

Kur'an Tarihine Giriş

-Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-

Mustafa ÖZTÜRK*, Hadiye ÜNSAL*

Öz Bu makale, ilk Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşleri ele alıp tartışmaktadır. Kur'an tarihiyle ilgili kaynaklarda, Hz. Peygamber'e nazil olan ilk vahyiyle ilgili olarak üç farklı görüş ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre ilk Kur'an vahyi Alak suresi 1-5. ayetlerdir. Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen meşhur Hz. Âişe rivayetine dayanan bu görüş en muteber görüş olarak kabul edilmektedir. İkinci görüşe göre ilk Kur'an vahyi Müddessir suresinin ilk ayetleri, üçüncüsüne göre ise Fatıha suresidir. Bu makalede Alak ve Müddessir sureleriyle ilgili görüşlerin birçok yönden problemlili olduğu ortaya konulacak, ardından Fatıha suresiyle ilgili görüşün daha tutarlı ve isabetli olduğu ispatlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İlk vahiy, Kur'an tarihi, Fatıha suresi, Alak suresi, Müddessir suresi.

Introduction to the History of the Koran.

The Question of the First Revealed Passage of the Koran

Abstract This article is intended to discuss the various opinions on the first revealed passage of the Koran. There appear three conflicting opinions about the earliest Koranic passages revealed to the Prophet in the sources on the history of the Koran. The first opinion names the first five verses of the Surah 'Alaq as the first Koranic passage to have been revealed. This opinion, being narrated by Bukhari and Muslim relying on the famous account by 'Aisha, wife of the Prophet, has been regarded as the most reliable opinion. The second opinion identifies the first revealed Koranic passage as the beginning verses of the Sura Muddathir, while the third one naming the Surah Fatıha. An attempt will be made in this article to reveal that the views about the Surah 'Alaq and Muddathir, trying to show that the opinion holding the Surah Fatıha as the earliest revealed passage is more reasonable and accurate.

Key Words: The first revealed Koranic passage, the history of the Koran, al-Fatıha, al-Muddathir, al-'Alaq.

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; ozturkm@cu.edu.tr

** Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; hunsal@cu.edu.tr

Giriş

Hz. Peygamber'e ilk defa hangi ayetlerin nazil olduğu meselesi hem Kur'an tarihinin şafağı hem de bi'set-i nebeviyyenin başlangıç noktası ile ilgili olması hasebiyle son derece önemlidir. Bununla birlikte, ilk Kur'an vahyi (evvelü mâ nezel) meselesinin zihni meşgul eden ve yeniden düşünülmesi gereken bir mesele olarak görülmediği de kesindir. Çünkü günümüzde az çok dinî bilgisi bulunan bir Müslümana, "Kur'an'ın nüzulü hangi ayetlerle başlamıştır" diye bir soru sorulsa, hiç tereddüt etmeksizin, "İkra" (Oku! [Aslında, "Bildir, beyan et!"]) hitabıyla başlayan Alak suresinin ilk ayetleri" diye cevap vereceği şüphesizdir. Bu peşin/kesin cevabın temel dayanağı, başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere birçok muhaddis ve müfessir tarafından nakledilen Hz. Âişe hadisi/rivayetidir. Peki, bu meşhur hadis rivayeti sübut ve bilhassa delalet itibarıyla sıhhatinden kuşku duyulmayacak nitelikte midir? İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve onun takipçilerince tesis edilen müteahhir dönem Sünnî hadis usûlündeki hâkim paradigma¹ nazarı itibara alındığında, bu sorunun cevabı kesinlikle "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 pekala tartışılabilir özelliktedir. Gerçi Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettiği bir rivayetin esahhiyet vasfını haiz olduğu kabulünden -ki bilebildiğimiz kadarıyla bu kabul İbnü's-Salâh tarafından hadis usûlüne dâhil edilip kural haline getirilmiştir- hareketle bu fikrimize itiraz yöneltilebilir; ancak bu yazıda serdedeceğimiz müdellel tespit ve tahliller muhtemel itirazları büyük ölçüde menatsız kılacaktır. Ayrıca, evvelü mâ nezel meselesinde delilli ve gerekçeli olarak ortaya koyacağımız farklı görüş, Kur'an tarihi ve sîret konusunda mutlak doğru gibi kabullenilen bazı bilgilerin sorgulanması, hatta en azından başlangıç kısmı itibarıyla Kur'an tarihinin yeniden yazılması gerektiği fikrini gündeme taşıması gibi sonuçlar da doğuracaktır.

