" ifadesinin ardından, "Sonra onu hayatın en kötü dönemine, yaşlılık çağına eriştirdik" denilmesi anlamlıdır; fakat sonuçta yaşlılık ve acizlik çağına erişme/eriştirmeden müminlerin müstesna kılınması pek makul değildir. Bazı müfessirler buradaki problemi istisna konusuyla ilgili birtakım nahvî formüllerle aşmaya çalışmış,[922] bazı müfessirler ise, "Kim Kur'an okursa ömrün o düşkünlük dönemini görmez" veya "Müslüman bir kişi yaşlansa bile kendisi için takdir edilen amelleri yapmaktan aciz kalmaz" gibi izahlarda bulunmuşlardır.[923] Ancak bu izahları sayısız müminin hayat tecrübesiyle nakzetmek mümkündür. Bu sebeple, "illellezîne âmenû ve amilu's-sâlihât…" ifadesini içeren ayet, "İman edip salih amel işleyen kimseleri ayrı tutuyoruz; buradaki ikaz ve ihtarlarımız müminler için değil; müşrikler/kâfirler içindir. O müminleri kesintisiz bir mükâfat beklemektedir" şeklinde bir anlam taşır.

Sonuç olarak," ehsan-i takvîm" lafzına, "Biz insanı ahlakî faziletler açısından son derece güzel bir potansiyelde yarattık" manası verildiğinde, "esfel-i sâfilîn" lafzına da "Ama insan kendi tercihiyle fazilet yerine rezileti, dalalet ve küfrü tercih etti" gibi bir mana takdir edilebilir ve bu takdirde iki ayetteki anlam tutarlı hale gelir. Ancak daha tutarlı yorum, bu ayetlerde de müşrik/kâfir insana ikaz ve ihtarda bulunulduğunu söylemektir. Buna göre Allah bir bakıma, "Biz bu kâfir insanı en güzel surette yarattık

---

[922] "Esfel-i sâfilîn"e dair ilginç bir yorum da şöyledir: Allah insanı yaratılıştan sahip olduğu ehsan-i takvîm özelliğiyle nitelendirmiş, ardından onun bu özelliğini fazla önemseyip şımaracağını, hatta Firavun gibi, "Ben sizin en yüce rabbiniz/efendiniz değil miyim?" iddiasında bulunacağını ezelden bildiği için, insanda işkembe gibi bir uzuv da yaratmıştır. İnsanın işkembeli bir varlık olması ve işkembesinde dışkı bulunması onun esfel-i sâfilin tarafıdır. İnsanın kendi dışkısını bazen iradi, bazen de ishal gibi gayr-i iradi ve aynı zamanda çok çirkin bir fiille dışarı atan bir varlık olması, ehsan-i takvim tarafı kadar da esfel-i sâfilîn tarafının da bulunduğunu unutmaması, dolayısıyla kibir ve ucba kapılıp kendini müstağni bir varlık gibi algılamamasıdır. Bkz. Kurtubî, ***el-Câmi'***, X. 356.

[923] İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, IX. 172-173.

ve ona gençlik çağını yaşattık. Ama gün gelecek onu güçten düşürüp elden ayaktan düşüreceğiz" buyurmakta ve böylece müşrikleri bir an önce akıllarını başlarına almaları gerektiği hususunda uyarmaktadır. Nitekim 16/Nahl 70 ve 22/Hac 5. ayetlerde geçen "erzel-i umur" (elden ayaktan düşme ve bunama çağı) tabiri de hem Allah'ın kudretine dikkat çekmek, hem de fanilik vurgusuyla ilahi kudrete teslimiyete davet etmeye yöneliktir.

Kur'an'da "el-insan" kelimesinin medlulü "kâfir/müşrik insan" olduğu halde müfessirler bazı ayetlerin tefsirinde bu kelimeyi Âdem veya Âdemoğluna hamletmiştir. Mesela, 76/İnsân 1. ayette geçen "el-insan"ı Âdem, 96/Alak 2. ayette geçen "el-insan"ı ise Âdemoğlu diye izah etmiştir.[924] Hâlbuki bu ayetlerde geçen "el-insan" kelimeleri de kâfir/nankör insana delalet etmektedir. Zira yeri geldiğinde etraflıca ele alınacağı gibi insanın alak ve nutfeden yaratıldığını bildiren ayetlerdeki asıl maksat, Allah'a karşı gelen ve aynı zamanda ölümden sonra dirilişi inkâr eden kibirli kâfire hem biyolojik kökeninin basitlik ve bayağılığına atıfla kibir vasfının kendisine hiç yakışmadığını hatırlatmak, hem de onu bir damla sudan/sıvıdan meydana getiren ilahi kudretin çürümüş kemiklere yeniden can vermeye de pekâlâ kadir olduğunu vurgulamaktır. Bir örnek vermek gerekirse, 19/Meryem 66. ayette mealen, "Bu gerçeğe rağmen insan, 'Demek, ben öldükten sonra diriltileceğim, öyle mi?!' diye alay eder." buyrulur; bir sonraki ayette ise, "Peki, o el-insan hiç düşünmez mi vaktiyle kendisi yokken biz onu yaratıp varlık alanına çıkardık" (*evelem yezküru'l-insânü ennâ halaknâhu min kablü ve-lem yekü şey'en*) mealindeki ifadeler yer alır.

Müfessirler sebeb-i nüzulle ilgili rivayetten hareketle bu iki ayette geçen "el-insan"ı Übey b. Halef ve/veya Velîd b. Muğîre'ye hamletmişler; buna mukabil "hel etâ ale'l-insâni hînün mine'd-dehri lem yekün şey'en mezkûran; innâ halakne'l-insâne min nutfetin emşâc" şeklindeki 76/İnsân 1-2. ayetlerdeki "el-insan"ı Hz. Âdem veya Âdemoğlu şeklinde anlayıp yorumlamışlardır.[925] Hâlbuki 19/Meryem 66-67. ayetlerde kimden ve hangi meseleden söz ediliyorsa 76/İnsân 1-2. ayetlerde de aynı kişiden ve aynı meseleden söz edilmektedir. Zira 19/Meryem 67. ayetteki "min kablü ve-lem yekü şey'en" (Daha önce hiçbir şey değilken) ifadesi ile 76/İnsân 1. ayetteki "lem yekün şey'en mezkûren" (varlığından söz edilen bir şey değildi) ifadesi sonuçta "el-insan"ın dünyaya gelmeden önce mevcudiyetinin bulunmadığını, dolayısıyla varlığının

[924] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 428, IX. 175; a. mlf., *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, s. 177-178.
[925] Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 186, VI. 337; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 190, IV. 398; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 251-252, VIII. 428; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 88, X. 101.

kendisiyle kaim olmadığını, bilakis Allah'ın hilkat takdiriyle varlık alanına çıktığını anlatmaktadır.

İnsân suresinin ilk ayetleriyle ilgili muayyen bir sebeb-i nüzul rivayetinin bulunmaması, bu ayetleri ilk insanın yaratılışına, hele de evrim teorisine bağlamayı gerektirmez. Dahası insan, meni, nutfe, alak gibi kelimelerin bir arada zikredildiği hemen her ayette kâfir/müşrik insan tipinden söz edildiği müsellem iken böyle bir mana takdirinde bulunmak son derece isabetsizdir. Gerçek şu ki hem 19/Meryem 66-67, hem de 76/İnsân 1-2. ayetlerde müşrik/kâfir insana, "Sen ki daha düne kadar yoktun. Allah seni bir damla sudan meydana getirdi, ama sen O'na şükreden değil karşı gelen bir kul olmayı tercih ettin. Yanı sıra ölümden sonra diriliş gerçeğini de müstehzi bir tavırla inkâr ettin. Ama hiç şüphen olmasın ki seni bir damla sudan bütün uzuvları yerli yerinde bir insan haline getiren o yüce kudret, gün gelecek çürüyüp un ufak olan kemiklerine yeniden can verecektir." şeklinde bir ikaz ve tembihte bulunulmaktadır.

Erken dönem Mekkî surelerde "el-insan" kelimesinin sık sık yaratılış bağlamında geçtiği görülür. Bu bağlamda "el-insan"ın ana rahmine düşüp bütün uzuvlarıyla mükemmel hâle gelmesi noktasındaki yaratılış aşamalarının ilki birçok ayette "meni", "nutfe", "alak", "mâ-i dâfık", "mâ-i mehîn" gibi kelime ve tabirlerle ifade edilir. Ancak bu ayetlerin hiçbiri insan cinsinin biyolojik üreme sürecindeki gelişim seyrine dair bilimsel bilgi vermemekte, diğer bir deyişle, nüzul dönemindeki Arapların da modern çağdaki insanların da yaratılış konusundaki meraklarını gidermemektedir. Çünkü bu ayetler ilk hitap çevresindeki insanların bilmedikleri bir şeyden söz etmemekte, bilakis az çok bilgi sahibi oldukları bir şey üzerinden başka bir mesaj vermektedir. Dolayısıyla gerek beşerin topraktan, gerek "el-insan"ın nutfe ve alaktan meydana getirildiğine dair ayetler enformatif içerikli değildir.

Gerçi 32/Secde 7-9 ve 55/Rahmân 14 gibi birkaç ayette geçen ve "el-insan" kelimesiyle bütün insanlara atıfla ilk yaratılıştan bahseden ayetler istisna gibi görülebilir; ancak bu ayetlerin tematik bağlamı incelendiğinde, burada da asıl maksadın bilgilendirme değil, tevhid ve ölümden soran diriliş gerçeğini benimsetmek olduğu görülür. Nitekim gerek 32/Secde 9. ayetin, "Böyleyken hiç şükretmiyorsunuz" diye sona ermesi, gerek 10. ayette, "müşriklerin ölüm sonrası diriliş gerçeğini inkâr etmelerine atıfla, "Aslında onlar rablerinin huzuruna çıkıp hesap vermeyi inkâr ediyorlar" denilmesi de bunu teyit eder.

Daha önce belirtildiği gibi çeşitli ayetlerde geçen "meni", "nutfe", "alak" gibi kelimelerin ifade ettiği anlam nüzul dönemindeki Arap toplumunun meçhulü değildir.

Tam tersine, her bir insanın ana rahmine düşen bir damla meniden oluştuğu bilgisi, o günkü Arap toplumunun malumudur. Bunun böyle olduğu, "İnsan görmez/bilmez mi ki biz onu bir damla sudan (nutfe) yarattık. Ama gel gör ki o şimdi kalkmış bize yaman bir hasım kesiliyor. Üstelik kendisinin nasıl yaratıldığını unutup, 'Kim can verecek bu un ufak olmuş kemiklere?!' diyerekten aklı sıra bize ders veriyor" mealindeki 36/Yâsîn 77-78. ayetlerden de açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü klasik tefsir kaynaklarında belirtildiğine göre bu ayette geçen "el-insan" kelimesi bazı rivayetlere göre eline çürümüş bir kemik parçası alıp Hz. Peygamber'in karşısına dikilen ve "Sen tanrının bu kemiklere can/hayat vereceğini söylüyorsun, öyle mi?" diyerek alay eden Übey b. Halef'e,[926] diğer bazı rivayetlere göre ise ölümden sonra diriliş konusunu dillerine dolayan Âs b. Vâil, Abdullah b. Übey, Ebû Cehil ve Ümeyye b. Halef gibi bir grup müşriğe[927] işaret etmektedir. Bu sebeple, el-insan kelimesinin başındaki lâm-ı tarif, İbn Âşûr'un da belirttiği gibi cins ve istiğrak için değil, ahd içindir. Aksi halde, bu ayetten hareketle bütün insanların ölümden sonra dirilişi inkâr ettiğini söylemek gerekir. Oysa genel manada insan cinsinin içinde müminlerin bulunduğu izahtan varestedir.[928] Bu ayetin bir benzeri de, "Bu gerçeğe rağmen insan, 'Demek, ben öldükten sonra diriltileceğim, öyle mi?!' diye alay eder. Peki, o hiç düşünmez mi ki vaktiyle kendisi yokken biz onu yaratıp varlık alanına çıkardık." mealindeki 19/Meryem 66-67. ayetlerdir.

Mukâtil b. Süleyman "el-insan" kelimesinin burada da Übey b. Halef'e işaret ettiği bilgisini nakletmiştir.[929] İbn Âşûr ise "el-insan" kelimesinin medlulünün ilk hitap çevresindeki müşrikler güruhu veya muayyen bir müşrik olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.[930] Esasen, 36/Yâsîn 77. ayetin başındaki "evelem yerav" lafzı, söz konusu el-insan"ın bir damla sudan meydana geldiği konusunda bilgi sahibi olduğunu, bir sonraki ayet ise kendisinin başlangıçta bir damla sudan yaratıldığına ve dolayısıyla ne kadar aciz, zayıf ve kırılgan bir varlık olduğu gerçeğini unutup aklı sıra, "Bu çürümüş kemikleri kim diriltecekmiş?" diyerek Hz. Peygamber ve dolayısıyla Allah'a ders vermeye kalktığına işaret etmektedir. Bu son ayetteki "nesiye" fiili masum bir unutma veya unutkanlık değil, bilakis 7A'râf 51, 9/Tevbe 67, 59/Haşr 19 gibi ayetlerde kâfirler

[926] Mukâtil, *Tefsîr*, III. 586; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 33.
[927] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 40-41.
[928] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII. 74.
[929] Mukâtil, *Tefsîr*, II. 634.
[930] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 144.

ve münafıklara atıfla "ihmal" ve "terk" anlamında mecazi olarak kullanılan bir nisyandır. Çünkü terk nisyanın lazımıdır.[931]

Söz konusu ayette geçen "nesiye" (Unuttu) kelimesi insan kelimesinin kök anlamı ve bilhassa Kur'an'daki anlam ve kullanımı hakkında da ciddi bir ipucu içermektedir. Bilindiği gibi insan kelimesinin günümüzdeki yaygın anlam ve kullanımı genellikle olumlu bir çağrışıma sahiptir. Bu yüzden de kelimenin daha ziyade "alışmak, uyum sağlamak, vahşilikten uzak olmak" gibi manalar taşıyan "üns" kelimesinden türemiş olduğu kabul edilir. Buna göre insana insan isminin verilmesi hemcinsleriyle birlikte uyum hâlinde yaşayabilme özelliğine sahip olmasıyla ilgilidir. Keza insanın yaratılışı itibariyle sosyal varlık olarak tanımlanması da yine bu ünsiyet sebebiyledir. Ancak kelimenin Kur'an'daki anlam ve kullanımı ünsiyetten öte, "nesy/insiyan/nisyan" kökünden türemiş olduğunu gösterir mahiyettedir. Nitekim İbn Abbas da, "İnsan ahdini unutması sebebiyle bu ismi almıştır" şeklinde bir görüş belirtmiştir.[932] 36/Yâsîn 77-78. ayetlerde geçen "el-insan"ın ilahi yaratma kanununun mucibince bir damla sudan yaratıldığını unuttuğundan söz edilmesi, bu ikinci görüşün daha doğru olduğuna işaret eder niteliktedir. Ayrıca altmış beş ayette sözü edilen "el-insan"dan kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik gibi sıfatlarla söz edilmiş olması da kelimenin Kur'an'da olumsuz bir manada kullanıldığını gösterir.

Kısacası, insan kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımının Âdemoğlu'na karşılık geldiğini söylemek pek isabetli değildir. Genel manada insan cinsi ya da Âdemoğlu'nun Kur'an'daki karşılığı beşer kelimesidir. Nitekim birçok ayette de belirtildiği üzere müşrikler Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr gerekçesi meyanında onun bir beşer, yani kendileri gibi ölümlü, fani bir varlık olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber de, "Evet, ben de sizin gibi bir beşerim. Lakin [sizden farkım] bana Allah tarafından vahyediliyor olmasıdır…" diye cevap vermiştir.[933] Ayrıca 15/Hicr 28 ve 38/Sâd 71 gibi bazı ayetlerde ilk yaratılışla ilgili olarak insan kelimesi değil, genel olarak Âdemoğlu anlamı taşıyan, hem müzekker hem müennes için kullanılan ve aynı zamanda cemisi bulunmayan beşer kelimesi[934] zikredilmiştir.

Burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki "meni", "nutfe", "alak" gibi kelimelerle insanın yaratılışına atıfta bulunan ayetler tasvir edici ve bilgilendirici değil, anlam katıcı ve mesaj taşıyıcı niteliktedir. Bu mesaj hem tevhidi hem de ölümden sonra

---

[931] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII. 150.
[932] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 38; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 241.
[933] 41/Fussilet 6.
[934] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 424.

diriliş gerçeğini inkâr eden müşrikleri bu iki temel gerçeğe inanmaya davettir. Mesela, 86/Târık 5-10. ayetlerde mealen şu ifadelere yer verilir: "İnsan neden yaratıldığına bir baksın! İşte o [ana rahmine atılan,] bel ve göğüs arasından çıkan bir [damlacık] sudan yaratıldı. İnsanı bu şekilde yaratan Allah onu ölüm sonrasında diriltmeye de elbet kadirdir. Gün gelecek, bütün gizli saklı şeyler gözler önüne serilecek. O gün insanın ne kendini kurtaracak gücü ne de bir yardımcısı olacaktır!"

İnsanın "meni", "nutfe", "alak" gibi basit bir maddeden yaratıldığını bildiren ayetlerde Allah'ın sınırsız kudretine ve bu kudretin ölüm sonrası dirilişi gerçekleştirmeye kâfi olduğu gerçeğine vurgu yapıldığını daha birçok ayetle de şahitlendirmek mümkündür. Mesela, 75/Kıyâmet 36-40. ayetlerde mealen şu ifadeler yer alır: "İnsan başıboş bırakılacağını, kendisine hesap sorulmayacağını mı sanıyor?! O, vakti zamanında ana rahmine dökülmüş bir damlacık meniden ibaret değil miydi?! Sonra kan pıhtısı hâline geldi; [ardından bir çiğnemlik ete dönüştü]; nihayet Allah onu tüm uzuvları yerli yerinde bir insan hâline getirdi. Yine Allah ondan/meniden iki cinsi, erkek ve dişiyi meydana getirdi. Bütün bunlara gücü yeten Allah ölüleri diriltmeye kadir değil midir?!"

Görüldüğü gibi bu ayet grubunda da insanın ana rahmindeki oluşumu Allah'ın kudretine bağlandıktan sonra bir damla meniden erkek-dişi şeklinde iki farklı cinsi meydana getiren Allah'ın ölüleri diriltmeye de kadir olduğu belirtilmektedir. Klasik tefsirlerdeki rivayetlere göre bu ayetlerde sözü edilen insanın medlulü Ebû Cehil'dir.[935] Kıyâmet suresi 3, 5, 10, 14. ayetlerde geçen "insan"dan maksat da yine Ebû Cehil veya kıyamet ve ölümden sonra dirilişi inkâr eden müşrikler zümresidir.[936]

Klasik tefsirlerin çoğunda kayıtlı olan bu bilgiler ışığında denebilir ki Kıyâmet suresindeki temel mana ve mesaj, Ebû Cehil özelinde müşrik zihniyetin ölüm sonrası diriliş ve hesaba çekilme gerçeğini yalanlamasına reddiye niteliğindedir. Bu tespitten hareketle, 16-19. ayetlerdeki muhtevanın da Hz. Peygamber'in vahyi alış esnasında dilini depreştirmesi ve Kur'an'ın cem'i gibi bir konuyla değil, müşrik/kâfir insanın kıyamet günü hesaba çekilirken yaşayacağı korku ve dehşetin tasviriyle ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim Kaffâl (ö. 365/976) ve/veya Ebü'l-Kâsım el-Belhî de söz konusu

---

[935] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 514; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut 1999, III. 371-372; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 351; Sa'lebî, *el-Keşf*, VI. 334; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 396; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 425; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 425.

[936] Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 421-422; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 391; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 416-419. Surenin 3. ayetinde geçen el-insan" kelimesinin Adiy b. Ebî Rebîa adlı kişi için kullanıldığı da ileri sürülmüştür. Ancak sonuçta Fahreddîn er-Râzî, "Meşhur olan görüş, bu ayetteki el-insan kelimesiyle belli bir kişinin kastedildiği şeklindedir" demiştir. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 192.

ayetleri bu şekilde izah etmiştir.[937] Bu izah çerçevesinde 16-19. ayetlerin şöyle çevrilmesi gerekir: [Kâfir insan hesaba çekildiği sırada mazeret bildireyim derken, korku ve dehşetten dili dolaşacak. İşte o zaman kendisine şöyle denecek]: "Telaşla dilini dolaştırıp durma. Bütün yaptıklarını [amel defterinde] toplamak ve şimdi onu sana okumak bizim işimizdir. Amel defterini sana okuduğumuzda, ondan ne okunduysa kabul et. Şayet [bir itirazın olursa] bil ki onları açıklamak da bizim işimizdir."[938]

Sonuç olarak, Kıyâmet suresi bir bütün olarak, Ebû Cehil gibi bazı müşriklerin Hz. Peygamber'e şiddetle muhalefet etmesinden ve bu bağlamda ölümden sonra diriliş gerçeğini inkâr edip alay konusu yapmasından söz etmekte, ayrıca söz konusu müşriklerin kendilerini çok güçlü ve kudretli gördüklerine işaret etmektedir. Böbürlenme, kendinin başıboş bırakılacağını ve yapıp ettiklerinden hesap sorulmayacağını zannetme gibi haller istiğna göstergesidir. Ancak insan kendini ne kadar müstağni görürse görsün, sonuçta fanidir ve 75/Kıyâmet 26-30. ayetlerde çok çarpıcı biçimde tasvir edildiği gibi, can boğaza gelip dayandığında tam bir çaresizlik içinde kıvranacak ve son derece acıklı hallere düşecektir.

Bu tespit ve değerlendirmeler dikkate alındığında, insanın nutfe ve/veya alaktan yaratıldığına ilişkin ifadeler, bir yönüyle Allah'ın sınırsız kudretine, diğer bir yönüyle de kendini müstağni sayan azılı kâfirlerin köken itibariyle ne kadar aciz ve basit olduğuna gönderme yapmaktadır. Hatta 32/Secde 8 ve 77/Mürselât 20. ayetlerde meninin/nutfenin sıfatı olarak zikredilen ***mehîn*** kelimesi de söz konusu müşrik insan tipine, "Sen kendini muazzam ve muazzez bir varlık sanıyorsun, ama sen bu kadar basit, bayağı, hakir, hatta tiksinti verici bir maddeden yaratılmış bir mahlûksun" gibi bir tehekküm iması taşır. Mehîn kelimesinin 68/Kalem 10. ayette Velîd b. Muğîre'ye atfen "hor, hakir, rezil, alçak" adam anlamında kullanılması da yine aynı manayı vurgular.[939]

Bütün bu ayetlerdeki bağlama göre Allah müşrik zihniyete şöyle bir mesaj vermektedir: "Benim nezdimde ne biyolojik yapınızın, ne dünyevi güç ve zenginliğinizin hiçbir değeri yoktur. Kaldı ki siz biyolojik köken itibariyle basit ve değersiz bir sudan meydana gelmişsiniz. Ama şimdi kalkmış, bütün bu basitlik ve bayağılığınıza rağmen son derece kibirli, küstah ve müstağni davranıyorsunuz. Eğer siz insan olarak değer ve itibar kazanmak istiyorsanız, onu ancak sahih bir dinî-ahlâkî

---

[937] Bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, X. 154; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 197. Ayrıca bkz. Ali Rıza Gül, "Kıyâmet Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 2 (2003), s. 69-108.
[938] Bkz. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 816.
[939] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 74-75.

kimlik ve kişilikle kazanabilirsiniz. Bu kazanımı da gönderdiğim vahye inanmak ve elçime tabi olmak suretiyle elde edebilirsiniz."

Bu temel mesaj erken dönem Mekkî ayetlerde sık sık vurgulanır. Bunun temel sebebi, Mekke'nin önde gelen müşriklerinin Hz. Peygamber'e karşı genellikle asillik, zenginlik, güçlülük gibi vasıflarını ön plana çıkarması ve bütün bu vasıflarıyla kibir-kurum satmasıdır. Kıyâmet, Müddessir, Alak ve daha birçok surede anlatılan bu husus kıyamet ve ahiretle ilgili bazı ayetlere de konu olmuştur. Şöyle ki ilk nüzul meselesi bağlamında da kısaca söz edildiği gibi 96/Alak 2. ayette insanın "alak"tan yaratılmasından söz edilmiştir. Müfessirler bu ayeti insanoğlunun ilk yaratılışı bağlamında açıklamayı tercih etmiş, ancak her nedense gerek insan kelimesinin gerekse insanın "nutfe" ve "alak" gibi şeylerden yaratıldığı belirten ayetlerdeki olumsuz içeriğin neden ve niçini hakkında pek düşünmemişlerdir. Kuvvetle muhtemeldir ki ilk Kur'an vahyinin 96/Alak 1-3 veya 1-5. ayetler olduğu yönündeki peşin kabul, eşref-i mahlûkat olarak kabul edilen "el-insan"ın altmış küsur ayetin hemen hiçbirinde bir tek müspet sıfatla anılmamış olmasının neden ve niçini hakkında düşünülmesini engellemiştir. Ayrıca, müfessirler Alak suresinin başındaki ayetlerin nüzulüne takaddüm eden herhangi bir hadise bulunmadığını düşündüklerinden, bu ayetlerin yorumunda benzer muhteva taşıyan başka ayetleri dikkate alma ve tercih edilen yorumun Kur'an'daki tematik bütünlük içinde sağlamasını yapma ihtiyacı da duymamışlardır. Bu yüzden de Allah'ın insanı "alak"tan meydana getirdiğini bildiren ayetin asıl mana ve maksadından kopuk bir şekilde izah edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Özellikle modern döneme ait tefsirlerde bu ayetteki ifadeler enformatif kabul edilmiş ve hatta bir adım daha ileri gidilerek "haleka'l-insâne min alak" ifadesi bilimsel icâza hamledilmiştir.[940] Bize göre bu yorumlar isabetli gözükmemektedir.

Bu mesele bir tarafa, Alak suresinde geçen "insan" kelimeleri de nev-i beşere değil, Ebû Cehil gibi kâfir/müşrik insan tipine delalet etmektedir. Bu tespitimizin en güçlü delili, daha önce de bahsi geçtiği üzere hemen tamamı Mekkî surelerde zikredilen "el-insan"ın hemen her defasında kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik gibi olumsuz sıfatlarla birlikte anılması, bunun yanında sahabî ve tâbî müfessirlere ait izahlarda "el-insan" kelimesinin çok kere muayyen bir müşriğe hamledilmiş olmasıdır. Bu bağlamda Ebû Hayyân'ın Tîn suresi ile Alak suresi arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmek yerinde olacaktır. 95/Tîn 7. ayetteki "femâ yükezzibüke ba'dü bi'd-dîn" ifadesindeki

[940] Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs., XI. 7; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV. 438.

hitabın cumhur ulema tarafından kâfir insana yönelik olduğunu belirten Ebû Hayyân'a göre bu surede ilkin "el-insan"ın "ehsan-i takvîm" (genç, dinç) olarak şekillendirilmesinden söz edilmiş,[941] ardından "esfel-i sâfilîn" ifadesiyle, yaşlılık çağındaki tükenmişlik hâline (erzel-i umur) dikkat çekilmiştir. Alak suresinin başında ise ilkin insanın "alak"tan meydana geliş aşamasından ve Allah'ın ona lütuf ve ihsanda bulunmasından söz edilmiştir. Bunun ardından da yine insanın azgınlığından ve ahiretteki halinin neye müncer olacağından bahsedilmiştir.[942] Ebû Hayyân her ne kadar Alak suresinin başındaki ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğunu söylemiş olsa da -ki bu bağlamda Fatiha'nın ilk vahiy olduğu görüşünü de nakletmiş ve fakat bu görüşü tercih ettiğini belirtmemiştir-, yukarıda kendisinden aktardığımız yorum hem Tîn hem de Alak suresinde sözü edilen "el-insan"ın genel manada insanoğluna değil, kâfir/müşrik insan tipine karşılık geldiği fikrini teyit etmektedir.[943]

Diğer taraftan, Ebû Hayyân'ın Alak suresi 6. ayetin başındaki kellâ edatını, "Allah'ın kendisine bahşettiği nimetlere azgınlık ve inkârcılıkla haddi aşmak suretiyle nankörlükle karşılık veren kimseyi bundan men etmek manası taşır. Gerçi bu ayetin öncesinde kâfir insandan bahsedilmemiştir; fakat sözün bağlamı buna delalet etmektedir."[944] şeklinde izah etmesi de oldukça ilginçtir. Bundan daha ilginç olanı ise İbn Âşûr'un şunları söylemesidir: "Aslında kellâ edatı hükümsüz kılma (men ve iptal) manası taşır. Ancak bir önceki ayetin (5.ayet) ifadesinde iptal ve men konusu olacak bir muhteva yoktur. Altıncı ayetin başında "kellâ" edatının bulunması, buradaki men ve iptalden maksadın dokuzuncu ayetteki "eraeytellezî yenhâ abden izâ sallâ" ayetinin içerdiği manayla ilgili olduğunu gösterir. Gerçi kellâ edatının aslî konum ve işlevi, daha önce zikri geçen kelamdaki muhtevayı iptalle ilgilidir. Fakat bu edatın altıncı ayetin başında gelmesi, kendisinden sonra gelen ifadelerdeki mananın iptaline uygun düşmesini ve bu ifadelere konu olan kâfirin Hz. Peygamber karşısında sergilediği tutum ve davranışlardan men edilmesini gerektirir."[945]

---

[941] Klasik tefsirlerde sahabe ve tâbiûn müfessirlerinden aktarılan bilgiye göre 95/Tîn 4. ayette geçen "el-insan" kelimesi genelde kâfir insan tipine, özelde Kelde b. Üseyd, Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil gibi bir müşriğe delalet etmektedir (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 171; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 355) Buna göre "ehsan-i takvîm" nitelemesi insan ömründeki gençlik dönemine, "esfel-i sâfilîn" ise yaşlılık hâline karşılık gelir. Dolayısıyla 95/Tîn 4-5. ayetlerdeki temel vurgu fanilik ya da dünyadaki maddi güç ve kudretin gelip geçiciliği ve insan bedeni de dâhil maddî olan her imkânın bir gün bitip tükeneceğidir (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 751).

[942] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X. 506.

[943] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 118.

[944] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X. 508.

[945] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV. 443.

İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) 4/Nisâ 1. ayetin tefsirine girişte zikrettiği şu ifadeler, insan ve yaratılışla ilişkilendirilen ayetlerin aslında genel değil, özel bir anlam taşıdığını destekler niteliktedir: "Allah gerek bu ayette, gerek 2/Bakara 21 ve 35/Fâtır 5 gibi diğer ayetlerde "yâ eyyühe'n-nâsü" şeklindeki kâfirlere yönelik tüm hitaplarının ardından birliğinin hüccetlerini ve rubûbiyetinin delillerini zikreder. Çünkü kâfirler/müşrikler rablerini hakkıyla tanıyıp bilmemişlerdir.[946]

Bu izah aynı zamanda Kur'an'ın "yâ eyyühe'n-nâs" şeklindeki hitaplarının bütün insanlara değil, kâfirler ve müşriklere yönelik olduğunu da teyit eder. Kur'an'da "el-insan" kelimesi ekseriyetle "kâfir/müşrik insandan kinaye olarak kullanıldığı gibi, "en-nâs" kelimesi de genellikle "sıradan müşrik halk" anlamında kullanılmıştır. Özellikle Mekkî surelerde "ekserü'n-nâs" veya "inne kesîran mine'n-nâs" diye ifade edilen kimseler çok kere bilinçsiz olmak ya da bilmemek, imana gelmemek, şükretmemek, nankörlük etmek, ayetlerden gafil olmak gibi sıfatlarla anılmıştır.[947]

Klasik tefsirlerde Kur'an'ın "yâ eyyühe'n-nâs" şeklindeki hitapları vahyin nazil olduğu bağlamla örtüşür biçimde izah edilmiştir. Mesela, Celâleddîn el-Mahallî'ye (ö. 864/1459) göre 2/Bakara 21. ayetin başındaki "yâ eyyühe'n-nâs" hitabı, "Ey Mekke halkı!" anlamına gelir. Ancak Ahmed b. Muhammed es-Sâvî (ö. 1241/1825) Celâleyn tefsiri haşiyesinde bu hitabın bütün insanlığa şamil olduğunu söylemiş; fakat bu arada Mahallî'nin, "Ey insanlar!' şeklindeki tüm Kur'an hitapları Mekke halkına, 'Ey müminler!' şeklindeki tüm hitaplar da Medine halkına yöneliktir" şeklindeki kâideyle istidlalde bulunduğuna da dikkat çekmiştir.[948] Rivayet kaynaklı bilgilere göre bu kâide Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabiûn müfessirlerince vaz edilmiştir.[949] Öte yandan, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ***el-Mustasfâ***'sı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ***el-Mahsûl***'ü, Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) ***el-İhkâm***'ı gibi en temel fıkıh usûlü kitaplarında da Kur'an'daki müvacehe hitaplarının lafzen umumi mana taşımadığı belirtilmiştir. Mesela Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları zikretmiştir:

> Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumîlik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karılarına, "Sizi boşadım", bütün kölelerine, "Sizi

[946] Mâtüridî, ***Te'vîlâtü Ehli's-Sünne***, III. 3.
[947] Mesela bkz. 7/A'râf 187; 10/Yûnus 60, 92; 11/Hûd 17; 12/Yûsuf 21, 38, 40, 68, 103; 16/Nahl 38; 17/İsrâ 89; 39/Zümer 59, 61; 34/Sebe 28; 45/Câsiye 26.
[948] Bkz. Sâvî, ***Hâşiyetü's-Sâvî***, I. 21.
[949] Vâhidî, ***el-Vasît***, I. 97; İbn Atiyye, ***el-Muharrerü'l-Vecîz***, I. 105; Fahreddîn er-Râzî, ***et-Tefsîru'l-Kebîr***, II. 75.

> azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur… Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde "yâ eyyühellezîne âmenû", "yâ eyyühe'l-mü'minûn, yâ eyyühe'n-nâs" gibi muhatap siygasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumî mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.
>
> Burada şöyle bir soru sorulabilir: "Hitap, şifahi olarak bir şahsa veya bir gruba özel olduğunda umuma delalet eder mi? Mesela, Allah'ın 34/Sebe 28. ayetteki "ve-mâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs" hitabı ile Hz. Peygamber'in, "Ben bütün insanlara gönderildim", "Ben kızıla, siyaha gönderildim", "Bir kişi hakkında verdiğim hüküm, aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür" gizli sözleri ve yine Allah'ın "yâ uli'l-elbâb", "yâ uli'l-ebsâr" ve "yâ eyyühe'n-nâs" hitapları umuma delalet eder mi?
>
> Bu soruya şöyle cevap veririz: Hayır, bu tür hitaplar ve ifadeler umuma delalet etmez. Dahası, sahabe, kendi zamanlarında sabit olan hükmün sonraki tüm zamanlar için de sabit olduğunu muhtelif karineler yoluyla anlamıştır. Nitekim biz bunun böyle olduğunu sahabe üzerinden kesinkes bilmekteyiz. Söz konusu lafızlar tek başına kesinlik arz etmez. Evet, Hz. Peygamber tüm insanlara gönderilmiştir; ancak bunun böyle olması, hükümler konusunda bütün insanların eşit düzeyde [muhatap] olmasını gerektirmez.[950]

Söz konusu hitapların medlulleri konusunda diğer bazı meşhur usûlcüler de Gazâlî'nin ifadeleriyle örtüşen izahlarda bulunmuşlardır. Mesela Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), 34/Sebe 28. ayetteki "ve-mâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs" ifadesi ile Hz. Peygamber'in, "Benim bir kişi hakkında verdiğim hüküm aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür" (*hükmî ale'l-vâhid hükmî ale'l-cemâ'ati*) şeklindeki sözünün[951] lafzen bütün insanlara yönelik bir mana taşımadığını şöyle gerekçelendirmiştir: Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğu bu nassların lafızlarından değil, kıyas gibi başka delillerden istinbat edilir. Kaldı ki şer'î hükümlerin çoğu muvacehe hitabıyla sübut bulmamıştır; çünkü olaylar çok, naslar az sayıdadır.[952]

---

[950] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs., II. 81-85.

[951] Aclûnî (ö. 1162/1749) bu sözün bu lafızla aslının bulunmadığını belirtmiş, Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimler de bu sözü hadis olarak kabul etmemişlerdir. Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, I. 323-324.

[952] Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, II. 382.

BÖLÜM V

TEMEL KAVRAMLAR VE KONULAR

Kur'an'daki ilahi mesajın dil düzeyindeki taşıyıcı unsuru lafızlar, lafızların delaletleri de manalardır. Manaların zihindeki soyut ve genel tasarımları ise mefhumlar/kavramlardır. Bu silsile ve meratib hasebiyle ilahi mesajı doğru anlayıp kavramada Kur'an'ın lafız, mana ve mefhumuna ilişkin doğru tespit ve tayinlerde bulunmak hayati önem taşır. Biz müslümanların iman ve tasdik ettiği üzere Kur'an Allah tarafından inzal/tenzil edilmiş bir mübarek ve mukaddes kelamdır. Hatta nüzul kelimesinin kök anlamında da mündemiç olduğu üzere Kur'an bir ilahi lütuf ve ikramdır. Bu sebeple, her müslümanın Kur'an'la ilişkisi öncelikle kutsallık ve kutsala saygı temelinde kurulmalıdır. Ancak şu da var ki gerek ilahi kelâmın bugün yazılı metin hâlinde bulunması, gerekse dinîlik iddiası taşıyan her türlü görüş ve düşünceyle ilgili temel istidlallerin öteden beri nass/metin merkezli yapılması, müslüman fert ile Kur'an arasındaki ilişkinin ister istemez bir özne-nesne ilişkisi şeklinde kurulmasına da yol açmakta ve bu ilişki bağlamında yazılı bir metni anlama ve açıklama ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'ı anlama ve açıklama sürecinde lafızların delaletleri çok önemli olmakla birlikte, bu delaletlerin imkân ve sınırları asıl mana ve maksadın tespitine kâfi değildir. Çünkü Kur'an'ın aslında ne demek istediğine ilişkin veriler, metinden ziyade metin dışındadır. Hâl böyleyken Kur'an çoğunlukla masa başında kaleme alınmış ve def'aten nazil olmuş yazılı bir metin/kitap gibi algılanıp okunmakta, hâliyle onun maksat ve muradı da metnin içinde aranmaktadır. Gelenek düzleminde fıkıh usûlünün anlama yönteminden, modern düzlemde ise içtimai/sosyolojik tefsir ekolünün "Herkes Kur'an'ı bizzat kendine nazil olmuş gibi okumalıdır" şeklindeki teklifinden kendisine ciddi destek de bulan böyle bir okuma ve anlama tarzı ne kadar yaygın olursa olsun yanlış ve yanıltıcıdır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki Kur'an'ın ne demek istediğini anlayıp kavramak, onun anlam ve kavram dünyasına aşinalıkla mümkündür. Bu aşinalık ise nüzul dönemindeki tarihsel, toplumsal ve kültürel unsurları içeren metin dışı bağlam bilgisine sahip olmakla mümkün olur. Gerçi bu husus hep söylenir, fakat bunun tefsirdeki icaplarına riayetten genellikle istinkâf edilir. Bize öyle geliyor ki bu istinkâfın

temel sebeplerinden biri, dinî hamiyet saikiyle Kur'an'ı her çağla çağdaş kılma niyet ve isteğidir.