Bu yazıda Kur'an vahyinin başlangıcıyla ilgili hâkim görüşü tartışmaya açacak olmamız, muhtemelen bazı zihinlerde niyet ve maksat açısından sorgulanacak, hatta belki de farklı görüş ve düşüncelerimiz Âl-i İmrân 3/7. ayetteki *ibtigâe'l-fitne* fehvasınca zihin bulandırma ithamına maruz kalacaktır. Ancak hemen belirtelim ki bizim buradaki amacımız ne durduk yere problem icat/ihtidas etmek, ne Kur'an tarihi konusunda birtakım şüphelere mahal vermek ve ne de bu konuda entelektüel fanteziler üretmektir. Bilakis amacımız, samimi niyet ve gayretle, hem Kur'an metninin hem de tarihi vakianın şahitliğiyle teyit edilebilir bir doğru bilgiye ulaşmaktır. Bu bilgiye ulaşma noktasında siyerle ilgili bilgi malzemesi ile erken dönem Mekkî surelerin

muhtevastaki tematik işaretler ve karineler arasında diyalektik bir bağ kurmak elzendir. Zira Kur'an metni miladi 610-632 yıllarını kapsayan nüzul tarihini aydınlatacak sarih bilgi ve beyanlar içermemekle birlikte, o tarihî kesitte olup bitenlerle ilgili rivayet malzemesindeki bilgilerin sıhhatini test hususunda çok önemli ipuçları vermektedir.

Niyet ve maksadımızla ilgili beyanımıza rağmen bu çalışmamızın son kerte muhtevalı olduğu düşünülebilir. Bize göre böyle bir düşüncenin menşei, Kur'an tarihinin başlangıcı konusunda hemen bütün Müslümanlarca mutlak doğru kabul edilen bilgilerin tartışmaya açılacak olmasıdır. Gerçi Kur'an'ın ilk nazil olan ayetleriyle ilgili görüş ihtilafının dinî inanç ve değerleri haleldar eden ve hatta Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) açıkça belirttiği gibi farz veya nafîle kapsamında dinîlik arz eden bir boyutu yoktur;² lakin bu konuyu tartışmaya açmanın en azından zihin konforunu bozmak gibi rahatsız edici bir yanının bulunduğu da kuşkusuzdur. Bu mesele bir tarafa, evvelü mâ nezel konusundaki genel kabul ve görüşün tenkit süzgecinden geçirilip yeniden değerlendirilmesi, en azından ilmî tecessüs/tahkik/tetkik icabı 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.³

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 tespit o görüşün kendi iç tutarlığını sorgulamaktan ziyade ilgili merviyâtın hangi kaynaktan 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.

Bu yazıdaki temel amaç Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili hâkim görüşün pek isabetli olmadığını ortaya koymak ve aynı zamanda ilk Kur'an vahyinin Fatiha suresi olduğu yolundaki görüşün daha sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Kolayca tahmin edileceği gibi, böyle bir çaba meşhur Hz. Âişe rivayetini, dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in *Sabîhayn* diye anılan hadis musannefâtına ilişkin bir sorgulamayı kaçınılmaz kılacaktır. Evet, bu yazıda hem ilk vahiyle ilgili Hz. Âişe rivayeti tartışmaya açılacak, hem de Buhârî ve Müslim eksenli bir sorgulama yapılacaktır. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki bu sorgulama Şeyhayn'ın (Buhârî ve Müslim) hadisçi kimliğini ve/veya *Sabîhayn*'ın ilmî değerini tartışmaya açmaktan öte Şeyhayn ve Sahîhayn'a eşsiz/emsalsiz bir karizmatik değer atfeden zihniyetle ilgili olacaktır. Bu sebeple, söz konusu zihniyete yönelik eleştirel değerlendirmeler Buhârî ve Müslim'i hedef alan bir saldırı teşebbüsü gibi okunmamalıdır. Öte yandan, özellikle Alak suresi 1-5. ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğu yönündeki hâkim görüşü tahlil ve tenkit bağlamında, birçok ayette geçen "el-insan" kelimesinin medlulü ve "el-insan"ın alak ve nutfeden yaratılmasıyla ilgili Kur'an ifadelerinin "mâ sîka leh"iyle ilgili tespitler, gözden kaçırılma ihtimalinden dolayı tekit maksadıyla bir-iki kez vurgulanacaktır. İşbu maksada yönelik vurgular da tekrara düşme kusuru olarak algılanmamalıdır.