Diğer taraftan, Kur'an'ın Arap diliyle vahyedilmiş bir kelam olduğu, kelamın da mana ve mefhum itibariyle mütekellim ve muhatabın içinde yer aldığı bir dış/tarihî/kültürel bağlam içinde kendini ele verdiği hususu dikkate aldığında, keşfedilmesi istenen özgün anlamın metin dışında aranması gerektiği meselesi gündeme gelir. Geçmişte yaşanmış ve orada kalmış metin dışı bağlam, bilgi temelinde yeniden oluşturulabilir ve bunu mümkün kılacak bilgi kaynaklarının başında tarih bilgisi gelir. Bu bilginin temin ve tedarik edileceği adres ise nakil ve rivayet malzemesidir. Rivayet malzemesinden elde edilen tarihî bilgilerin ne kadar sağlıklı olduğu kuşkusuz tartışılabilir ve fakat son kertede kirli de olsa elde mevcut olan en temel bilgi kaynağının nakil ve rivayet malzemesi olduğu, tartışma götürmez bir gerçektir. Yorumcu bu malzemeyi kullanırken tenkit ve tahkik süzgeçlerini sürekli olarak işlevsel kılmak mecburiyetindedir. Sonuçta rivayete dayalı bilgiler her bir Kur'an ifadesinin ilk, aslî, özgün ve nesnel anlamını vermeyi garanti etmese dahi, en azından o ifadeye ya da kelimeye hangi anlamların yüklenmemesi gerektiği hususunda az çok bir güvence temin eder.

Doğru anlayıp yorumlama kaygısı bir yana, en azından Kur'an'ı asıl maksat ve muradının dışında konuşturma riskini mümkün mertebe bertaraf edebilmek için, nüzul döneminde neler olup bittiği, Allah'ın hangi vasatta kime ne söylediği gibi meseleleri vuzuha kavuşturmayı tefsir faaliyetinin en temel ve öncelikli safhası kılmak gerekir. Bu husus ilmî ciddiyet ve hassasiyet kadar dinî-ahlâkî duyarlılıkla da ilgili bir gerekliliktir. Kaldı ki bu konuda gösterilecek ilmî dikkat ve titizlik, doğruluğundan kuşku duyulmayan birçok yanlış ezberin bozulması gibi önemli bir sonuç da verir.

Erken dönem Mekkî surelerdeki temel kavramlar ve konuların işleneceği bu bölümde özellikle erken dönemlere ait kaynaklardaki rivayete dayalı tarihî bilgi malzemesinden istifade edilecek ve bahis konusu ayetlerdeki lafızlar bu bilgilerle mukayeseli biçimde değerlendirilecektir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki ayetler bu yöntemle ele alındığında Kur'an'daki birçok kelime ve kavramın bugün asıl manasıyla değil, tarihî süreçte oluşan ve yaygınlık kazanan ıstılahi ve izafi anlamlarıyla kavrandığı görülecektir.

5.1. Tevhid ve Şirk

Kur'an vahyinin ilk dönemlerinde çok belirgin biçimde ön plana çıkan husus tevhid ve şirkin vurgulanmasıdır. Diğer bir deyişle, ulûhiyet ve rubûbiyette yegâne ilah inancı, ibadetin (kulluk, boyun eğme) bütün formlarıyla yalnız Allah'a yönelik olması ve mutlak surette şirkten sakınılması ilk surelerin değişmez temasıdır. Çeşitli şekillerde Allah'a eş ve ortak koşan Kureyşli Arapların ilahi hitabın ilk ve doğrudan muhatapları olması, özellikle Mekkî sureler ve ayetlerde ısrarla tevhid inancının vurgulanma sebebini çok anlaşılır kılar.[953]

Tevhid ve şirkin Kur'an'da mihver ve merkezî konu olması günümüz müslümanları için belki biraz yadırganabilir; çünkü bugünkü müslümanlık on beş asırlık bir tarihi geçmişten gelenek vasıtasıyla tevarüs edilmiş olduğundan ve aynı zamanda daha ilk günden kelime-i tevhidle buluşulduğundan Kur'an'ın hemen her ayetinde bu inancın vurgulanmış olmasını anlamak biraz zor olabilir. Hatta tevhid Kur'an'da işgal ettiği merkezî konuma münasip biçimde pratik hayata yansımayan, daha çok zihinsel olarak kavranan bir husus olarak da görülebilir; ancak bütün bunlar Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki olgusal gerçeklik için değil, bugünkü tarihsellik için geçerlidir.

Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal matriste tevhid salt zihnî, kalbî bir mesele değil, aynı zamanda dünya ve eşyayı kavramanın ve bunu pratik hayatın her alanına yansıtmanın bir vesilesidir. Daha açık söylemek gerekirse, tevhid ilk nüzul ortamında bugünkü moda tabirle "Allah ile insan arasında" kalan özel bir inanç olmanın çok ötesinde, o günkü toplumun hâkim inanç normlarına, dinî içerikli ritüeller ve uygulamalara fiilen karşı koyuşun en çarpıcı göstergesidir. Üstelik tevhid ekseninde oluşan muhalif duruş salt teolojik alanla sınırlı bir mesele değil, ahlak ve sosyal adaletle ilgili sorunlara parmak basmak ve bu konularda da statükoyu sorgulamayı muciptir. Kısaca, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde tevhid-şirk, toplumsal ölçekli ciddi bir kırılma, hatta aile ilişkilerinde kopma sonucu veren bir meseledir. Kur'an'ın Hz. Musa'ya verilen "on emir"i anımsatan 6/En'am 151-153, 17/İsrâ 23-38 gibi bazı ayet gruplarında tevhidden sonra ana-babaya iyilikten söz edilmiş olması da nüzul dönemindeki bu olguyla ilgili olsa gerektir. Kuvvetle muhtemeldir ki Hz. Peygamber ortaya koyduğu tevhid davası yüzünden müşriklerin "Muhammed aileleri parçaladı; evladı ana-babasına düşman etti" gibi ithamlara uğramıştır. Bu yüzden Kur'an bir dizi ayette hem tevhidden

[953] Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, s. 121.

ödün vermemeyi ama tevhid haricinde ana-babaya mutlak iyilik ve itaati emretmiştir. Bu husus 31/Lokman suresinin 14-15. ayetlerinde, ilk hitap çevresindeki insanların bildiği ve değer verdiği bir menkıbenin arasında Allah'ın buyruğu olarak şöyle ifade edilmiştir:

> [Allah şöyle buyurdu]: Biz [evlat konumundaki her] insana, yapacağı en iyi işlerden biri olarak ana-babasına iyi davranmasını emrettik. Çünkü anası onu nice zahmetlere katlanarak karnında taşıdı. Nitekim çocuğun emzirilip sütten kesilmesi de iki yıl sürer. Şu hâlde, ey insan, hem bana hem de ana-babana minnettarlığını göster. [Unutma ki] yarın bir gün hesap vermek üzere benim huzuruma geleceksin. [Ana-babana saygıda kusur etme]; ama eğer onlar, [gerçekten rab/ilah oldukları hakkında vahiy kaynaklı] bir bilgi, hiçbir delil sahibi olmadığın birtakım şeyleri körü körüne tanrı yerine koyarak bana ortak koşman için seni zorlarlarsa sakın onlara itaat etme; ama yine de onlara iyi davran, bütün bir hayat boyunca onlara yardımcı ol, ihtiyaçlarını karşıla. Her daim iman ve itaatle bana yönelen hayırlı insanların yolunu tut. [Unutmayın ki] sonunda hepiniz huzuruma geleceksiniz. İşte o zaman size hayatta iken yaptığınız her şeyi tek tek bildirecek ve hak ettiğiniz karşılığı vereceğim."

Kur'an'da tevhid denilince, bunu hem zihin, fikir ve inanç dünyasını hem de pratik yaşam tarzını ilgilendiren bir mesele olarak anlayıp kavramak gerekir. Basit fakat meseleyi anlaşılır kılacak bir örnek vermek gerekirse, tevhid meselesi Kur'an'ın nazil olduğu vasatta, Marksizm veya ateizmi esas almış bir devlet ve toplum yapısına karşı teokratik bir toplumsal düzeni savunmak ya da bunun tam tersini yapmak, üstelik savunulan fikir ve düşüncenin fiilî olarak da gereklerini ortaya koymak gibi bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, müşriklerin Hz. Peygamber'in daveti ve Kur'an mesajı karşısında niçin çok sert bir muhalefet ortaya koydukları ve bu daveti/mesajı niçin kendileri için çok büyük bir tehdit olarak algıladıkları kuşkusuz daha iyi anlaşılır.

Tevhid Kur'an'ın en temel konusu ve davası olmakla birlikte, bu dava hiçbir ayette "tevhid" kelimesiyle ifade edilmez. Fakat Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyette tek, eşsiz olduğuna ilişkin sayısız ifade İslam düşüncesinde "tevhid" kavramıyla ifadelendirilmiştir. Tevhid kelime olarak Arap dilinde, "tek ve bir olmak" anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türemiş olup "bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek" demektir. Kur'an'da tevhid yerine "vahd" kökünden gelen vâhid, ahad, vahde(hû) gibi kelimeler zikredilir. Kur'an'da yaratılmışlara özgü acz ve eksiklik bildiren bütün sıfatlardan zât-ı ilâhiyyeyi tenzih eden ve sayısı çok fazla olan ayetler tevhid ilkesini açıklığa kavuşturan deliller mesabesindedir.

İslam kelam tarihinde tevhid ulûhiyet, rubûbiyet açısından tasnif edilmiştir. Buna göre tevhid-i ulûhiyyet, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve

benzersiz olduğunu benimsemektir. Aynı zamanda Allah'ın zatında tevhid kendisini tek ve yegâne kabul etmek demektir. Sıfatlarda tevhid Allah'ın her türlü mükemmel sıfatlarla muttasıf, eksik sıfatlardan münezzeh olduğuna ve Kur'an'da geçen isimlerine iman etmektir. Allah'ın varlığının başkasından olmaması, varlığının başlangıcı ve sonu bulunmaması; ebedî hayatla diri, bilen ve güç yetiren olması buna örnek teşkil etmektedir. Fiillerde tevhide gelince, fiilî sıfatlar Allah'ın kâinata yönelik tasarruflarını ifade eder. Kâinatı ilkin var eden, geliştiren, değiştiren ve bu eylemleri her an devam ettiren Allah'tır. O'ndan başka yaratıcı yoktur. Nitekim esmâ-i hüsnânın yarısından fazlası insanla ve kâinatla irtibatlıdır.

Tevhid-i rubûbiyet Allah'ın eş ve ortağının bulunmadığını, kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu kabul etmektir. Rızkın Allah tarafından verildiğine, dirilten ve öldürenin sadece O olduğuna inanmak tevhid-i rubûbiyete dâhildir. İman hem ulûhiyet hem rubûbiyette tevhidden meydana gelir. Tevhidin fiilî/amelî boyutu mümin kişinin kalbiyle Allah'ı sevmesi, davranışlarıyla bu sevgisini ispat etmesidir. Özellikle rubûbiyette tevhide zarar veren şeylerden biri Allah rızası için olması gereken amellerin ve ibadetin gösteriş ve dünya menfaati için yapılmasıdır (riya).[954]

Her iki çeşidiyle tevhid akidesinin yerleşmesi için Kur'an'da birçok kelime, kavram ve ifade ile tevhid inancı tebliğ edilmiş, sözlü ve fiilî sünnet de bunu desteklemiştir. Kelime-i tevhid/kelime-i şehadet, tekbir ve tesbih müslümanların hayatında en çok tekrar edilen tevhid metinleridir. Kur'an'da tevhid gerek kelime-i tevhidin geçtiği ayetler[955] gerek İhlâs suresinde olduğu gibi hem doğrudan ve açıktan, gerek Fatiha suresinin 2. ayetinde olduğu gibi dolaylı ve zımnen ifade edilir. Dahası bugün müslümanların kahir ekseriyetinin tevhid konusuyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı düşünülen birçok Kur'an kelimesi ve ifadesi sahabî ve tâbî müfessirlere ait nakillerden anlaşılacağı gibi, gerçekte bu konuyla ilgilidir.

Örnek vermek gerekirse, 2/Bakara 58. ayette geçen ve Türkçeye genellikle "Deyin ki, bizi affet, günahlarımızı bağışla" diye çevrilen "ve-kulû hıttatün" ifadesi İbn Abbas'a göre "Allah'tan başka ilah yoktur, deyin" manasındadır.[956] 7/A'râf 26. ayette geçen ve Türkçe meallerde "takva elbisesi" diye çevrilen "libâsü't-takvâ" terkibi de

[954] M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul 2001, s. 55-63; Mevlüt Özler, "Tevhid", *DİA*, İstanbul 2012, XLI. 19-20.
[955] Bkz. 2/Bakara 255; 3/Âl-i İmrân 2, 18; 4/Nisâ 87; 11/Hûd 14; 20/Tâhâ 8; 21/Enbiyâ 25; 27/Neml 26; 28/Kasas 88; 37/Sâffât 35; 44/Duhân 8; 64/Tegâbün 13; 73/Müzzemmil 9.
[956] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 340.

Katâde ve Süddî gibi tâbî müfessirlere göre iman, yani tevhide iman anlamı taşır.[957] Bunların dışında "da'vetü'l-hak" (13/Ra'd 14), "el-urvetü'l-vüskâ" (2/Bakara 256), "kelimetullâh" (9/Tevbe 40), "kelimetü'n-sevâ'" (3/Âl-i İmrân 64), "kelimetü'n-tayyibe" (14/İbrahim 24), "kavlü's-sâbit" (14/İbrahim 27), "et-tayyib mine'l-kavl" (22/Hac 24), "adl" (16/Nahl 90), "ahd" (19/Meryem 87), "zikr" (25/Furkan 18), "vâhide" (34/sebe 46), "sıdk" (39/Zümer 33), "hüdâ" (48/Fetih 28), "istikâme" (41/Fussilet 30), "rüşd" (72/Cin 2) ve "savâb" (78/Nebe 38) birçok kelime, terkip ve tabir de yine sahabî ve tâbî müfessirlerce tevhid inancı ekseninde izah edilmiştir.[958]

Tevhid, Kur'an'ın bizim tespitlerimize göre ilk nazil olan ayetleri konumundaki Fatiha suresinde çok kapsayıcı biçimde, üstelik ikinci ayette müşriklerin günlük hayatta kullandıkları bilinen bir ifadeyle ortaya konulmuştur. Söz konusu ifadenin ayetteki karşılığı "elhamdülillahi rabbi'l-âlemîn"dir. İslam öncesi Arap kültüründe elhamdülillah sözünün kullanıldığı bilinmektedir. Sözgelimi Ümeyye b. Ebi's-Salt bir şiirinde, *el-Hamdülillahi hamden lâ inkıtâe lehû fe-leyse ihsânuhû annâ bi-maktû* (Allah'a hamdolsun, her daim hamdolsun; zira O'nun bize lütuf ve ihsanı daimidir) dizelerine yer vermiştir.[959]

İslam öncesi dönemde Allah'a hamdin yanı sıra O'na eş ve ortak koşulduğu da bilinmektedir. Bu sebeple, surenin ikinci ayetinde "elhamdülillâh" cümlesini müteakiben Allah'ın "rabbü'l-âlemîn" diye sıfatlandırması hem tevhidi vurgulamakta hem de şirki olumsuzlamaktadır. Çünkü "âlemlerin rabbi" demek, bütün kâinatın sahibi, maliki, efendisi ve yegâne otoritesi, dahası zerreden kürreye canlı-cansız bütün mevcudatın rabbi, efendisi demektir.[960] Bu ifadeyle müşriklere, "Siz de, sizin tanrılık yakıştırdığınız varlıkların da rabbi, maliki, sahibi Allah'tır" mesajı verilmektedir. Bunun yanında aynı ayet, "Bütün hamdler/övgüler Lât, Menât, Uzzâ, Hübel gibi putlara değil, sadece âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir" gibi bir mana da içermektedir.

Bazı müfessirler ayetteki "âlemin" kelimesini "insanlar ve cinler", "akıl ve irade sahibi varlıklar", "canlı varlıklar", "belli bir dönemde yaşayan insanlar" gibi dar kapsamlı olarak izah etmişlerdir;[961] ancak Allah'ın mülk ya da hükümranlığının semâvât ve arzı (kâinat) kapsadığını ve O'nun gökte de yerde de ilah olduğunu bildiren

---

[957] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II. 214.

[958] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik, "Kur'ân'da 'Tevhîd'e Delâlet Eden Semantik Alanlar", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2 (2001), s. 121-137; a. mlf., "Kur'ân'da 'Tevhîd' Kavramının Semantik Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17 (2002), s. 127-150.

[959] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI. 109; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 158.

[960] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 46.

[961] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 97.

ayetler dikkate alındığında, "âlemler" kelimesinin bu ayetteki mana ve medlulünün bütün mevcudata şamil olduğunu söylemek gerekir. Bu noktada "âlem" kelimesinin Arap dilinde "Allah'ın dışında bütün varlıklar" manasında kullanılmadığından söz edilebilir;[962] ancak bu noktada Kur'an'ın salât, zekât, hüdâ gibi çeşitli örneklerle şahitlendirilebileceği gibi, Arap dilindeki birçok kelimeye izafi anlamlar kazandırıp yeni semantik alanlar açtığı bilinmektedir.

Önemine binaen bir kez daha vurgulamak gerekir ki Fatiha suresindeki "elhamdülillahi rabbi'l-âlemîn" ifadesi bir yandan tevhidi isbat, diğer yandan da şirki nefyetmektedir. Zira "Bütün övgüler Allah'a mahsustur" demek, "Allah'tan başka bir varlığa hamd edilmez; O'ndan başka hiçbir varlığa tanrılık yakıştırılarak övülemez" demektir. Hamd kavramındaki mana ve muhtevanın ciltler dolusu kitaba sığmayacağını söyleyen Endülüslü müfessir İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre ***el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn*** ifadesi tevhid inancını kelime-i tevhidden daha derin, daha şümullü biçimde ifade eder.[963] Surenin 4. ayetinde yer alan "mâliki yemi'd-dîn" (hesap ve ceza gününün maliki, mutlak otoritesi) ifadesi de Allah'ın hem bu dünyada hem öteki dünyada yegâne mabud olduğuna atıfla tevhid inancını bir kez daha beyan eder.

Fatiha suresinin 5. ayetinde "[Rabbimiz!] Biz sadece sana ibadet ederiz" buyrulur. Bu ayette geçen ibadetten maksat, bildik anlamda ibadetten öte, Allah'ı tek gerçek mabud olarak tanıyıp bilmektir. Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas gibi sahabîler bu ayetteki ibadeti tevhid diye izah etmiştir.[964] Benzer şekilde Mukâtil b. Süleymân da "na'budü" ifadesini, "nüvahhidü" şeklinde izah etmiştir.[965] Mâverdî ise aynı ifadeyle ilgili izahlar arasında, "Boyun eğmek" (hudû') manasını tercih etmiştir. Buna göre, ibadet ve taate müstahak olan yegâne mabud Allah'tır. Çünkü Allah, insanoğlunun sahip olduğu hayat, akıl, işitme ve görme gibi en büyük nimetlerin mun'imidir ve bu yüzden de kendisine boyun eğilip itaat edilecek yegâne mabud O'dur.[966] Sonuç olarak hamd ve sena ile başlayıp niyazla son bulan Fatiha suresi öncelikle ve özellikle ulûhiyet ve rubûbiyet açısından tevhid inancını vurgulamaktadır.

Tevhid inancıyla ilgili olarak İhlâs suresinde, "[Ey Peygamber!] De ki: [Bana gerçek mahiyeti, soyu hakkında sorular sorduğunuz rabbim var ya] işte O Allah'tır, tektir." denilir. Gerek surenin 1. ayetinde geçen ***ehad*** kelimesinin gerekse 4. ayetinde

---

[962] Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 168.
[963] Ebû Abdillah İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, I. 86.
[964] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 14.
[965] Mukâtil, *Tefsîr*, I. 36.
[966] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 57-58.

geçen *küfüv* kelimesinin kullanımı tevhidi isbat, şirki nefy vurgusunun erken dönem Mekkî surelerde gayet belirgin olduğunun göstergesidir. Ancak bu surede, sebeb-i nüzul rivayetlerinde yer alan, "Bize rabbini tavsif et" talebinin aksine, Allah'ın ne olduğundan ziyade, ne olmadığından söz edilmesi dikkat çekicidir. Bu açıdan bakıldığında, İhlâs suresinin tevhid prensibini tenzihî (selbî) bir dille ortaya koyduğu söylenebilir. Surenin "tefrid", "tecrid", "tevhid" gibi farklı isimlerini zikreden Fahreddîn er-Râzî'nin, "Bu surede Allah'ın selbî/tenzîhî sıfatları dışında hiçbir sıfatı zikredilmemiştir"[967] demesi de bu hususu teyit etmektedir.

"Bir, yegâne, bir tek" anlamına gelen *ehad*, *vahd* veya *vahde* kökünden türetilmiş bir isimdir.[968] Sıfat olarak Allah'a nispet edildiğinde O'nun birliğini, tekliğini ve eşsizliğini ifade eder. Ehad kelimesi İhlâs suresinin ilk ayetinde doğrudan doğruya, "Biz, insanoğluna böyle bir kudret verdik diye o kâfir ve mağrur insan maddi gücüne güvenip de, "Kimse benim bileğimi bükemez." diye mi düşünür?!"[969] ve "O, kimsenin kendisini görmediğini mi sanır?!"[970] mealindeki ayetlerde ise dolaylı olarak Allah'a nispet edilmiştir. Aynı kökten türemiş olan vâhid de aynı veya yakın anlamda olmak üzere Allah'ın isimleri arasında yer alır. Vâhid ve ehad kelimeleri Allah hakkında kullanıldığında, "bölünmesi (tecezzî, inkısâm) ve sayısının artması mümkün olmayan bir, tek, yegâne varlık" manasına gelir. Buradaki birlik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamında değildir; Allah'ın cüzlerden teşekkül eden birleşik (mürekkeb) bir varlık olmadığı, benzeri ve dengi bulunmadığı manasını taşır.[971]

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın ifadeleriyle, "Ehad lafzı bir demek olan vâhid manasında dahi kullanılır ise de aralarında mühim farklar vardır. Vahdetin maadayı nefyetmek demek olan esas manasında ehad eblağdır, vahid itibari de olabilir. Ehad ise zatında ne kesr ne maada hiçbir adet kabul etmeyen, hiçbir veçhile iki olması ihtimali olmayan hakiki birdir, hep bir, daima bir, madası hiç olan birdir."[972]

112/İhlâs 2. ayette Allah'ın bir sıfatı olarak geçen samed kelimesi de tevhidi pekiştiren bir mana içerir. Sözlükte "bir şeye doğrudan yönelmek", "bir şeye dayanmak" ya da "dayanmak" anlamındaki *samd* mastarından türeyen samed kelimesi, "İhtiyaçların giderilmesi için kendisine başvurulan seyyid/efendi" demektir. Bunun yanında samed, içinde boşluk olmayan, dopdolu şey demektir. Şişenin tıpasına "simâd"

[967] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 161.
[968] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X. 571.
[969] 90/Beled 5.
[970] 90/Beled 7.
[971] Bekir Topaloğlu, "Ahad", *DİA*, İstanbul 1988, I. 483.
[972] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX. 6277.

denilmesi de bu kabildendir. Ayrıca sert ve katı şey için de "musammed" denilir.[973] Klasik tefsir kitaplarında İhlâs suresi 2. ayetteki "samed"in anlamına dair çok sayıda görüş nakledilmiştir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

(1) Samed, bütün herşeyi bilen demektir. Çünkü Allah'ın, bütün ihtiyaçları karşılaması için başvurulan bir efendi olması ancak bu sıfatla kaimdir. (**2)** Samed, halîm demektir. Çünkü O'nun seyyid/efendi olması hilm ve kerem sahibi olmasını gerektirir. (3) Samed, şanlı, şerefli, yüceler yücesi demektir. (4) Samed, herşeyi yaratan demektir. (5) Samed, arzu edilen işler hususunda kendisine müracaat edilen, musibetler karşısında kendisinden yardım istenilen kimse demektir. (6) Samed, dilediğini yapan, istediği hükmü veren, verdiği hüküm hususunda kendisine hesap soracak hiç kimse ve hükmünü reddedecek hiç kimse bulunmayan" demektir. (7) Samed, kulların üzerinde kahir, hâkim demektir. (8) Samed, baki, ezelî, ebedi olan demektir. (9) Samed, bütün noksanlıklardan münezzeh, bütün fiillerinde ve sıfatlarında mükemmel olan demektir. (10) Herkesten müstağni olan, hiç kimseye muhtaç bulunmayan demektir.[974]

Bütün bu farklı görüş ve yorumlar arasında İslam âlimleri samed sıfatının daha ziyade iki anlamı üzerinde durmuşlardır. İlki, "İhtiyaçların giderilmesi için herkesin başvurduğu ulu ve yüce varlık" manasıdır. Samed ismine verilen bu mana putların insanlara hiçbir zarar ve fayda sağlamadığını belirten ayetlerle aynı doğrultudadır. İkincisi ise, "Canlıların iç organlarını ihtiva eden karın ve göğüs gibi bir iç boşluğu bulunmayan" manasıdır. Bununla anlatılmak istenen şey, Allah'ın yoğunlaştırılmış ve sıkıştırılmış cevherlerden oluşan kütlesel bir varlık niteliği taşıması değil, genelde müşriklerin kendi mabudlarını karnı ve iç organları bulunan nesneler şeklinde tahayyül etmeleri, Allah'ın ise böyle bir niteliğe sahip olmamasıdır.[975] Sonuç olarak, samed Allah'ın tam manasıyla rab, ilah olduğunu anlatır.

Bazı müsteşrikler, İhlâs suresinin Hıristiyan teslis öğretisine reddiye mahiyetinde olduğu kanaatindedir. Sözgelimi Rudi Paret (ö. 1983), genel olarak Kur'an'da özel olarak İhlâs suresinde Hz. Peygamber'in Hıristiyan teslis inancıyla polemik yürüttüğünü düşündüğü için samed kelimesini de bu çerçevede ele alır ve bu nitelemenin anlam ve yorumunu tartışmaya açar. Bu bağlamda Paret, samed kelimesiyle ilgili olarak "sıkı, sağlam, çözülmez, ayrılmaz, bölünmez" gibi anlamları tercih eder.

---

[973] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 2053-2054; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII. 294-297;
[974] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 166-167.
[975] Bekir Topaloğlu, "Samed", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI. 68.

Buna göre Allah'ın samed olarak nitelenmesi, O'nun üç kişiliğe bölünemeyeceğine işaretle mutlak bir ve tek olmasını ifade eder.[976]

Paret'in bu surede Hıristiyanların teslis inancının reddedildiği yönündeki görüşü diğer bazı müsteşrikler tarafından anakronistik olduğu gerekçesiyle haklı olarak eleştirilmiştir. Gerçi bazı kaynaklarda İhlâs suresinin Necran Hıristiyanları heyetiyle ilgili olarak Medine döneminde nazil olduğuna ilişkin bir rivayet de nakledilmiştir.[977] Ancak bu tür rivayetler gerçek sebeb-i nüzulden çok, ayetler veya surelerin ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan meselelerle ilişkilendirilip izah edilmesiyle ilgili tefsir rivayetleri gibi görünmektedir. Kaldı ki birçok nüzul tertibinde İhlâs suresi erken dönem Mekkî sureler arasında gösterilmiştir ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Dahası, bu surenin müşriklerle polemik zemininde nazil olduğu kesin gibidir.[978]

Bu izahtan sonra tekrar İhlâs suresine dönersek, İslam dininin temel ilkesi olan tevhid inancının veciz bir ifadesi olduğu ve Allah'ın birliği inancını öz olarak ifade ettiği için "tevhid"[979] adıyla da anılan bu surenin son ayetinde ***küfüven ehad*** vurgusuyla, "O'nun hiçbir, dengi, eşi ve benzeri yoktur"[980] denilmiş, böylece şirk açıkça nefyedilmiştir. Bir yandan tevhidin isbat, diğer yandan şirkin nefyi, başka bir ifadeyle tevhidin hak olduğu anlatılırken aynı zamanda şirkin batıl, temelsiz olduğunun vurgulanması Mekkî döneme ait birçok sure ve ayette dikkat çeken bir hususiyettir. Bunun yanında kimi Mekkî surelerde tevhidin belagat ıstılahında lazım-ı faide-i haber kabilinden ifadelerle anlatılması da başka bir dikkat çekici hususiyettir.

Daha önce de söz edildiği gibi, Arap dili belagatinde her haber için iki temel maksat ve hedef bulunduğu kabul edilmiştir. İlki faide-i haberdir ki bunda temel amaç bilgi vermektir. Haber sahibinin temel maksadı muhataba yeni bir bilgi vermek, onun hiç bilmediği, işitmediği bir konuda bilgilendirmektir. Burada muhatap yeni bir bilgi edinir. İkincisi ise lâzım-ı fâide-i haberdir ki bu tür haberdeki maksat ise ilk kez bir bilgi vermek, muhatabı bilgilendirmek değil, önceden bilinen bir bilgi üzerinden mesaj ya da ders vermektir. Bahis konusu edilen haber genellikle, ifade edilen cümlenin zahirine muhalif olarak bir başka hususu ortaya koymak hedefine yöneliktir.

---

[976] Bkz. Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, s. 179-181.
[977] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 161.
[978] Bu konuyla ilgili daha geniş değerlendirme için bkz. Nuriye Özsoy, *Der Islam Dergisinde Yayımlanan 112. El-İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler Örnekliğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 59-60.
[979] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 609.
[980] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 468; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 620

Tevhid inancının lâzım-ı faide-i haber tarzında ortaya konulmasına Muavvizeteyn diye anılan Felak ve Nâs sureleri örnek verilebilir. Bu iki surede ilahi kudret, onun kuşatıcılığı, fayda ve zarar veren yegâne varlığın Allah olduğu, içlerinde herhangi bir korku, ürperti hissettiklerinde Allah'tan başka varlıklara sığınılmaması, kısaca her konuda sadece Allah'tan yardım talep edilmesi ve sadece O'nun himayesine sığınılması gerektiği vurgulanır. Ancak bütün bu hususlar vurgulanırken, vesveseci şeytanın, gece ve karanlığın, büyücüler, üfürükçüler ve hasetçilerin şerrinden Allah'a sığınılması gerektiği belirtilir. İlk bakışta, bu iki sure söz konusu varlıkların müminlere zarar verdiği inancını telkin eder. Fakat gerçekte burada söz konusu inancın değil, tevhidin vurgulanması söz konusudur.

Şöyle ki Felak suresinin 3. ayetinde, karanlık çöktüğünde gecenin şerrinden Allah'a sığınılması gerektiği belirtilir ki bu ayette İslam öncesi Arapların cinlerle ilgili inançlarına işaret edilmektedir. Dolayısıyla genelde bu sureyi, özelde bu ayeti İslam öncesi Arapların inançlarından bağımsız olarak doğru anlamak pek mümkün değildir. İslam öncesi dönemdeki Araplar cin denilen görünmez varlıkların karanlıkta insanların karşısına çıkıp saldırdıklarına inanırlardı. Dahası Arapların yolu geceleyin ıssız bir vadiye düştüğünde cinlerin şerrinden sakınmak için, ***eûzü bi-seyyidi hâze'l-vâdî min şerri süfehâi kavmih***[981] diyerekten o vadideki cinlerin efendisine sığınıp yalvarırlar, bu şekilde korkularını yenmeye çalışırlardı. Araplar kimi zaman da arzu ve isteklerinin gerçekleşmesi adına kendilerinden yardım diledikleri sihirbaz, büyücü erkek ve kadınlara başvururlardı. Büyücüler iplere düğüm atmak, düğümlere üflemek ve tılsımlar okumak gibi şeyler yaparlardı. Araplar bu tür sihir ve büyü işlerinin fayda ve zarar vereceğine inanırlardı. Öte yandan Araplar haset ve hasetçinin nazarının tesirine inanırlardı.[982]

Geceleyin zifiri karanlık çökmesi, kendisinden Allah'a sığınılması gereken bir şer ya da kötülük kaynağı değildir. Burada söz konusu edilen şer, gecenin karanlığından korkan insanın kendi içinde yarattığı ruh haletinden ibarettir. Aynı şekilde düğümlere üflemek tek başına hiçbir kötülüğün kaynağı olamaz. Ama kendisi için böyle bir üflemenin gerçekleştiğinden şüpheye düşen insanı, bu şüphesi bir kurt gibi içinden kemirmeye başlar. İnanan ve Allah'a güvenen bir insanın böyle bir süreçten etkilenmesi mümkün değildir. Zira meydana gelen etki, düğümlere üfleyenin etkinliği değil, ona inanan insanın zayıflığının ve inanç bozukluğunun etkisidir. Sonuç olarak, denilebilir ki

---

[981] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 232.
[982] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II. 47.

bu suredeki mesaj İslam öncesi Arap toplumundaki birtakım inançların tevhid açısından asla kabul edilemez olduğuna dairdir. Gece ve karanlığın, büyücülerin ve hasetçilerin şerrinden Allah'a sığınmak gerektiğine ilişkin ifadeler, cahiliye devrindeki bütün bu inançların az çok gerçeği yansıttığını belirtmeye değil, mümin insanın her hâlükârda Allah'a yönelmesi ve O'na sığınması gerektiğini vurgulamaya yöneliktir. Kısaca bu surede gecenin, büyücülerin ve hasetçilerin şerriyle ilgili kısım, İslam öncesi dönemdeki şirk inancını çürütmek, buna mukabil tevhid inancını pekiştirmekle ilgilidir.

Bütün bunlar şeytandan sığınma ve büyücülerin şerrinden sakınma konusunda da geçerlidir. Birçok ayette şeytandan sakınılması gerektiği tembihlenmiş, onun müslümanlar için çok yaman bir hasım olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu ifadeler Allah'ın rıza göstermediği kötülükleri İslam öncesi Arap toplumunda hemen her kötü şey için kullanılan ve Taberî tarafından "Arap dilinde şeytan asi varlıkları niteleyen bir sıfattır ki bu sıfat cin, insan, hayvan ve sair her şey için kullanılır" diye tanımlanan "şeytan"[983] imgesiyle müşahhaslaştırma ve böylece kötülükten uzak durmaları yönünde bir motivasyon aşılama maksadına yöneliktir. Kaldı ki çeşitli ayetlerde İblis ve/veya şeytanın samimi müminler üzerinde etki ve nüfuz gücünün bulunmadığı belirtilir. Mesela, 15/Hicr 42. ayette Allah İblis'e hitaben, "benim ihlâslı/samimi kullarım üzerinde senin yaptırım gücün yoktur. Sen ancak sana uyanlara söz geçirebilirsin." buyurur. 16/Nahl 99-100. ayetlerde ise şöyle buyrulur: "Gerçek şu ki rableri Allah'a yürekten iman eden ve yalnız O'na güvenen kimseler üzerinde şeytanın yaptırım gücü yoktur. Şeytan ancak kendisini dost edinen ve dolayısıyla Allah'a ortak koşan kimseler üzerinde etkili bir güce sahiptir."

Bu ayetlerdeki açık beyanlar dikkate alındığında, İslam geleneğinde "şeytan" kavramının fazla abartıldığını veya müminlerin bizzat kendi zaaflarından kaynaklanan hata ve günahlarını "şeytan"ın karşı konulamaz ayartıcılığına bağlayarak suçluluk psikolojisinden kurtulmaya ve rahatlamaya çalıştıkları tespitinde bulunabilir. Benzer bir tespit sihir ve büyü konusunda da yapılabilir. Şüphesiz Kur'an gerek Felak suresinde, gerek Harut-Marut ve Hz. Musa kıssasında sihir ve büyüden söz etmekte, ancak bu konuyu tevhid-şirk mücadelesi bağlamında dile getirmekte, dolayısıyla ilgili ayetler sihir ve büyünün gerçekliğine, insanlar üzerindeki etkisine dair hiçbir beyan ve hüküm

[983] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 76. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) şu izahı da şeytanın aslında bir kötülük imgesi olduğuna işaret etmektedir: "Şeytan, gözle görülmeyen bir kötücüllüktür. Bu yüzden, şer üreten insana şeytan denilir ama bu tür bir insan cinnî olarak nitelendirilmez. Çünkü şeytan lafzı kötülük manası içerir. Oysa cinnî sadece gizli oluşu ifade eder. Bu nedenle, 'Allah şeytanı lanetledi' denildiği halde, 'Allah cini lanetledi' şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise bir sıfattır". Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 309.

içermemektedir. Bu sebeple, sihir ve büyünün gerçek olup olmadığı meselesinin Kur'an'dan bağımsız olarak tartışılması gerekmektedir. Çünkü bu konu Kur'an'da faide-i haber olarak değil, lazım-ı faide-i haber olarak geçmektedir.

Erken dönem Mekkî surelerde tevhid inancı bazen de anahtar kavram denilecek kelimelerle anlatılır. "Tesbih" bu anahtar kavramların ön plana çıkanları arasında yer alır. Arap dilinde "karada, suda veya havada hızlı bir şekilde ilerlemek, koşmak, yüzmek"[984] manasındaki ***sebh*** (sibâha) kökünden türeyen tesbih kelimesi terimsel ve kavramsal olarak Allah'ı şanına yakışmayan, ulûhiyetle bağdaşmayan her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etme anlamına gelir.[985] Râgıb el-İsfahânî tesbih kavramını kelime kökündeki "hızlı biçimde yüzme" manasıyla alâkalı olarak, "Kulun Allah'a ibadet etme niyetiyle her türlü kötülükten hızla uzaklaşması" diye tarif etmiştir.[986]

Kur'an'da birçok ayette evrenin ve ondaki her şeyin, meleklerin, dağların, taşların, kuşların, yıldızların, hayvanların, gök gürültüsünün Allah'ı tesbih ettiği, ancak insanların bunu tam kavrayamadıkları ifade edilir.[987] Bütün bu varlıkların Allah'ı yücelttiklerinin bildirilmesi, böylece şirkin temelsizliğine dikkat çekilmesi açısından önem arz etmektedir.[988] Bu anlamda ***fe-sebbih bismi rabbike'l-azîm*** (56/Vâkıa 74), ***sebbihisme rabbike'l-a'lâ*** (87/A'lâ 1) gibi ifadeler Allah'ın şirk inancından tamamen münezzeh olduğu, O'nun adının/şanının her türlü noksanlıklardan tenzih edilerek anılması gerektiği mesajını içerir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân, A'lâ suresinin ilk ayetini, "Rabbinin ismini tenzih et; Allah'tan başka ilah olmadığına şehadetle O'nu şirkten tenzih et" diye tefsir etmiştir.[989]

Öte yandan Mekke döneminin daha geç safhalarında nazil olan 15/Hicr suresi 98. ayetteki ***fe-sebbih bi-hamdi rabbike ve kün mine's-sâcidîn***, 20/Tâhâ suresi 130. ayetteki ***ve-sebbih bi-hamdi rabbike kable tulûi'ş-şemsi ve-kable ğurûbihâ ve-min ânâi'l-leyli fe-sebbih ve-etrâfe'n-nehâr*** gibi ifadeler tesbihin nüzul döneminde vakitleri, rekâtları ve eda şekilleri tedricen son şeklini alacak olan namaz ibadetine işaret ettiğini göstermektedir. Başta Mukâtil b. Süleyman olmak üzere tüm müfessirler 20/Tâhâ 130.

---

[984] Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 469; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 465.
[985] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, s. 374; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, Beyrut 1993, II. 189.
[986] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 227.
[987] Mesela bkz. 13/Ra'd 13; 17/İsrâ 44; 22/Hac 18; 24/Nûr 41; 55/Rahmân 6; 59/Haşr 24.
[988] Bkz. 13/Ra'd 13; 17/İsrâ 44; 21/Enbiyâ 20, 74; 37/Sâffât 159; 39/Zümer 75; 40/Mü'min 7; 43/Zuhruf 82.
[989] Mukâtil, *Tefsî*r, IV. 669.

ayetteki "sebbih" (tesbih et) lafzını "Namaz kıl" diye tefsir etmişlerdir.[990] Tesbihin bu ayette salât anlamına geldiği, ayetin başındaki "fasbir" (sabret) lafzıyla da teyit edilebilir. Çünkü 2/Bakara 45 ve 153. ayetlerde, Allah'tan yardım istemeyle ilgili olarak sabır ve salât birlikte zikredilir. Bu noktada tesbih kavramının hem tevhid inancı hem de namaz ibadeti anlamına gelmesi ilk bakışta birbirinden çok farklı ve bağlantısız görülebilir; ancak unutmamak gerekir ki özellikle Mekke döneminde salât tevhid inancını benimsemenin fiilî-amelî düzeydeki en somut göstergesidir, dolayısıyla tesbih namaz anlamıyla da tevhidden bağımsız bir içeriğe sahip değildir.

Erken dönem Mekkî surelerde tevhidin çok daha sarih biçimde, yani kelime-i tevhid ifadesiyle zikredildiği de vakidir. Mesela, 73/Müzzemmil 8. ayette Hz. Peygamber'in her daim rabbinin adını zikretmesi ve bütün varlığıyla Allah'a yönelmesi emri yer alır. Aynı surenin 9. ayetinde ise, "O doğunun da batının da rabbidir. O'ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. Öyleyse yalnız O'na güven, yalnız O'na sığın" mealinde bir ifade buyrulur. Bizim tespitlerimize göre tevhid inancı nüzul açısından ilk defa bu ayette, "lâ ilâhe illallah" diye ifade olunmuş, başka bir deyişle, kelime-i tevhid ilk olarak Müzzemmil suresinde zikrolunmuştur.

Sonuç olarak, erken dönem Mekkî surelerdeki en temel konu tevhiddir. Bu konu aynı zamanda Kur'an'ın bütününde gözlemlenen bir dil dizgesidir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki dil, tevhid eksenli ve Allah merkezli bir dildir. Bu dil veya ifade biçimini doğuran temel etken, kuşkusuz, Mekke müşriklerinin dünya görüşleridir. Allah'sız olmamakla birlikte, mevcut Allah fikrinin ahlakî alanda hiçbir işlev görmediği müşrik dünya görüşüne karşı Kur'an'da kâinat, tabiat, tarih, insan, toplum düzleminde mutlak fail ve müdahil Allah fikri çok yoğun bir şekilde işlenmiştir.

Şöyle ki Kur'an'ın ifade tarzında, bütün olayların arka-planında, mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla, fizik âlemin bütün olaylarında yegâne fail O'dur. Gezegenleri ve yıldızları sevk ve idare eden Allah olduğu gibi, spermanın teşekkülünden, yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda yine O vardır. Tarih alanında da durum bundan farklı değildir. Zira toplumları varlık sahnesine çıkaran, halden hale geçiren ve nihayet yok eden Allah'tır.

İşte bu teosentrik dil ve ifade tarzının bir sonucu olarak Kur'an'da Allah ilk

---

[990] Mukâtil, *Tefsîr*, III. 46; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 476-477; Mâtüridî, *Te'vîlatü Ehli'-Sünne*, VII. 321; Mâverdî, *en-Nüket*, III. 432; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 333; Beğavî, *Mealimü't-Tenzîl*, III. 236; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 173.

muhataplar nezdinde iktidarın timsali olan krala benzetilmiş, hatta "kral" (melik) diye nitelendirilmiştir. İnciller'de merhamet ve himayenin timsali olan "Baba" imgesi, bu benzetme ve nitelemede, olgusal durum ve ihtiyaç muktezasınca yerini iktidar ve tehditkâr mutlak gücün timsali olan "Kral" imgesine terk etmiştir. Bu noktada denilebilir ki Kur'an vahyinin karşı karşıya bulunduğu tarihsel durumun gerekli kıldığı Allah merkezli dil ve üslupta seçilen imgeler bile nüzul dönemindeki tarihsel ve toplumsal matrisin izlerini taşır.[991]

Bu tespit doğrultusunda Allah'ın nüzul dönemindeki ilk ve doğrudan muhataplarıyla ilişkisinde de teosentrik dilin hâkim olduğu söylenebilir. Zira Allah kimi zaman müslümanlara istihbarat desteğinde bulunurken kimi zaman da onları taktik ve stratejik açıdan yönlendirmiş, kimi zaman savaş, kimi zaman barış ilan etmiş, hatta kimi zaman da 60/Mümtehine 10-11, 48/Fetih 18-22. ayetlerdeki muhtevadan anlaşılacağı gibi, müslümanlar adına faydacı çözümler önermiştir. Kısaca, Allah ilk hitap çevresinde oluşturmak istediği toplumun hükümdarı gibi hareket ederek, toplumsal organizasyonda insanları yönlendirme, dönüştürmede etkili olan pek çok unsurun işlevini kendisi üstlenmiştir. Daha açıkçası, Allah bazen kanun koyucu, bazen siyasetçi, bazen stratejist ve taktisyen, bazen bir eğitimci, bazen bir vaiz ve ahlak öğretmeni, bazen bir antropolog, bazen bir sosyolog, bazen de psikolog gibi hareket etmiştir.[992]

Allah merkezli dil ve ifade tarzı Kur'an'da o denli baskındır ki birçok ayette beşer irade ve inisiyatifinin göz ardı edildiği fatalist, kaderci ifadelerle karşılaşılabilir. Bu tür ifadeler Allah merkezli dil çerçevesinde değerlendirilmediği takdirde, Kur'an'dan mutlak deterministik bir tarih anlayışı çıkarmak hiç zor olmayabilir. Nitekim kelam tarihi boyunca insan özgürlüğü sorunu ekseninde süregelen tartışmalarda bu hassasiyetin gözetilmediği, aksine Kur'an pasajlarından hem mutlak kader ve cebr hem de kaderi inkâr ve özgürlük fikrinin temellendirilebildiği görülebilir. Hâlbuki Kur'an "insanın davranış özgürlüğü" meselesini açıkça görmezden gelmiş veya bu meseleyle ilgilenmemiş, buna mukabil temel hedef olarak, özellikle müşrik muhataplarının zihniyet dünyasına her şeyin merkezinde Allah fikrinin yer aldığı bir dünya görüşünü yerleştirmeyi gözetmiştir.[993]

---

[991] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 15.
[992] Halis Albayrak, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (2-4 Şubat 1996), Ankara 1996, s. 38-44.
[993] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 16.

Şirke gelince, hiç şüphesiz Kur'an mesajında en temel ve hayati konu tevhid, en temel problem de şirk inancı veya bu inanca dayalı dünya görüşüdür. Şirk kelimesi mastar olarak "ortak olmak" ve "ortaklık" anlamına gelir. "Allah'a eş ve ortak koşmak" anlamındaki "işrak"tan isim konumunda bulunan şirk ise küfür/inkârcılık (nankörlük) demektir. Şirk koşana müşrik, şirk koşulana şerîk denir. Allah'ın mutlak ulûhiyet ve rubûbiyetine "ortak tanıma" anlamındaki şirkin muhtevası Kur'an'da "küf'/küfüv" (denk, benzer), "misl" (eş, benzer), "velî/vâlî" (dost, efendi), "nid" (benzer), "şefî' (şefaatçi, kayırıcı) ve "şehîd" (destekçi, işbirlikçi) gibi çeşitli kelimelerle de ifade edilir. Esasen, şirk ile küfür birbirine yakın kavramlardır. Bu yüzden şirk ve küfür arasında fark olup olmadığı meselesi tartışılmıştır.

İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre şirk ile küfür farklı manalar taşır. Arap dilinde "örtmek, gizlemek; nankörlük etmek" gibi manalara gelen ve akaid-kelam literatüründe terim olarak genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek" diye tarif edilen "küfr"ün kapsamı daha geniş olup her şirk küfürdür, fakat her küfür şirk değildir. Bu anlamda Yahudiler ve Hıristiyanlar kâfirdir, fakat müşrik değillerdir. İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ve diğer bazı âlimlere göre ise şirk ve küfür kelimeleri aynı içeriğe sahiptir. Dolayısıyla her kâfir müşrik, her müşrik kâfirdir.[994] Bize göre bu iki görüşten ilki Kur'an muhtevasına daha uygun görünmektedir. Çünkü küfr Kur'an'da şemsiye kavram olarak kullanılmakta, dolayısıyla bütün çeşitleriyle şirk dâhil Allah'a isyan ve nankörlüğün çeşitli formlarını içeren geniş bir anlam alanı bulunmaktadır.

İslam inanç sisteminde şirkin kavramsal içeriğini tevhide karşıt oluş belirler. Tevhid, ulûhiyet ve rubûbiyette Allah'tan başka bir ilah tanımamak anlamına geldiğine göre, şirkin ilk ve temel anlamı Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte, başka birtakım varlıklara az çok ilahlık payesi vermek demektir. Necm suresi hariç tutulduğu takdirde, erken dönem Mekkî surelerin putlar ve putperestlik ritüellerine yönelik ağır eleştiriler içermediği fark edilir. Buna karşılık müşrikler aynı surelerde çok kere "el-insan" kelimesiyle belli veya prototip bir kişi/kişilik üzerinden tenkit edilir. Bu tenkitlerde ise çoğunlukla dünyaya ve dünya malına tutkunluk, hodbinlik, küstahlık ve kibirlilik gibi

[994] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, III. 264.

vasıflar zikredilir. Mesela, 68/Kalem 10-16. ayetlerde muhtemelen Velîd b. Muğîre isimli müşrike[995] atıfla şöyle denir:

> [Ey Peygamber!] İkide bir yemin ederek yalanlarını örtmeye çalışan, şeref ve haysiyetten nasipsiz olan, her daim onun bunun ayıbını arayan, söz getirip götürerek kovuculuk yapan, dünya malına tapan ve kimseye zırnık koklatmayan, hak hukuk tanımayan, işi gücü günah işlemek olan, son derece kaba, üstüne üstlük soysuzun teki olan adama boyun eğme! Neymiş, mal-mülk, oğul-uşak/taraftar sahibiymiş! Malı mülkü, taraftarı var diye o soysuz adama sakın boyun eğme! Ona ayetlerimiz okunup tebliğ edilince, "Bunlar eskilerin masallarıdır" der. Biz yakında onun burnunu sürtecek, onu zelil ve rezil edeceğiz.

Bu ayetlerin hemen öncesinde Hz. Peygamber'e ve onun şahsında müminlere, ***fe-lâ tutii'l-mükezzibîn*** ifadesiyle "İlahi vahiy ve risaleti yalanlayanlara boyun eğmeme emri verilmiştir. Dikkat edilirse bu ayette müşrikler kısaca "mükezzibîn" (yalanyanlar) şeklinde nitelendirilmekle iktifa edilmiştir. Öte yandan, 68/Kalem 10-16. ayetlerdeki ifadelere benzer şekilde, 104/Hümeze suresinin 1-3. ayetlerinde de yine muhtemelen Velîd b. Muğîre veya başka bir müşriğe atıfla şu ifadeler yer alır:

> İnsanları arkasından çekiştirip duran, kaş göz işaretiyle alay ederek onların şeref ve haysiyetleriyle oynayan, sırf ayıp kusur arayan her bir alçağın vay hâline! O [alçak adam] habire servet biriktirir ve gidip gelip biriktirdiği serveti hesap eder. Sanır ki serveti kendisini sonsuza dek yaşatacaktır.

Benzer ifadeler, 89/Fecr 15-20. ayetlerde de yer alır. Tefsir kitaplarında Ümeyye b. Halef veya Übey b. Halef, Utbe b. Rebîa gibi müşrikler hakkında nazil olduğu belirtilen 15-16. ayetlerde[996] ilkin, "Şu nankör/kâfir insan yok mu, rabbi onu [sağlık, afiyet, zenginlik gibi] lütuf ve nimetlerle sınadığı zaman, "Rabbim bana hak ettiğim lütufta bulundu." der. Ama rabbi onu darlık ve yoklukla sınadığında, "Rabbim beni gözden çıkarıp yok saydı." diye sızlanır durur." mealindeki ifadelerle muayyen bir müşrikin tutum ve davranışından söz edilmiş, ardından 17-20. ayetlerde genel olarak müşrikler ahlâkî açıdan şöyle eleştirilmiştir:

---

[995] Bu ayetlerde sözü edilen kişi tefsir kaynaklarındaki bilgilere göre Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından Velid b. Muğîre'dir (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 404; Sa'lebî, *el-Keşf*, VI. 252; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 377). On üçüncü ayetteki "utul" kelimesi "Hayvan gibi yiyip içen, obur" şeklinde de açıklanmıştır. "Zenîm" kelimesi ise klasik tefsirlerin hemen hepsinde "soysuz" veya "veled-i zina" diye tefsir edilmiştir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 74-75; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 152-153.

[996] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 689; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 118; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 35.

> Yoo! Gerçek şu ki siz [nankörler/kâfirler Allah'tan hep lütuf ve ikram beklersiniz,] ama öksüzü, yetimi bir kez olsun sevindirmezsiniz. Fakir-fukarayı doyurmaya ön ayak olmaz, ihtiyaçlarıyla hiç mi hiç ilgilenmezsiniz. Mirasları hak-hukuk gözetmeden yer yutarsınız ve malı-mülkü pek seversiniz.

Bütün bu ayetlerde dikkat çekici olan husus, müşriklerin inanç ve putperestlik ritüelleri noktasından değil, dünyevileşme ve pratik hayatta erdemsizlik gibi ahlâkî sorunlar açısından tenkit edilmesidir. Bu eleştiri tarzından hareketle Kur'an mesajının öncelikle teolojik değil, sosyolojik bir içerik sunduğu söylenebilir. Oysa günümüzde Kur'an metni bütün muhtevasıyla teolojik bir metin gibi değerlendirilmektedir.

Erken dönem Mekkî surelerde şirk inancına ve bu inanç ekseninde oluşan kutsallar ve kutsallıklara ilkten ve sarahaten tenkitler yöneltilmemesi, ortaya konulan davanın o günkü toplumda, özellikle gidişattan rahatsız olan insanlara pratik açıdan bir alternatif sunması gerektiği meselesiyle de irtibatlıdır. Çünkü salt inanç eleştirisi üzerine kurulu bir söylem, ezilen, mağdur edilen insanların pratik hayattaki bu kötü durumlarını iyileştirmeye yönelik hiçbir alternatif sunmadığı gibi, doğrudan geleneği ve atalar kültünü karşısına alması nedeniyle de en başından çok geniş ölçekli bir hasım kitlesi oluşturacaktır.

Bu açıdan bakıldığında müşriklerin daha ziyade dünyevileşme ve erdemsizlik gibi ahlaki sorunlar üzerinden eleştirilmesi, stratejik bir dil ve yöntem olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tespitler Kur'an'ın Mekkî surelerindeki içerik ile sosyalizm arasında gelişigüzel bağlar kurmak ve dolayısıyla İslâmî sosyalizm gibi kavramlaştırmalara kapı aralamak biçiminde değerlendirilmemelidir. Bu bağlamda Hasan Hanefî'nin "Teoloji mi Antropoloji mi?"[997] makalesinde çağdaş müslümanlara teklif ettiği yeni Tanrı tasavvurunun bizzat Allah tarafından erken dönem Mekkî surelerde "İş, ekmek, aş vaadeden Tanrı" olarak tebarüz ettiğini söylemekte sakınca olmasa gerektir.

Erken dönem Mekkî surelerde putlarla ilgili sarih eleştiri ifadelerine pek rastlanmaması M. Watt gibi bazı müsteşriklere göre başlangıçta Kur'an'ın ikincil ilahları reddetmemesi, daha ziyade güçsüz ve işlevsiz olduklarını belirtmekle yetinmesiyle ilgilidir.[998] Ne var ki bu tespit bize göre doğru değildir. Zira söz konusu

---

[997] Bkz. Hasan Hanafi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIII (1978), s. 505-531.

[998] William Montgomery Watt, "Kur'an ve 'Yüce Tanrı' İnancı", çev. Süleyman Akkuş, *Dinî Araştırmalar*, cilt: VIII, sayı: 23 (2005), s. 302-303.

surelerde putlara açık tenkitlerde bulunulmaması Kur'an'ın bunları reddetmediği anlamına gelmez. Tam tersine, "Yoksa onların müminlerle kâfirleri eşit tutması için Allah'ı zorlayacak tanrıları (şürekâ) mı var?!", "Onlara hiç kimsenin şefaati fayda vermeyecek."[999] mealindeki ayetlerde putlara atfedilen şefaat misyonunun Allah katında hiçbir karşılığının bulunmadığı belirtilir.

Bu münasebetle belirtmek gerekir ki Kur'an'da söz konusu edilen "şefaat" meselesi şirk inancının reddiyle ilgilidir; dolayısıyla İslam geleneğinde öteden beri tartışılan şefaatten ayrı bir meseledir. Müslüman âlimler arasında tartışılan şefaat meselesi ağırlıklı olarak hadis menşeli olup başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberler, melekler ve salih kulların büyük günah sahibi müminlere şefaat edip edemeyeceği Kur'an açısından bahs-i diğerdir.

Diğer taraftan, müşriklerin putlarla ilgili şefaat ve şefaatçilik iddiaları uhrevi âlemle ilgili olmanın ötesinde dünyevî hayatla ilgilidir. Bunun Kur'an'daki en güçlü delillerinden biri, 10/Yûnus 18. ayetin, "Onlar, Allah'ı bırakıp kendilerine herhangi bir fayda ve zarar verme gücü bulunmayan putlara tapıyorlar. Beri yandan da, 'Bunlar bizim Allah katında şefaatçilerimizdir; [Allah bize bunların yüzü suyu hürmetine ihsanda bulunuyor].' diyorlar." mealindeki kısmıdır.

Bu ayette ifade edilen şekliyle, müşriklerin putlara izafe ettiği şefaatin karşılığı, "bir aracı vasıtasıyla maddî veya manevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek" anlamındaki tevessül inancıdır. 10/Yûnus 18. ayetin şefaat ve şefaatçilikle ilgili kısmına dair yorumlar arasında Fahreddîn er-Râzî'nin, "Bu inancın bir benzeri de zamanımızdaki pek çok insanın 'Büyük zatların kabirlerine saygı gösterildiğinde, o zatlar bize Allah katında şefaat eder' inancıyla söz konusu zatların kabirlerini tazimle meşgul olmalarıdır"[1000] şeklinde bir ifade kullanması çok anlamlıdır.

Müşriklerin putlara atfettikleri şefaatçilik misyonunun tevessül inancından pek farkının bulunmadığı, 39/Zümer 3. ayetteki, "Allah'ı bırakıp da başka birtakım varlıklara tanrılık yakıştıranlar, 'Biz bunlara başka bir maksatla değil, bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz' diyorlar." ifadesiyle de şahitlendirilebilir ve bu bağlamda birçok İslam âlimi tarafından sakıncasız görülen veliler ve salih kişiler ya da bu kişilerin ruhlarıyla tevessül inancının en azından şirk riskine açık olduğu söylenebilir.

Selefî düşünceye ait olmasından dolayı ilk bakışta sert ve itici görünse de İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi bazı âlimlerin tevessül

[999] 68/Kalem 41; 74/Müddessir 48.
[1000] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII. 49.

konusundaki olumsuz yaklaşımlarının tevhid açısından daha isabetli olduğunu söylemek gerekir. Bu yaklaşıma göre İslam dininde ölüye hitap ederek ondan dua isteme şeklinde bir uygulama mevcut değildir. Eğer ölülerle tevessül câiz olsaydı Hz. Ömer, "Allah'ım! Biz kuraklıkla karşılaştığımız zaman sana rasulümüzle tevessülde bulunuyorduk ve sen bize su lütfediyordun. Şimdi de sana rasulümüzün amcasıyla tevessülde bulunuyoruz; bize su lütfet" şeklindeki yağmur duasında Hz. Peygamber'in amcası Abbas'la değil, bizzat Hz. Peygamber'le tevessül ederdi.

Bu mesele bir yana, sahabîler nezdinde meşru olan tevessül zatla değil, duayla tevessüldür. Ayrıca Hz. Peygamber ve sahabîlerden intikal eden uygulama müminlerin kabirlerini ziyaret edip onlara selâm vermek ve dua etmekten ibarettir. Ölülerden yardım istemek Hıristiyanların âdetidir; ayrıca bu fiil kabirleri tapınak haline getirmeye yol açabilir. Ölülerden yardım istemek ilahi sünnetin yanı sıra Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin ilkelerine de terstir. Bu tür tevessülle ilgili rivayetler uydurma olabileceği gibi yanılma ve şeytan aldatmasının ürünü de olabilir. Ölümlerinden sonra Hz. Peygamber ve başka birinden yardım isteneceği yönünden İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden görüş nakledenler bu âlimlere iftira etmektedir.[1001]

Putlar ve şefaat konusuyla ilgili bazı ayetlerde kıyamet günü Allah'tan başka hiçbir dost ve şefaatçinin bulunmayacağından, o gün şefaatin ancak Allah'ın izni ve rızasıyla gerçekleşeceğinden söz edilmesi de kısaca izah edilmeye değer bir meseledir. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu ayetler müşriklerin ölümden sonra diriliş ve uhrevi âleme inandıklarını göstermez. Aksine birçok ayette çok açık biçimde ifade edildiği gibi, kesin bir dille reddedip yalanladıkları kıyamet günü konusunda müşrikleri azapla tehdit etmekte ve bu tehdit kapsamında, "Bakalım, o gün sizi şefaatçi saydığınız putlarınız azaptan kurtarabilecek mi?" mesajı vermektedir. Yani söz konusu ayetler ahiretteki azap tehdidi ya da vaidle ilgilidir. Dolayısıyla söz konusu ayetlerden hareketle müşriklerin az çok ahiret inancına sahip oldukları sonucuna varmak pek sağlıklı değildir. Öte yandan, şefaatin ancak Allah'ın iznine bağlı olması, 2/Bakara 255. ayetteki *men zellezî yeşfeu indehû illâ bi-iznih* ifadesinde olduğu gibi, Allah'ın bir şekilde birilerine şefaat izni vereceğinden öte, O'nun mutlak hükümranlık ve otoritesine rağmen şefaatte bulunmanın hiç kimsenin haddine olmadığını belirtir. 20/Tâhâ 109 ve 21/Enbiya 28 gibi bazı ayetlerde şefaat ve şefaatçilikle ilgili istisnalarda bulunulması ise "Eğer bir şefaat ve şefaatçilik söz konusu olacaksa bu sizin gibi müşrikler ve kâfirler

[1001] İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, I. 15-31; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 308-313.

için değil, müminler için söz konusu olabilir" anlamında bir mesajla Allah'ın müminlere sahip çıkmasına ve onlara moral aşılamasına işaret eder. Yoksa bu istisnalar şefaat mekanizmasının uhrevi âlemde nasıl ve kimlerin lehinde işletileceğinden söz etmez. Bu sebeple şefaatle ilgili ayetlerin de diğer birçok konuyla ilgili ayetler gibi faide-i haber kapsamında değil, lazım-ı faide-i haber kapsamında ele alınması gerekir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, nüzul tarihi açısından müşriklerin putlarına açık isimleri zikredilerek yöneltilen ilk tenkit Necm suresinde yer alır. Bu surenin meşhur Garânik meselesiyle de irtibatlandırılan 19-22. ayetlerinde mealen şöyle buyrulur: "[Ey Müşrikler!] Lât ile Uzzâ'ya ve şu üçüncü put olan Menât'a ne demeli?! [Değil size, kendilerine bile en ufak bir hayrı dokunmayan bu putlara hangi akla hizmet ederek taparsınız?!] Erkekler size, dişiler Allah'a ait, öyle mi?! Bu ne haksız, ne insafsız bir taksim böyle?!"

Aynı suresinin 23. ayetinde, "[Bilin ki] bu putlar sizin ve atalarınız tarafından [sözde tanrı olarak] uydurulan, adı var kendi yok hükmünde olan şeylerdir. Allah onların tanrı olduklarına dair hiçbir delil indirmemiş, bu konuda hiçbir izin ve yetki vermemiştir." buyrularak, putların yanı sıra şirk inancının en temel dayanak noktalarından birini oluşturan gelenek ve atalar kültü de boş ve anlamsız olarak değerlendirilmiş, 50/Kâf 26. ayette ise "Allah'ın yanı sıra başka tanrı/tanrılar edinmiş olan herkesi atın şimdi azabın en şiddetli mahalline!" mealindeki ifadelerle müşrikler çok çarpıcı bir üslupla cehennem azabıyla tehdit edilmiş ve bu tür vaidler Mekke dönemi boyunca sıklıkla yinelenmiştir.

Câbirî'nin tespitlerine göre Sâd suresinde tevhid vurgusuyla birlikte şirke karşı sert ve amansız mücadele evresine geçilmiştir.[1002] Hz. Peygamber'in hiçbir şekilde uzlaşmaya yanaşmaması sebebiyle Kureyşli müşriklerin vahiy ve risaleti yalanlamada çok daha sert ve ısrarcı davranmaları surenin 4-8. ayetlerine şöyle yansımıştır:

> Şimdi o müşrikler bütün bunları bile bile [tıpkı geçmişteki kâfir toplumlar gibi] içlerinden bir uyarıcı/peygamber gelmesini yadırgayıp, "[Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden] bu adam bir sihirbaz, tam bir yalancı. Baksanıza, onca tanrıyı bir tek tanrıya indirmiş. Hayret ki ne hayret!" diyorlar. Onların ileri gelenleri hemen harekete geçip yandaşlarına şöyle dediler: "Durmayın, kalkın! [Atalarımızın dinine sahip çıkalım]; tanrılarımıza daha sıkı bağlanalım. Şimdi yapılması gereken tek iş budur. Doğrusu biz bugüne kadar bir tek tanrıdan söz edildiğini de duymadık. Bu düpedüz uydurma bir inançtır. Hem sonra içimizde başka biri yokmuş gibi vahiy Muhammed'e indirilmiş, öyle mi?!"

[1002] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I. 209.

Bu ayetlerin nüzul sebebine dair rivayetler nüzul, davet ve siret kronolojisine ilişkin tespitlerimizi destekler niteliktedir. İlgili rivayetlere göre Sâd suresinin ilk ayetleri şu münasebetle indirilmiştir: Şirk inancının reddine dair ayetlerden çok rahatsız olan müşrikler Ebû Cehil'in öncülüğünde Ebû Tâlib'e müracaat etmiş ve yeğeni Hz. Peygamber'i risalet davasından vazgeçmeye ikna etmesini istemişlerdir. Ebû Tâlib meseleyi Hz. Peygamber'e açmış, bunun üzerine Hz. Peygamber de söz konusu müşriklerden tevhid inancını benimsemeleri dışında bir şey istemediğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in bu tutumu karşısında, müşrikler, "Baksanıza, onca tanrıyı bir tek tanrıya indirmiş. Hayret ki ne hayret!" demişlerdir.[1003]

Kur'an'da Ulûhiyet konusunda müstakil çalışma yapan Suat Yıldırım'ın şu ifadeleri erken dönem Mekkî surelerde putperestlik eleştirisi konusunda anlattıklarımızı özetler mahiyettedir:

> Kur'an, ilk surelerinde, bâtıl tanrılara hücum etmek yerine, müşriklerin de tanıdığı Allah'ın kim olduğunu bildirmeyi tercih etmiştir. İlâhî irşat ve terbiye, insanların cahilane bir taassupla köklü bir şekilde bağlandıkları putlara hücum etmeyi, onları irşat bakımından doğru bulmamıştır. Aksini yapmak, onları daha şiddetli bir inatla putlara sarılmaya götürürdü. Onların şeriklerinin durumunu ayrıntılı olarak münakaşa etmek yerine, Allah'a niçin ve nasıl inanılacağını ortaya koymuş, öbür yandan temel ahlaki ve içtimai esaslar üzerinde durmuştur.[1004]

5.2. Tevhid ve Şirk İle İlgili Bazı Kelime ve Kavramlar

Kur'an'da sıkça geçen ve fakat tarihsel süreçte ıstılahî anlam takdirleriyle bir kısmı şekilsiz/belirsiz, bir kısmı da çok şekilli/belirli hâle gelen ***hasene***, ***takvâ***, ***salât*** gibi birçok kelime Mekkî surelerde tevhid-şirk karşıtlığına delalet eden anlamlara sahiptir. Tevhid söz konusu surelerde genellikle ***ittekâ***, ***ittikâ***, ***etkâ***, ***sallâ***, ***saddeka*** gibi kelimelerle, şirk ve küfür ise ***kezzebe***, ***tevellâ***, ***eşkâ*** gibi kelimelerle ifade edilir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, ***takvâ*** kelimesi Mekkî surelerde, "Allah'a karşı sorumluluk bilinci içinde olmak" gibi amorf/şekilsiz bir anlamdan öte, şirkten sakınmayı, dolayısıyla muvahhid olmayı ifade eder ki bu konu İslam tefsir tarihinde birçok Kur'an kelimesindeki ilk ve aslî mananın zaman içerisinde nasıl belirsizleştiğini göstermesi bakımından çok önemlidir.

[1003] Bkz. Tirmizî, "Tefsîr", 38/1; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*; XII. 134-135; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 209-210.
[1004] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 301.

5.2.1. Hasene-Seyyie

Erken dönem Mekkî surelerde tevhid-şirk meselesi çeşitli kelime/kavram çiftleriyle ifade edilir. Bu kelime/kavram çiftlerinden biri "hasene" ve "seyyie"dir. Hasene kelimesi sözlükte "güzel olmak" anlamına gelen ***hüsn*** kökünden türemiş bir sıfat olan ***hasen*** kelimesinin müennes şeklidir. Bu kelime hem genel olarak iyi fiilleri veya özel bir fiilin iyilik niteliğini, hem de amaçlanan, özlenen, elde edilmek istenen iyi durumları ifade etmek üzere kullanılır.[1005] Sözlükte "kötülük etmek; kötü ve çirkin olmak" anlamlarındaki ***sev'*** mastarından türemiş bir sıfat olan ***seyyi'*** kelimesinin müennes şekli "seyyie" ise hem "günah, kötülük, çirkin iş, kötü şey" gibi anlamlarda isim hem de sıfat olarak kullanılır. Aynı kökten türeyen ***isâet*** "kötülük etmek", isim olan ***sû'*** da "günah, kötülük, çirkin iş" manasına gelir.[1006]

Râgıb el-İsfahânî insanın ruhu, bedeni ve halleriyle ilgili olarak elde ettiği, kendini mutlu kılan nimet türünden her şeye hasene dendiğini, bunun karşıtının seyyie olduğunu ve bu iki kelimenin her türlü iyilik ve güzelliği, kötülük ve çirkinliği ifade eden müşterek lafızlar durumunda bulunduğunu belirtmiştir.[1007] İbnü'l Cevzî ise güzelliğinde eksiklik bulunmayan şeylerin yanı sıra, iyiliğin kötülüğe oranla daha fazla bulunduğu şeylere hasene, bunların zıddına da seyyie denildiğini ve bu iki kelimenin tevhid-şirk, zafer-hezimet, bolluk-kıtlık, afiyet-bela, mâruf-münker söz, hayır-şer manalarında kullanıldığını ifade etmiştir.[1008]

Geniş bir anlam alanına sahip olan hasene ve seyyie kelimelerinin Mekkî surelerde ön plana çıkan anlamı tevhid ve şirke karşılık gelir. Ancak Kur'an meallerinde "hasene" ve "seyyie" kelimeleri ya iyilik ve kötülük veya iyi/güzel iş-kötü iş şeklinde karşılanmış ve dolayısıyla bu kelimelerin ilk/aslî anlamı amorflaştırılmıştır. Erken dönem tefsir kaynaklarına müracaat edildiğinde, sözgelimi, "Her kim bir iyilik yaparsa, o kişiye bu iyiliğinin katbekat fazlası mükâfat verilir." mealindeki 6/En'âm 160. ayette geçen hasene ve seyyie kelimelerinin "kelime-i tevhid" ve "küfür/şirk" diye izah edildiği görülür.[1009] Bu izah aynı zamanda Hz. Peygamber'den nakledilen bir tefsirin meali mahiyetindedir. Hadis rivayetlerine göre ayetteki "hasene" ve "seyyie" kelimeleri Hz. Peygamber tarafından tevhid (lâ ilahe illallah) ve şirk (kelimetü'l-işrâk) diye izah

[1005] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 125-126; Mustafavî, *et-Tahkîk*, II. 258-259.
[1006] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 253; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 733-734.
[1007] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 126.
[1008] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, s. 259-260.
[1009] Mukâtil, *Tefsîr*, I. 599; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 126-128; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 133.

edilmiş; bu nebevi tefsir Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas, Ebû Hureyre, Enes b. Malik gibi sahabîler ile Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Atâ, Mücâhid, Ebû Salih Zekvân, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, İbrahim en-Nehaî, Dahhâk, Zührî, İkrime, Zeyd b. Eslem, Katâde, Süddî gibi birçok tâbî âlimden de nakledilmiştir.[1010]

27/Neml 89. ayette geçen hasene kelimesi de İbn Mes'ûd, Mücahid ve Nehaî tarafından, "lâ ilahe illallah" diye izah edilmiş,[1011] Mukâtil b. Süleyman da bu ayetteki *men câe bi'l-haseneti* ifadesine, "Kim ahirete lâ ilahe illallah gerçeğine inanmış bir şekilde gelirse" şeklinde bir mana takdir etmiştir. Aynı surenin 90. ayetindeki *ve men câe bi's-seyyie* ifadesi ise Ebû Hureyre, Abdullah b. Mes'ûd, Enes b. Malik, Said b. Cübeyr, Mücahid, Katâde, Dahhâk ve Nehaî gibi âlimlerce "Kim şirk inancını benimsemiş olarak gelirse" diye tefsir edilmiştir.[1012] Bu ayeti aynı minvalde açıklayan Mukâtil b. Süleyman Hz. Peygamber'den hasenenin kişiyi helak ve azaptan kurtaracağı, seyyienin de helake duçar kılacağı şeklinde bir rivayet de nakletmiştir.[1013] Taberî'nin bu ayet münasebetiyle naklettiği bir rivayete göre de Ebû Zer el-Ğıfârî'nin, "Yâ Rasûlallah! Lâ ilahe illallah sözü hasenattan mıdır?" sorusuna Hz. Peygamber, "Evet, hem de hasenatın en üstünüdür" şeklinde cevap vermiştir.[1014]

Bütün bu izahlara mukabil Fahreddîn er-Râzî, "Bazıları hasene kelime-i tevhid, seyyie şirk anlamına gelir' demiştir; ancak bu kabul edilebilecek bir izah değildir. Doğrusu, hasene ve seyyie kelimelerine umumî anlam yüklemektir"[1015] diyerek erken dönem tefsir kaynaklarındaki hâkim yoruma itibar etmemiştir. Bize göre Râzî'nin bu bakış açısı, gerek kendi dönemindeki Kur'an algısı, gerekse Ebû Zer rivayetinin de işaret ettiği gibi hasene kelimesinin geniş anlamlılığa elverişli bir kelime olması açısından doğru olabilir. Hele de kelam tarihinde, "şefaat", "kader", "berzah" gibi birçok kelimenin anlam hayatında görüleceği üzere, Kur'an'daki her bir kelime ve kavramdan inançla ilgili genel doktrin üretmenin çok köklü bir gelenek olduğu dikkate alındığında, kelamcı yönü ağır basan Fahreddîn er-Râzî'nin böyle söylemesi gayet anlaşılır hale gelir; fakat bu yaklaşımın Kur'an kelimelerine tarihî süreçte yüklenmiş izafi manaların nüzul dönemindeki ilk ve aslî manaları zannedilmesi gibi çok ciddi bir soruna yol açtığı ve günümüzde bu sorunla çok sık karşılaşıldığı da şüphesizdir.

[1010] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V. 1431-1432.
[1011] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 159. Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX. 2934, 3024; Ebû Abdillah Muhammed İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003, II. 110.
[1012] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX. 2935; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 159.
[1013] Mukâtil, *Tefsîr*, III. 318. 28/Kasas 84. ayette geçen hasene ve seyyie kelimeleri de tevhid-şirk olarak izah edilmiştir. (Mukâtil, *Tefsîr*, III. 358-359. Ayrıca bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II. 124-125.)
[1014] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 128. Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX. 2934, 3024.
[1015] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV. 8.

Fahreddîn er-Râzî'nin bakış açısına uygun olarak, 55/Rahmân 60. ayetteki "hel cezâü'l-ihsân ille'l-ihsân" ifadesi meallerde, "İyiliğin karşılığı ancak iyiliktir",[1016] "Yapılan iyiliğin karşılığı yine iyilik değil midir?",[1017] "İhsanın karşılığı ihsandan başkası mıdır?"[1018] şeklinde çevrilmiştir. Ancak bu çevirilerdeki iyilik kavramının neye atıfta bulunduğu belli değildir. Kaldı ki Kur'an'ın birçok sarih beyanına göre tevhide imandan bağımsız bir iyiliğin karşılığı iyilik/sevap değil, habt-ı amel ve ihbat yani amellerin boşa çıkması/çıkarılmasıdır. Bu sebeple, ayetteki "ihsan" kelimesinin mana ve medlulünün daha açık olması gerekir ki İbn Abbas "tevhide iman ve bu imana yaraşır güzellikte işler yapmanın karşılığı cennettir"[1019] açıklamasıyla manayı tavzih etmiştir.