Kur'an Vahyinin Başlangıcı ile İlgili Görüşler

Hadis, Kur'an tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında evvelü mâ nezel 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 Alak 96/1-5. ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğu yönünde teşekkül etmiştir. (2) Müddessir suresinin ilk üç veya beş ayeti. Bu görüşün mesnedi Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) gelen ve yine Buhârî ile Müslim tarafından nakledilen rivayettir. (3) Fatiha 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)⁴ naklettikleri rivayettir.

Bazı kaynaklarda, ilk defa bismelenin nazil olduğu yolunda rivayetler de nakledilmiş,⁵ fakat Suyûtî (ö. 911/1505), "Bir surenin nüzulü zorunlu olarak bismelenin de o sureyle birlikte nazil olmasını iktiza eder" gerekçesiyle bunun müstakil bir görüş sayılmayacağını söylemiştir.⁶ 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 surenin⁷ nazil olduğu belirtilmiştir.⁸ 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.⁹

Evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili üç farklı görüşten ilk ikisi Buhârî ve Müslim ittifakıyla nakledilen rivayetlere dayanmasına rağmen bazı kaynaklarda çoğunluk ulemanın 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 bâzâ ekserü'l-ulemâ*) demiş;¹⁰ buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1144), “Müfessirlerin ekseriyetine göre Fatıha suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir” (*ve-ekserü'l-müfessirîne alâ enne'l-fâtihate evvelü mâ nezel*) şeklinde bir bilgi vermiştir.¹¹ 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.¹² Diğer bazı müfessirler ise mezkûr görüşlerden hiçbirini çoğunluğa izafe etmemiştir. Mesela Fahreddin 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 Fatıha olduğu, ikinci sırada ise Kalem suresinin yer aldığı fikrini benimsediler.” (*zeame'l-müfessirîne enne bâzihî's-sûrete evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân ve-kâle âharûn el-fâtihatü evvelü mâ nezele sümme sûretü'l-kalem*).¹³

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.¹⁴ 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.

(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'ül-vahy bölümünde Yahyâ b. Bükeyr-Leys b. Sa'd-

Ukayl b. Hâlid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr yoluyla tahrir ettiği rivayette Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini alış tecrübesi şöyle anlatılmıştır:

Rasûlullah'ın (s.a.v.) 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) meşgul olurdu. Sonra eşi Hatice'nin yanına döner, azığını tedarik edip yenden 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." (Alak 96/1-3) 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 "Vallahî! Bana bir şey olacak diye korktum" dedi (...)¹⁵

Müslim bu rivayetin bir varyantını Ebü't-Tâhir Ahmed b. Amr-İbn Vehb-Yûnus b. Yezîd-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarihiyle, diğer bir varyantını da Muhammed b. Râfi'-Abdürrezzâk es-San'ânî-Ma'mer b. Râşid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarihiyle nakletmiştir. Abdürrezzâk ise (ö. 211/827) aynı rivayeti Meğâzî bölümünde Ma'mer b. Râşid, İbn Şihâb ez-Zührî ve Urve b. Zübeyr tarihiyle nakletmiştir.¹⁶ 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 İşhâk (ö. 151/768) ve 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 Ceb-

rail beni kavrayıp nefesim kesilinceye kadar sıktı. O kadar ki canım çıkacak sandım. Cebrail ikinci defa, “Okul!” 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 “Okul!” dedi. Cebrail’in sıkmasından kurtulmak için, “Ne okuyayım?” diye sordum. Bunun üzerine Cebrail, “Okul! Yaratan rabbinin adıyla... O rab ki insanı kan pıhtısından meydana getirdi. Okul! Rabbin çok büyük kerem sahibidir. O rab ki kalemle öğretti; dahası insana bilmediği şeyleri öğretti” (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.¹⁷