Hasene kelimesiyle aynı kökten türeyen hüsnâ kelimesi de tevhid vurgulu bir manaya delalet eder. 92/Leyl 6. ayette ***ve-saddeka bi'l-hüsnâ***, aynı surenin 9. ayetinde ise ***ve kezzebe bi'l-hüsnâ*** ifadesi geçer. İlk ayetteki ***ve-saddeka bi'l-hüsnâ*** ifadesini İbn Abbas, Sülemî ve Dahhâk "lâ ilahe illallahı tasdik etmek" diye tefsir etmiştir.[1020] İkinci ayetteki ***ve-kezzebe bi'l-hüsnâ*** ifadesi de yine İbn Abbas tarafından "tevhidi tekzib, şirk" olarak izah edilmiştir.[1021]

Fahreddîn er-Râzî hüsnâ kelimesinde de anlam genişletmesini yeğleyerek şu dört farklı izahı zikretmiştir: (1) Hüsnâ, kelime-i tevhiddir. (2) Allah'ın bedenî ve malî olarak farz kıldığı yükümlülüklerdir. (3) "Siz hayırlı işlerde ne harcarsanız Allah onun yerine yenisini verir" mealindeki 34/Sebe 39. ayette geçtiği üzere Allah'ın kuluna bahşedeceği lütuftur (4) Mükâfat ve sevaptır.[1022]

Görüldüğü gibi Râzî de ***hüsnâ*** kelimesinin anlamı ile ilgili olarak ilk sırada "lâ ilahe illallah"ı zikretmiştir. Hâl böyle iken Türkçe Kur'an meallerinin büyük çoğunluğunda, 92/Leyl 6. ayet, "Ve en güzeli doğrularsa",[1023] "Ve en güzel olanı doğrularsa";[1024] "Güzellikleri onaylarsa"[1025] şeklinde çevrilmiştir. İstisna konumundaki

---

[1016] Dumlu- Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 642.
[1017] Yusuf Işıcık, *Kur'an Meâli*, Konya 2010, s. 411-412.
[1018] Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, s. 357.
[1019] Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, X. 3327; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V. 440; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 123. Benzer açıklamalar için Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 204.
[1020] Ebü'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî, *Tefsîrü'd-Dahhâk*, nşr. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviye, Kahire 1999, II. 973; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 241-242; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 149; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 328.
[1021] Dahhâk, *Tefsîrü'd-Dahhâk*, II. 973; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV. 244. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmî'*, X. 329.
[1022] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 181.
[1023] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 563.
[1024] Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, İstanbul trs., s. 407.
[1025] Dumlu-Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 642.

bazı mealler ve meal-tefsirlerde ise bu ayetteki hüsnâ kelimesine tevhid manası takdir edilmiştir.[1026]

5.2.2. Etkâ-Eşkâ/Etğâ

Erken dönem Mekkî surelerde tevhid-şirk karşıtlığı "etkâ"-"eşkâ" kelime çiftiyle de ifade edilir. "Etkâ", "takvâ" ve "ittikâ" kelimeleri sözlükte "Bir şeyi kendisine zarar verecek şeyden korumak, korunmak, sakınmak, çekinmek" anlamındaki ***vikâye*** mastarından türemiştir. Allah'a nispetle "vikâye"nin anlamı, "korumak, muhafaza etmek, himaye altına almak"tır. Arap dilindeki "vekâhullâhu vikâyeten" (Allah onu korudu), "vekâkellâhu şerre fülânin" (Allah seni filanın şerrinden korusun) gibi ifadelerde vikâye kelimesi bu anlamdadır.[1027] Yine Allah'a nispetle "takvâ"nın anlamı, 74/Müddessir 56. ayetteki "hüve ehlü't-takvâ" ifadesinde olduğu gibi, "kendisine şirk koşmak ve emirlerine karşı çıkmaktan sakınılmaya müstehak ilah" manasına gelir. Takvâ kelimesi kula nispet edildiğinde de öncelikle ve özellikle "Allah'a eş ve ortak koşmaktan sakınmak" anlamı içerir. Takva şer'î ıstılahta daha geniş kapsamlı olarak, "mümin kişinin günaha sevk edici şeylerden kendini koruması anlamına gelir ki bu koruma haramları/yasakları terk etmekle gerçekleşir.[1028]

Izutsu'nun belirttiğine göre takvâ (ittikâ) kelimesi İslam öncesi dönemde Hanif kabul edilen bazı kişiler ve Züheyr b. Ebî Sülmâ gibi Yahudiliğin etkisi altında kalan şairlerin şiirlerindeki kullanımları hariç, dinî içerikli anlama sahip değildir. Cahiliye döneminde sıkça kullanılan takvâ kelimesinin semantik özü, "Hayvan olsun insan olsun, bir canlının dışarıdan gelen tehlikeli bir saldırıya karşı kendini savunmak" anlamı taşır. Bu kelime İslâmî kavramlar sisteminde tam da bu temel anlamıyla girmiş ve fakat İslâmî tektanrıcılığa özgü "iman"la ilgili bir grup kavramdan oluşan özel bir semantik alana yerleştirilince son derece önemli bir dinî anlam kazanmıştır.[1029] Buna göre takvâ ile aynı kökten türeyen "muttakî" kelimesi "Allah'ı birleyen mümin" demektir. Kelime bu anlamıyla Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinde ve dinî görüşlerinde, Hanif kabul edilen Lebîd'in *Dîvân*'ında da geçmektedir.[1030]

[1026] Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 849; Abdülkadir Şener- Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir 2009, s. 595; Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 1351.
[1027] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 382-383.
[1028] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 545;
[1029] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 42-43, 345.
[1030] Bkz. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 299-301.

Kur'an'ın nüzul sürecinde İslam cemaatinin hem sayı hem de keyfiyet bakımından gelişmesi doğrultusunda takvâ kelimesinin içeriği de genişlemiş, bu genişleme tarihî süreçte de devam etmiştir. Bu yüzden, Mukâtil b. Süleyman'ın 2/Bakara 2. ayetteki müttakîn kelimesini, "şirkten sakınanlar" şeklindeki açıklamasına[1031] karşılık Taberî bu izahı fasit olarak nitelendirmiştir. Ona göre takvâ Allah'ın emrettiği tüm hususlara uymak ve O'nun tüm yasaklarından kaçınmak" anlamına gelir ve dolayısıyla takva belli bir meseleye indirgenmesi isabetli olmayan çok geniş bir anlam çerçevesine sahiptir.[1032]

Burada şunu söylemek gerekir ki Mukâtil b. Süleyman takva kelimesini hemen her ayette "şirkten sakınmak" anlamına sabitlemekle kelimenin nüzul tarihi içerisindeki anlam genişlemesini gözden kaçırmış, Taberî ise kelimenin en geniş çerçeveli anlamının ilk nazil olan surelerden itibaren mevcut olduğunu savlamıştır. Bu yüzden her iki müfessir de anlam takdiri konusunda çok isabetli bir sonuç ortaya koyamamıştır.

Takva kelimesi özellikle nüzul döneminden sonraki tarihî süreçte çok daha zengin bir muhteva kazanmış, buna bağlı olarak da çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. "Taat konusunda takvadan kastedilen ihlastır; masiyet konusunda ise takvadan kastedilen günahtan sakınmak ve kaçınmaktır" diyen Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) kaydettiği çeşitli tanımlara göre takva, "Allah'ın dışındaki her şeyden kulun sakınması", "Şeriatın kurallarını muhafaza etmek", "Kulun Allah'tan başkasına ibadete sevk edecek her şeyden uzak durması", "Nefsî arzuların terk edilmesi ve yasaklara mesafe konulması", "Nefse paye verilmemesi", "kişinin kendisini hiç kimseden daha iyi, hayırlı görmemesi", "Allah'tan başka her şeyden vazgeçilmesi"dir.[1033]

Bu tanımların önemli bir kısmı tasavvufî içeriklidir. Nitekim takva tasavvufi gelenekte de üst düzey dindarlık anlamında tarif edilmiştir. Mesela Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) takva hakkında, "Allah'tan gelen bir nurla Allah'a itaat etmek ve günahları terk etmek" derken,[1034] Gazâlî de şunları söylemiştir: "Kul için takvâ, kendisiyle günahları arasında, günahları terk etme hususunda kuvvetli bir sabır ve gayret engeli hâsıl oluncaya kadar kalbini, sanki o günahı hiç işlememiş gibi arındırması yahut mübah ve helal olan şeylerin faydasız olanından kaçınmasıdır."[1035]

[1031] Mukâtil, *Tefsîr*, I. 81.
[1032] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 132-133.
[1033] Ebü'l-Hasen Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 65.
[1034] Ebû Abdillah Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkillâh ve'l-Kıyâm bihâ*, Kahire 1970, s. 48.
[1035] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Kahire trs., IV.153.

Bu bağlamda Muhammed Esed ve Mevlana Muhammed Ali'nin takvâ kelimesine yükledikleri anlama da değinmek gerekir. Esed muttakî kavramıyla ilgili olarak şunları kaydeder: "Muttakî'nin 'Allah'tan korkan' şeklindeki alışılagelen çevirisi, bu ibarenin olumlu içeriğini yeterli biçimde yansıtmaz -yani, O'nun her zaman ve her yerde hazır olduğunun farkında olmayı ve kişinin bu farkında oluşun ışığı altında kendi varlığını biçimlendirme arzusu… Öte yandan, bazı çevirmenlerce benimsenen "kötülükten sakınan" veya "sorumluluğu konusunda dikkatli olan" şeklindeki çevirisi ise, ilahi sorumluluk bilinci kavramının sadece belirli bir yönünü yansıtır."[1036]

Bilhassa ***The Message of The Qur'an (Kur'an Mesajı)*** adlı meal-tefsirinin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte Türkiye'deki müslümanlar tarafından Esed'le özdeşleştirilen "Allah'a karşı sorumluluk bilinci içinde olma" anlamı Muhammed Ali'ye ait gözükmektedir.[1037] Zira 2/Bakara 2. ayetteki ***el-muttakîn*** kelimesiyle ilgili olarak, "İngiliz çevirmenlerin genellikle 'Allah'tan korkan' ya da 'dindar' diye tercüme ettikleri ***muttakî*** kelimesinin izahında onlardan ayrılıyorum" diyen M. Ali kendi anlam tercihini özetle şöyle ifade etmiştir:

> ***Vekâ*** kökü, koruma ve/veya muhafaza anlamına gelir (Lane). Râgıb'a göre ***vikâye***, bir şeyi kendisine halel getirecek olan başka bir şeyden korumak demektir. ***İttikâ*** kelimesi ise kendisini korumak ya da çok iyi muhafaza etmek anlamına gelir. Lane'ye göre dinî terminolojide ***muttakî***, "kendisini günah işlemekten ya da uhrevî âlemde kendisine zarar verecek şeylerden koruyan kimse" demektir. Binaenaleyh, muttakî kelimesi tam olarak, "sorumluluğunun farkında/bilincinde olan veya sorumluluğu hususunda dikkatli ve sadakatli davranan kimse" diye çevrilebilir.[1038]

Dikkat edilirse, M. Ali ve M. Esed de takva kelimesine "sakınmak, korkmak, çekinmek" gibi bir anlam vermemeye özen göstermişlerdir. Kanaatimizce bunun sebebi her iki müellifin de meal çalışmalarında öncelikle Hıristiyan Batı dünyasını dikkate almış olmasıdır. Bilindiği gibi Hıristiyan Batı dünyasında tanrıyla sevgi arasında pratikte olmasa da söylem düzeyinde güçlü bir bağ kurulmaktadır. Bu sebeple Kur'an'daki Allah Hıristiyan Batı dünyasının idrakine kendisinden sakınılan değil, hep seven ve sevilen bir tanrı gibi sunulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında M. Ali ve Esed'in takva kelimesiyle ilgili yeni ve farklı tanımları az çok anlaşılabilir; ancak bu durum kelimeye yükledikleri anlamın ihdas ve icat edilmiş olduğu gerçeğini değiştirmez.

[1036] Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 4.
[1037] Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi*, 59.
[1038] M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 9, [2c].

Diğer taraftan "muttakîn" kelimesi birçok mealde "Allah'tan sakınanlar",[1039] "Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olanlar"[1040] şeklinde çevrilmiş, klasik tefsir kitaplarında ise genellikle üst düzey bir dindarlık tecrübesine sahip olanlar şeklinde açıklanmıştır. Mesela Kurtubî'nin ifadesine göre Allah, "hüden li'l-muttakîn" buyurmakla, Kur'an'daki hidayetten sadece muttakîlerin nasipdar olacağına işaret etmiştir. Gerçi Kur'an bütün insanlık için bir hidayettir; fakat "hüden li'l-muttakîn" ifadesiyle takvâ sahibi müslümanların daha değerli ve şerefli olduğu vurgulanmak istenmiştir. Nitekim bir rivayete göre, "hüden li'l-muttakîn" ifadesi, Kur'an muttakîler için bir şereftir" manasına gelmektedir ki Allah takvâ sahiplerini tebcil etmek, şanlarını yüceltmek, faziletlerini göstermek için "hüden li'l-muttakîn" buyurmuştur.[1041]

Bütün bu tanımlar ve açıklamalar takva ve türevlerinin ilk/aslî anlamını vermemekte, aksine ve büyük ölçüde tasavvufî geleneğe ait görünmektedir. Gerçekte Mekke dönemindeki ilk surelerde nesnesi belirsiz olarak zikredilen ittikâ/takvâ kelimeleri, günümüzde zannedildiği gibi üst düzey dindarlık kategorisine değil, şirkten sakınma ve tevhide yürekten inanmaya karşılık gelir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'daki en temel konu tevhid ve şirk olduğu için, takvâ ve muttakî kelimeleri -mutlak/kayıtsız kullanımında- şirkten, yani Allah'a eş ve ortak koşmaktan, dolayısıyla O'na karşı gelmekten sakınmak manasına gelir[1042] ki bu kelimenin erken Mekke dönemindeki anlamına denk düşer. Nitekim Mukâtil b. Süleyman cennetin takvâ sahiplerine yakınlaştırılacağından söz eden 50/Kâf 31. ayetteki "muttakîn" kelimesini şirkten sakınanlar,[1043] 77/Mürselât 41. ayetteki "muttakîn" kelimesini de "muvahhidler" olarak izah etmiştir.[1044] Benzer şekilde Sa'lebî 53/Necm 32. ayetteki "ittekâ" kelimesini şirkten sakınma, tevhide ve Muhammed'e iman etme olarak izah etmiştir.[1045]

Erken dönem Mekkî surelerde takvâ ile aynı kökten gelen etkâ kelimesi "mümin, muvahhid" kimseye/kimselere delalet ederken, bu kelimenin zıddı olan "eşkâ" da kâfir, müşrik kimseyi/kimseleri niteler. Aynı şekilde 11/Hûd 105. ayette geçen "saîd" (mutlu, bahtiyar) kelimesi mümini, "şakî" (bedbaht) kâfiri niteler. Nitekim İbn Abbas'a

---

[1039] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 17; Talât Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Konya 2006, s. 2.
[1040] Dumlu-Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 3.
[1041] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 161.
[1042] Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I. 81.
[1043] 52/Tûr 17. ayette geçen muttakî kelimesi de şirkten sakınan anlamındadır. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 114, 144.
[1044] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 546. 25/Furkân 15. ayetteki muttakî kelimesi de şirk koşmayan anlamındadır. (Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 203.)
[1045] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 21.

göre 92/Leyl 15. ayetteki "eşkâ"dan maksat Ümeyye b. Halef ve Hz Peygamber'i yalanlayan kimselerdir. Katâde'ye göre ise Allah'ın kitabını yalanlayıp, Allah'a itaatten yüz çeviren kimsedir.[1046]

Sıfat-ı müşebbehe formundaki şakî ile eşkâ kelimeleri Arap dilinde "mutluluk anlamındaki saâdet kelimesinin zıddı olan şekâvet (şekâ', şekvat, şikve) mastarından türemiş olup "mutsuz, bahtsız, bedbaht" gibi bir mana taşır. Bazı sözlüklerde şakîliğin yaratılış öncesinde Allah tarafından takdir edildiği, dolayısıyla bedbahtlık veya bahtsızlığın insana sonradan arız olmadığı yönünde tuhaf açıklamalara yer verilmiştir ki bu tür açıklamaların "eş-şakiyyü me şekâ fî batni ümmih" (Şakî annesinin karnında/dünyaya gelmeden önce de şakî olan kişidir)[1047] şeklindeki bazı hadis rivayetlerine dayandığı kesindir.[1048] Bazı tefsirlerdeki "Saîd kimse sonradan şakî, şakî kimse de sonradan saîd olmaz" gibi izahların da yine aynı mahiyetteki hadisler ve rivayetlere dayandığı teşhisinde bulunulabilir.[1049]

Bu mesele bir yana, Kur'an'da geçen saîd, şakî, etkâ, eşkâ gibi kelimelerin ezelî takdir veya alın yazısıyla ilişkilendirilebilecek hiçbir tarafı yoktur. Daha açık söylemek gerekirse, 11/Hûd 105. ayetteki saîd ve şakî nitelemeleri kıyamet ve hesap günüyle ilgilidir; dolayısıyla o gün müminlerin mesut, bahtiyar olacaklarına, kâfirlerin ise çok kötü bir durumla karşılaşacaklarına delalet etmektedir. Öte yandan, şakîlik daha dünyaya gelmeden belirlenen bir sıfat ya da alın yazısı değil, insanın iradi olarak yapıp ettiği işlerden kesbettiği bir vasıftır. Bunun içindir ki 11/Hûd 106. ayette, "şakî olanlar, yani dünyada iken yanlış işler yapan, günaha dalanlar" (ellezîne şekav) denildikten sonra bu kimselerin cehennemi boylayacakları bildirilmiştir ki bu bağlamda "şekav" lafzındaki şakîlik fiilinin Allah'a değil, kullara izafe edildiğini gözden kaçırmamak gerekir. Bunun içindir ki Zemahşerî şakî kelimesini "Günahkârlığından dolayı cehennemlik olması gereken kimse, şakî kelimesini de iman ve taat gibi iyiliklerinden dolayı cennetlik olması gereken kimse" diye tarif etmiştir.[1050]

Sonuç olarak, Kur'an'daki şakî kelimesi ve türevleri ezelî takdir veya teknik anlamda kader meselesi ekseninde değil, kulların iradi olarak yaptıkları kötü işlerin neticesinde düştükleri/düşecekleri kötü halle ilişkili biçimde izah edilmelidir. 92/Leyl 15 ve 16. ayetlerde "eşkâ" ile "etka" kelimelerinin kâfir/müşrik ve mümin yerine

---

[1046] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XV. 244; Kurtubî, *el-Câmî',* X. 329.
[1047] Bkz. Müslim, "Kader" 3; İbn Mâce, "Mukaddime" 7; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 176.
[1048] İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 419; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 162.
[1049] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVIII. 50.
[1050] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 293.

kullanılmış olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Nitekim Zemahşerî de bu ayetlerin önde gelen bir müminle önde gelen bir müşriğin durumunu kıyaslama ve her ikisinin de birbirine zıt sıfatını mübalağalı olarak ortaya koymakla ilgili olduğuna dikkat çekmiştir. Rivayetlere göre eşkâ kelimesi Ebû Cehil veya Ümeyye b. Halef'e, etkâ ise Ebû Bekr'e işaret etmektedir.[1051]

5.2.3. Sallâ-Tevellâ

Erken dönem Mekkî surelerde tevhid ve şirke atıfta bulunan kelime/kavram çiftlerinden bir diğeri sallâ-tevellâ lafızlardır. Arap dilcilerine göre salât kelimesinin kökü ihtilaflıdır. İbn Fâris (ö.395/1005) "salât" kelimesinin sonu "ye"li ve "vav"lı olmak üzere iki farklı iştikakından söz etmiştir. Buna göre salât "ateşte yanma, kızarma" manasındaki "saly"den veya "dua" manasında "salv"den türemiştir.[1052] Râgıb el-İsfahânî birçok dilcinin salât kelimesinin dua, bereket/kutsallık atfetme (tebrik) ve şanını yüceltme (temcîd) anlamı verdiğini belirtmiştir. ***Salleytü aleyhi*** demek, "Onun için dua ettim, onu tezkiye ettim" demektir. Salât temelde dua anlamı taşıyan bilindik namaz ibadetinin de ismidir.[1053] Ezherî salât kelimesinin Allah için kullanıldığında rahmet, insanlar, melekler ve cinler gibi varlıklar için kullanıldığında kıyam, rükû, sücud ve tesbih gibi manalara geldiğini belirtmiştir.[1054]

Bazı âlimler namaz anlamındaki salât ile "ateşte yanma" manasına gelen saly kelimesi arasında irtibat kurmuş ve müminleri ateşten koruduğu için namaza bu ismin verildiğine atıfta bulunmuşlardır.[1055] Zeccâc ve Ezherî gibi diğer bazı âlimler ise salât kelimesinin temelde "lüzum" (ayrılmazlık, devamlılık ve gereklilik) anlamı taşıdığından hareketle, namazın Allah tarafından müminlere gerekli kılındığı için bu isimle anıldığı üzerinde durmuşlardır.[1056]

İslam âlimleri salât kelimesinin kökü hakkında ihtilaf etmekle birlikte, muhtelif kökleriyle Arapça olduğu fikrini benimsemişlerdir. Buna mukabil bazı müsteşrikler

---

[1051] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 752; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 331.
[1052] Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa*, III. 300.
[1053] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 287.
[1054] Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, II. 2049.
[1055] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 287.
[1056] Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, II. 2049. Salât kelimesinin İslâmî kaynaklardaki etimolojisi hakkında geniş bilgi için bkz. Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salat' Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı: 6 (2004/2), s. 1-11.

kelimenin Arapça menşeli olmadığını ileri sürmüşlerdir.[1057] Arapçadaki salât, Akkadçada "dua ve dua etmek" anlamına gelen ***sullû*** kelimesi ile karşılanır. Süryanca da ise ***salut*** dua demektir. Dua ise salottur. "Salât"ın İbranca'daki mukabili ise "aracılık ya da şefaat etmek" anlamındaki ***palel*** kelimesidir.[1058]

Salât kelimesinin Samî dillerdeki farklı kelimelerle benzeşmesi yadırganacak bir mesele değildir. Çünkü Kur'an'da Arapça dışında birçok kelimenin bulunduğu, yine birçok kelimenin de Arapçalaştırılmış (muarreb) olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla "salât" kelimesinin Arapça kökenli olma ihtimali kadar başka bir dilden Arapçaya geçmiş ve Arapçalaşmış olma ihtimali de söz konusu olabilir. Nitekim bazı tefsir kitaplarında 22/Hac 40. ayette geçen salavât kelimesinin İbranca veya Süryanca kökenli olup sonradan Arapçalaştığından da söz edilmiştir.[1059]

Kur'an'da salât kelimesi fiil ve isim formuyla birçok ayette geçmektedir. Vücûh ve Nezâir literatüründe Kur'an'da "salât"ın dua, namaz, mağfiret, istiğfar, kıraat, din, cuma, ikindi ve cenaze namazı gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir[1060] ki buna göre salât kelimesi ve türevleri her geçtiği yerde namaz anlamına gelmemektedir. Mesela, 22/Hac 40. ayette geçen ve "salvât", "suluvât", "sulûs", "sulûb", "sulûtâ" gibi çok farklı şekillerde okunan salavât[1061] kelimesinden maksat hâkim kanaate göre Yahudilerin ibadet mahalleridir ki İbranca'da "Salûtâ" diye ifade edilir.[1062] 11/Hûd 87. ayette inkârcıların Şuayb peygambere, "Bunları sana salâtın mı emrediyor?" dedikleri ifade edilir ki burada salât "din" (inanç tarzı ve dünya görüşü) veya "kıraat" (tebliğ) anlamındadır.[1063] 33/Ahzâb 56. ayette Allah'ın ve meleklerinin Hz. Peygamber'e salât ettikleri ifade edilir ve müminlerin de ona salât etmeleri emredilir. Müfessirlerin hakim kanaatine göre bu ayette Allah'ın peygambere salâtından maksat, ona rahmet etmesi ve onu melekleri katında övmesi, meleklerin salâtından maksat peygamber için istiğfarda bulunmaları ve müminlerin salâtından maksat ise Allah'tan peygamberin kendi katındaki makamını yüceltmesi için dua etmeleridir. Ayetin ikinci kısmında geçen ***ve-***

[1057] Bkz. A. J. Wensinck, "Salât", *İA*, İstanbul 1988, X. 112; Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, s. 198-199.
[1058] Esra Gözeler, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 110; Murat Sülün, "Kur'ân-ı Kerim'de 'Salât'ın Kavramsal Çerçevesi", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*, (Tartışmalı İlmî Toplantı 18-19 Ekim 2008), İstanbul 2009, s. 20.
[1059] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 517; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Beyrut 1994, V.154-155.
[1060] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, s. 393-396.
[1061] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 125; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 48.
[1062] Bkz Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 209-210; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 303; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 48; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 280.
[1063] İbn Âdil, *el-Lübâb*, X. 547; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 101.

sellimû teslîmen ifadesi ise namazların son ka'desinde okunan Tahiyyat duasında olduğu gibi belli selam kelimelerini kullanarak Hz. Peygamber'in manevi şahsiyetini selamlamaya işaret etmektedir. Ancak bize göre bu ayetteki "salât" daha farklı bir manaya gelmektedir. Ezherî'nin *Tehzîbü'l-Lüga* adlı Arap dili sözlüğünde dilci müfessir Zeccâc'tan aktardığına göre salât kelimesinin dildeki asıl anlamı lüzum, yani ayrılmazlık, bağlılıktır.[1064] Bu anlam çerçevesinde Allah ve meleklerin Hz. Peygamber'e salâtı onunla ilişkiyi hiç koparmaması, hep onun arkasında durup yanında yer alması anlamına gelir. Müslümanların salâtı ise aynı minvalde Hz. Peygamber'e bağlılık ve sadakat gösterip destek olmasıdır. Bu takdirde ayetin sonundaki *ve-sellimû teslîmen* ifadesi de Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyelerine tam anlamıyla boyun eğmek manası taşır.

Salât kelimesinin erken dönem Mekkî surelerdeki kullanımı yukarıdaki anlamlardan da farklılık arz eder. Daha açıkçası bu kelime fiil formuyla hakkı kabul anlamında "teveccüh", yani "yönelme" manasına gelir. Mesela 75/Kıyâmet 31. ayetteki *fe-lâ saddeka ve-lâ sallâ* ifadesi bu anlamdadır. Bu ayette kâfir/müşrik insana atıfla "ne tasdik etti" denildikten sonra sallâ kelimesiyle ifade edilen fiilde de bulunmadığı belirtilir.[1065] Bir sonraki ayette ise bu iki fiilin mukabilleri zikredilir ve o kişinin hakkı tekzip ettiği ve bundan yüz çevirdiği (tevellâ) ifade edilir. Ayetlerin söz diziminden anlaşılacağı gibi "tasdik"in karşıtı "tekzib", "tevellâ"nın karşıtı ise "sallâ"dır. Dolayısıyla buradaki *ve-lâ sallâ* lafzı kâfir insanın Kur'an'a ve tevhid inancına yönelmemesidir. Nitekim Mâtürîdî de *sallâ* kelimesini bu bağlamda teslimiyet ve inkıyat şeklinde izah etmiştir.[1066]

Görüldüğü gibi "sallâ" kelimesi burada tevhide imandan yüz çevirmenin mukabilidir. Aynı şekilde, çalışmamızın önceki bölümlerinde değinildiği üzere, 74/Müddessir 43. ayetteki "musallîn" kelimesi de "namaz kılanlar" değil, İbn Kesîr ve diğer bazı müfessirlerin belirttikleri gibi, "Allah'a boyun eğenler" anlamına gelmektedir.[1067] Allah'a boyun eğmenin en temel göstergesi ise tevhide inanmaktır. Dolayısıyla söz konusu ayetteki "musallîn", tevhid inancını benimseyenler"

[1064] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 2049. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 387; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 168.
[1065] Bu ayetteki saddeka fiili tasdik etme anlamındadır. (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 513.) Ne var ki bildik anlamda sadaka ile ilişkilendirilmiştir. (Bkz. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II. 549.)
[1066] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X. 353-354.
[1067] İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 446.

demektir[1068] ki İbn Abbas 87/A'lâ 15. ayette geçen ***sallâ*** lafzını da tevhid inancını benimsemek diye izah etmiştir.[1069]

Salât kelimesi erken Mekke dönemine ait surelerde genel çerçevede "ibadet" manasına da kullanılmıştır. Ancak salât kelimesi mutlak olarak kullanıldığında, müspet olduğu kadar da menfi bir anlam taşır. Sözgelimi, 107/Mâûn 4. ayette geçen ***musallîn*** kelimesinin anlam ve kullanımı menfidir. Daha açıkçası, bu suredeki ***musallîn***, müşriklere atıfla "sözde ibadet edenler" manası taşır. Dolayısıyla ***salât*** ve ***musallî*** kelimeleri ibadetin merciine göre olumlu ya da olumsuz bir anlam kazanır. Nitekim 8/Enfal 35. ayette müşriklerin Kâbe'de el çırpıp nümayiş yapmaları "salât" diye ifade edilmiştir.

Arap dilinde "bir şeye çok yakın olmak, bir kimseyle yan yana bulunmak" anlamındaki vely ile "birinin işini üstlenmek; bir ülkeyi yönetmek; yardım etmek, sevmek" manalarındaki velâyet (vilâyet) mastarıyla aynı kökten türeyen ***tevellâ*** kelimesi özellikle an harf-i cerriyle birlikte kullanıldığında, "bir şeyden yüz çevirmek, kaçıp gitmek" gibi manalara gelir. Bununla birlikte tevliye 2/Bakara 144, 149, 150. ayetlerde olduğu gibi hem yönelmek anlamına hem de 9/Tevbe 25, 3/Âl-i İmrân 111 ve diğer birçok ayette olduğu gibi, "kaçıp gitmek" manasına gelir. Ancak tevellâ formu 75/Kıyâme 32, 88/Ğâşiye 23, 92/Leyl 16, 96/Alak 13 gibi ayetlerde, bilhassa önde gelen müşriklerin Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Kur'an mesajı ve tevhid inancından yüz çevirme ve ilahi daveti reddetme tavrını ifade etmektedir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî 70/Meâric 17. ayetteki ***men edbera ve tevellâ*** ifadesini, kişinin marifetullahtan ve Allah'a itaatten yüz çevirmesi diye izah etmiştir.[1070] Haktan yüz çevirme fiili 53/Necm 29. ayette olduğu gibi bazen de "zikrimizden yüz çevirme" diye ifade edilmiştir. Buradaki zikirden maksat öncelikle Kur'an vahyine ve tevhide imandır. Bunun yanında Allah'ın tek gerçek ilah olduğuna dair deliller veya Allah'ın zikredilmesi gibi manalara gelmesi de muhtemeldir.[1071] Kısaca, erken dönem Mekkî surelerde sallâ fiili, tevhid inancını benimseme ve ilahi davete yönelmeye, tevellâ fiili ise ilahi davetten yüz çevirme ve şirk inancında direnme tavrına karşılık gelir.

[1068] Mâtüridî, ***Te'vîlâtü Ehli's-Sünne***, X. 326.
[1069] Mâverdî, ***en-Nüket ve'l-Uyûn***, VI. 255; İbn Atiyye, ***el-Muharrerü'l-Vecîz***, V. 470. Benzer bir izah için bkz. Câbirî, ***Fehmü'l-Kur'ân***, I. 45.
[1070] Fahreddîn er-Râzî, ***et-Tefsîru'l-Kebîr***, XXX. 113.
[1071] Kurtubî, ***el-Câmi'***, XVII. 69; Fahreddîn er-Râzî, ***et-Tefsîru'l-Kebîr***, XXVIII. 268

5.2.4. Tezkiye-Tedsîs

Erken dönem Mekkî surelerde ilahi davete icabet tezekkî kelimesiyle de ifade edilir. Tezekkî ile zekât kelimeleri kökteştir. Z-k-y kökünden türeyen zekât kelimesi sözlükte "artma, çoğalma, bereket, temiz ve arınmış olma"[1072] gibi anlamlara gelir. Râgıb el-İsfahânî zekât kelimesinin kökünün Allah'ın bereketi sonucu meydana gelen artma olduğunu, hem dünyevi hem de uhrevi işlerdeki artma ve çoğalma manası için kullanıldığını ifade etmiştir.[1073] Bazı müsteşriklere ait çalışmalarda zekât kelimesinin teknik dinî kullanımının Aramcadan alınmış olduğundan söz edilmiştir.[1074] Ayrıca zekât kelimesinin İslam öncesi dönemde artma ve çoğalma anlamı dışında başka bir anlamının bulunmadığı belirtilmiştir.[1075]

Kur'an'da "z-k-y" kelimesinin isim ve fiil türevleri elli sekiz ayette elli dokuz defa, zekât kelimesi ise otuz iki yerde geçmektedir. Vücûh ve Nezâir kitaplarında kelime Kur'an'da çeşitli türevleriyle birlikte, (1) Tevhid, (2) Farz olan zekât, (3) Islah, (4) Fıtır sadakası, (5) Temize çıkarmak, (6) Helal, (7) Sadaka gibi anlamlarda kullanılmıştır.[1076] Ancak müteahhir dönem tefsir literatüründe zekât ve bütün türevleri Mekkî-Medenî sure ayrımı gözetmeksizin hemen tamıyla bilindik zekât ibadetine hamledilmiştir.

Erken dönem Mekkî surelerde zekât kelimesinden ziyade bu kelimenin fiil formundaki zekkâ, yüzekkî, tezekkâ gibi çeşitli türevleri yer alır.[1077] Mukatil'e göre 79/Nâziât 18. ayette geçen "tezekkî"den maksat, tevhid inancını benimsemek suretiyle nefsini ve dünya görüşünü ıslah etmektir.[1078] Taberî'nin İkrime'den naklettiği bir yoruma göre de tezekkînin burada ifade ettiği anlam tevhid inancını benimsemektir. İbn Zeyd ise Kur'an'da geçen tüm tezekkî kelimelerinin İslam inancını kabul etmek, yani başka bir ifadeyle tevhid inancını benimsemek manası taşıdığını söylemiştir.[1079]

Mukâtil b. Süleymân 80/Abese 3 ve 7. ayetlerdeki tezekkâ fiilini de tevhide iman diye tefsir etmiştir.[1080] 87/A'lâ 14. ayette "tezekkâ" fiili ise İbn Abbas tarafından

---

[1072] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 218; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 387.
[1073] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 218.
[1074] Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, s. 152.
[1075] Şehmus Demir, "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28 (2007), s. 12.
[1076] Ebû Abdillah Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1985, s. 218.
[1077] 53/Necm 32; 79/Nâziât 18; 80/Abese 3, 7; 91/Şems 9; 92/Leyl 18.
[1078] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 576; XV. 44.
[1079] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 432.
[1080] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 590.

"şirk inancından arınma" diye izah edilmiştir.[1081] 91/Şems 9. ayette nefsini/ benliğini "tezekkî" eden kimsenin felaha kavuşacağı belirtilmiştir. Bu arınma/arındırma, vahyin nazil olduğu vasat dikkate alındığında, en genel anlamda şirkten arınmaya karşılık gelir. Nefs insanın kendisi, bütün benliği demektir. Bu durumda nefsin arındırılmasında biri manevi, diğeri maddi olmak üzere iki boyuttan söz edilebilir. Manevi boyut, inanç düzeyinde arınma, daha açıkçası zihin ve kalpte şirkle ilgili tüm kalıntıları kazıma ve böylece tevhid inancına sımsıkı sarılmadır. Maddi boyut ise bu inancın sosyal alandaki en temel göstergelerinden biri olarak, maddi imkânları paylaşma, rızaya dayalı bir infak kültürü oluşturmaktır. Câbirî'ye göre Kur'an'da ortaya konulan ilk ibadet "tezekki/arınma"dır. Bu arınma ibadeti, Allah'ın insanın omzuna yüklediği emaneti, yani servet ve zenginlik emanetini hakkıyla yerine getirmek, malı muhtaçlar için harcamak ve sadaka vermek şeklinde yapılır.[1082]

İnfak ile tezekkî arasındaki bağ, Fecr suresinde de belirtildiği gibi, Mekkeli müşrik zenginlerin haram-helal gözetmeksizin biriktirilen mal-mülk kirinden ve dolayısıyla dünyevileşme kirinden arınmaya işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, 92/Leyl 18. ayette "etkâ" diye nitelendirilen kimse için, bir sonraki ayette "malından verip arınır" denmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte, "tezekkî" fiili mutlak ya da belli bir şeye atıfla kullanılmadığında, ilahi davete icabet edip bu icabetin muktezasınca kendisini her türlü şirk unsurundan uzak tutup tevhid inancını benimsemeyi ifade eder. Bazı ayetlerde Hz. Peygamber'e izafe edilen yüzekkîhim (onları tezekkî eder) vasfı da[1083] öncelikle ve özellikle, "onları şirkten ve putlara tanrılık yakıştırmaktan arındırır" anlamı taşır.[1084] Diğer taraftan 2/Bakara 43, 83, 110; 4/Nisâ 21, 56; 19/Meryem 31, 55; 73/Müzzemmil 20. ayette geçen zekât kelimesi İbn Abbas tarafından "Allah'a itaat" şeklinde tefsir edilmiştir.[1085]

"Tezekkî" kavramında, bir şeyin aslî suret ve mahiyetini ortaya çıkarıp olanca yalınlığıyla tebarüz ettirmek gibi bir anlam da mevcuttur. Bu anlamın tespitini yine 91/Şems 10. ayetteki "dessâ" kelimesinden yapmak da mümkündür. Çünkü ilgili surenin 9-10. ayetlerdeki söz diziminden de anlaşılacağı gibi "dessâ" kelimesi, "zekkâ"nın karşıtıdır. "Dessâ" "bir şeyi bir şeyle örtüp gizlemek", dolayısıyla o şeyin

[1081] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 255; İbn Atiyye, V. 470; Kurtubî, *el-Câmi'*; X. 278.
[1082] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I. 50.
[1083] 2/Bakara 129; 3/Âl-i İmrân 164; 62/Cuma 2.
[1084] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 608.
[1085] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10. 177.

aslî suret ve mahiyetinin bir dış kabuk altında saklanması gibi bir anlam ifade eder.[1086] Bu anlamdan yola çıkıldığında "dessâ", insanların doğuştan yatkın kılındığı tek ilaha ibadet duygusunun, başka birtakım inanç unsurlarıyla örtülmesi ve böylece nefsin/benliğin aslî suret ve mahiyetinin işlevsizleştirilmesi anlamına gelir. Kur'an'ın nüzul vasatında bu işlevsiz kılmanın karşılığı, tevhid inancını benimseme eğiliminin şirk inancı tarafından kuşatılması ve gün yüzüne çıkmasına engel olunmasıdır. Dolayısıyla tezkiye ve tezekkî de nefsin aslî tabiatındaki tevhid inancının üzerindeki şirk kabuğunun kırılması ve bunun kalıntılarının kazınıp bütün çıplaklığı berraklığıyla gün yüzüne çıkarılmasıdır.

Bazı müfessirler "tezekkî" ve "dessâ" kelimelerini Arap toplumundaki iki farklı insan tipinin davranış tarzlarına atıfla şöyle ifade etmiştir: Cömert ve asil Araplar, bulundukları yer herkes tarafından bilinsin ve yardıma muhtaç insanlar kendilerine erişsin diye yüksek mevkilerde konaklar, yolcular için de geceleyin ateş yakarlardı. Cimri, şahsiyetsiz kimseler ise bulundukları yerin yardıma muhtaç insanlar tarafından fark edilmemesi için mağara ve kovuk gibi yerler ile derin vadilere yerleşirler vadilerin kendi yerlerini gizlerlerdi. Bayağı kimseler ise alt taraflarında yerleşirlerdi. İşte öncekiler kendi nefislerini yüceltmiş ve arındırmış oldular. Diğerleri ise kendi nefislerini gizleyip, örtmüş oldular.[1087]

Cömertlik ve cimrilikle ilgili Arap örfündeki bu iki farklı davranış tarzı, "tezekkî"nin sosyal alanda infak ve tasaddukla doğrudan irtibatlı olduğunu ortaya koyar. Nitekim Ferrâ gibi dilci müfessirler de 91/Şems 9-10. ayetleri, "Nefsini Allah'a taat ve sadakayla kendi nefsini ortaya koyan kimse felaha erer. Allah'a taat ve sadakayı terk eden kimse ise kendi nefsini saklar" şeklinde açıklar.[1088]

Sonuç olarak, "tezekkî" inanç düzeyinde sırf Allah'a yönelip O'na itaat etmeyi, amel düzeyinde ise cömertlik, diğerkâmlık gibi hasletleri ortaya çıkarmak suretiyle insanın kendi aslî kimlik ve benliğini ortaya koyması, "tedsîs" ise bu temiz fıtratı inanç düzeyinde şirkin, amel düzeyinde cimrilik, bencillik gibi davranışlarla büsbütün işlevsiz kılıp adeta toprağa defnedilmiş bir nesne gibi hiçbir tezahürünün görünmez hale getirilmesidir ki "tedsîs" kelimesi 16/Nahl 59. ayette de görüleceği gibi, toprağa gömmek veya gözden ırak kılmak anlamına da gelir.[1089]

[1086] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 355.
[1087] Kurtubî, *el-Câmi'*; XX. 52.
[1088] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 267.
[1089] Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 78.

5.3. Ahiret/Mead

Erken dönem Mekkî surelerde işlenen en temel konulardan biri ahiret ve meadın inkâr edilemez bir gerçeklik oluşudur. Bu ana konu kapsamında birçok ayetteki muhteva doğrudan veya dolaylı olarak ölümden sonra diriliş, kıyamet, hesap, cennet, cehennemle irtibatlıdır. Söz konusu surelerdeki ana konulardan birinin ahiret olması, ilk planda cahiliye dönemi Araplarında ölümden sonra dirilişi inkâr etmenin çok yaygın, hatta toplumun hemen tamamınca benimsenmiş bir inanç olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak İbn Habîb'in "Cahiliye devrinde Arapların birçoğu ölümden sonra diriliş, hesap ve cezaya inanırdı. Nitekim A'şâ, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ahnes b. Şihâb et-Temîmî gibi şairlerin dizelerinde bu inanca dair sarih beyanlar mevcuttur"[1090] şeklindeki ifadeleri dikkate alındığında, tam tersi bir neticeye ulaşılır.

Burada şu kadarını söyleyelim ki ahireti inkâr eden müşriklerden söz eden ayetler nüzul dönemindeki tüm Arap toplumunun bu konudaki ortak inancını dile getirmemekte, bilakis çoğunlukla önde gelen müşrikler -ki bunlar aynı zamanda Kur'an'a "eskilerin masalları" veya "beşer sözü" diyen, Hz. Peygamber ve müminlerle alay eden kimselerdir- zümresinin bu konudaki inkârcı tavrından söz etmektedir. Nitekim çürümüş kemiklerin asla diriltilmeyeceği gibi iddialara atıfta bulunan ayetlerin sebeb-i nüzulleriyle ilgili rivayetler de bu tür iddiaların belli bir müşrik veya bir grup müşrik tarafından dillendirildiğini gösterir. Aynı şekilde, "Hayat bu dünyadaki hayattan ibarettir. Birilerimiz ölür, birilerimiz doğar (Bu hep böyle devam eder gider). Bizi ancak zaman/dehr yok eder" (45/Câsiye 24) iddiasında bulunanlar da çok büyük bir ihtimalle İslâmî kaynaklarda "Zenâdıkatü Kureyş" diye de anılan ve yaklaşık on kişiden oluşan müşrikler zümresidir. Kısaca, belirtmek gerekir ki Kur'an'ın ölümden sonra dirilişi reddedenlerle ilgili ayetlerini genelleme yoluyla tefsir ve tevil etmemek gerekir. Bu değerlendirme İbn Habîb'ten naklettiğimiz bilgi için de geçerlidir.

Kur'an'da ahiret inancını anlatmak maksadıyla yüzden fazla terim ve deyim kullanılmış ve bu inançla ilgili kıyamet, ba's, haşir, hesap, mizan, sevap, azap gibi konular hem Mekkî hem Medenî surelerde birçok kez tekrarlanmıştır. Bunun yanında bir dizi ayette dünyadaki fani hayatın genelde kulluk bilincinden, özelde ahiret inancından bihaber şekilde yaşandığı takdirde sırf bir oyun ve eğlence, süs ve övünüş, mal, evlat ve nüfuz yarışı ya da kısaca geçici bir faydalanış ve aldanıştan ibaret olduğu

[1090] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 322-323.

belirtilmiş, buna mukabil ahiretin Allah'la buluşma, O'na kavuşma (*likâullah*) tecrübesinin yaşanacağı gerçek ve daimi hayat diyarı olduğu bildirilmiştir.

Ahiret, evvelin mukabili ve "son" manasındaki ahirin müennesi olup Kur'an'da 110 yerde geçer. Bunun yirmi altısında müzekker ve *el-yevm* kelimesine sıfat şeklinde *el-yevmü'l-âhir* (son gün), dokuzunda *dâr* ile sıfat veya isim tamlaması halinde *ed-dârü'l-âhire, dârü'l-âhire* (son ikamet mahalli), birinde *en-neş'etü'l-âhire* (son yaratılış) tarzında, elli yerde de dünya ile (ikisinde dünya manasındaki ûlâ ile) mukabele edilmiş olarak zikredilir. *el-Âhire*nin, yalın olarak kullanıldığı yerlerde de *ed-dârü'l-âhire* tamlaması manasında olduğu kabul edilir. Bu kullanılış şekillerinden de anlaşılacağı üzere ahiret mefhumu ile dünya mefhumu arasında sıkı bir münasebet vardır. Ahiret dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.[1091]

Erken dönem Mekkî surelerde ahiret konusu zenginlik ve cimrilik arasındaki ilişkiyle anlatılır. İnanmayan kimseler cehennemdeki ateşe atılmakla tehdit edilir. Bu tehditlerde, cehenneme atıldıklarında söz konusu kimselere mal-mülk ve servetlerinin hiçbir fayda vermeyeceği belirtilir. Bu ayetlerden anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber'e muhalefet cephesini oluşturan müşrikler zümresinin ön plana çıkan özelliklerinden biri zenginlik ve cimriliktir. Bu durum, risalete karşı koymanın altında hamiyet-i dîniyye saikiyle atalar dinini koruma amacından çok, mevcut toplumsal yapı içerisindeki maddî iktidar ve gücü koruma gayreti olduğunun da işareti sayılabilir. Nitekim Câbirî'nin değerlendirmesine göre, "İslam davetinin rakipleri, Kureyş'in ileri gelenleri, daha başından itibaren onu siyasi biçimde okuyup ona karşı siyaset uyguladılar. Onlar bu davette, ekonomik yapılarının, dolayısıyla siyasi iktidarlarının, hatta bizzat varoluşlarının temelini sarsmayı hedef alan bir çağrı gördüler. Putlara saldırı ve tek tanrıya ibadete çağrının anlamı, İslam davetinin yaptığı gibi, kaynağı 'akide' olsa bile, Arap kabilelerini hac ve onunla bağlantılı ticaret için Mekke'ye çeken şeyi sarsmaya, dolayısıyla Kureyş'in iktidar, ekonomik ve siyasi iktidar kaynağını yok etmeye çağrıdan ibarettir."[1092]

Burada teşhis edilen sorun, din ve dindarlık sorunundan ziyade, insanlık, vicdan ve erdem sorunudur. Mekke'deki şirk oligarşisi, her şeyden önce insaf, vicdan, merhamet gibi insani vasıflarını yitirmiş, tabir caizse, dünyevi iktidar adına gözü dönmüş kimselerden oluşmaktadır. Belli ki bu zümrenin hayattaki nihai amacı, varsa

[1091] Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, İstanbul 1988, I. 543.
[1092] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2001, s. 72.

yoksa dünya deyip daha fazla dünyalık sahibi olmaktır. Bu olgu Tekâsür suresinde şöyle anlatılmaktadır:

> [Ey Müşrikler!] Daha çok mal mülk, dünyalık sahibi olma sevdası sizi fena oyaladı. Belli ki bu oyalanış, kabirleri boylayacağınız vakte kadar sürüp gidecek. Ama şunu bilin ki ne büyük yanlış yaptığınızı yarın bir gün anlayacaksınız. Evet, ne büyük yanlış yaptığınızı ileride anlayacaksınız. Keşke, bu gerçeği kesinkes idrak etmiş olsaydınız; [asla böyle davranmazdınız]. Andolsun ki siz cehennemle yüz yüze geleceksiniz. Evet, onu gözlerinizle ayan beyan göreceksiniz. İşte o gün, dünyada sefasını sürdüğünüz nimetlerin hesabını vereceksiniz.

5.3.1. Ölüm, Kıyamet ve Diriliş (Ba's)

Kıyamet kelimesi "kalkmak, dikilip ayakta durmak" manasındaki kıyâm kökünden isim veya mastar olup "dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamına gelir.[1093] Kur'an'da kıyamet kelimesine çok yakın bir muhtevada kullanılan ahiret -beş yerdeki farklı kullanılışı hariç- 110 yerde geçmekte, yirmi altı ayette "el-yevmü'l-âhir" terkibiyle yer almaktadır.

Kur'an'da aynı konuyu dile getiren ve özellikle hak ile bâtılın ayırt edileceğini ifade eden bir kavram da "fasl"dır. İki ayette muzari, bir ayette ism-i fâil siygasıyla Allah'a nispet edilen bu kavram altı ayette "yevmü'l-fasl" (ayırt etme günü) terkibi içinde yer almaktadır.[1094] Şûrâ suresindeki "kelimetü'l-fasl"ın da (nihaî hükmün ertelenme vaadi) aynı manada kullanıldığı anlaşılmaktadır.[1095] Fatiha'dan başlayarak on üç ayette tekrarlanan "yevmü'd-dîn" (ceza günü) tamlaması da hesap kavramını pekiştirmektedir. "Hükmetmek, bilgisi ve maharetiyle son hükmü vermek" anlamındaki "hüküm" (hükm) kavramı da çeşitli fiil ve isim siygalarıyla kırk iki ayette Allah'a izafe edilmiştir.[1096]

Kur'an'da zaman zarfı olan "yevme", "yevmeizin" kelimeleriyle oluşup kıyameti tasvir eden ayetlerin sayısı 400'e yakındır. Bunların yetmişi "yevmü'l-kıyâme" şeklindedir. Bazı ayetlerde "yevmü'l-ba's" (30/Rûm 56) ve "yevmü'l-hurûc" (50/Kâf 42) gibi terkiplerle de ifade edilir. Kıyametin kopma zamanı demek olan

---

[1093] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 417; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 544, 551; Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, Ankara 2002, XXV. 517.
[1094] 37/Sâffât 21; 44/Duhân 40; 77/Mürselât 13-14, 38; 78/Nebe 17.
[1095] 42/Şûrâ 21.
[1096] Bkz. Emrullah Yüksel, "Hesap", *DİA*, İstanbul 1998, XVII. 240.

"sâat",[1097] mutlaka gerçekleşecek olan realite manasındaki "vâkıa",[1098] kimini alçaltan, kimini yükselten olay anlamındaki "hâfıda-râfia",[1099] yeniden diriltmek, dirilterek hesap meydanında toplamak manasındaki "ba's ve haşr"[1100] kelimeleriyle hâkka,[1101] sâhha,[1102] ğâşiye,[1103] kâria[1104] gibi benzer kavramlar kıyamet için kullanılmıştır.

Erken Mekke dönemine ait surelerde kıyametle ilgili anlatılar çok önemli bir yer tutar. Bazı ayetlerde kıyametin vuku buluş anıyla ilgili olarak sûra üfleneceğinden söz edilir.[1105] Sözlükte "boru ve üflenince ses çıkaran boynuz"[1106] anlamına gelen sûr, kıyametin kopması ve insanların yeniden dirilmesi bağlamında kullanılan bir kelime ve kavramdır. Nâkûr[1107] kelimesi sûr ile aynı manaya gelir. Derveze'nin izahına göre, "insanları önemli bir iş için bir araya toplamak söz konusu olduğunda genellikle davul çalma, boruya üfleme gibi bir yola başvurulur.[1108] Buradan hareketle, kıyamet günü sûr ve nâkûra üflenmesinden söz edilmesi, kıyametin önemine binaen kullanılmıştır, denebilir.

Erken dönem Mekkî surelerde sûra ilk üflenişin ve dolayısıyla kozmik düzende meydana gelecek değişikliklerin dehşetini hissî bir şekilde tasvir eden birçok ayet vardır. Kur'an'da sûra ilk üflemenin ardından -Allah'ın diledikleri müstesna- bütün canlıların yok olacağı, ikinci üflemeyi müteakiben de ba's hadisesinin gerçekleşeceği ve kâfirlerin dehşetten gözleri fırlamış halde kabirlerinden çıkıp çekirge sürüsü gibi etrafa dağılacakları ve rablerinin huzuruna çıkacakları anlatılır.[1109]

Bu tür ayetlerin beyanına göre sûra bir kere üflenip yeryüzü ve dağlar bir çırpıda hurdahaş olduğu zaman var ya, işte o zaman olan olmuş, kıyamet kopmuştur. O gün gökler yarılıp düzeni bozulup çökecektir.[1110] Yine o gün güneş dürülüp karanlığa gömülecek; yıldızlar sönüp dökülecek; dağlar sökülüp yok edilecek; çok kıymetli gebe develer [sahiplerince] terk edilecek; yabani hayvanlar [korkudan] bir araya gelecek;

[1097] Mesela bkz. 21/Enbiyâ 49; 30/Rûm 55; 54/Kamer 1, 46.
[1098] 56/Vâkıa 1.
[1099] 56/Vâkıa 3.
[1100] 22/Hac 5; 50/Kâf 44.
[1101] 69/Hâkka 1-3.
[1102] 80/Abese 33.
[1103] 88/Ğâşiye 1.
[1104] 101/Kâria 1, 2, 3.
[1105] Bkz. 27/Neml 87; 39/Zümer 68.
[1106] Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XII. 362.
[1107] 74/Müddessir 8.
[1108] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 447-448.
[1109] 39/Zümer 68; 70/Meâric 43; 54/Kamer 7; 36/Yâsîn 51.
[1110] 69/Hâkka 13-16.

denizler kaynatılıp hercü merc edilecek;[1111] o gün gelip çatınca insanlar sağa sola uçuşan kelebekler gibi darmadağın olacak, dağlar ise adeta hallaç pamuğuna dönüşecektir.[1112]

Kıyamet günündeki ahvalinin dehşetini anlatan bazı ayetlerde nüzul dönemindeki Arapların çok değer verdikleri birtakım nesnelerden de söz edilerek, müşriklerin dikkatleri o günkü ahvalin çok korkunç olacağı noktasına çekilir. Mesela 81/Tekvîr 4. ayette, "Gebe develer başıboş bırakıldığı zaman" (*ve-ize'l-işâru uttilet*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ayetteki mana ve maksadı anlamak için hem nüzul dönemindeki Arap toplumunda gebe develere ne kadar büyük değer biçildiğine, hem de Arap dilindeki söz sanatlarında deve imgesinin kullanım biçimine vakıf olmak gerekir. Zira ayetteki ifadenin çarpıcı bir örnek (mesel) olduğu ancak bu sayede anlaşılabilir. Kurtubî bu ayetin yorumunda şunları zikretmiştir: "Ayette özellikle hamile develerden söz edilmiştir; çünkü bu hayvanlar Araplar için en değerli nimettir. Öyle ki söz konusu develerin sahipleri onları ancak kıyametin kopacağı vakit başıboş bırakırlar. Ayetteki ifadede bir misal vermek istenilmiştir. Yoksa kıyametin kopuşu esnasında gebe develerin bulunması söz konusu değildir. Ayette, 'Kıyamet günü öyle dehşetli olacak ki bir kimsenin doğumu yaklaşmış devesi olsa dahi onu başıboş bırakıp kendi başının derdine düşecektir.' şeklinde bir mesaj verilmek istenmiştir."[1113]

Bu ayetle ilgili olarak Fahreddîn er-Râzî de İbn Abbas'tan şunu nakletmiştir: "Gebe develere sahip olan kimseler kıyamet günündeki o dehşetli manzaralar karşısında bu develeri bile kendi hallerine bırakacaklar. Oysa Araplar nezdinde hamile develerden daha sevimli ve değerli bir şey yoktur. Araplara gebe develer meselesine atıfla hitap edilmiştir. Çünkü onların malları ve medar-ı maişetleri büyük ölçüde deveye bağlıdır."[1114]

Kıyamet günü ve dirilişle ilgili pek çok ayetteki beyanlara göre, insanlar ilahi huzurda yargılanacak, bu sırada amel defterleri açılıp okunacak, cennete girecek olan "ashâbü'l-yemîn"e amel defterleri sağ taraftan, cehennemlik olan "ashâbü'ş-şimâl"e ise soldan veya arkadan verilecektir. Amel defterini sağdan alan "yüzleri parlak zümre" sevinip umduğuna kavuşacak, soldan veya arkadan alan "bedbaht zümre" ise başına

---

[1111] 81/Tekvîr 1-6.
[1112] 101/Kâria 4-5. Benzer ayetler için bkz. 50/Kâf 44; 52/Tûr 9-10; 56/Vâkıa 4-7; 73/Müzzemmil 14, 17-18; 75/Kıyâmet 6-11; 77/Mürselât 8-10; 81/Tekvîr 1-14; 82/İnfitâr 1-5; 84/İnşikâk 1-5; 89/Fecr 21-24; 99/Zilzâl 1-4.
[1113] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 149. Benzer bir değerlendirme için bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VII. 49.
[1114] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 62.

gelecek felâketi anlayarak yok olmayı isteyecektir.[1115] Öte yandan hesap gününde amel terazileri kurulacak, ameller tartılacak, hiç kimseye haksızlık yapılmayacak, tartıda iyilikleri ağır gelenler cennetlik, hafif gelenler ise cehennemlik olacaktır.[1116] Yine hesap günü insanlar arasındaki soy yakınlığı fayda vermeyecek, herkes kendi başının çaresine bakacak ve bu yüzden eşinden, çocuklarından, anne baba ve akrabalarından dahi köşe bucak kaçacaktır.[1117] Bu ayetlere göre İslam öncesi dönemde değer atfedilen kan bağı (nesep) o gün tamamen anlamsız ve değersiz hale gelecektir.[1118]

Kurtubî gibi bazı müfessirler gerek ayetlerde terazi (mîzan, mevâzîn) kelimesinin zikredilmesi gerekse hadis rivayetlerinde "terazinin gözleri, çevrilen sayfalar" gibi ifadelerin geçmesi[1119] sebebiyle hesap günündeki mizanı/teraziyi iki kefesi ve ortada dili bulunan bir alet gibi algılamış ve bu arada "İslam ümmeti ilk dönemde mizanla ilgili ayetlerin tevile gidilmeksin zahirî manasına hamledilmesi gerektiğinde icma etmiştir" şeklinde bir bilgi aktarmıştır. Buna mukabil bazı Mu'tezilî âlimler bir taraftan amellerin vezne müsait olmayan arazlar konumunda olduğunu, diğer taraftan mizan kelimesinin "adalet" manasında da kullanıldığını göz önüne alarak kıyamet ve hesap günündeki mizanı "adalet ve hakkaniyet" diye yorumlamışlardır. Diğer taraftan tâbî müfessirlerden Mücahid, "Mizan bizzat hasenat ve seyyiattır" demiş, Dahhâk ve A'meş de şunları söylemiştir: "Vezn (tartı) ve mizan (terazi) adaletle hükmetmek anlamındadır. Hesap günü amellerin tartılacağından söz edilmesi darb-ı mesel (örnekleme) kabilindendir. Nitekim gerçekte ağırlık söz konusu olmadığı halde, "Bu söz şu kadar ağırlıktadır", yani "O ağırlığa muadil bir sözdür" demek de aynı kabildendir.[1120]

Bize göre en isabetli izah Dahhâk ve A'meş'e aittir. Buna göre hesap günündeki terazi ve amellerin tartılmasıyla ilgili ayetlerdeki ifadeleri temsilî anlatımlar olarak görmek gerekir. Ancak bu görüş ahirette hesaba çekilmeyi, dünya hayatından yapılıp edilen işlerin değerlendirileceğini nefyetmez. Bilakis amellerin değerlendirilmesi bağlamında sözü edilen mizanın iki kefeli bilindik terazi olarak algılanmaması gerektiğine işaret eder. Aslında, kıyamet gününde hesap, mizan gibi şeylerden söz edilmesi nüzul dönemindeki Arap toplumunun ticaretle uğraşmasıyla da çok yakından

---

[1115] 7/A'râf 6-7; 17/İsrâ 13-14; 69/Hâkka 18-26; 84/İnşikâk 7-12.
[1116] 7/A'râf 8-9; 217Enbiyâ 47; 101/Kâria 6-9.
[1117] 80/Abese 34-36.
[1118] Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 90.
[1119] İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 221-222; VI. 110.
[1120] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, Beyrut 1985, s. 359-370; a. mlf., Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 107.

ilgilidir.[1121] Aynı şekilde kıyamet ve ahiret gününün fıkhî ve ticarî bir terim olan "gabn" ile aynı kökten gelen "yevmü't-teğâbün" diye isimlendirilmesi de yine aynı olguyla ilgilidir. Gabn kelimesi sözlükte "bir şeyi unutmak, gizlemek, yanlış yapmak, alışverişte eksik ödeme ile karşı tarafı aldatmak; eksiklik ve zayıflık" anlamlarına gelir. İslam hukukunda ise genelde iki taraflı akitlerde karşılıklar arasındaki, özelde ise satım akdinde satılan şeyle fiyatı arasındaki değer yönünden farklılık ve denksizliği ifade eder. Gabn terim anlamını, İslam hukuk terminolojisi ve literatürünün oluştuğu ileriki dönemlerde kazanmış olmakla birlikte kelimenin ilk devirlerden itibaren örfte, "bir malı değerinin altında bir bedelle satma veya değerinden fazla bir bedelle satın alma ve bu şekilde aldanma" manasında kullanıldığı görülür.[1122] 64/Tegâbün 9. ayette ahiret gününün "tegâbün günü" diye nitelendirilmesi ise esas itibariyle kâfirlerin imana karşı küfrü, ahirete karşı dünyayı tercih etmeleri sebebiyle sonuçta zararlı, müminlerin de kârlı çıkacağıyla ilgilidir.[1123]

Erken Mekke döneminde nazil olan çeşitli surelerde ölümün çok ürkütücü bir hadise olarak tasvir edilmesi, bunun yanında Mekke döneminin daha geç safhasında nazil olan bazı surelerde müşriklerin kıyamet günü Allah'ın huzuruna tek başlarına geleceklerinden söz edilmesi de dikkat çekicidir. Bir örnek vermek gerekirse, 6/En'âm 93-94. ayetlerde mealen şöyle denilmektedir:

> Uydurduğu yalanları Allah'a isnat eden yahut Allah katından kendisine hiçbir vahiy indirilmediği hâlde, "Bana da vahiy geliyor" diyen ve hatta "Allah'ın indirdiğini [iddia ettiğiniz] sözlere benzer sözleri ben de pekâlâ söylerim." deme cüretini gösteren kişiden daha zalim/kâfir kimse olabilir mi?! [Ey Peygamber!] O zalimler/kâfirler ölümün pençesinde acıyla kıvranırlarken onların perişan hallerini bir görsen! Melekler ölüm sırasında onlara eziyet ederken, "Haydi elinizden geliyorsa canlarınızı bu eziyetten kurtarın bakalım! Yalan yanlış iddialarınızı Allah'a isnat ettiğiniz, O'nun ayetlerine karşı [inkârda direnip] küstah ve kibirli bir tavır sergilediğiniz için, bugün mahvı perişan edici bir azaba çarptırılacaksınız." diyecekler. [Kıyamet günü ise kendilerine şöyle denilecektir]: "Sizi ilk yaratmamızda dünyaya yalnız gelişiniz gibi bugün de huzurumuza [malsız, mülksüz, evlatsız olarak] yapayalnız geldiniz. Dünyada size verdiğimiz her şeyi ardınızda bıraktınız. Size şefaatçi olacaklarını sandığınız putlarınızı da bugün yanınızda görmüyoruz. Belli ki onlarla bütün bağlarınız da kopmuş artık. Vaktiyle, Allah'ın ilahlığına ortak olduklarını iddia ettiğiniz o putlar sizi çoktan terk edip gitmişler."

Ölümden sonra dirilişle ilgili bazı ayetlerde Allah'ın huzuruna müşriklerin tek başlarına geleceğinden söz edilmesi, ilk nüzul çevresinde Kureyş'in önde gelen

---

[1121] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 77-78.
[1122] Ali Bardakoğlu, "Gabn", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 268.
[1123] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 23; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 831-832.

müşrikleri zümresinin sahip oldukları mal-mülk ve taraftara atıf yaparak Hz. Peygamber ve müminleri tehdit edip yıldırmaya çalışmaları, aynı zamanda izzet ve itibarı maddi imkânlarla ölçmeye kalkmalarıyla çok yakından ilgilidir. 68/Kalem 14 gibi bazı ayetlerde mal-mülk ve erkek evlatlara dikkat çekilmesi, bilhassa 74/Müddessir 11-16. ayetlerde, muhtemelen Velîd b. Muğîre'ye atfen, "[Ey Peygamber!] Yarattığımda tek başına [malsız-mülksüz, evlatsız] olan o kişiyi sen bana bırak. Ben ona hesapsız mal-mülk verdim. Çevresinde dönüp duran, her an maiyetinde hazır olan erkek evlatlar lütfettim. Her türlü imkânı önüne serdim. Ama onun gözü hiç doymuyor; hep daha fazla vermemi istiyor. Ama artık yok; çünkü o bizim ayetlerimizi inkârda direniyor" denilmesi, nüzul dönemindeki Arap toplumunda güç ve iktidar algısının temelde maddi servet, erkek evlat sahibi olmaya dayandığını gösterir.

Maddî servet ve zenginlik ile erkek evlat arasında da sıkı bir ilişki vardır. Çünkü nüzul dönemindeki Arap toplumunun ataerkil bir yapıya sahip olduğu malumdur. Bu toplumsal yapının önemli göstergelerinden biri, veraset sistemi ve miras paylaşımıdır. Şöyle ki miras hukuku iki ana unsura dayanırdı. Bunlardan ilki nesep, ikincisi muahede (antlaşma) idi. Verasette nesep esas itibariyle baba tarafından gelen erkek akraba ile erkek çocukları (asabe) ifade ederdi. Ölen kişinin büyük oğlu miras paylaşımında ilk sırada yer alırdı. Büyük olmanın ölçütü ise ata binme, kılıç kullanma, yani savaşma gücüne sahip olmaktı.[1124] Bu vasıfta oğul bulunmadığında miras babaya, sonra dedeye intikal ederdi. Daha sonra sırasıyla erkek kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi hısımlara intikal ederdi.[1125]

Cahiliye devrindeki sisteme göre erkek olmak, silah taşıma ve savaşma kudretine sahip bulunmak mirasçı olmanın en temel şartları arasında yer alırdı. Küçük evlat ile amcası bir arada bulunduğunda, miras amcanın olur, dolayısıyla küçük çocuk babasının mirasından pay alamazdı. Başta da belirtildiği gibi nesep bağı mirasta son derece önemli olmasına rağmen kız evlatlar ve kadınlar, "At binip kılıç kuşanmayan, ganimet topla(ya)mayan kimseler mirasçı olamaz" şeklinde bir gerekçeyle mirastan mahrum bırakılırdı.[1126]

İslam öncesi dönemin Arap toplumundaki güç ve iktidar algısını besleyen bir diğer unsur, kabile mensuplarına veya kabileler arası ittifaklara dayanan taraftar sahibi olma imkânıdır. Bu husus, hemen hemen bütün tefsir kaynaklarında Hz. Peygamber ile

[1124] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 562.
[1125] Hayreddin Karaman, "Asabe", *DİA*, İstanbul 1991, III. 453.
[1126] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324.

Ebû Cehil arasındaki münakaşa ve mücadeleyle ilgili olduğu belirtilen 96/Alak 17. ayetteki "felyed'u nâdiyeh" ifadesinde de vurgulanır. Buradaki nâdiye kelimesi, Dârünnedve terkibindeki nedve kelimesiyle kökteş olup, "aşiret, yandaş, taraftar topluluğu" anlamına gelir.[1127] Derveze'ye göre nadiye kelimesinin bu ayette Kureyşli müşriklerin gözünde bir asiller meclisi olan "Dârünnedve"ye işaret etmesi uzak bir ihtimal değildir.[1128]

75/Kıyâme 26-30, 56/Vâkıa 84-87 gibi çeşitli ayetlerde ölümün çok dehşetli bir hadise olarak tasvir edilmesine gelince, bu tasvir bir yönüyle müşriklerin dünyevileşme seline kapılıp gitmeleri ve dolayısıyla ölümü hatırlamak bile istememeleri, diğer bir yönüyle de birçok ayetteki "metâ hâza'l-va'dü in küntüm sâdıkîn" (10/Yûnus 48; 21/Enbiya 38; 34/Sebe 34/29; 36/Yâsîn 48; 67/Mülk 25) ifadesinin gösterdiği gibi, kıyamet ve ahireti alay konusu etmeleri, hatta "Rabbimiz! (Beklemeye ne hacet! Bizi tehdit edip durduğun şu azaptan payımıza ne düşüyorsa hesap gününden önce ver de görelim!" (38/Sâd 16) diyerek azapla bile dalga geçmeleri ile ilgilidir. Çünkü ölüm müşrikler için hem hatırlanmak dahi istenilmeyen çok kötü bir tecrübe ve aynı zamanda beşerî varoluşun bu dünyadaki fani hayata indirgenmesinden ötürü nihai yok oluş ve dolayısıyla bir azaptır.

Daha önce kısaca işaret edildiği üzere Kıyamet ve ba's (diriliş) ile ilgili bazı ayetlerde, ölümden sonra dirilişin bir anda gerçekleşeceği, hatta kâfirlerin korkudan gözleri fırlamış halde kabirlerinden çıkıp çekirge sürüsü gibi etrafa dağılacakları, ardından mahşere çağıran meleğin sesine[1129] ve/veya sûra üfürüldüğünde kabirlerinden fırlayıp rablerine doğru hızlıca koşacakları, bu arada "Vay bizim halimize! Kim diriltip kaldırdı bizi kabirlerimizden?" diye konuşacakları bildirilir.[1130] Bu tür bildirimler, ölümden sonra dirilişin gerçek mahiyet ve keyfiyetini anlatmaktan öte, müşriklerin ölümden sonra karşılaşacakları kötü akıbeti mübalağalı bir dille tasvir etmeye yöneliktir. Dolayısıyla bu tür ayetleri ölüm sonrası diriliş ve ahiret ahvali hakkında bilgi verici olarak değerlendirmemek gerekir. Bu tespitin şu ayetler için de geçerli olduğu söylenebilir:

> Müminler cennette birbirleriyle sohbet edip [dünyadaki bazı arkadaşları hakkında] konuşacaklar. İçlerinden biri şöyle diyecek: "Bir zamanlar benim yakın bir arkadaşım vardı."

[1127] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 510; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 451.
[1128] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 324.
[1129] 54/Kamer 7.
[1130] 36/Yâsîn 51.

> "O arkadaşım bana hep şöyle derdi: 'Demek sen de şu yeniden diriliş masalına inanıyorsun ha! Şimdi biz öldükten, toprağa karışıp kemik yığını hâline geldikten sonra diriltilip hesaba çekileceğiz, öyle mi?!"
> [Arkadaşının bu sözlerini aktaran mümin,] "Şimdi o arkadaşım ne durumda bilir misiniz?!" diyecek. Ardından cehenneme dönüp bakacak ve o arkadaşını cehennem ateşinin ortasında görecek.
> Bunun üzerine ona şöyle seslenecek: "Vallahi, az kalsın dünyada iken beni de mahvedecektin. Rabbim bana lütfedip doğru yolu göstermeseydi şimdi ben de cehennemi boylayanlar arasında olacaktım."
> [Cehennemdeki arkadaşının hikâyesini anlatan bu kişi cennetteki arkadaşlarına dönüp şöyle diyecek]: "Ne mutlu bize! Bundan böyle hiç ölmeyeceğiz; dünyadaki ölümümüzden başka bir ölüm yüzü görmeyecek, hiçbir sıkıntı çekmeyeceğiz, değil mi?!"
> İşte en büyük kazanç, en büyük bahtiyarlık budur! Çalışıp didinenler işte böyle bir mükâfat için çalışıp didinmelidirler.[1131]

Bu ayetlerdeki zahirî manaya göre cennetlikler yüzlerini bir yandan öbür yana çevirdiklerinde cehennemin ortasındaki arkadaşlarını görebilmekte, üstelik kendisi cennette olduğu halde onunla konuşabilmektedir. Bunun bir benzeri de 7/A'râf 50. ayetin, "Öte yandan, cehennemlikler cennetliklere, "N'olur, bize biraz su verin de içelim ya da Allah'ın size verdiği nimetlerden biraz da bize verin!" diye yalvaracaklar. Cennetlikler ise, "Allah bu nimetleri kâfirlere haram kıldı." diye karşılık verecekler" mealindeki ifadeleridir. Keza, "O gün biz cehenneme, 'Doldun mu?' diye sordukça, 'Yok mu başka cehennemlik?!' diye karşılık verecek" mealindeki 50/Kâf 30. ayet de bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim Zemahşerî bu son ayeti, "Cehenneme soru sorulması ve onun cevap vermesi, ayetteki mananın zihinde şekillendirilmesi ve yerleştirilmesi amacına yönelik bir tahyil (hayali canlandırma)" diye izah etmiştir.[1132]

Bize göre bu tür Kur'an pasajlarındaki ifadeler, uhrevî âlemde müminler ile müşrikler ya da cennetlikler ile cehennemliklerin akıbeti hakkında mesaj verme, başka bir ifadeyle, müşrikleri tehdit, müminleri teşci amaçlı bir temsil veya Zemahşerî'nin deyişiyle "tahyil"dir. Buna benzer temsilî/tahyilî anlatımların -ki Kur'an uhrevî âlem söz konusu olduğunda hemen tamamıyla temsilî bir dille konuşmaktadır- lafzî, hakiki, zahirî manaya göre anlaşılması isabetli olmasa gerektir.

Allah'ın değişmez tabiat ve toplum yasası gereğince, bu dünyadaki ömrünü tamamlayıp vefat eden insanlardan hiçbiri bir daha geri dönmediğine göre hayatta olan ve ölümden sonra dirilişe inanmayan kimselere kıyamet ve hesap günü dirilişin gerçekliği ancak istidlallerle anlatılabilir. Ancak bu istidlaller, tıpkı Allah'ın varlığı meselesinde olduğu gibi, mutlak surette ikna edici olmayabilir. Yine bu istidlaller

---

[1131] 37/Sâffât 50-61.
[1132] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 9.

bilgiden çok, iknaya yöneliktir. Bu yüzden de Kur'an'ın özellikle ölümden sonra dirilişle ilgili istidlallerini bilimsel bilgi ve nesnellik açısından sınamamak gerekir.

Bir örnek vermek gerekirse, 43/Zuhruf 11. ayette, "Yağmuru gökten belli bir ölçüye göre yağdıran O'dur. Biz kurak/ölü topraklara yağmurla hayat veririz. İşte siz de ölümden sonra aynen öyle diriltileceksiniz" buyrulur. Bu ayetin zahirî manasına göre insanların ölümden sonraki dirilişleri de kurak/ölü toprağın yağmur suyuyla hayat bulması ve bitkilerin fışkırması gibi olacaktır. Ancak buradaki asıl mana ve mesaj, ölülerin nasıl ve ne şekilde diriltileceği değil, Allah'ın yağmur suyuyla kurak/ölü toprağa hayat vermesi gibi, çürüyüp toprağa karışmış olan cesetleri de pekâlâ dirilteceğidir. Aslında insanın bir damlacık sudan (nutfe) yaratıldığını bildiren ayetlerin hemen tamamındaki temel mesaj da yine ölümden sonra diriliştir ki bunun Kur'an'daki en açık delili, [Kâfir] insan başıboş bırakılacağını, kendisine hesap sorulmayacağını mı sanıyor?! O vakti zamanında ana rahmine dökülmüş bir damlacık meniden ibaret değil miydi?! Sonra kan pıhtısı hâline geldi; [ardından bir çiğnemlik ete dönüştü]; nihayet Allah onu tüm uzuvları yerli yerinde bir insan hâline getirdi. Yine Allah ondan/meniden iki cinsi, erkek ve dişiyi meydana getirdi. Bütün bunlara gücü yeten Allah ölüleri diriltmeye kadir değil midir?!" mealindeki 75/Kıyâmet 36-40. ayetlerdir.

Kur'an'ın ölümden sonra dirilişle ilgili istidlallerini bilgi verici olarak değerlendirmemek gerektiğine dair ikinci bir örnek olarak 71/Nuh 17. ayetteki ***vallâhu enbeteküm mine'l-ardi nebâten*** ifadesi zikredilebilir. Bu ayetteki ifade lafzî olarak, "Allah sizi yerden/topraktan bitki olarak bitirdi" anlamına gelir ve bu lafzî anlamdan hareketle insanın yaratılışında bir evrim sürecinden bile söz edilebilir. Ayetteki ***inbât*** ve ***nebat*** aslında insanın yaratılış keyfiyetini anlatmak ve bu konuda bilgi sunmak gibi bir amaçtan öte, bir sonraki ayetin de şahitlik ettiği gibi, ilk muhatapların bilgi seviyelerine uygun biçimde, Allah'ın insanı ilkin topraktan meydana getirdiği, sonra onu ölümle birlikte toprağa iade edeceği, daha sonra da yine topraktan çıkarıp hayat vereceği meselesini anlatmaya, kısaca Mekkî surelerin en temel konularından biri olan ölüm sonrası dirilişle ilgili olarak, istidlalde bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî burada tevhid inancına ve aynı zamanda uhrevi diriliş gerçeğine dair enfüsî delillere yer verildiğine dikkat çekmiştir.[1133] Kısaca bu ayet, "Ölümünüzün ardından sizi toprağa döndürecek ve zamanı gelince sizi yeniden diriltecektir." mealindeki on sekizinci ayetin de ifade ettiği

[1133] Fahreddîn er-Râzî, ***et-Tefsîru'l-Kebîr***, XXX. 124.

üzere buradaki temel mesaj, "Allah sizi ilkin yaratmaya kadir olunca, yeniden diriltmeye de kadir olur" gerçeğinin vurgulanmasından ibarettir.

5.3.2. Cennet

Erken dönem Mekkî surelerde genellikle müminler ve kâfirlerin özellikleri birbiri ardınca zikredilir. Buna bağlı olarak çok kere de her iki grubun akıbetleri ve uhrevî halleri müminler için cennet, müşrikler ve kâfirler için cehennem bağlamında tasvir edilir. Ancak bu tasvirler daha ziyade Mekke döneminin ilerleyen safhalarında nazil olan Rahmân, Vâkıa, İnsan gibi surelerde yoğunlaşır. Bu durum, müslümanlara yönelik baskılar, mağduriyet ve mahrumiyetlerin giderek yoğunlaşması, dolayısıyla yorgunluk ve yıpranmışlıkla doğru orantılı olarak motivasyon ihtiyacının artmasına bağlanabilir.

Arapçada bitki ve ağaçlarıyla toprağı örten bahçe anlamındaki "cenne(t)" kelimesi,[1134] Kur'an'da tekil, ikil ve çoğul olarak yüz kırk yedi yerde geçmektedir. Yirmi beş yerde dünyadaki bağ bahçe, altı yerde Âdem ve eşinin iskân edildiği mekân, bir yerde Hz. Peygamber'in, yanında Cebrail'i gördüğü sidretü'l-müntehânın civarındaki me'vâ cenneti, diğer yerlerde ise uhrevî cennet anlamında kullanılmıştır. Ayrıca cennet Kur'an'da cennetü'l-huld, cennetü'l-me'vâ, cennetü'n-naîm, adn, firdevs, hüsnâ, dârü's-selâm, dârü'l-mukâme, dârü'l-âhire, âkıbetü'd-dâr gibi farklı isim ve sıfatlarla da ifade edilmiştir.[1135]

Kur'an'ın cennet tasvirlerine ait dil ve ifade tarzında yerel ve tarihsel malzemeler kullanılmış ve bu kullanımda da ilk muhatabı cezbedecek objeler ön plana çıkarılmıştır. Hemen hepsi maddî bir niteliğe sahip olan bu objeler arasında en dikkat çekici olanları, huriler başta olmak üzere suyu bol yeşil mekânlar, köşkler, içlerinden nehirler akan has bahçeler, bol yiyecek ve içeceklerdir. Kanaatimizce, cennetteki bu maddî nimetlerin seçiminde ilk hitap çevresi sakinlerinin zevk, istek ve beğenilerinin belirleyici rol oynadığı, dolayısıyla yerel-tarihsel bir karaktere sahip oldukları hususu, hiçbir yorum götürmeyecek derecede açıktır.[1136]

[1134] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 105.
[1135] Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 376-377.
[1136] Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara 2004, 211-212.