Hız. 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 “Okul!” diye hitap edildiğini bildirmiştir. Hız. Âişe rivayetinde ilk Kur’an vahyinin Hız. 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 Hız. Peygamber hem uyanık hem de uykuda iken gelmiş olması mümkündür. Dahası, Cebrail’in Hız. Peygamber uyku halinde iken gelişi, uyanık haldeki gelişine hazırlık mesabesindedir.¹⁸

İbn Akîle’nin (ö. 1150/1737), “Bunu sadece el-Kâzerûnî’nin siretle ilgili eserinde gördüm” dediği başka bir rivayette Cebrail’in Hız. Peygamber’e ilk kez gelişi çok çarpıcı bir tasvirle anlatılmıştır. Şöyle ki Cebrail Hız. Peygamber’e arka tarafından gelmiş ve ayağıyla onu dürtmüştür. Bunun üzerine Hız. Peygamber yattığı yerden doğrulup oturmuş, ardından sağına soluna bakmış, fakat kimseyi görememiştir. Derken, Cebrail bir kez daha ayağıyla dürtüp, “Kalk, ey Muhammed!” diye seslenmiştir. Hız. Peygamber tam o esnada bir de ne görsün, adamın biri önü sıra yürüyor, kendisi de onu takip ediyor. Derken, Cebrail Safa kapısından çıkmış, Safa ile Merve arasında iken bütün yeryüzünü ayağının altına almış, başı göğe uzanmış, iki kanadı ise doğudan batıya bütün dünyayı kaplamıştır. Bu sırada Hız. Peygamber Cebrail’in yemyeşil kanatları üzerinde, kırmızı yakuttan mamul olan geniş bir yaygı bulunduğunu fark etmiş ve yaygının üzerinde “İlâ ilâhe illallah muhammedün rasûlullah” ibaresi yazılı imiş... Diğer bazı rivayetlerde ise Cebrail’in Hız. Peygamber’e ilk gelişinde iki kanadının altında cennet örtülerinden bir örtü ile geldiği, o örtüyle Hız. Peygamber’i örttüğü, sonra birkaç kez “Okul!” deyip Alak suresinin ilk beş ayetini okuduğu, daha sonra ayağıyla toprağı eşeyip su çıkardığı, o suyla abdest alıp namaz kıldığı ve bu vesileyle abdest ve namazı Hız. Peygamber’e de öğrettiği belirtilmiştir.¹⁹

Bütün bunların dışında, Cebrail'in ilk gelişinde Hz. Hatice'den söz ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur. Ezrâkî'nin (ö. 250/864) *Abbâru 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 köşküyü 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."²⁰

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 Şii 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.²¹ Buna paralel olarak Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), "Müfessirlerin çoğu bu görüştedir" demiş,²² Tabersî (ö. 548/1154) de, "Müfessirlerin çoğuna göre ilk nazil olan ayetler Alak suresinin ilk beş ayetidir" şeklinde bir bilgi vermiştir.²³ Nasır Mekârim eş-Şîrâzî gibi bazı çağdaş Şii müfessirler ise Alak suresi ilk beş ayetin ilk nazil olan ayetler olduğu noktasında müfessirlerin icmandan söz etmiştir.²⁴

Özetle, Alak suresi 1-5. ayetler hususunda Şii kaynaklarda da Buhârî 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.²⁵ Bununla birlikte Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi bazı Şii müfessirler evvelü mâ nezel rivayetinin Hz. Âişe'den menkul olduğuna da işaret etmişlerdir.²⁶

(2) Müddessir Suresinin İlk Ayetleri

Buhârî ve Müslim'in Yâhya b. Ebî Kesîr'den naklettikleri rivayetteki ifadelerle 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 eyyübe'l-müddessir kum fe-enzir ve rabbeke fe-kebbir* [Müddessir 74/1-3] ayetleri nazil oldu."²⁷