Cennet tasvirleri arasında huriler dikkat çekmektedir. Sözlükte, iri gözlerinin beyazı saf siyahı koyu gümüş berraklığında beyaz tenli kız" anlamına gelen huri[1137] kelimesi Kur'an'da dört ayette geçmekte, bunların üçünde "iri kara gözlüler" anlamındaki "îyn" kelimesiyle birlikte zikredilmektedir.[1138] Diğer ayette ise, "çadırlarda iskân edilmiş" manasındaki "maksûrât" kelimesiyle beraber anılmaktadır.[1139] Ayrıca 'hûriler' 78/Nebe 33. ayette "kevâib etrâb" (göğüsleri yeni oluşmuş yaşıt kızlar); 56/Vâkıa 37. ayette ise, "urub etrâb" (eşlerine düşkün iffetli yaşıt kızlar) şeklinde tasvir edilmektedir.

56/Vâkıa 23. ayette huriler, yüksek değerinden ötürü saklanan ve bir anlamda kıskanılan inciye benzetilirken, 37/Sâffât 49. ayette gün yüzü görmemiş ve el değmemiş taze yumurtaya, 55/ Rahmân 58. ayette ise yakut ve mercana benzetilmekte, diğer bazı ayetlerde ise hurilerin bâkire[1140] ve aynı yaşta oldukları[1141] bildirilmektedir.

Ebû Ubeyde'nin verdiği bilgiye göre Araplar şehirli kadınları, beyaz tenli ve (bedevî) Araplardaki pejmürdelikten uzak olmalarından ötürü ***havâriyyât*** diye isimlendirirlerdi.[1142] Bu bilgiden de anlaşılacağı gibi huri tasviri vahyin nüzul dönemine tanıklık eden Arapların güzel kadın anlayışını yansıtmaktadır.

55/Rahmân 56 ve 74. ayetlerde cennetlerde, eşlerinden başkasına bakmayan, daha önce hiçbir insan ve cin eli değmemiş hurilerin bulunduğundan söz edilmektedir.[1143] Ayette hurilere hiçbir insan ve cinin dokunmadığından söz edilmesi, İslam öncesi dönemdeki Arapların cinlerle ilgili inançlarını yansıtmaktadır. Bu inanca göre dişi bir cin bir adama âşık olur ve onun peşinden koşardı. Bu cine tâbi denirdi. Bunun gibi erkek cin de insan cinsiden bir kadına âşık olurdu. Buna da tâbi denirdi. "Meahû tâbiatün" veya "meahâ tâbiun" denildiğinde erkek ve kadının cinlerden sevgilisi var anlamına gelirdi.[1144] Cinler insanlarla sıhriyet bağı kurabilir, cinler ile insanlar arasında evlilik yapılır, çoluk çocuk sahibi de olabilirdi. Amr b. Yerbû' b. Hanzala et-Temîmî bir cinle (ğûl) evlenmiş ve ondan çoluk çocuk sahibi olmuştur.[1145]

Kur'an hurilerden söz ederken, onların el değmemiş olma özelliğini cahiliye dönemindeki inanış üzerinden tasvir etmekte, ancak bu tasvir söz konusu inanışın doğru

---

[1137] Bkz. Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 155. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 351.
[1138] 44/Duhân 55; 52/Tûr 20; 56/Vâkıa 22.
[1139] 55/ Rahmân 72.
[1140] 56/Vâkıa 36.
[1141] 38/Sâd 52; 56/Vâkıa 37; 78/Nebe 33.
[1142] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II. 652.
[1143] 55/Rahmân 56, 74.
[1144] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II. 223.
[1145] Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb*, II. 340.

olduğu konusunda bir bilgi içermemektedir. Yani söz konusu ayetlerdeki ifadeler bir konu hakkında olgusal gerçekliğin bildirilmesi (faide-i haber) değil, muhataplarca bilinen veya öyle olduğu düşünülen bir şey üzerinden bir tasvir üretilmesidir (lazım-ı faide-i haber). Kısaca, Allah burada Arapların dil ve kültürel öğelerini kullanmakta ve bu ögeler üzerinden cennetteki hurilerin saflığını anlatmaktadır. Ancak bu durum birçok müfessir tarafından tabir caizse ıskalanmış ve ayetteki ifadeler olgusal gerçekliğe dair bilgiler olarak algılanmıştır. Dolayısıyla cahiliye dönemindeki cinlerle ilgili inanç, Kur'an'daki bu tür ifadelerin yanlış anlaşılması yüzünden günümüze kadar taşınmıştır. Mesela Kurtubî bu inanç bağlamında şunları aktarmıştır: "Bu ayette cinlerin de insanlar gibi ilişki kurduklarına, cennete gireceklerine ve cinlere cennette cinden hanımların verileceğine delil vardır… Daha önce 27/Neml 44 ve 17/İsrâ 64. ayetler münasebetiyle bahsedildiği gibi, cinlerin insanoğlunun kadın cinsiyle cinsel ilişkide bulunmaları mümkündür. Mücahid de, "Erkek cima esnasında eğer besmele çekmezse cin onun cinsel uzvuna dolanır ve onunla birlikte cima eder" demiştir. İşte Allah'ın *lem yatmishünne insün kablehüm velâ cân* ifadesi cinlerin insanlarla cinsel ilişki kurmasının mümkün olduğunu haber vermektedir. Allah bu ayette bizi insan cinsine mensup kadınlarla cinlerin cinsel ilişki kurduğu hakkında bilgilendirmekte, ama aynı zamanda hurilerin bu kusurdan uzak olduğunu bildirmektedir.[1146]

Cennet tasvirleri bağlamında cennetteki ağaç ve meyvelerden de söz etmek gerekir. 56/Vâkıa 27-33. ayetlerde amel defterleri sağ taraflarından verilecek olan kimselere verilecek nimetlerden söz edilmektedir. 28. ayette yer alan "sidr" Arabistan kirazı da denilen meşhur "nabk" ağacının[1147] diğer ismidir. Daha doğrusu bu, nüzul dönemindeki Arapların hoşlandığı bir vaha ağacıdır.[1148]

Kur'an'da cennet otuzu aşkın ayette[1149] "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" şeklinde tasvir edilmektedir. Bu tasvir nüzul ortamındaki iklim ve coğrafî şartlardan olsa gerektir. Kaldı ki, Kur'an'ın inişine tanıklık eden Arapların yaşadıkları iklim koşullarında en fazla özlem duydukları şeylerden birinin, yeşilliklerle kaplı mekânlar ve

[1146] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 118.
[1147] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 54.
[1148] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 219.
[1149] Bkz. 2/Bakara 25; 3/Âl-i İmrân 15, 136, 195, 198; 4/Nisâ 13, 57, 122; 5/Mâide 12, 85, 119; 9/Tevbe 72, 89, 100; 10/Yûnus 9; 14/İbrâhîm 23; 16/Nahl 31; 18/Kehf 31; 20/Tâhâ 76; 22/Hac 14, 23; 25/Furkân 10; 47/Muhammed 12; 48/Feth 5, 17; 57/Hadîd 12; 58/Mücâdile 22; 61/Saf 12; 64/Tegâbün 9; 65/Talak 11; 66/Tahrim 8; 85/Burûc 11; 98/Beyyine 8.

sulak araziler olduğu; çölde yaşayan bedevîlerin, su bulmak için günlerce yolculuk yaptıkları da gayet iyi bilinmektedir.[1150]

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde önemli bir yer tutan bir başka unsur da içkidir. Sözgelimi 52/Tûr 23. ayette "Onlar cennette şarap dolu kadehler tokuşturacaklar; fakat içtikleri şarap onları ne ileri geri konuşturacak ne de hezeyanda bulunmalarına yol açacak", 56/Vâkıa 17-19. ayetlerde, "Cennette, şarap pınarından doldurulmuş sürahiler ve kadehlerle onların etrafında genç hizmetçiler dolaşacak. İçtikleri şaraptan ne başları ağrıyacak ne de sarhoş olacaklar." buyrulmaktadır.[1151]

Esasen bu da nüzul ortamındaki verili durumla çok yakından irtibatlıdır. Zira İslam öncesi Arap toplumunda, özellikle zevk ve eğlenceye düşkünlükten ötürü yaygın bir içki tüketim ve ticaretinin olduğu; içkinin kadın gibi diğer birkaç unsurla birlikte Arap şiir ve edebiyatının ana temalarından birini oluşturduğu bilinmektedir. Kur'an'ın müminlere cennette içki sözü vermesi, hatta içkinin tadını güzelleştirecek birtakım katkı maddelerinden bahsetmesi, kesinlikle yerel özellikli olup burada da yine o dönem Arabının zevkine ve damak tadına hitap edilmiştir.[1152]

Kısaca denilebilir ki özellikle Mekke döneminde nazil olan surelerdeki ayrıntılı cennet tasvirlerinin hemen tamamında ilk hitap çevresindeki insanların özlemleri, beğenileri ve istekleri dikkate alınmıştır. Bu husus, "İşte o müminler Adn cennetliklerine girecekler ve orada altın bilezikler, incilerle süslenecekler. Ayrıca cennette ipek elbiseler giyecekler…" mealindeki 35/Fâtır 33. ayetin tefsirinde İmam Mâtüridî tarafından şöyle ifade edilmiştir:

> Bu ayette ziynet/süs/süslenme altın, inci ve ipek elbise gibi şeylerle ifade edilmiştir. Hâlbuki bu dünyadaki hayatta altın, inci gibi süslerle süslenip ipek elbise giymek erkekler için hiç de matah şeyler değildir. Ama gelin görün ki Araplar bu tür ziynetleri çok sever. Bu yüzden de onlara yönelik cennet vaadi ve özendirme bu şekilde formüle edilmiştir. (Yine Kur'an'daki cennet vaatleri arasında zikredilen) büyük ve küçük çadırlar, odalar gibi şeyler de aynı kabildendir. Çünkü çadır gibi şeyler ancak yolculuk sırasında, zaruret halinde ve/veya evin bulunmaması ya da kalacak yer sıkıntısının olması gibi durumlarda kullanılır. Evde kalma imkânı olduğunda yahut mesken bulunduğunda çadır gibi şeyler kullanılmaz. Ne var ki Araplar çadırda kalmayı sever ve hatta eve tercih eder. İşte bu yüzden çadır da cennet vaatleri arasında zikredilmiştir.[1153]

[1150] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 222.
[1151] Ayrıca bkz. 76/İnsan 15; 83/Mutaffifîn 25-26.
[1152] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 224
[1153] Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII. 490.

18.Kehf 21, 22/Hac 23, 35/Fâtır 3 gibi ayetlerde cennetliklerin altın, gümüş ve ince bilezikler takıp ipek elbiseler giyeceklerinin bildirilmesi, nüzul dönemindeki Arapların zenginlik, şatafat, saltanat algısıyla da ilgilidir. Nitekim İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî gibi müfessirler bu konuyla ilgili olarak, "Krallar dünyada kollarına bilezikler/künyeler; başlarına taçlar taktıkları için, Allah da bunları cennet ehline verdi."[1154] demiş, Mevdûdî de, "Bu çeşit mücevheratı kadınlar takınır. Burada erkekler için de aynı şeyin söylenmesi ne anlama gelir?" tarzında bir soruya, "Eskiden krallar ve reisler ellerine, boyunlarına ve taçlarına çeşitli mücevherler takarlardı"[1155] şeklinde bir izah getirmiştir.

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde çok dikkat çeken hususlardan biri, Allah'ın rızasını kazanıp cennetlik olan müminlerin burada sırf yeme-içme ve istirahatten ibaret bir hayat sürecekleridir. Dahası, konuyla ilgili ayetlerin hiçbirinde cennetliklerin iş, uğraş anlamında herhangi bir şeyle meşgul olacaklarından söz edilmemektedir. Bu durum ilk bakışta yadırganabilir. Çünkü birçok ayette bu dünyadaki nimetler ve imkânlar ile uhrevî âlemde Allah'ın bahşedeceği mükâfatlar mukayese edilmekte ve bu mukayesede uhrevî âlemdeki hayatın mutlak surette hayırlı ve kalıcı olduğu belirtilmektedir.[1156] Oysa Kur'an'ın birçok kez, oyun ve eğlenceden ibaret diye nitelediği bu fani hayatta,[1157] Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin hayat tecrübeleri başta olmak üzere, tevhid gibi çok ulvî davalar uğruna mücadele verilmektedir. Hâl böyleyken, mutlak surette dünyevî hayattan hayırlı olduğu bildirilen ahiret ve cennette sırf istirahatten söz edilmektedir.

Cennetteki hayatın özellikle Mekkî surelerde bu şekilde tasvir edilmesi, doğrudan doğruya nüzul sürecinde yaşanan mücadeleyle ilgilidir. Mekke döneminde müslümanların çektikleri sıkıntılar dikkate alındığında, cennetteki hayatın niçin istirahatle özdeş denebilecek tarzda tasvir edildiği anlaşılır. Aynı şekilde ilk müslümanların özellikle Kureyşin önde gelen müşriklerinden aldıkları tehditler, uğradıkları hakaretler dikkate alındığında, muhtelif ayetlerde cennetin "dâru's-selâm" diye tanımlanmasından, müminlerin, "Buyrun, cennete selam/esenlik ve güven içinde girin" diye selam" sözüyle karşılanacağından Allah'ın cennette "selam" vaadinde

[1154] İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, V. 137; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 20.
[1155] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI. 518-9.
[1156] 207Tâhâ 73, 131; 16/Nahl 96; 28/Kasas 60; 42/Şûrâ 36; 87/A'lâ 17.
[1157] 6/En'am 32; 29/Ankebût 64; 47/Muhammed 36; 57/Hadîd 20.

bulunacağından,[1158] yine müminlerin cennette lağv türünden hiçbir söz duymayacaklarından söz edilmesinin[1159] asıl manası da anlaşılır. Mekke döneminde yaşananlar dikkate alınmadığında, cennetteki "selam"ın ne manaya geldiği anlaşılmaz; hatta sıradan bir selam verme gibi de anlaşılabilir. Aynı şekilde, cennette "lağv" türünden hiçbir söz işitilmeyeceğini bildiren ayetler, cennet hayatında ciddiyetin son derece olduğu, orada şaka ve latifeye müsaade olunmadığı gibi tuhaf yorumlara bile konu olabilir. Oysa cennetle ilgili ayetlerdeki "selam", Mekke döneminde yaşanan korkulara atıfla, "Cennette hep esenlik, hep güvenlik içinde olma vaadine karşılık gelir ki hemen her gün eziyet, işkence ve ölüm tehdidi altında yaşayan insanlar için bunun ne büyük bir vaat olduğu şüphesizdir. Cennette lağv türünden hiçbir söz işitilmeyeceğini bildiren ayetlere konu olan "lağv" ise, Mukâtil b. Süleyman gibi bazı müfessirlerin de açıkça belirttikleri gibi, cennetliklerin dünya hayatında müşrikler ve kâfirlerin çirkin sözleri ve hakaretleri gibi hiçbir çirkin söz ve hakarete uğramayacakları anlamına gelir.[1160]

Sonuç olarak, Mekkî sureler cennetin ve cennetteki hayatın bütününe değil, Mekke dönemindeki müslümanların içinde bulundukları durumun öncelikli kıldığı yönlerine atıfta bulunmakta, haliyle bizim bugün cennetle ilgili merak ettiğimiz birçok konu hakkında konuşmamaktadır. Çünkü nüzul dönemindeki Mekke ortamı dikkate alındığında, "Cennete kaç yaşında girilecek? Orada üreme ve çoğalma olacak mı? Cennet ebedi mi, değil mi?" gibi sorular ve meselelerin mukteza-yı hâle veya makama uygun düşmediği, haliyle Kur'an'ın da bu gibi meseleler hakkında hemen hiçbir sarih beyan içermediği kendiliğinden anlaşılır.

5.3.3. Cehennem

Kur'an'da kâfirler, müşrikler, münafıkların uhrevî azap mahalli anlamında kullanılan cehennem kelimesi yetmiş yedi ayette geçer. Elli ikisi Mekkî, yirmi altısı Medenî surelerde yer alan bu ayetlerin tümünde azaba müstahak olanların iskân mahalli (*mesvâ-me'vâ*) olarak nitelendirilen cehennem[1161] ayrıca *dâru'l-bevâr* (helak yurdu),[1162]

[1158] 7/A'râf 46; 107Yûnus 10, 25; 13/Ra'd 24; 157Hicr 15/46; 36/Yâsîn 58; 50/Kâf 34; 56/Vâkıa 91; 88/Ğâşiye 11.
[1159] 19/Meryem 62; 56/Vâkıa 25; 787Nebe 35.
[1160] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 679; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 554.
[1161] Mesela bkz. 3/Âl-i İmrân 162, 197; 4/Nisâ 121; 9/Tevbe 73, 95; 16/Nahl 29; 29/Ankebût 68; 39/Zümer 39, 60; 40/Mü'min 76.
[1162] 14/İbrahim 28.

sûü'd-dâr (kötü yurt),[1163] *bi'se'l-karâr* (ne kötü karargâh!), *bi'se'l-mihâd* (ne kötü bir döşek!), *bi'se'l-masîr* (ne kötü bir dönüş yeri!) gibi terkip ve tabirle de ifade edilir. Bunun yanında inkârcıların varacağı *hutame*,[1164] *cehîm*,[1165] *nâr*,[1166] *sekar*,[1167] *hâviye*,[1168] *saîr*[1169] gibi kelimelerle de zikredilir.

Büyük ihtimalle İbranca'daki *gi-hinnam* (Hinnom vadisi) kelimesiyle ilişkili olan ve "derin uçurum" gibi bir mana taşıyan cehennem[1170] ile ilgili ayetlerde geçen isim ve sıfatların kahir ekseriyeti, ateş (nâr) ve bu ateşin son derece yakıcı olduğunu ifade eder. Yüz küsur ayette geçen ve Arapçada "duyu ya da gözle algılanan alevli ateş" anlamına gelen *nâr* bu ayetlerin kahir ekseriyetinde cehennemdeki ateşi ifade eder. Cehennemdeki en yaygın azabın ateşle olacağına da işaret eden nâr kelimesinden ayrı olarak, muhtemelen seci (uyak) sağlama maksadıyla genellikle ayetlerin sonunda geçen *hâviye*, *hutame*, *saîr*, *cahîm* gibi kelimeler de cehennemdeki ateşin şiddetini niteler.[1171]

Kur'an'daki tasvirlerden anlaşıldığına göre uhrevi azap salt ateşten ibaret olmayacak; aksine cehennemliklere çok çeşitli azaplar uygulanacak ve bu azaplar kesintisiz olacaktır. O kadar ki cehennem müşrikler ve kâfirleri görünce öfkelenip kükreyecek (zefîr), hatta öfkesinden çatlama noktasına gelecek ve yüksek ısısını kaybetmeye yüz tuttuğunda yeniden körüklenecektir. Böylece cehennemdeki harlı ateş saray gibi kocaman kıvılcımlar saçacak, her kıvılcımın büyüklüğü rengi kirli sarıya çalan siyah deve kadar olacaktır.[1172] Kâfirler gruplar hâlinde azap mahalline götürülürken yüzüstü süründürülecek, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanıp derdest edildikten sonra elleri boynuna bağlı bir vaziyette, tıpkı yukarıdan aşağıya fırlatılan bir eşya misali yüzüstü cehennemin ta ortasına atılacaklardır.[1173]

Hesap gününde kendisine yöneltilen, "Doldun mu?" sorusuna, "Daha var mı?" diye karşılık verecek olan cehennemin duvarları (sürâdik) zalimleri çepeçevre kuşatacak ve onlar sıkışıp kaldıkları bu son derece dar mekânda yok olmayı (subûr)

[1163] 13/Ra'd 25; 40/Mü'min 52.
[1164] 104/Hümeze 4-5.
[1165] 69/Hâkka 31; 81/Tekvîr 12; 82/İnfitâr 14; 83/Mutaffifîn 16; 85/Burûc 10; 102/Tekâsür 6.
[1166] 54/Kamer 47; 74/Müddessir 31; 87/A'lâ 12; 88/Ğâşiye 4; 90/Beled 20; 92/Leyl 14; 111/Tebbet 3.
[1167] 74/Müddessir 26-27, 42.
[1168] 101/Kâria 9.
[1169] 84/İnşikâk 12.
[1170] Bu konuda muhtelif görüşler için bkz. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyyi alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Beyrut 1990, s. 250; Muhammed el-Emîn b. Fadlullah el-Muhibbî, *Kasdu's-Sebîl fîmâ fi'l-Lüğati'l-Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Riyad 1994, I. 412-413; Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, s. 105-106.
[1171] Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 229.
[1172] 25/Furkan 12; 17/İsrâ, 97; 27/Neml 90; 50/Kâf, 24; 67/Mülk 8.; 77/Mürselât 32-33.
[1173] 39/Zümer 71; 25/Furkân 33; 54/Kamer 48; 55/Rahmân 44; 69/Hâkkâ 30-32; 44/Duhân 47-50.

isteyeceklerdir. Ancak onların bu isteklerine, “Bugün bir kere yok olmayı istemek yetmez; çok isterseniz belki yok olursunuz (!)” mealinde alaylı bir karşılık verilecektir. Mücrimler, cehennemin bekçilerine, “Rabbinize söyleyin bir gün olsun azabımızı hafifletsin” diye yalvaracak, bekçiler bu isteği, “Boşuna yalvarmayın” diye geri çevirmelerinin ardından, “Hele bu azabın tadına bir bakın! Bundan sonraki işimiz, sadece azabınızı arttırmak olacak” diyeceklerdir. Her taraftan ölüm yağmasına rağmen bir türlü ölemeyecek olan mücrimler dayanılmaz acı ve ıstıraptan dolayı cehennemden çıkmaya çalışacaklar; ancak her defasında geriye döndürülecek ve yüreklere işleyen ateşten sütunlara bağlanarak cehennemin kapıları üzerlerine kapanacaktır.[1174]

Öte yandan cehennem sakinlerine ateşten elbiseler biçilecek, üstlerinden kaynar sular dökülecek ve bu su onların derilerini ve iç organlarını eritecektir. Katrandan gömlekler giydirilecek olan kâfirlerin yüzlerini alev saracaktır. Alevli ateş onların derilerini yakıp kavuracak ve kafa derilerini sıyırıp alacaktır.[1175] Cehennemliklere ateşte yakmanın dışında kaynar sular, iğrenç yemekler, demirden topuzlar, zincirler ve boyunduruklarla da azap edilecektir. Onlar boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde sıcak suya sokulacaklar; ardından tekrar ateşte yakılacaklar ve böylece kaynar su ile ateş arasında gidip geleceklerdir. İçtikleri kaynar su onların susuzluğunu arttıracak; ‘su’ diye çırpındıklarında ise imdatlarına erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su yetişecektir. Kan ve irin katkılı olan ve boğazdan çok zor geçen bu kaynar su, insanın midesinde tıpkı maden eriyiği gibi kaynayacak olan zakkum başta olmak üzere, ne karın doyuran ve ne de besin değeri bulunan kuru diken (darî‘) ile kan ve irinden (gıslîn) ibaret bir yemek ziyafetinin üstüne içirilecektir.[1176]

Cehennem azabıyla ilgili motiflerin çoğu ilk nüzul çevresindeki insanların tecrübe dünyasına gönderme yapar. Şöyle ki birçok ayette cehennemliklerin ***zakkum***, ***darî‘*** ve ***gıslîn*** (kanlı irin) gibi şeyler yiyecekleri anlatılır. Zakkum, 37/Sâffât 64-68 ve 44/Duhân 43-46. ayetlerdeki tasvirlere göre cehennemin dibinde bitip yetişen bir ağaç olup tomurcukları adeta şeytanın başları gibidir. Cehennemdekiler karınlarını zakkumla doldurduktan sonra kendilerine kaynar su karıştırılmış bir içki sunulacak ve insanın karnında tıpkı maden eriyiği gibi kaynayacak olan bu yemeğin ardından tekrar çılgın ateşin ortasına döneceklerdir. Arap dilinde yemek, zorla yutmak gibi anlamlar içeren

[1174] 50/Kâf 30; 18/Kehf 29; 25/Furkan 13-14; 40/Mü’min 49-50; 78/Nebe 30; 22/Hac 21-22; 104/Hümeze 7-9; 90/Beled 20.
[1175] 22/Hac 19-22; 14/İbrahim 50; 74/Müddessir 29; 23/Mü’minun 104.
[1176] 18/Kehf 29; 14/İbrahim, 16-17; 38/Sâd 58. 76. İnsan, 4; 40/Mü’min 71-72; 55/Rahmân, 44; 78/Nebe, 25; 44/Duhân 45; 88/Ğâşiye 6-7; 69/Hâkka 36.

zakkum[1177] Basra dil ekolüne mensup Kutrub'a (ö. 206/821) göre Sina Yarımadası'ndan Arabistan'ın batı ve güney kesimine uzanan dar bir kıyı ovası konumundaki Tihâme bölgesinde yetişen, meyvesi acı bir ağaç türüdür.[1178] Kelbî'ye (ö. 146/763) göre ise ***zakkum*** Mekke ile Yemen arasındaki bölgede yetişen bir ağaç olup tomurcukları ***ruûsü'ş-şeyâtîn*** (şeytanların başları) diye isimlendirilir. Bir başka telakkiye göre ***zakkum*** Yemen'de yetişen, ***esten*** veya ***şeytan*** diye adlandırılan çirkin görünümlü bir bitki türüdür. Bu görüşlerin dışında ***zakkum***un sert, pis kokulu, çirkin görünümlü ve meyveleri 'şeytanların başları' diye anılan bir çöl ağacı olduğu veya öldürücü zehri olan tüm ağaçların müştereken ***zakkum*** diye isimlendirildiği de ifade edilmiştir.[1179]

Zakkumun tomurcuklarının şeytanlara benzetilmesine gelince, Ferrâ ve Zeccâc'a göre 37/Sâffât 65. ayette sözü edilen şeytanlardan maksat, başlarının üzerindeki ibikleriyle son derece çirkin bir görüntüye sahip olan yılanlardır.[1180] Zira Arapların çirkin görüntüsünden dolayı yılanı bazen şeytan diye isimlendirdikleri[1181] veya çirkin bir şey gördüklerinde, "Bu tıpkı ***Himâta*** şeytanına benziyor" dedikleri bilinmektedir.[1182] 17/İsrâ 60. ayette zakkumun "lanetlenmiş (melun) ağaç" diye nitelendirilmesi ise ya bu ağacın ilahi rahmetten kovulma ve azaba çarptırılma bağlamında zikredilmesi ya da "Arapların her kötü ve zararlı yiyeceği mel'ûn diye isimlendirmeleri sebebiyledir.[1183]

37/Sâffât 63. ayette cehennemdeki zakkum ağacının zalimler/müşrikler için fitne kılındığından söz edilmesi de ilginçtir. Tefsir kitaplarındaki çeşitli rivayetlere göre Ebû Cehil gibi bazı müşrikler, "Ey Kureyşliler! Muhammed'in bizi korkuttuğu şu zakkum ağacı nedir, bileniniz var mı? Bizim bildiğimiz zakkum, tereyağı ve hurmayla yapılan bir yemektir. Kadın, bize biraz zakkum getir de yiyelim. Muhammed bizi bununla korkutuyor, öyle mi?" diye alay etmesi veya "Muhammed bir yandan cehennemdeki ateşin taşları bile yakıp un ufak edeceğinden dem vuruyor, hem de cehennemin dibinde zakkum denilen bir ağaç yetiştiğinden söz ediyor" gibi alaylı sözler söylemesi ile ilgilidir ki bu husus 74/Müddessir 30. ayetteki ***aleyhâ tis'ate aşer*** ifadesine gönderme yaparak, "Duyduğuma göre İbn Ebî Kebşe (Muhammed) cehennemde on dokuz görevli melek bulunduğunu söylüyormuş. Anaları ölesiceler, siz şu kadar adamsınız; içinizden

---

[1177] İbn Manzûr, ***Lisânü'l-Arab***, IV. 382-383.
[1178] Şevkânî, ***Fethü'l-Kadîr***, IV. 396.
[1179] İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr***, VII. 62; Kurtubî, ***el-Câmi'***, XV. 58-59.
[1180] Ferrâ, ***Meâni'l-Kur'ân***, II. 693; Zeccâc, ***Meâni'l-Kur'ân***, IV. 306.
[1181] Beğavî, ***Meâlimü't-Tenzîl***, IV. 29.
[1182] Fahreddîn er-Râzî, ***et-Tefsîru'l-Kebîr***, XXVI. 124.
[1183] Zemahşerî, ***el-Keşşâf***, II. 455-456.

on/yüz kişi bir cehennem görevlisinin hakkından gelemez mi?"[1184] demesi üzerine, "Biz o meleklerin sayısını kâfirler için bir fitne/sınama vesilesi kıldık" mealindeki ayetin (74/Müddessir 31) nazil olmasına benzer.[1185]

Cehennem ehlinin yiyecekleri arasında zikredilen *darî*' de bir çöl bitkisidir. Daha açıkçası, 88/Ğâşiye 6. ayette "Ne açlığı giderir ve ne de besin değeri vardır" diye söz edilen *darî*' Hicaz bölgesinde yetişen dikenli bir bitki türüdür. Kureyşliler bu bitkinin yaş olanını *şibrik*, kurusunu da *darî*' diye isimlendirmişlerdir. Son derece pis bir kokusu ve öldürücü zehri olduğu belirtilen bu bitki yiyeceklerin en kötüsü ve en berbatı olarak nitelenmiş;[1186] bazı tefsirlerde ise bu bitkinin yeşil olanını devenin yediği, kurusuna ise hiç yaklaşmadığı kaydı düşülmüştür.[1187]

Kur'an'daki azap tasvirlerindeki yerel ve tarihsel motiflerden biri de 14/İbrâhim 50. ayette cehennemliklere giydirilecek olan gömlekleri niteleyen 'katran'dır (katirân). Müfessirlerin aktardıkları bilgilere göre katran, aslında *ebhel* denilen ağaçtan elde edilen bir tür reçinedir. Bu reçine kaynatıldıktan sonra uyuz develere sürülür ve çok yakıcı olmasından dolayı deve uyuz illetinden kurtulur. Bazen katranın yakıcılığı hayvanın dokularına da nüfuz eder. Koyu siyah renkte ve pis kokulu olup ateşte çok çabuk yanma özelliğine sahiptir.[1188]

Azapla ilgili yerel ve tarihsel motiflerden biri de 96/Alak 18. ayette geçen zebani kelimesidir. Bazı dilcilere göre zebânî Arap dilinde, itip kakmak, sürüklemek, geri püskürtmek, gibi anlamlar içeren *zâbin*, *zibniyye* veya *zibnîy* kelimesinin çoğuludur. Tarihî kökeni Adnânî Araplarına uzanan Vâil kabilesinin[1189] bir kolu olduğu belirtilen Benû Zebîne oymağıyla da muhtemel bir anlam ilişkisi bulunan *zebânî* kelimesi,[1190] klasik Arapçada "kolluk kuvvetleri" (şurât) anlamında kullanılmış; ayrıca, son derece saldırgan ve tuttuğunu koparan insanlar, Araplar tarafından zebânî diye nitelendirilmiştir.[1191] Müteahhir dönemlere ait bazı kaynaklarda ise zebaniler, gözleri yıldırım gibi ışık saçan, ağızları dikenli varlıklar olarak tasvir edilmiş ve kulların hesaba çekilmesinin ardından yetmiş bin zebaninin yetmiş bin dizgininden tuttuğu cehennemi

[1184] Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 497; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 312.
[1185] Vâhidî, *el-Vasît*, III. 114; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 184; XV. 58; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III. 240.
[1186] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 2114; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 496.
[1187] Kurtubî, *el-Câmî'*, XX. 21; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, V. 429.
[1188] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 384-385; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX. 117.
[1189] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, Beyrut 1978, III. 1243.
[1190] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 338.
[1191] Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 85.

getireceklerinden ve ellerinde demirden gürzlerle cehennemliklerin başında bekleyeceklerinden söz edilmiştir.[1192]

Sonuç olarak denilebilir ki Kur'an'da cennet ve cehennem temsil yoluyla anlatılmıştır. Zeccâc bu anlatım tarzını, "Muttakilere vaadedilen cennetin misali" mealindeki ifadeyle başlayan 13/Ra'd 35. ayetin tefsirinde, "Allah gözümüzle görmediğimiz, müşahede etmediğimiz cennetin özelliklerini bize bu dünyada görüp müşahede ettiğimiz şeylerle anlatmıştır" şeklinde, Zemahşerî de Zeccâc'ın bu ifadelerine istinaden, "Bizim için gayb olan, idrak sınırlarımız dışında kalan şeyleri bu dünyada gördüğümüz, bildiğimiz şeylere benzeterek" diye izah etmiştir.[1193] Benzer şekilde İbn Kuteybe (ö. 276/889) de 88/Ğâşiye 6. ayette cehennemliklerin yiyeceği olarak zikredilen ***darî'*** kelimesinin izahında, "Allah bize kendi katındaki gaybi gerçeklikleri bu dünyada müşahede ettiğimiz nesneler üzerinden anlatmaktadır. [Ancak] isimler aynı, manalar/mahiyetler farklıdır."[1194] demiştir.

Cennet ve cehennemin temsil yoluyla anlatılması, geçmişte Bâtınî-İsmâilî müellifler ile İhvân-ı Safâ diye bilinen felsefecilerin, son dönemde ise Hint alt kıtasında "İslam modernistleri" diye anılan bazı isimlerin iddia ettikleri gibi[1195] uhrevî âlemde azap ve mükâfatın gerçekliğinin bulunmadığı ya da bu konuyla ilgili tüm anlatımların aslında birer sembol ve metafor olduğu anlamına gelmez. Bize göre en isabetli değerlendirme, cennette mükâfat, cehennemde azabın gerçek olduğunu, ancak gayb alanıyla ilgili olmasından dolayı mükâfat ve azabın gerçek mahiyetini kavramanın imkân dâhilinde bulunmadığını söylemektir.

5.4. Adalet ve Ahlak

Kur'an mesajı özellikle nüzul tarihinin ilk yıllarında Mekke ve civar bölgelerde hüküm süren çok-tanrıcılığa kökten bir reddiyenin yanında sosyal adaletsizliğe radikal bir karşı çıkış olarak da tebarüz eder.[1196] Erken dönem Mekkî surelerde tevhid inancı ile sosyal adalet teması kimi zaman bir arada zikredilir.[1197] İlk bakışta bu iki temel konu

[1192] Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 443-513.
[1193] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 150; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 362.
[1194] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. S. Ahmed Sakr, Beyrut trs., s. 70; Kurtubî, *el-Câmî'*, XX. 22.
[1195] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 252-254.
[1196] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 53.
[1197] Mesela Abese suresi İslam'ın üç temel ilkesini ortaya koyar. Zenginlik ve fakirlik konusu üzerinden peygamberlik ilkesi adalet ve eşitlikle, yani sosyal sorumlulukla ilişkilendirilir. Ardından zenginliği

birbirinden farklı görünebilir ve fakat her ikisi de adalet noktasında birleşir. Şöyle ki adaletin karşıtı zulümdür. Kur'an'ın beyanına göre şirk en büyük zulüm[1198] olduğuna göre tevhid de en büyük adalettir. Nitekim Taberî 16/Nahl 90. ayetteki ***innellâhe ye'muru bi'l-adl*** ifadesini, "Ey Muhammed! Allah sana inzal ettiği bu kitapta adaleti, yani insafı emretmektedir. Bize ihsanda bulunan varlığı nimetinden dolayı ikrar etmek, lütuf ve ihsanından dolayı O'na şükretmek ve zatına yaraşır şekilde O'nu övmek (hamd) insaf cümlesindedir. Mademki adalet ve ihsan Allah'a hamd ve şükürdür; o halde bizim nezdimizde putların hamde layık hiçbir tarafı yoktur. Dahası onlara hamd ve ibadet bizim için düpedüz cehalettir. Çünkü onlar ihsanda bulunmazlar ki şükre layık olsunlar; hiçbir faydaları dokunmaz ki kendilerine ibadet olunsunlar. Şu halde bize düşen vazife, Allah'tan başka ibadete layık hiçbir varlık olmadığını ve O'nun hiçbir eşinin/ortağının bulunmadığını ikrar etmektir. Adl kelimesinin Allah'ın tek gerçek ilah olduğuna şehadet etmek anlamına geldiğini söyleyenler işte bu sebeple böyle söylemişlerdir.[1199]

Adalet efradını cami ağyarını mani biçimde tanımlanması zor bir kavram olmakla birlikte hakkı hak sahibine vermenin adalet olduğu kuşkusuzdur. Bu açıdan bakıldığında, ibadetin yegâne mercii rubûbiyet ve ulûhiyette eşi, ortağı bulunmayan Allah'tır. İbadet Allah'ın hakkıdır, yalnız O'na yönelik olmalıdır. İşte bu sebeple tevhid adalettir. 31/Lokmân 13. ayette "şirkin en büyük zulüm" diye nitelendirilmesi de bu sebeptendir. Çünkü zulüm, adaletin zıddı olarak bir şeyi ait olmadığı yere koymak, yanlış yerde konumlandırmak, diğer bir deyişle, hakkı asıl sahibine değil, başka birine vermektir.

Erken dönem Mekkî surelerde sıkça işlenen konulardan biri, dünya malına düşkünlük ve servet biriktirme hırsıdır. Bu konu bir yönüyle dünyevileşme, diğer bir yönüyle de ahiret gerçeğini inkâr tutumuyla ilgilidir. Hatta dünyevileşme ile ahireti inkâr arasında sebep-sonuç ilişkisi de kurulabilir. Ancak hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğu tartışılabilir. Daha açıkçası, ahiret ve hesap gününü yalanlamak mı dünyevileşmeyi doğurur, yoksa dünyevileşme mi ahireti inkâra götürür. Bize göre ölümden sonra diriliş ve ahireti inkâr, dünyevileşmeyi doğurur. Çünkü ahirete inanmayan insan için, hayattaki bütün uğraşlar bu fani dünyadan azami tat almaya matuftur. Bunun için de daha çok dünyalık sahibi olmak, daha çok edinmek, daha çok

---

verenin Allah olduğu vurgulanarak tevhid ilkesi ifade edilir ve nihayet surenin sonunda ahiret konusu ele alınır. Bkz. Câbirî, ***Fehmü'l-Kur'ân,*** I. 108; a. mlf., ***Arap-İslâm Siyasal Aklı,*** s. 93.

[1198] 31/Lokman 13.

[1199] Taberî, ***Câmi'u'l-Beyân,*** VII. 634.

tatmin olmak, daha çok güçlü olmak, kısaca bütün istek ve arzuları tatmin için çabalamaktır.

Bu husus, "Azabımızdan korkmayan, mükâfatımızı arzulamayan, sırf fani hayata gönül bağlayıp bu hayatın gelip geçici zevkleriyle tatmin olan, dolayısıyla bizim ayetlerimize bigâne kalan kimseler var ya.. " (10/Yûnus 7) mealindeki ayette çok açık biçimde ifade edilmiştir. Dünyadaki hayatla tatmin bulmak, aslında tatminsizlik ve doyumsuzluğu getirir. Nitekim 74/Müddessir 15. ayette Velîd b. Muğîre'ye atıfla zikredilen,[1200] "Ama onun gözü hiç doymuyor, hep daha fazla vermemi istiyor" mealindeki ayette anlatılan da tam olarak budur. Doyumsuzluk ise azgınlığı beraberinde getirir ve bunun neticesinde insandaki vicdan ve insaf duygusu körelir. Vicdan körelince insandaki şefkat ve merhamet duyguları da ölür. Hâliyle, fakir-fukaraya yardım söz konusu olduğunda, 36/Yâsîn 47. ayette belirtildiği gibi, "[Sizin iddianıza göre] dilediği takdirde kendilerini Allah'ın mal-mülk sahibi yapacağı bunca fakir-fukarayı biz mi doyuracağız?!" gibi sözler sadır olur.

Kur'an'ın Mekke'deki bir grup zengin müşriğin hal ve tutumlarına atıfla tasvir ettiği bu dünyevileşme problemi dikkate alındığında, dünyadaki hayatın niçin oyun, eğlence, birbiriyle mal-mülk yarışına girme ve öğünme diye tasvir ve tarif edildiği de anlaşılır. Bu tasvir ve tarifler bizatihi dünyadaki hayata dair değil, dünyada yaşanan hayat tarzına dairdir. Diğer bir deyişle, ahirete imandan yoksun bir şekilde yaşanan, insanın varlık serüveninin dünyadaki hayatla sınırlı olduğunu savunan bir zihniyeti zemme yöneliktir. Ölüm ötesine yönelik bir hedef ve beklenti içermeyen dünyevî hayatın son bulması ve sanki hiç yaşanmamış gibi olması mukadderdir. Bu husus 18/Kehf suresi 45. ayette, "[Ey Peygamber!] O müşriklere dünya hayatının tıpkı şöyle olduğunu anlat: Gökten yağdırdığımız bir su -ki- yeryüzündeki bitkiler onu emerek zengin bir çeşitlilik içinde boy verip yeşerir. Derken, bütün bu canlılık rüzgârın savurduğu çerçöp hâline gelir." mealindeki ifadelerle tasvir edilmiştir.

Kur'an'da, hemen şimdi kazanıp şimdi harcama arzusunu kınama bağlamında "âcile" kelimesiyle de nitelenen dünya ve dünyevî hayatın[1201] birçok ayette zemmedilmesinin aslî sebebini anlamak için, vahyin nüzulüne tanıklık eden Arapların dünya ve ahiret telakkileri hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Vahiy dönemindeki Arap kültürüyle ilgili bilgilerden öğrendiğimiz kadarıyla müşrik Arapların insan ve

[1200] 74/Müddessir 11 ve devamındaki ayetler Velîd b. Muğîre hakkında inmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV. 163-164.

[1201] Mekkî surelerde dünyayı ve dünyevî hayatı niteleyen "âcile" ve "ûlâ" kelimeleri için bkz. 17/İsrâ 18, 28/Kasas 70, 53/Necm 25, 75/Kıyâme 20, 76/İnsan 27, 79/Nâziât 25, 92/Leyl 3, 93/Duhâ 4.

dünyanın fâni oluşuna dair hiçbir şüphesi yoktur. Ancak burada söz konusu olan fânilik, dünyadaki son nefesin ardından beşerî varlığın tamamen yok olması yahut ecel şerbetini içen insanın ademiyet ülkesine uğurlanması anlamına gelir. Ölüm insanın varlık tecrübesindeki son durak olduğu için dünya biricik gerçektir; dolayısıyla bu hayatın ardına sarkan eskatolojik bir beklentiden söz etmek abestir. Müşrik Araplardaki bu inanış Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: "[Ahiretin gerçekliğine inanmayan Araplar] dediler ki: Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. [Biz burada] yaşar ve ölürüz. Bizi yokluğa sevk eden güç zamandan (*dehr*) başkası değildir." (*ve-kâlû mâhiye illâ hayâtüne'd-dünyâ nemûtü ve nahyâ ve-mâ yühlikünâ ille'd-dehr*).

Müşriklerin, "[Biz burada] yaşar ve ölürüz. Bizi yokluğa sevk eden güç, zamandan (*dehr*) başkası değildir" iddiasındaki temel vurgu şudur: İnsanı mutlak yok oluşa sürükleyen yegâne faktör zamanın akıp gitmesidir. Tabiatıyla ölüm, bütün mevcudatı kudret elinde tutan Allah'ın emri ve/veya izni dâhilinde gerçekleşen bir hâdise değil, dehr/zaman denen kozmik gücün insan bedenini eskitmesi ve buna bağlı olarak biyolojik hayatiyetin sona ermesidir. Kadim cahiliyeden tevarüs edilen bu düşünce 6/En'âm 29 ve 23/Mü'minûn /37. ayetlerde, "Onlar dediler ki: Hayat bu dünyadaki yaşantımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz"; "Hayat [şu anki] dünya hayatımızdan ibarettir. [Burada] yaşar ve ölürüz. Biz [öldükten sonra] diriltilecek değiliz." diye ifade edilmiştir.[1202] Kur'an'ın dünyevî hayatla ilgili bu olumsuz ifadelerini nüzul ortamından bağımsız olarak mutlaklaştırmak ve tasavvuftaki zühdü tam da bu mutlaklık üzerinden kavramlaştırarak bir lokma bir hırka felsefesine ulaşmak doğru bir yaklaşım olmasa gerektir.

Erken dönem Mekkî surelerdeki birçok ayette mal-mülk ve servet sahibi kimseler çok kere ağır bir dille eleştirilmiştir. Bu eleştiri toplumda özellikle varlıklı ve hâkim sınıf tarafından sergilenen, ekonomik temelli ahlak dışı tutum ve şımarıklıkla ilgilidir. Bu şımarıklık insanlarla alay etme, onları aşağılama gibi çirkin davranışlarla da kendini gösterir. Mesela, 104/Hümeze 1-3. ayetlerde mealen şöyle denilir: "İnsanların arkasından konuşup dedikodu yapan, kaş göz işaretiyle alay ederek onların şeref ve haysiyetleriyle oynayan, sırf ayıp kusur arayan her bir alçağın vay hâline! O [alçak adam] habire servet biriktirir ve gidip gelip biriktirdiği serveti hesap eder. Sanır ki serveti kendisini sonsuza dek yaşatacaktır."

[1202] Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 16 (2006), s. 73.

Bu ayetler rivayete dayalı bilgilere göre Mekke'nin ileri gelen müşriklerinden Velîd b. Muğîre'yi tasvir etmektedir. Önde gelen müşrikleri zümresinin genel karakteristiği hakkında daha belirgin bir fikir edinmek için, müşrik prototipi konumundaki Velid b. Muğire'nin -ki İslâmî kaynaklarda bu müşrik hakkında yüz kadar ayet nazil olduğundan söz edilir- tarihî şahsiyetinden söz etmek gerekir.

Dirayeti, güzel konuşması, gelişmiş şiir zevki, çocuklarının fazlalığı ve zenginliğiyle Kureyş içerisinde temayüz etmiş bir kişi olan Velîd b. Muğîre'nin 12.000 dinardan fazla serveti bulunduğundan söz edilir. Bazı kaynaklarda Kâbe'nin yapımı için para toplanırken Velîd'in Mekkelilerden helâl kazançlarından sarf etmelerini, ribâ ve zulümle elde edilen paraları bu işe karıştırmamalarını istediği kaydedilir. Diğer taraftan her yıl değiştirilen Kâbe örtüsünü bir yıl kendisinin, bir yıl diğer Kureyş liderlerinin değiştirmesinden dolayı "Idlü Kureyş" (Kureyş'in dengi) unvanını taşıdığı, ayrıca bir hırsızın elini kesmesi, ilk defa kasâme usulüne başvurması gibi icraatlarından dolayı "Hükkâmü'l-Arab"dan kabul edildiğinden de söz edilir. Kureyşliler arasında "Vahîd" (tek), "Kurretü ayni Kureyş" (Kureyş'in göz bebeği) ve "Seyyidî" (efendimiz) gibi sıfatlarla anılan Velîd'in kendisi şarap içmediği gibi aile fertlerine de içmeyi yasaklayan ve Kâbe'ye girerken pabuçlarını çıkaran ilk kişi olduğu da belirtilir. [1203]

Velîd b. Muğîre Hz. Peygamber'in davet ve risaletine iman etmeyi kibrine yediremedi ve bu yüzden inkârcılıkta direndi. Hatta şirkin hamisi Ebû Cehil'e akıl hocalığı yaptı. Tefsir kaynaklarına göre Velîd, "Nasıl olur, ben Kureyş kabilesinin büyüğü ve başkanı olduğum halde bir kenara bırakılayım da Muhammed'e vahiy gelsin! Nasıl olur, Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr es-Sekafî kabilesinin reisi de bir yana bırakılsın!" demiş, onun bu sözlerine atıfla 43/Zuhruf 30-31. ayetlerde mealen şu ifadelere yer verilmiştir: "Hakikatin bilgisi (Kur'an) kendilerine gelince, o müşrikler, 'Bu sihirli bir sözdür; biz ona inanmıyoruz.' dediler ve eklediler: "Hem sonra bu Kur'an'ın Mekke ve Tâif'in zengin ve itibarlı şahsiyetlerinden birine indirilmesi gerekmez miydi?!"[1204]

Bu ayetler Kureyşli zengin müşriklerin vahiy ve nübüvvet konusunu dahi maddi varlık ve zenginlikle değerlendirdiklerini göstermesi bakımından çok dikkat çekicidir. Özellikle Mekkî surelere konu olan zengin ve servet sahibi kişiler aynı zamanda Hz. Peygamber'e muhalefetin başını çeken Velîd b. Muğîre ve emsalleridir. İlahi davet ve

[1203] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 132, 158, 161, 335-338; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire trs., s. 551-552; Mustafa Fayda, "Velîd b. Muğîre", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII. 33-34.
[1204] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 181-182; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 311.

risalete karşı amansız bir mücadele veren müşrik mele' (eşraf) sınıfının inkârcı tavırları kibir, büyüklük taslama, istiğna, azgınlık, cimrilik, şımarıklık, Hz. Peygamber'e tabi olmayı kibirlerine yedirememe, onu küçük görme, kendilerinin değil de, onun ilahi vahiy ve risalet misyonu üstlenmesine öfkelenme şeklinde kendini göstermiştir.

Mele sınıfına mensup olmanın sağladığı maddi güç ve imkânlarla şımarıp azgınlaşan kimseler Kur'an'da ***mütref/mütrefûn*** diye ifade edilir. Mütref, dünyevi nimet ve refah içinde yaşantının kendisini şımarttığı kimse demektir.[1205] Gerek mele' gerek mütref zümresinin alamet-i farikası, elde tutulan maddi imkân ve iktidar gücünü mutlak muhafaza çabasıdır. Kur'an'daki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla bu zümrelerin koruyup kollamaya çalıştıkları ve uğrunda peygamberlere karşı amansız bir mücadeleyi göze aldıkları değerler, kadim gelenekten tevarüs ettikleri din ve inanç sistemi gibi gözükse de gerçekte muhafazasına çalıştıkları şey mevcut düzenin kendilerine sağladığı imkân ve imtiyazlardan başka bir şey değildir. Bu noktada din onlar için bir manipülasyon aracından ibarettir.

Öte yandan mele', mütref ve müstekbirler sınıfının her dönemde inkârcılıkla temayüz etmeleri, kendilerine tebliğ olunan vahiylerdeki en temel mesajlardan birinin hak ve adaletle ilgili olması, dolayısıyla sırf güçlünün hukukunun gözetildiği zulüm ve haksızlık düzenine kökten karşı çıkılmasıdır. Ne var ki mele' ve mütref zihniyeti ilahi mesajlardaki adalet talebine hiçbir zaman icabet etmemiştir. Çünkü bu zihniyet 23/Mü'minûn 33. ayetin beyanına göre bütün varlık ve varoluşu dünyaya ve dünyevî olana bağlamıştır.

Bu dünyadaki varoluş ve hayat tecrübesinin ötesine uzanan bir varoluş gerçeğine inanmadıkları, dolayısıyla ölüm sonrasına sarkan hiçbir beklentiye sahip olmadıkları için şimdi, burada sahip oldukları güç ve iktidarı adalet, fazilet gibi değerler uğruna paylaşmayı ve/veya ellerinde tuttukları maddi imkânları söz konusu değerler adına kullanmayı belli ki düpedüz ahmaklık gibi telakki etmişler; ayrıca dünyayı ve dünyevî olanı yegâne gerçeklik olarak algıladıkları için, peygamberler ve müminler karşısında kendi kariyer ve sosyal statülerini her defasında mutlak imtiyaz vesilesi olarak görmüşler ve buna bağlı olarak 11/Hûd 27. ayette de işaret edildiği gibi, din dâhil her konuda söz söyleme yetkisinin sırf kendilerine ait olması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Bu bağlamda, Kureyşli mele' zümresinin şirk inancında ısrar etmeleriyle ilgili olarak, "Zenginler daha mı dindar, putlara daha mı bağlıydılar?", "Putlara saldırmakla

[1205] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 605.

zenginlerin malına karşı İslam davetinin oluşturduğu tehlike neydi?" şeklinde sorular soran Câbirî bu soruları şöyle cevaplamıştır:

> Putlar, Kureyş açısından insanların kendisine bağlandığı ve uğrunda öldüğü "kutsal" şey değildi, özel millî mabutları bulunan "öteki" taraftan bir saldırı durumunda insanların savunmaya can attığı ve uğrunda ölmek istediği "millî mabudlar" da değildi. Gerçekten Kureyş'in putları ve tanrıları, her şeyden önce servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi: Mekke, Arap tanrılarının ve putlarının merkeziydi. Kabileler oraya (hac) ziyaret yapar, adak sunar, çevresinde veya yakınında Pazar kurar, alım-satım yapardı. Böylece Mekke, bütün Arapların aynı zamanda ticarî merkeziydi. Bunun da ötesinde ve hem coğrafi etkenler, hem de Arap kabilelerinin geldiği dinî bir merkez oluşu dolayısıyla, aynı zamanda kuzey, güney, batı ve doğu arasında milletlerarası ticaret yolunda başlıca istasyondu. İşte bu yüzden putlara saldırmak, doğrudan doğruya hac gelirlerine ve onun çevresindeki Arapların mahallî veya milletlerarası ticarî kazançlarına dokunma anlamına gelirdi. Programı insanları, bütün insanları aşkın, her yerde bulunan, kendinden başka tanrı, aracı ve şefaatçi kabul etmeyen tek tanrının varlığına bağlamaya dayalı İslam davetine Kureyş ticarî açıdan bakmıştır.[1206]

Bu tespitler önemlidir. Zira bizim tespitlerimize göre de Kureyşli müşriklerin atalar dinine mutlak sadakat gerekçesiyle İslam inancını benimsemekten yüz çevirmeleri önemli ölçüde toplumdaki güç, nüfuz, iktidar ve maddi imkânlarını paylaşmama, dolayısıyla statükoyu koruma arzusuyla irtibatlıdır. Bu müşrik mele' zümresi için en temel tehdit, hiç kuşkusuz mevcut düzenin bozulmasıdır. Bunun içindir ki kadim müşrik ve inkârcı halkları peygamberlere karşı kışkırtan, ilahi mesajlara karşı inkârcılığı örgütleyen ve bu uğurda her türlü fitneyi organize eden zümre öteden beri hep mele' sınıfı olmuştur.

Mele' kelimesinin geçtiği ayetlerden anlaşıldığına göre peygamberlerin toplumlarını uyarma ve hak dine davet sürecinde mevcut düzene hâkim olan varlıklı ve imtiyazlı kişilerden müteşekkil gruplar iktidar güçlerini kaybetme ve bazı imtiyazlardan mahrum kalma korkusuyla hareket ederek sahip oldukları otoritenin hak din ve peygamber tarafından yıkılmasına ve çıkarlarının bozulmasına karşı çıkmışlar ve tam bu noktada kurulu düzenin bekasını temin için biteviye atalar dinine sadakati vurgulamışlardır: "(Ey Peygamber!) Biz senden önce de hangi diyara peygamber gönderdiysek, oranın zenginlik ve refah içinde yüzen şımarık kesimi, [tıpkı bu müşrikler gibi], 'Biz, atalarımızın belli bir inanç sistemine bağlı olduğuna tanıklık ettik. Şimdi biz de onların izinden gitmekteyiz.' demişlerdir."[1207]

[1206] Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, s. 127-128, 133.
[1207] 43/Zuhruf 23.

Burada bir kez daha vurgulayalım ki atalar dinine yönelik bu vurgu mele' sınıfının hesabına işleyen çarklar üzerine kurulu toplumsal düzeni koruma kaygısından başka bir amaca taalluk etmemektedir. Diğer bir deyişle, mele'nin atalar dinine sadakat vurgusu sırf kendi iktidar güçlerinin bekasını temine yöneliktir. Koruyup kollamaya çalıştıkları, sözde kutsadıkları, en sahih ve en doğru diye göstermeye çalıştıkları şey, ilk bakışta atalardan tevarüs ettikleri din gibi gözükse de gerçek böyle değildir. Burada bir kez daha belirtelim ki aslında mele'nin koruyup kollamaya çalıştığı şey, gerçekte din ve dinî değerler değil, varlık ve bekasını o dine borçlu olan statükonun kendilerine sağladığı imtiyaz ve avantajlardır. Bu açıdan bakıldığında mele' denilen zenginler ve seçkinler sınıfı için, sözde üzerine titredikleri eski din (atalar dini) hayata anlam ve değer katan bir inanç ve ahlak sistemi değil, daha önce de belirttiğimiz gibi belki sadece bir manipülasyon aracı ve/veya mevcut toplumsal düzenin bekasını teminde son derece etkili ve işlevsel bir enstrümandır. Böyle bir düzende din ve dinî değerler, ancak kariyer, konfor, sosyal statü ve statükonun devamı gibi çeşitli rantlara tahvil edilebilirliği oranında anlamlı ve önemlidir.

Gerek çok uzak geçmişteki inkârcı toplumlar gerek Kur'an'ın nüzulüne tanıklık eden Mekkeli müşrikler arasındaki birçok zenginin nazarında da eski dine (şirk) ait birçok inanç ve ritüel aslında bir dizi saçmalık olarak algılanıyor, hatta Mekkeli zengin mele' uzak yörelerden Kabe ve çevresindeki putları ziyaret maksadıyla gelenlere bıyık altından gülüyorlardı. Nitekim "Ey Peygamber! O müşriklere, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, hiç tereddütsüz 'Allah yarattı' diye cevap verirler"[1208] mealindeki Kur'an ifadeleri de müşrik mele' sınıfının şirkle özdeş din ve dinî değerleriyle ilişkisinin aslında sahici ya da varoluşsal bir ilişki olmadığını gösterir gibidir. Gerçi 8/Enfal 9. ayetin tefsirinde Ebû Cehil bazı müşriklerden, "Allah'ım! Hangimiz hak din konusunda daha evlâ isek (hak din üzere isek) onu muzaffer kıl!", "Allah'ım! Hangimiz senin sevgine daha layıksak, hangimiz rızana daha çok nail isek, ona yardım et!" gibi sözler nakledilmiştir;[1209] ancak bu tür sözler bütün müşriklerin, özellikle de mele' zümresinin samimi dindar olduklarına delil teşkil etmez.

Sonuç olarak denebilir ki mele' sınıfına mensup müşrikler için eski dine ait inanç ve uygulamalar daha ziyade Kâbe'nin kadim kutsallığı üzerinden devşirilen somut (panayır, ticaret) ve soyut (sosyal statü, saygınlık, prestij) rantların devamını sağlayan bir düzenekten ibarettir. Gerçek böyle olmasına rağmen mele' nezdinde eski dinden

[1208] 29/Ankebût 61; 31/Lokman 25; 39/Zümer 38.
[1209] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 188; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 325.

dönmemek uğruna onca yıl amansız bir mücadele verilmiş ve bu mücadelede sözde din adına özellikle atalar kültü ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Yine bu süreçte halk mele' tarafından geçmişe/geleneğe saygı ve sadakat ilkesi uyarınca peygamber ve ilahi mesaja karşı mücadeleye davet edilmiş, böylece atalar dini halk için bir nevi afyon işlevi görmüştür.[1210]

Mekkî surelerde mal-mülk ve servet sahibi kimselerin sıkça eleştirilmiş olması modern dönemde bazı müslüman fikir adamlarını Kur'an'ın ve İslam'ın özel mülkiyeti onaylamadığı, bilakis herkesin maddi açıdan eşit düzeyde olmasını önerdiği, hatta Kur'an'ın sosyalizmi ideal toplumsal düzen olarak gösterdiği gibi iddialarda bulunmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Mustafa Sibâî (ö. 1964), Seyyid Kutub (ö. 1966), Ali Şeriatî (ö. 1977), Mahmud Muhammed Taha, Hasan Hanefi gibi müslüman düşünürlerde İslam'ın toplumsal ve siyasal meramını ifade hususunda Marksist ve Sosyalist terminolojinin çok belirgin izlerine rastlandığını söylemek gerekir. Nitekim Sibâî'yi meşhur eden eser *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslam Sosyalizmi) adını taşır. Bu eser sosyalizmin İslam'la özsel uyum arz ettiği iddiasına dayanır. Benzer şekilde Ali Şeriatî de bilhassa Habil-Kabil kıssasına ilişkin yorumunda Marksist ve Hegelci diyalektiği kullanır. Özetle denebilir ki İslam'la sol ve sosyalist ideolojinin arasını bulmaya çalışan müslüman fikir adamlarında dikkati çeken özellik, Marksist ve sosyalist terminoloji ile İslâmî kavramlar ve figürler arasında kimi zaman gelişigüzel irtibatlar kurmaktır. Mesela Ali Şeriatî sınıf çatışması, sınıfsız toplum, emperyalizm gibi Marksist kavramlar ile Kur'an'a veya Şiî geleneğe ait kavramları bir arada kullanmış, bu arada Ebû Süfyan'ı teritoryalist, statükocu ve sağcı, "ilk hüdâperest sosyalist" diye andığı Ebû Zerr'i ise solcu ve devrimci olarak konumlandırmıştır.

İslam ve sosyalizm arasında irtibat kurma konusunda bir kanaat belirtmek gerekirse, İslam'da hak, hakkaniyet, adalet, özgürlük, eşitlik gibi kavramları ön plana çıkarmak, bütün bu kavramları sosyal hayat pratiğine taşıyıp uygulamak, kapitalizmin pratiklerini İslam'la gerekçelendirme anlayışına itirazda bulunmak ve bu konuda bir muhalefet dili oluşturma hususunda itiraz edilecek bir taraf bulunmamakla birlikte, kuramsal çerçevede İslam'la sosyalizmin arasını bulmaya çalışmak, kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Her şeyden önce Kur'an özel mülkiyeti ve toplumsal sınıf farklılığını reddetmemektedir. Şayet Mekke döneminde nazil olan ayetlerin bir tür sosyalizmden söz ettiği kabul edilirse, Medine döneminde nazil olan surelerin de sosyalizmi

[1210] Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Tasvir Edilen 'Mele' Bağlamında Zenginlik-Din İlişkisi", *Nida Dergisi* (*Modern Eyyamcılık: Sekülerizm*), sayı: 145 (Ocak-Şubat 2011), s. 19.

reddettiğini söylemek gerekir. Bu durum muhalefette başka türlü, iktidarda başka türlü konuşan veya muhalefet döneminde hep ilkesel ve ideal bir söyleme sahip olan ve fakat iktidar döneminde konjonktürel ve idare-i maslahatçı davranan siyasetçi tavrını anımsatır.

Aslına bakılırsa Kur'an Mekke döneminde zenginlerin bütün servetini dağıtması ve toplumdaki her ferdin maddi açıdan eşit seviyede bulunması yönünde bir talepte bulunmamakta, aksine "Hep benim olsun, sadece benim olsun" düşüncesini ve bu hodbinliğin kötü tezahürlerini, aynı zamanda 59/Haşr 7. ayette de işaret edildiği gibi mal-mülk servetin belli bir zümrenin tekelinde olmasını reddetmektedir. Çünkü toplumsal yapıda zenginler ile fakirler arasında uçurum bulunması sosyal barışı engelleyen ve farklı toplum katmanları arasında husumet duygusunu besleyen en temel faktörlerden biridir.

Kur'an'ın Karun'la ilgili anlatımları Mekkeli zengin müşriklerin tavır ve tutumlarına ilişkin çarpıcı bir örnektir. Zira bu örnek bir yönüyle şımarıklık ve şükürsüzlüğe, diğer bir yönüyle de mal-mülk ve servetin bir şekilde helak olup gideceği gerçeğine işaret eder. 28/Kasas 76-82. ayetlerde Kârûn Hz. Mûsâ'nın kavminden, hazinelerinin anahtarlarını ancak güçlü bir topluluğun taşıyabildiği, zenginliğiyle mağrur bir kişi olarak takdim edilir. Kârûn gösterişi sevmekte, kavminin arasında ihtişamla dolaşmakta, bu ise bazılarının hayranlığını celbetmekteydi. Kavminin, servetiyle böbürlenmemesi gerektiği yönündeki uyarılarına karşı Kârûn bu serveti kendi bilgi ve becerisiyle elde ettiğini ileri sürüyordu. Ancak sonunda kendisiyle birlikte köşkü-kâşânesi yerin dibine geçirilmiş, bu akıbetten ne kendini kurtarabilmiş ne de birileri ona yarım eli uzatabilmiştir.

Dünyaya ait olanın dünyada kaldığı, hatta dünyevi zenginlik ve servetin bir anda yok olabildiği gerçeği bazen de mesel tarzındaki kıssalarla ifade edilir. Mesela 68/Kalem 17-32. ayetlere konu olan "Bağ-Bahçe Sahipleri" kıssasında Allah'ın kendilerine bahşettiği nimetlere nankörlükle mukabele eden ve bu yüzden söz konusu bu nimetlerden mahrum edilen kişilerden söz edilir. Bu arada nimetle şımarmanın, iyiliğe engel olmanın ve başkalarının haklarına tecavüz etmenin kötü sonuçlarına işaret edilir ve aynı zamanda mal ve evlâdın aslında bir imtihan vesilesi olduğuna dikkat çekilir.

Mekke döneminin ilerleyen safhalarında nazil olan Sâd ve Enbiyâ gibi bazı surelerdeki Hz. Davud ve Hz. Süleyman kıssaları da aslında nimetle sınanma konusunda ciddi mesajlar içerir. Ne var ki hemen hiçbir tefsirde bu kıssaların Mekke döneminde

neye atıfta bulunduğu konusu üzerinde pek durulmamış, aksine ilgili ayetlerin her biri kelime ve cümle düzeyinde açıklanıp yorumlanmış, bu cümleden olarak Hz. Süleyman'ın rüzgâr sayesinde nasıl uçtuğu, Hüdhüd'ü nasıl konuşturduğu, Belkıs'ın sırça zemini havuz zannettiği zaman neler olup bittiği gibi meseleler üzerinde durulmuştur. Hâlbuki Hz. Peygamber ve ilk müslümanların maddi açıdan yoklukla boğuştukları bir vasatta Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın "bir eli yağda, bir eli balda" sözünü hatırlatacak biçimde, emsalsiz bir dünyevi zenginlik ve iktidar sahibi kılındığından söz edilmesi hiç anlamlı olmasa gerektir. Hele de muhtelif ayetlerde Hz. Peygamber ve onun şahsında müminlere, "O kâfirlerin/müşriklerin bir kısmına verdiğimiz türlü çeşit dünya nimetlerinde gözün kalmasın. Ayrıca onların imana gelmemelerini de kendine dert etme. Sen müminlere kol kanat germeye bak!", "O kâfirlerden/müşriklerden bir kısmına fani hayatta kendilerini sınamak için verdiğimiz dünya nimetlerinde gözün kalmasın. [Bil ki] rabbinin sana vereceği sevap/mükâfat onların sahip olduklarından mutlak hayırlı ve kalıcıdır."[1211] şeklinde hitap edildiği bir ortamda Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın zenginlik ve saltanatının uzadıya anlatılması, Hz. Peygamber ve müminlerin yarasına tuz basmaktan pek farklı bir şey olmasa gerektir. Hiç kuşku yok ki Hz. Davud ve Hz. Süleyman kıssaları, zengin olmanın ille de şımarmayı gerektirmediği, aksine hem çok zengin olup hem de şükreden bir kul olunabileceği mesajını verir. Bu bağlamda 34/Sebe 11. ayette Hz. Davud'un zırh yapmasından, 27/Neml 19. ayette Hz. Süleyman'ın, "Rabbim! "Bana ve ana-babama lütfettiğin sayısız nimete şükretmeye ve her zaman seni razı edecek işler yapmaya muvaffak kıl beni. Şefkat ve merhametinle hayırlı/faziletli kulların zümresine dâhil eyle beni!" mealindeki duasından söz edilmesi çok anlamlıdır. Zira Hz. Davud'un zırh yapması, "İnsanın yediğinin en güzeli kendi kazandığıdır. Allah'ın nebisi Davud kendi elinin emeğinden başkasını yemezdi"[1212] şeklindeki hadiste de belirtildiği gibi alın teri ve emek mahsulü helal kazanca, Hz. Süleyman'ın duası ise varlık içinde azmamaya, aksine Allah'ın ihsan ettiği nimetlere şükürle mukabelede bulunmaya delalet eder ve bütün bu delaletler Kureyş'in kibirli, küstah, şımarık mele' sınıfını hem tekdir hem de ilzam eder.

Mekkeli müşrik mele' sınıfının mal-mülk ve serveti üstünlük ölçütü saymaları ve fakir müslümanları aşağılamaları hususunda Kur'an eski kavimlerden de örnekler sunar ve hatta bu konuda eski kavimler ile müşrikleri birbiriyle özdeş kılar. Mesela,

[1211] 15/Hicr 88; 20/Taha 131.
[1212] Buhârî, "Büyû'" 15.

11/Hûd 27. ayette şöyle denir: “Kavminin ileri gelen kâfirleri Nuh’a şöyle dediler: ‘Bize göre sen de tıpkı bizim gibi sıradan bir insansın. Üstelik ilk bakışta görüldüğü üzere senin söylediklerine inananlar bizim toplumun reziller ve sefiller zümresinden ibaret. Ayrıca bizden üstün bir tarafınız olabileceğini de düşünmüyoruz. Bilakis inancımız odur ki siz yalancısınız.”

Nuh kavminin müşrik ileri gelenlerinin bu tavrına benzer bir tavır 18/Kehf 28. ayette Hz. Peygamber ve Kureyşli müşriklerle ilgili olarak şöyle ifade edilir: “Ey Peygamber! “Sana kulak vermemizi istiyorsan evvela sana inanan şu fakirleri yanından uzaklaştır.” diyen kimi zengin müşriklerin bu isteklerinin tam aksine] sen sen ol, rablerinin rızasını kazanmak arzusuyla her daim O’na yalvarıp yakaranlarla birlikte olmaya devam et. Şu üç günlük hayatın cazibesine aldanıp da onlarla ilgilenmek yerine başkalarına meyletme; [zengin müşriklerin bolluk ve refah içindeki yaşantılarına imrenip de fakir müminleri terk etme]. Kalbini Kur’an’dan ve bizi anmaktan mahrum bıraktığımız, boş heves ve arzularına uyan ve işi gücü azgınlık olan kimselerin isteklerine de sakın boyun eğme!”

Esasen Kur’an sosyal adalet ve sağlıklı bir toplumsal düzen bağlamında infak ve paylaşma kültürünün gelişmesini istemektedir. Ancak bu infak kültürünü günümüz Türkçesinde pejoratif bir tabir olarak kullanılan bir “sadaka kültürü” olarak resmetmemekte, dolayısıyla fakir-fukarayı miskinlik ve dilenciliğe de teşvik etmemektedir. Bu bağlamda Mekkkî surelerde “hak” kelimesiyle mutlak olarak zikredilen, dolayısıyla belli bir miktar ve limit belirtilmeyen infakın bilahare zekâtın farz olduğunu bildiren ayetlerle nesh edildiği yönündeki geleneksel görüşün pek isabetli olmadığını da belirtmek gerekir. Zira böyle bir nesh anlayışı en azından infak konusunda Allah’ın Mekke dönemindeki İslam çıtasını Medine döneminde aşağıya çektiğini söylemeyi gerektirir. Gerçi Mekke ve Medine dönemleri arasındaki genel bir mukayese böyle bir durumdan söz etmeyi haklı kılacak birtakım veriler de içermektedir. Mekke dönemindeki infakla ilgili hükümlerin mutlaklığı, önemli ölçüde bu ayetlerdeki hitapların ilk ve doğrudan muhataplarının çoğunlukla zengin müşrikler olmasıyla ilgilidir. O dönemde zengin müslümanların sayısı oldukça azdır; bu az sayıdaki müslümanların infak konusundaki örnek davranışları da 92/Leyl 17-21. ayetlerde olduğu gibi övgüyle anlatılmaktadır. Medine döneminde zekâtın belli şartlar ve limitler dâhilinde teşri kılınması, bir ölçüde kimi müslümanların mal-mülk sınavında başarılı olamamasıyla ilgilidir. Nitekim bu konuyla ilgili sıkıntıları Bedir gazvesinden sonraki ganimet tartışmasında, Uhud savaşı esnasında, 62/Cuma 11. ayette işaret edildiği üzere,

ibadet esnasında mescidi terk edip ticaret kervanına koşulmasında ve nihayet 9/Tevbe 75-77. ayetin nüzul sebebi olarak da zikredilen meşhur Salebe kıssasında[1213] görmek mümkündür. Ancak bütün bunlara rağmen Kur'an'daki zekât emri infakı nesh etmemiş, aksine Bakara suresindeki birçok ayette olduğu gibi zekâttan bağımsız olarak infak kültürünün yaygınlaşması gerektiğine işaret etmiştir. Öte yandan zekâtı da bir fazilet değil, müslüman olmanın ve müslüman bir topluma mensup olmanın eşiği ve sınır çizgisi olarak belirlemiştir.

Bu değerlendirmeler doğrultusunda denebilir ki Mekke döneminde vaz edilen infak asıl, zekât ferdir. Asıl olan değişime açık olmadığı gibi neshe konu olması da söz konusu değildir. Zira fer'î olan aslî olanı nesh edemez. Ancak tarihî tecrübede Kur'an'ın aslî hükümleri, fer'î hükümlerine nesh ettirilmiştir. Daha açıkçası mutlak infak ve tasaddukla ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin de bir tek seyf ayetiyle (9/Tevbe 5) nesh edildiği fikri benimsenmiştir. Hâlbuki aslolan zekât değil, mutlak infak ve tasadduktur. Çünkü infakın sınırı, zamanı, mekânı yoktur. Dolayısıyla infak bir erdemdir; zekât ise bir vecibedir. Fazilet ve erdem, vecibe tarafından hükümsüz kılınamaz.[1214]

Mekkî sureler Kur'an sosyal adalet ve ahlak bağlamında bir yandan haram kazanç yollarına başvurmamayı, cimrilikten sakınmayı, yetimlerin, güçsüzlerin mallarını, haklarını gasp etmemeyi emretmiş, diğer yandan da helal yoldan kazanıp ölçülü harcamayı fazilet olarak nitelemiş, bu arada aksi yöndeki davranışları rezilet kapsamında değerlendirmiştir.[1215] Ayrıca mülkün gerçek sahibi Allah olduğu için, zenginlerin sahip oldukları mallarda yardım isteyen fakirler ve yoksulların hak sahibi olduklarını bildirmiş ve ürünlerin hasat zamanında fakirlerin hakkının verilmesini istemiştir.[1216]

Bütün bunların yanında, 90/Beled 13-16. ayetlerde köleyi azad etmek, esiri hürriyetine kavuşturmak yahut açlığın kol gezdiği zamanda akrabadan olan yetimi-öksüzü ve aç-açık hâldeki fakir-fukarayı doyurmak gerektiğinden söz edilmiş ve bütün bunlar sarp yokuşu tırmanıp aşmak" diye nitelendirilmiştir. Bazı müfessirler "sarp yokuş" (akabe) kelimesinin erdemli işler yapma hususunda kişinin kendi nefsi, arzu ve istekleri ve görünür -görünmez türden şeytanlarla mücadele edip bütün bu

[1213] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 425-426; Vâhidî, *el-Vasît*, II. 513.
[1214] Muhammed Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 25-27.
[1215] 17/İsrâ 26-27, 29, 34
[1216] 51/Zâriyât 19; 70/Meâric 25; 67En'âm 141.

düşmanlarıyla başa çıkmasına dair bir darb-ı mesel olduğundan söz etmiştir ki[1217] Kur'an nüzul döneminde müşriklerin bu sarp yokuşu tırmanamadığını bildirmektedir.

Modern dönemdeki dünyevileşme olgusuyla imtihanları dikkate alındığında biz müslümanların pek çoğunun da bugün bu yokuşu tırmanmayı pek başaramadığı söylenebilir. Bu durum Kur'an'ın özellikle sosyal adalet ve ahlak bağlamında müşriklere yönelttiği eleştirilerin modern çağdaki insanlar ve hatta biz müslümanlar için de can yakıcı mesajlar içerdiği, bunun da ötesinde ilk nüzul ortamında müşriklere hitap eden birçok ayetin günümüzde müslümanları ilgilendirdiği tespitinde bulunmaya imkân verir.

[1217] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 167.

SONUÇ

Erken dönem Mekkî sureleri tarihlendirme konusunda kesin tespit ve tayinlerde bulunmak çok zor, hatta imkânsızdır. Çünkü bu konudaki rivayete dayalı tarihî bilgi malzemesi oldukça az ve yetersiz, mevcut bilgilerin önemli bir kısmı ise mevsukiyet ve tarihî vakıaya uygunluk açısından problemlidir. Bu değerlendirme, klasik kaynaklarımızda yer alan ve İbn Abbas, Hz. Ali, Câbir b. Zeyd gibi sahabî ve tâbîlere isnat olunan muhtelif nüzul tertipleri için de geçerlidir. Söz konusu tertiplerin adı geçen sahabî ve tâbî âlimlere ait oldukları kabul edilse dahi, bu âlimlerin nüzul tertibini nasıl ya da hangi bilgiye dayanarak yaptıkları meçhuldür. Kaldı ki İbn Abbas'ın tefsir rivayetlerinin sıhhat ve mevsukiyeti başlıbaşına bir sorundur. Yine bu sahabînin Hz. Peygamber vefat ettiğinde 13-15 yaşlarında bir genç olduğu da malumdur.

Şu halde, İbn Abbas'ın Kur'an'daki tüm surelerin ne zaman ve hangi hadise üzerine indiği hakkında eksiksiz bilgi sahibi olması kuşkuludur. Ayrıca, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Tevbe gibi uzun surelerin bir defada değil, zaman içerisinde muhtelif zamanlarda yaşanan olaylar üzerine nazil olduğu çok açıktır. Hâl böyleyken, surelerin nüzul açısından Bakara, Enfâl, Âl-i İmrân, Haşr, Ahzâb şeklinde tertip edilmesi vakıaya mutabık değildir. Çünkü Bakara suresinin nüzulü, on yıllık Medine döneminin neredeyse tamamını kapsar niteliktedir. Bu sebeple, gerek mevcut nüzul tertipleri, gerek nüzul sırasına göre tefsir ve meal denemeleri kesin ve güvenilir bilgilerden ziyade, tahminler ve faraziyelere müstenittir.

Erken dönem Mekkî sureleri hiçbir ihtilafa mahal vermeyecek şekilde belirlemek mümkün olmamakla birlikte, ihtiyatlı bir yaklaşımla tarih ve siyer kaynakları ile rivayete dayalı bilgilerden istifade etmek, ama aynı zamanda öteden beri Mekkî oldukları belirtilen surelere odaklanarak bu surelerde ön plana çıkan hususları derinlikli biçimde irdelemek, sonuçta eksiksiz bir kronoloji oluşturmasa da nüzul süreciyle ilgili panoramik bir tablo oluşmasına imkân sağlamaktadır.