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 eyyübe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama bana ilk Kur'an vahyinin *ikra' 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 eyyübe'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 eyyübe'l-müddessir kum fe-enzir ve rabbeke fe-kebbir* ayetleri nazil oldu."²⁸

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 nüzülü 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 nakledilmiş²⁹ 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 işitim ki -o sırada Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu" (*semi'tü'n-nebiyye ve hüve yuhaddisü an fetreti'l-vahy*) veya "Rasûlullah -ki o esnada fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu- şöyle buyur-

du” (*kâle rasûlullah ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*)” demiştir.³⁰ Buna mukabil yine Buhârî'nin naklettiği İbn Şihâb rivayetinde Ebû Seleme'nin, “Câbir b. Abdillâh şöyle dedi -ki o fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu-...” (*enne câbirebne abdillâhi'l-ensârî kâle ve-hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*) ifadesine yer verilmiştir.³¹

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 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 itibarıyla Alak 96/1-3. 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-Zühri'den gelen ve Câbir b. Abdillâh'a atfen, “O, fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu” ifadesini içeren rivayet -ki sahih rivayet de budur- söz konusu işkâli ortadan kaldırmıştır” diyerek meseleyi kendince hall ü fasl etmiştir.³²

(3) Fatihâ 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 karşılaşsan, 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.”³³

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 vahyidir” (*evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân*) demiştir.³⁴ 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 kırılınsın, inşallah]” diye beddua ettikleri bildirilmiştir.³⁵ Zemahşerî ise Alak suresinin tefsirine girişte, “Müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk nazil olan vahiy Fatiha suresidir” demiştir.³⁶ Bazı Şii 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.³⁷

Üç Farklı Görüşün Telifi

Evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili üç görüşten ilk ikisinin Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayanması, gerek kaynak gerek sıhhat itibarıyla 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. Abdillâh'tan gelen iki rivayetin birkaç şekilde telif edilebileceğini söylemiştir: (1) Câbir b. Abdillâh'a, “İlk inen Kur'an ayetleri hangisidir?” diye sorulan soru, tam veya bütün hâlinde vahyedilen ilk sureye daîrdir. Dolayısıyla Câbir'in bu soruya verdiği cevap Alak suresinin tamamı nazil olmadan önce bir bütün halinde inen ilk surenin Müddessir 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 bir nüzul sebebi olmaksızın doğrudan doğruya (ibtidâen) nazil olmuş-

tur. (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. Abdillâh rivayetine mukaddem kılınması gerekir.³⁸

Nevevî (ö. 676/1277) bu konuda bir adım daha ileri giderek Hz. Âişe hadisindeki bilginin mutlak doğru olduğunu söylemiş, bu arada ilk olarak *yâ eyyübe'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 mütealliktir. Bunun delili ise Müslim’in İbn Şihâb ez-Zühri-Ebû Seleme b. Abdirrahmân tarikiyle Câbir b. Abdillâh’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 Fatıha suresi nazil oldu’ görüşüne gelince, bu görüş tamamen batıldır. Vallâhu a’lem.”³⁹

Bu izzahat modern dönem Sünnî âlim ve araştırmacılar nezdinde de genel kabul görmüştür. Mesela Zürkânî, Müslim’in İbn Şihâb ez-Zühri-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 Hıra 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 içtihadta bulunmuş, fakat bu içtihadında yanılmıştır. Alak suresinin ilk ayetleriyle ilgili deliller Câbir’in bu konudaki içtihadında yanıldığını ortaya koyar niteliktedir. Bilindiği üzere nas içtihadı mukaddemdir. Yine bilindiği üzere delil ihtimallere açık olduğunda bu tür bir delille istidlal sakıt olur. Şu halde Müddessir suresiyle ilgili görüş geçersiz olur; Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili ilk görüş sübut bulur.”⁴⁰

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet ulemasının üç farklı görüşle ilgili genel değerlendirmesi şu şekilde 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 Şii araştırmacıların görüşleri de bu istikamettedir. Muhammed Hâdî Marifet'in değerlendirmesine göre evvelü ma nezel konusundaki üç farklı görüş arasında esasa müteallik 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.⁴¹