Bu yaklaşımla ele aldığımız sureleri tarihlendirme konusunda ulaştığımız sonuçlara göre ilk nazil olan Kur'an vahyi Fatiha suresidir. Çalışmamızın ilgili bölümünde delilli ve gerekçeli biçimde ortaya koyulduğu üzere, Alak suresinin ilk beş ayetiyle ilgili hâkim görüşün temelde Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla tahriç edilen hadislerin "en sahih ve en sağlam" olduğu yönündeki peşin kabule dayandığı şüphesizdir. Besmeleyle birlikte Fatiha suresinin "evvelü mâ nezel" (ilk nazil olan Kur'an vahyi) olduğu tespiti hem siyer hem de Kur'an surelerini tarihlendirme

konusundaki genel kabullerin sorgulanmasını ve mercek altına yatırılmasını gerektirir. Siyer ve Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında yer alan "gizli davet" ve fetret-i vahiy" meselesi de tartışmaya açık niteliktedir. Bu çalışma sürecinde ulaştığımız bir diğer sonuç Hz. Peygamber'in risalet ve tebliğ sürecinde "gizli davet" diye isimlendirilebilecek bir zaman diliminin mevcut olmadığı yönündedir.

Hz. Peygamber'in davet ve tebliğ faaliyetine yakın çevresinden başlaması gayet tabii olduğu gibi, davetin başlangıç aşamasında meydan okuyucu bir üslupla ortaya çıkıp çok köklü bir geçmişe ve geleneğe sahip olan şirk inancına çok şiddetli bir taarruzda bulunmak yerine mümkün mertebe tedbirli davranması ve emin adımlarla yol almaya çalışması da son derece anlaşılabilir bir stratejidir. Ancak bu stratejinin "gizli davet" diye tanımlanması, gizli örgüt yapılanmasına benzer bir durumu akla getirmekte ve isabetli görünmemektedir. Çünkü bütün Mekkî surelerde şirk ve müşriklere çok açık hitaplar yer alması İslam ve tevhid davetinin en başından itibaren toplum nezdinde duyulduğunu veya en azından toplumun belli bir kesiminin önemli bir gündem maddesini oluşturduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, Mekke döneminin ilk yıllarında birkaç senelik bir fetret-i vahiy de söz konusu değildir. Vahiyde kesintinin on gün, bir ay veya kırk gün gibi bir süre olduğuna dair görüşler ise "fetret" kapsamında değerlendirmeye elverişli değildir. Aksi halde Kur'an'ın nüzul sürecinde onlarca fetretten söz etmek gerekir. Zira gerek 18/Kehf 23. ayet ve Mücâdile suresinin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerde belirtildiği, gerekse 2/Bakara 144. ayetteki ***kad nerâ tekallübe vechike fi's-semâî*** ifadesinde işaret edildiği gibi, Hz. Peygamber'e kimi zaman günlerce vahiy gelmediği ya da bazı hadiseler ve meseleler hakkında vahiy beklediği bilinmektedir.

Erken dönem Mekkî surelerle sınırlı olarak Kur'an'ın onlarca ya da yüzlerce değil, birkaç konusunun bulunduğu söylenebilir. Bu birkaç konu ise tevhid-şirk, mead ve sosyal adalet diye başlıklandırılabilir. Bu konulardan tevhid "aslu'l-usûl" kavramıyla da karşılanabilir. Ayrıca tevhid, mead ve sosyal adalet konularının Ehl-i Sünnet geleneğindeki "usûl-i selâse" diye adlandırılan tevhid, mead, nübüvvet kavramlaştırmasıyla örtüştüğü de söylenebilir.

Aslına bakılırsa konu meselesiyle ilgili bu tespit bütün Mekkî sureler için de geçerlidir. Bu surelerdeki üç temel konunun en önemlisi kuşkusuz tevhid ve şirktir. Tevhid Kur'an'ın en büyük davası, şirk de bu davanın önündeki en büyük problemdir. Özellikle tevhid inancı ve ilkesiyle ilgili ayetlerde Allah-merkezli dil ve üslup hâkimdir. Bu durum ilk hitap çevresindeki hâkim şirk inancıyla ilgilidir. Zira her ne kadar

Allah'sız olmasa da Allah fikrinin hemen hiçbir fonksiyon icra etmediği müşrik dünya görüşü karşısında Kur'an'ın Allah fikrini çok yoğun bir biçimde vurgulaması ve kâinattaki her şeyin, her oluş ve bozuluşun mutlak ilahi iradeye bağlanması gayet tabiidir. Bu sebeple, insanın özgür iradesinin nefyedildiği düşüncesini doğuran birçok Kur'an ifadesi Allah merkezli dil ekseninde anlaşılmalı, kelam tarihinde tartışılan kader meselesiyle irtibatlandırılmamalıdır.

Öte yandan, erken dönem Mekkî surelerde Allah'ın daha ziyade "rab" gibi fiilî bir sıfatla kendini tanıtması deistik tanrı tasavvurunu hatırlatan müşrik inanç tarzıyla ilintilidir. Zira müşriklerin Allah'ın varlığını kabul ettikleri birçok ayetle sabittir. Bu yüzden, nüzul dönemindeki sorun, Allah'ın varlığını inkâr sorunu değil, O'nun tarihe, topluma ve insan hayatına müdahil kılınmaması, başka bir ifadeyle, O'nun âlemle hiçbir irtibatı bulunmayan en yüce tanrı olarak algılanması, buna bağlı olarak da birtakım varlıklara ikincil ya da aracı tanrılık sıfatı yakıştırılması sorunudur. Bu açıdan bakıldığında, "rab" sıfatı genelde Allah'ın tarihe müdahil olduğuna, özelde ise Hz. Peygamber ve müminleri koruyup kolladığına, diğer yandan da bütün kâinatın yegâne efendisi, maliki olduğuna işaret eder.

Erken dönem Mekkî surelerde sosyal adalet konusu, tevhid -ki bu kavram inanç düzeyinde adalete tekabül etmektedir- üzerine inşa edilmiş bir toplumda salahı (dirlik, düzen, huzur, barış) hâkim kılmakla ilgilidir. Kuşkusuz, tevhid ile sosyal adalet birbirinden bağımsız değildir. Temel inanç ve dünya görüşünde bir tek Allah'a boyun eğen ve böylece rubûbiyet/ulûhiyeti asıl merciine izafe ederek zulümden (şirk) kaçınıp adalete yönelen kişi, bu inancında samimi olduğu takdirde pratik hayatta da adaletin tesis edilmesi için uğraşır ve her türlü zulümden kaçınmaya çalışır. Bu bağlamda denebilir ki tevhid ve şirk salt iki farklı inanç tarzına delalet etmenin ötesinde, pratik hayat ve dünya görüşüne birçok açıdan yansıyan, gerçek hayatta çok ciddi tezahürleri bulunan bir konu ve kavramdır. Mead ise bir yönüyle tevhid, diğer yönüyle sosyal adaletle ilgili bir konu olma özelliği taşımaktadır.

Meadın sosyal adaletle irtibatı, insanın varlık serüveninin ölümle son bulmadığı, aksine ölüm sonrasına uzandığı, daha da önemlisi insanın bu dünyada iradi olarak yapıp ettiği işlerden sorumlu tutulacağı ve hesap vermek üzere Allah'ın huzuruna çıkacağı vurgusuyla dünyevileşmenin, dolayısıyla toplumsal düzende zulmün ve ahlaki yozlaşmanın önüne geçme amacına yöneliktir. Özellikle "zarûrât-ı hamse" diye anılan beş temel ilke ve değerden dördünün (aklın, canın, neslin, malın korunması) insan ve toplum hayatının salahıyla ilgili olması dikkate alındığında, Kur'an'da sosyal adaletin

meada göre daha öncelikli olduğundan bile söz edilebilir. Aslında mead bizatihi konu mudur, yoksa yaratılışla ilgili ayetlerdeki muhtevanın ölümden sonra diriliş ve ahiretle ilgili istidlal mesabesinde olması gibi, sosyal adaletin tesisinde son derece önemli olan dünyevileşme problemini bertaraf etme hedefine yönelik bir inzar ve ihtar vesilesi midir meselesi üzerinde düşünülebilir.

Erken dönem Mekkî surelerin muhtevası, bugün Kur'an'da müstakil bir konu olarak algılanan birçok meselenin gerçekte konu olma vasfına sahip olmadığını, bilakis başta tevhid ve şirk olmak üzere diğer iki temel konu ekseninde istidlaller ve tamamlayıcı öğeler olma vasfı taşıdığını gösterir. Aynı şekilde tefsir ve meal geleneğinde kimi zaman çok belirsiz (amorf), kimi zaman da çok belirli ve spesifik anlamlar yüklenen "salât", "musallî", "tezekkî", "hasene", "seyyie" gibi birçok kelime de erken dönem Mekkî surelerde tevhid ve şirkle ilgili bir anlam örgüsüne sahiptir.

Günümüzde Kur'an'ın müstakil bir konusu olarak algılanan birçok hususun aslında böyle olmadığına ilişkin örneklerden biri kâinatın ve insanın yaratılışından söz eden ayetlerdir. Bu ayetler bir yönüyle Allah'ın yegâne yaratıcı olduğuna, bir yönüyle de ölümden sonra diriliş inancına istidlal niteliğindedir. Yoksa söz konusu ayetler kozmogoni, kozmoloji, biyoloji ve embriyoloji gibi alanlarda insanları bilgilendirme ve bilimsel bilgi ihtiyacını gidermeye yönelik değildir. Kaldı ki Kur'an'ın yaratılış konusundaki beyanlarının pek çoğu lâzım-ı faide-i haber, yani bilinen ve fakat doğru-yanlış olduğu bahis mevzu edilmeksizin bu mevcut bilgi üzerinden başka bir mesaj vermeyi hedefleyen ifadeler türündendir. İlk nüzul vasatında Kur'an'ın bilimsel bilgi vermesi ve toplumu entelektüel yönden geliştirmesi gibi bir amaç gözettiğini söylemenin Kur'an'ı yüceltme niyet ve isteğinden başka bir şeyle izah edilmesi mümkün değildir.

Bilim ve bilimsel bilgi, Kur'an için kelimenin tam manasıyla bahs-i diğerdir. Bu tespit, İslam kelam tarihinde öteden beri tartışılan kaza-kader, şefaat, kabir azabı gibi pek çok mesele için de geçerlidir. Nüzul döneminde kaza-kader ve kabir azabı gibi teknik kelâmî meselelerin tartışıldığını düşünmek tam bir anakronizmdir. Bu sebeple, tarihsel süreçte veya günümüzde ortaya çıkan meseleleri Kur'an'ın meselesi zannetmek, dolayısıyla bugünün dünyasına ait sorunları doğrudan doğruya Kur'an'a taşımak ve her sorunu yine doğrudan bir ayete bağlamak sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, Kur'an'ı ilgilenmediği bir meseleyle ilgili kılıp o mesele hakkında konuşturmak gibi riskli ve tehlikeli bir sonuç verir. Aslında tefsir, kelam ve fıkıh geleneğine ait birikimin önemli bir kısmı bu sağlıksız yaklaşımın eseridir.

Erken dönem Mekkî surelerde kıssalar ve temsiller de birkaç temel konuyla ilgili destekleyici ve tamamlayıcı ögeler niteliğindedir. Bunun yanında kıssalar da nüzul vasatında yaşanan mücadeleyle doğrudan ilgilidir. Sözgelimi, İblis kıssasının nüzul gerekçesi, ilk hitap çevresinde insanoğlunun dünya macerasının başlangıcıyla ilgili bir merakı gidermek değil, Allah'ın secde emri karşısında İblis'in kibirlenmesi ve üstünlük taslayarak ilahi iradeye karşı gelmesi ile müşriklerin Hz. Peygamber karşısında sergiledikleri tavır arasında özdeşlik kurulması ve bir bakıma, "Siz bu kibirli ve küstah tavrınızla tıpkı İblis gibisiniz" şeklinde bir mesaj verilmesidir.

Mekke döneminin ilerleyen safhalarında nazil olan Sâd, Enbiya, Neml gibi bazı surelerdeki kıssalarda Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın muhteşem saltanat ve iktidarından söz edilmesi ise maddi zenginlik, güç ve iktidar sahibi olmanın azgınlık ve şımarıklığı gerektirmediği, aksine Hz. Davud ve Hz. Süleyman örneğinde olduğu gibi, güç ve iktidarla birlikte de pekâlâ şükreden bir kul olunabildiği hususunda Kureyş'in müşrik mele' zümresine mesaj verilmektedir. Gerek bu tür mesajlar gerekse yine dünyevileşme problemiyle ilgili beyanlar ilk nüzul çevresinde müşriklere yöneliktir; ancak bütün bunların günümüz dünyasında sayısız müslümanı, hatta bütün insanlığı da doğrudan ilgilendirdiği şüphesizdir.

Erken Mekke dönemindeki surelerin hemen tamamıyla birkaç konuya münhasır olması, dolayısıyla bu birkaç konunun onlarca surede defalarca tekrarlanması, Kur'an yazılı bir metin gibi algılanıp okunduğu takdirde en azından bize göre makul bir şekilde izah edilemez. İzah şöyle dursun, bazı müsteşriklerce dile getirildiği gibi, Kur'an metninin usandırıcı tekrarlar içerdiğinden bile söz edilebilir. Bu meseleyi izah noktasında Kur'an'ın canlı bir diyalog zemininde şifahi bir hitap olarak nazil olduğunu, haliyle çözümü gereken problem mevcudiyetini muhafaza ettiği için, yeri ve zamanı geldiğinde o problem hakkında yeniden konuşulduğunu dikkate almak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an metninde tekrar tekrar anlatılan meselelerin yazılı dilde kusur sayılan "tekrar" ve "tekrara düşme"ye karşılık gelmediği kendiliğinden anlaşılır. Gerek bu hususun anlaşılması gerekse Kur'an'ın sağlıklı anlaşılıp sağlıklı yorumlanması için nüzul dönemindeki tarihsel, toplumsal ve kültürel zemin ve bu zemin içerisindeki siret tecrübesi mutlaka göz önünde tutulmalıdır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed (1994), *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (1999), *Tefsîru Abdirrezzâk*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut.

…….., (2000), *el-Musannef*, Beyrut.

Abidîn, Abdülmecîd (1989), *el-Emsâl fi'n-Nesri'l-Arabiyyi'l-Kadîm*, İskenderiye.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed (2001), *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut.

Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd (1990), *Meâni'l-Kur'ân*, Kahire.

Ahsan, M. Manazır (1992), "Bell, Richard", *DİA*, İstanbul.

Akgür, A. Necati (2010), "Takvim", *DİA*, İstanbul.

Albayrak, Halis (2011), *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, İstanbul.

…….., (1996), "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (2-4 Şubat 1996), Ankara.

…….., (2006), "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, Ankara.

Albayrak, İsmail (2001), "Richard Bell, Kur'an Çalışmaları ve Kur'an Vahy-i Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3.

…….., (2002), "Kur'ân-ı Kerîm Ayetlerinin Tertîbi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3.

Aldemir, Halil (2013), *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri*, İstanbul.

Algül, Hüseyin (2005), "Muâhât", *DİA*, İstanbul.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer (2005), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd (2005), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî (trs.), *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn Ali b. Muhammed (1996), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut.

Apak, Adem (2004), *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul.

…….., (2012), *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul.

…….., (2001), "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1.

Atay, Hüseyin (1998), *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara.

Ateş, Ahmed (1993), "Seci", *İA*, İstanbul.

Ateş, Ali Osman (2003), *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul.

Ateş, Süleyman (trs.), *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul.

Avcı, Casim (2002), "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, Ankara.

Aydınlı, Abdullah (1991), "Amr b. Şürahbîl", *DİA*, İstanbul.

Ayhan, Bayram (2014), *Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılının Tahlili*, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Azimli, Mehmet (2008), *Siyeri Farklı Okumak (Mekke Yılları)*, Ankara.

Bağcı, Musa (2004), "Hadis Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 1.

…….., (2007), "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2.

Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer (1967), *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab*, Kahire.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir (1995), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut.

Bahrânî, Seyyid Hâşim (2008), *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekr (2001), *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, Beyrut.

Balcı, İsrafil (2014), *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara.

Bardakoğlu, Ali (1996), "Gabn", *DİA*, İstanbul.

Başkan, Ömer (2010), *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı*, Ankara.

Bâzergan, Mehdi (1988), *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah, Ankara.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne (1995), *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut.

Bell, Richard (1937-1939), *The Qur'ân: Translated with a Critical Re-arrangemet of the Surahs*, Edinburg.

…….., (1953), *Introduction to the Qur'an*, Edinburg.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (trs.), *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Kahire.

…….., (1988), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'a*, Beyrut.

…….., (1990), *Şu'abü'l-İmân*, Beyrut.

Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (2008), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut.

Blachére, R. (1966, 1969), *Le Coran*, Paris.

Böwering, Gerhard (2008), "Recent Research on the Consruction of the Qur'ân", *The Qur'ân in its Historical Contest,* edi: Gabriel Said Reynolds, Routlegde-Abingdon-Oxon.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul.

Buhl, Fr. (1979), "Müseylime", *İA*, İstanbul.

Bulaç, Ali (trs.), *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, İstanbul.

Bulut, Ali (2005), "Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18-19.

Câbirî, Muhammed Âbid (2001), *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul.

…….., (2008-2009), *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Beyrut.

…….., (2010), *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr (trs.), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut.

…….., (1967), *Kitâbü'l-Hayevân*, Beyrut.

Casnazânî, Muhammed (2000), "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma (Örnek Bir İnceleme)", çev. Kasım Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6.

Cerrahoğlu, İsmail (1983), *Tefsir Usûlü*, Ankara.

…….., (1963), "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XI.

Cevâd Ali (1993), *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat.

Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed (1990), *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyyi alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Beyrut.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (2008), *es-Sıhâh*, Beyrut.

Cezâirî, Tâhir b. Muhammed (1425), *et-Tibyân li-Ba'di'l-Mebâhisi'l-Müteallika bi'l-Kur'ân alâ Tarîki'l-İtkân*, Beyrut.

Coşkun, Muhammed (2013), *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Çağrıcı, Mustafa (1991), "Arap (İslâm'dan Önce Araplarda Din)", *DİA*, İstanbul.

…….., (1991), "Asabiyet", *DİA*, İstanbul.

…….., (2002), "Kur'an (Muhtevası)", *DİA*, Ankara.

…….., (2006), "Müdâhene", *DİA*, İstanbul.

…….., (2006), "Müdârâ", *DİA*, İstanbul.

Çakın, Kamil (1997), "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* (*Hadis-Sünnet Özel sayısı*), cilt: 10, sayı: 1-2-3.

Çelebi, İlyas (1996), *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul.

…….., (2001), "Kâhin [Kelâm]", *DİA*, İstanbul.

…….., (2009), "Sihir", *DİA*, İstanbul.

Çelik, Ahmet (2001), "Kur'ân'da 'Tevhîd'e Delâlet Eden Semantik Alanlar", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2.

…….., (2002), "Kur'ân'da 'Tevhîd' Kavramının Semantik Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17.

Çelik, Hüseyin (2011), "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı," *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*, (1-3 Temmuz 2011), İstanbul.

Çelik, İbrahim (1986), "Kur'an'da Mele' Terimi: Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1.

…….., (2004), "Mele'", *DİA*, Ankara.

Çelikkol, Yaşar (2003), *İslam Öncesi Mekke*, Ankara.

Çiftçi, Faruk (2002), "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 13.

Dahhâk, Ebü'l-Kâsım b. Müzâhim el-Belhî (1999), *Tefsîrü'd-Dahhâk*, nşr. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviye, Kahire.

Dâmeğânî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Muhammed (1985), *Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut.

Danışman, Nafiz (1958), "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-IV 1956.

Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdirrahmân (1992), *es-Sünen*, İstanbul.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali (trs.), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut.

Davudoğlu, Ahmed (trs.), *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul.

Dayf, Şevki (trs.), *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, Kahire.

Demir, Şehmus (2007), "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28.

Demircan, Adnan (2004), "Kur'ân'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi)*, yıl: 2, sayı: 4.

Derveze, Muhammed İzzet (1997), *et-Tefsiru'l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Şaban Karataş-Ahmet Çelen, İstanbul.

…….., (2008), *et-Tefsîrü'l-Hadîs: Tertîbu's-Suver Hasebe'n-Nüzûl*, Kahire.

…….., (2011), *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul.

Dihlevî, Şah Veliyyullah (1992), *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa*, Beyrut.

Doğrul, Ömer Rıza (1955), *Tanrı Buyruğu* (*Kur'an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*), İstanbul.

Draz, Muhammed Abdullah (1997), "Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebî Eleştiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ahmet Nedim Serinsu.

Duman, M. Zeki (2008), *Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara.

Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin (2003), *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, İstanbul.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (1992), *es-Sünen*, İstanbul.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (2005), *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillah (1320/1971), *Kitâbu's-Sınâ'ateyn: el-Kitâbe ve'ş-Şi'r*, Kahire, Beyrut.

…….., (2000), *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Beyrut.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2006), *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara.

Elik, Hasan- Coşkun, Muhammed (2013), *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*, İstanbul.

Emil Bedî Ya'kûb (1989), *Mevsûatü'l-Emsâli'l-Lübnâniyye*, Beyrut.

Emin, Ahmed (1969), *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut.

Esed, Muhammed (2004), *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (2001), *Tehzîbü'l-Luğa*, Beyrut.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed (2003), *Ahbâru Mekke*, y.y.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer (1323), *Levâmi'u'l-Beyyinât: Şerhü Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, y.y.

…….., (2004), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut.

Fayda, Mustafa (1993), "Câhiliye", *DİA*, İstanbul.

…….., (2006), "Nesî", *DİA*, İstanbul.

…….., (2013), "Velîd b. Muğîre", *DİA*, İstanbul.

Fazlur Rahman (1997), *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara.

…….., (2003), *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (trs.), *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut.

Fevd, Tevfik (2003), "Lât", *DİA*, Ankara.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ (2008), *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (trs.), *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmaillahi'l-Hüsnâ*, Beyrut.

…….., (trs.), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut.

…….., (trs.), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Kahire.

Gezer, Süleyman (2008), *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara.

Goldziher, Ignaz (1955), *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire.

Gözeler, Esra (2005), *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

…….., v.dğr. (2012), "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 53, sayı: 2.

…….., (2010), "Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 51, sayı: 1.

Grimme, Hubert (1892), *Mohammed I: Das Leben*, Münster.

…….., (1895), *Mohammed II: Einleitung in den Koran, System der Koranischen Theologie*, Münster.

Güç, Ahmet (2010), "Putperestlik," *DİA*, İstanbul.

Gül, Ali Rıza, "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", (yayımlanmamış makale).

…….., (2003), "Kıyâmet Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 2.

…….., (2004), "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 19.

Günaltay, M. Şemseddin (2006), *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara.

Güven, Şahin (2011/1), "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname*, sayı: 20.

Hacımüftüoğlu, Halil (2011), *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İstanbul.

Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân (1982), *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah (1932), *el-Medhal fî İlmi'l-Hadîs*, Halep.

…….., (1997) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Kahire.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî (2003), *Kitâbü'l-Ayn*, Beyrut.

Hamidullah, Muhammed (1993), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul.

…….., (1998), "Hilfü'l-Fudûl", *DİA*, İstanbul.

…….., (2000), "Îlaf", *DİA*, İstanbul.

Hanafi, Hasan (1978), "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIII.

Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdillah (1970), *er-Ri'âye li-Hukûkillâh ve'l-Kıyâm bihâ*, Kahire.

Harman, Ömer Faruk (2001), "Kâhin", *DİA*, İstanbul.

Hâşimî, Ahmed (1999), *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, İstanbul 1984, Beyrut.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn (2004), *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut.

Hatiboğlu, Mehmet S. (1997), "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* (*Hadis-Sünnet Özel sayısı*), cilt: 10, sayı: 1-2-3.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed (1984), *Şe'nü'd-Du'â*, Dımaşk.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn b. Muhammed (trs.), *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut.

Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri) 2004, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara.

Hıdır, Özcan (2012), "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi ve Türkiye'deki Sîret Yazıcılığına Etkisi", *Sîret Sempozyumu I: Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, Ankara.

Hirschfeld, Hartwig (1902), *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London.

Hökelekli, Hayati (2000), "İnzâr", *DİA*, İstanbul.

Huveyzî, Abdualî b. Cum'a (2001), *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut.

Hüseyn Ahmed, Abdürrezzâk (1999), *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire.

Işıcık, Yusuf (2010), *Kur'an Meâli*, Konya.

Işık, Emin (1995), "Fatiha Suresi", *DİA*, İstanbul.

Izutsu, Toshihiko (trs.), *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul.

…….., (1997), *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, İstanbul.

…….., (2012), *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer (1998), *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillah (2011), *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Riyad.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (trs.), *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (2001), *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut.

İbn Cüzey, Ebû Abdillah el-Kelbî (2005), *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân (2003), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed (2003), *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdillah (1999), *Müdârâtü'n-Nâs* (*el-Müdârât*), nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed (trs.), *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa*, Beyrut.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî (trs.), *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Beyrut.

…….., (1985), *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, Beyrut.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn (2000), *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed (1992), *el-Müsned*, İstanbul.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (1996), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf (2010), *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârib*, Beyrut.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî (trs.), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî, y.y.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed (1976), *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, y.y.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed (trs.), *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire.

…….., (1993), *Bedâiu't-Tefsîr*, Riyad.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn (1997), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze.

…….., (1983/2002), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut/Kahire.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (trs.), *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire.

…….., (trs.), *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. S. Ahmed Sakr, Beyrut.

…….., (1978), *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd (1981), *es-Sünen*, İstanbul.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükkerrem (2003), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed el-Hâşimî (2001), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (1983), *Mecmûatü'r-Resâil*, Beyrut.

İbn-i Haldûn (2004), *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara.

İbnü'd-Düreys, Ebû Abdillah Muhammed b. Eyyûb (1987), *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ Ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ Ünzile bi'l-Medîne*, nşr. Gazve Bedr, Dımaşk.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân (1985), *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*, Beyrut.

…….., (1987), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut.

…….., (2001), *Funûnu'l-Efnân fî Acâibi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn (1939), *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, nşr. Ahmed el-Havfî-Bedevî Tabâne, Kahire.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek (2008), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed (trs.), *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed (1969), *Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı*, çev. ve nşr. Beyza Düşüngen, Ankara.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec (1997), *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân (1986), *Ulûmü'l-Hadîs*, nşr. Nûreddin Itr, Beyrut.

İslâmoğlu, Mustafa (2011), *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ,* İstanbul.

Jajobey, J. (1938), "Asma Ullah El Hosna ou les beax noms de Dieu", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques'de*, Paris, J. Vrin, 27.

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

Kara, Ömer (2006), "el-Müfredât", *DİA*, İstanbul.

Karaarslan, Nasuhi Ünal (2010), "Şair", *DİA*, İstanbul.

Karadeniz, Osman (1995), "Fâcir", *DİA*, İstanbul.

Karaman, Hayreddin (1991), "Asabe", *DİA*, İstanbul.

Kâsımî, Cemâleddîn (2006), *Kavâidü't-Tahdîs*, Beyrut.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Ahmed b. Muhammed Hatîb (1980/1904), *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, Beyrut; nşr. Abdurrahmân el-Berkükî, Beyrut.

Kehhâle, Ömer Rıza (1978), *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, Beyrut.

Kilinçli, Sami (2013), *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Ankara.

Kister, M. J. (2014), *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, çev. Ali Aksu, Ankara.

Koçyiğit, Talât (2006), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Konya.

Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim (1991), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed (1985), *et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, Beyrut.

…….., (1988/2002), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut/Kahire.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin (2000), *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut.

Küçükkalay, Hüseyin (1971), *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya.

Küleynî, Ebû Ca'fer (2008), *Usûlü'l-Kâfî* (*Mevsûatü'l-Kütübi'l-Erbe'a* içinde), Beyrut.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî (trs.), *Mecâzü'l-Kur'an*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî (2011), *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum.

Maden, Mustafa (2009), *Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2005), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (2007), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ali (1948), *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, Kahire.

Mevdûdî, Ebu'l Al'â (1989), *Kur'an-ı Kerim'de Dört Terim*, çev. Cahit Koytak, İstanbul.

…….., (1996), *Tefhimu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed (1955), *Mecmau'l-Emsâl*, Dımaşk.

Muhammad Ali, Maulana (trs.), *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, Lahor.

…….., (1990), *The Religion of Islam: A Compherensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore.

…….., (2002), *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fadlullah (1994), *Kasdü's-Sebîl fîmâ fi'l-Lüğati'l-Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Riyad.

Muir, Sir William (2006), *The Corân: Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures,* New York.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen (trs.), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut.

Mustafavî, Hasan (2009), *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut.

Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc (2005), *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul.

Nagel, Tilman (1996), "Tarihî Araştırma Konusu Olarak Kur'ân", *İslâmî Araştırmalar (Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu Özel Sayısı)*, çev. Ali Dere, cilt: 9, sayı: 1-4.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (1992), *es-Sünen*, İstanbul.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (1988), *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut.

Neuwirth, Angelika (2010), *Der Koran als Text der Spätantike Ein europäischer Zugang*, Berlin.

…….., (2011), *Der Koran-Band 1: Frühmekkanische Suren*, Berlin.

…….., (2014), "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity", (yayımlanmamış tebliğ), Kuramer (Kur'an-ı Kerim Araştırmaları Merkezi), İstanbul.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ (trs.), *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut.

Newman, N. A. (1992), *The Qur'an: An Introductory Essay by Nöldeke*, edi: N. A. Newman, Hatfield-Pennsylvania.

Nöldeke, Theodor (1909), *Geschichte des Qorâns*, haz., Friedrich Schwally, Leipzig.

…….., (1998), "The Koran", *The Origins of the Koran*, ed. Ibn Warraq, New York.

Nuhoğlu, Hidayet (1992), "Blachére, Régis", *DİA*, İstanbul.

O'shaughnessy, Thomas J. (1973), "God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ân", *Numen*: *International Review for the History of Religions*, XX/ 3.

Okumuş, Mesut (2009), *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Ankara.

…….., (2004/2), "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salat' Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı: 6.

…….., (2007), "Kur'an-ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi", *İslâmî İlimler Dergisi: I. Kur'an Sempozyumu*, Çorum.

Okumuş, Namık Kemal (2013), *Bütün Yönleriyle Şirk*, Ankara.

Okuyan, Mehmet (2001), "Kur'an'ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 14, sayı: 1.

Önkal, Ahmet (2006), "Müseylimetülkezzâb", *DİA*, İstanbul.

Özafşar, Mehmet Emin (1999), "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX,.

Özaydın, Abdülkerim (1991), "Arap (İslâm'dan Önce Araplar'da Sosyal ve İktisadî Hayat)", *DİA*, İstanbul.

Özdemir, Abdurrahman (2006), "Muallaka Şairi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divânına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: I, sayı: 1.

Özdemir, Mehmet (2007), "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3.

Özler, Mevlüt (2012), "Tevhid", *DİA*, İstanbul.

Özsoy, Nuriye (2010), *Der Islam Dergisinde Yayımlanan 112. El-İhlâs Suresiyle İlgili Makaleler Örnekliğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*,

(yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özsoy, Ömer (1994), "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara.

…….., (2004), *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara.

Öztürk, Mustafa (2008), *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara.

…….., (2010), *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara.

…….., (2011), *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul.

…….., (2012), *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara.

…….., (2012), *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara.

…….., (2013), *Tefsirin Hâlleri*, Ankara.

…….., (2013), *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara.

…….., (2002), "Kur'ân'da "Seb'i Mesânî" Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1.

…….., (2003), "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16.

…….., (2004), *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara.

…….., (2006), "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 16.

…….., (2010), "The Different Stances of al-Shasrastânî -A Study of the Secterian Identity of Abû'l-Fath al-Shasrastânî in Relation to His Qur'ânic Commentary, *Mafâtîh al-Asrâr-*", *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, volume: 1, number: 2.

…….., (2011), "Kur'an'da Tasvir Edilen 'Mele' Bağlamında Zenginlik-Din İlişkisi", *Nida Dergisi* (*Modern Eyyamcılık: Sekülerizm*), sayı: 145.

…….., (2013), "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 26, (Hadiye Ünsal ile birlikte).

Öztürk, Yaşar Nuri (1993), *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul.

Pak, Zekeriya (2001), "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'âni Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1.

Paret, Rudi (1995), *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara.

Polat, İbrahim Ethem (2001), "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1.

Polat, Selahattin (1985), *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed (2005), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut.

Reşid Rızâ, Muhammed (1999), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut.

Robinson, Neal (2003), *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London.

Rodwell, John Medows (2004), *The Koran*, Pennsylvania.

Rubin, Uri (1979), "Abû Lahab and Sûra CXI", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, volume: 42, number: 1.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa (trs.), *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân* içinde), nşr. M. Halefullah-M. Zağlûl Sellâm, Kahire.

Sa'lebî, Ebû İshâk (2004), *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.

Saraç, Yekta (2000), *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul.

Sarıçam, İbrahim (2008), *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar)*, Ankara.

Savaş, Rıza-Dumlu, Ömer (2010), "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu (Neden Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu?)", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, edi.: Bilal Gökkır v.dğr., İstanbul.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed (2006), *Hâşiyetü's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, Beyrut.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Muhammed b. Ali (1987), *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Naim Zerzur, Beyrut.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf (1993), *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, Beyrut.

…….., (1994), *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Beyrut.

Serdar, Murat (2009/2), "Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denmesi)", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: VII, sayı: XVII.

Serinsu, Ahmet Nedim (1994), *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul.

Seyyid Şerif el-Cürcânî (1995), Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut.

Subhi es-Sâlih (trs.), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrrahmân (1983), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut.

…….., (2006), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.

…….., (trs.) *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Beyrut.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ahmed (1990), *er-Ravzü'l-Ünüf*, Kahire.

Sülün, Murat (2009), "Kur'ân-ı Kerim'de 'Salât'ın Kavramsal Çerçevesi", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*, (Tartışmalı İlmî Toplantı 18-19 Ekim 2008), İstanbul.

…….., (2009), "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 50, sayı: 1.

Şahin, Davut (2013), "Hartwig Hirschfeld'in Mekkî Ayetleri Konu Eksenli Tarihlendirme Çabaları", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, (29 Haziran-01 Temmuz Çorum), Ankara.

Şahin, M. Süreyya (1993), "Cin", *DİA*, İstanbul.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ (1997), *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut trs.

…….., (2008), *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Tahran.

Şener, Abdülkadir - Sofuoğlu, Cemal - Yıldırım, Mustafa (2009), *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali (trs.), *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut.

Şimşek, M. Sait (2001), *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul.

Şinkîtî, Muhammed Emîn (2006), *Edvâü'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Ḳur'ân*, Beyrut.

Şîrâzî, Nâsır Mekârim (2007), *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut.

Şulul, Kasım (2011), *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed (1997), *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (trs.), *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire.

…….., (1999/2005), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen (1997), *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.

Taha, Mahmud Muhammed (1969), *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman.

Teftazânî, Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer (1309), *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (1992), *es-Sünen*, İstanbul.

Topaloğlu, Bekir (1988), "Ahad", *DİA*, İstanbul.

…….., (1988), "Âhiret", *DİA*, İstanbul.

…….., (1989), "Allah", *DİA*, İstanbul.

…….., (1993), "Cehennem", *DİA*, İstanbul.

…….., (1993), "Cennet", *DİA*, İstanbul.

…….., (2001), "Kâdir", *DİA*, İstanbul.

…….., (2002), "Kıyamet", *DİA*, Ankara.

…….., (2004), "Melik", *DİA*, Ankara.

…….., (2007), "Rab", *DİA*, İstanbul.

…….., (2007), "Rahmân", *DİA*, İstanbul.

…….., (2009), "Samed", *DİA*, İstanbul.

Toprak, M. Faruk (2002), "Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: II, sayı: 7.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed (trs.), *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.

Türcan, Selim (2010), *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara.

…….., (2013), "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, (29 Haziran-01 Temmuz Çorum), Ankara.

Üçok, Bahriye (1982), *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (*Hicri 7.-11. Yıllar*), İstanbul.

Ünal, Ömer (2003), "İslam Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sayı: 9.

Ünsal, Hadiye (2011), *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an*, Ankara.

…….., (2013), "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 26, (Mustafa Öztürk ile birlikte).

Ünver, Mustafa (1998), *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (1991), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut.

…….., (1994), *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut.

…….., (1430), *et-Tefsîrü'l-Basît*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân, Riyad.

Vatandaş, Celaleddin (2010), *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, İstanbul.

Wansbrough, John (1978), *The Secterian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford.

Watt, William Montgomery (1957), "The Dating of the Qur'ân: A Review of Richard Bell's Theories", *Journal of the Royal Asiatic Society*.

…….., (1970), *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh.

…….., (1971), "Belief in a High God in Pre-Islamic Mecca", *Journal of Semitic Studies*, XVI.

…….., (1982), *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara.

…….., (1986), *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara.

…….., (1995), *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara.

…….., (2000), *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara.

…….., (2005), "Kur'an ve 'Yüce Tanrı' İnancı", çev. Süleyman Akkuş, *Dinî Araştırmalar*, cilt: VIII, sayı: 23.

Weil, Gustav (1844), *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld.

Weir, T. H. (1977), "Cahiliyye", *İA*, İstanbul.

Wensinck, A. J. (1988), "Salât", *İA*, İstanbul.

…….., (1993), "Rabb", *İA*, İstanbul.

Wilson, R. D. (1920), "The Use of the Terms 'Allah' and 'Rab' in the Koran", *The Muslim World*, X/2.

Woodhead, Christine (2006), "Muir, Sir William", *DİA*, İstanbul.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshâk (1995), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut.

Yalar, Mehmet (2006), "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XV, sayı: 1.

Yargıcı, Atilla (2004), "Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 17, sayı: 4.

Yaşar, Hüseyin (2010), *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış (Metin Analizi ve Tenkidi)*, İstanbul.

Yaşaroğlu, M. Kâmil (2013), "Zilhicce", *DİA*, İstanbul.

Yavuz, Yusuf Şevki (1991), "Arş", *DİA*, İstanbul.

…….., (2000), "İlâh", *DİA*, İstanbul.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1979), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul.

Yıldırım, Suat (1980), "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 4.

…….., (2003), *Oryantalistlerin Yanılgıları: Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul.

…….., (2004), *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul.

Yıldız, Hakkı Dursun (1991), "Arap (Tarih)", *DİA*, İstanbul.

Yılmaz, Ayten (2007), *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Yılmaz, Muhammet (2000), *Hadis Açısından Fahreddin er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, (yayımlanmamış doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Yüksel, Emrullah (1998), "Hesap", *DİA*, İstanbul.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ (1965-2001), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy (1988), *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk (1986), *İştikâkü Esmâillâh*, Beyrut.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1977/2003), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut.

Zencânî, Ebû Abdullah (1969), *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn b. Abdillah (2007), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.

Zeydan, Corci (1976), *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı **:** Hadiye ÜNSAL

Doğum Yeri ve Tarihi **:** Turhal - 28.09.1985

Medenî Durumu **:** Bekâr

Adres : Ptt Caddesi Toros mah. 78190 Sokak Çamlık Sitesi B/Blok Kat: 1 No: 2 Çukurova / ADANA

E-posta **:** hadiye01@hotmail.com

Telefon : 0 541 734 51 32

EĞİTİM DURUMU

Yüksek Lisans **:** 2007-2010, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.

Lisans **:** 2003-2007, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.

Ortaöğrenim **:** 1996-2003, Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Adana.

İlköğrenim **:** 1992-1996, 29 Ekim İlköğretim Okulu, Adana.

İŞ DENEYİMİ

2009-……: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevliliği.

2008-2009: İnce Cami Kur'an Kursu Öğreticiliği.

YABANCI DİL **:** İngilizce, Arapça.

BİLGİSAYAR **:** Word.