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.⁴² 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 Müddesir suresi olma ihtimalinden de söz etmiştir.⁴³

Görüş Tercihinde Sahihlik Ölçütü

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşılacağı 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 hadis mecmualarında kaydedilmemiş, hem de mürsel olarak nakledilmiştir. Haliyle bu rivayet Alak ve Müddesir 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 sahâbî ravinin düşmesi sebebiyle mürseldir. Bu yüzden bed'ül-vahiy konu-

sunda Hz. Âişe hadisi ile muaraza edecek kuvvette değildir. Çünkü Hz. Âişe hadisi Hz. Peygamber'e dayanması hasebiyle merfudur. Sonuçta Fatıha suresinin ilk Kur'an vahyi olduğuna ilişkin görüş batıl olur, Alak suresiyle ilgili ilk görüş sübut bulur."⁴⁴ 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-İsferâyînî hariç diğer bütün ulema nezdinde hüccet olduğunu ortaya koymuştuk." ifadesini eklemiştir.⁴⁵ Sahabe mürselinin makbul ve hüccet kabul edilmesinin temel gerekçesi, sahabenin topyekûn udûl/adil sayılmasıyla ilgilidir. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi bazı âlimlerin sahabe mürselini hüccet saymamaları ise, "sahabeyi topyekûn udûl kabul etmediklerinden değil, sahabenin söz konusu hadisleri tâbiûndan veya sahâbî olduğu sabit olmayan kişilerden almış olmaları ihtimalinden dolayıdır" şeklinde izah edilmiştir.⁴⁶ İçlerinde Nevevî ve İbn Hacer gibi meşhur isimlerin de yer aldığı hadisçilerin çoğu, "isnadında, sahâbî 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 yühhaddisü an fetret-i'l-vahy* ibaresi çok büyük ihtimalle bir idraktır. Bu ara cümlelerin ravi tasarrufuyla metne dâhil edildiğinin göstergesi ise "hüve" zamirinin bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir b. Abdillâh'a raci kılınmasıdır. Bize öyle geliyor ki Câbir rivayetine böyle bir anahtar cümle dâhil edilmesi, evvelü mâ nezel konusunda Alak suresiyle ilgili rivayetin tercihe şayan görülmesidir.⁴⁷ 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. Abdillâh rivayetlerinde bu denli müthiş ve olağanüstü tecrübenin zikri geçmemekte, en fazla Rasûlullah'ın başını kaldırıp yukarı baktığında kendisini ürküten bir varlık gördüğünden söz edilmektedir.⁴⁸

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, irhâsât 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 rivayetinin mebni görüşün niçin tercih edildiği ve bu tercihin müteahhir dönemlerde ittifakla benimsenen görüş haline geldiği meselesi az çok vuzuha kavuşmuş olur.

Bu tespit ve değerlendirmemizi daha ikna edici kılmak için, irhâsât haberlerinin siyer kitaplarındaki artışına dikkat çekici bir örnek vermek yerinde olacaktır. Siyer araştırmacılarının tespitlerine göre İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sinde Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen hadiseler bağlamında yalnızca bir olağanüstü olaydan söz edilirken, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında altı, Şemsüddîn eş-Şâmî'nin (ö. 942/1535) *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)* adlı eserinde yirmi adet olağanüstü olay zikredilmiştir. Bu genişlemeye paralel olarak Müslümanlardaki peygamber tasavvurunda da abartılı tazim istikametinde ciddi bir değişim gerçekleşmiştir. Gerçi siyer ve meğazi alanındaki çalışmalara öncülük eden Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi isimlerin aktardıkları rivayetlerde de yer yer tazim temayülüne rastlamak mümkündür; ancak yine de erken dönem siyer malzemesinde Kur'an'ın ortaya koyduğu peygamber tasavvurundan pek fazla kopulmamıştır. Mesela, Zührî'nin rivayetlerinde Hz. Peygamber'in hayatı sade, gerçekçi ve abartılardan uzak bir üslup içerisinde takdim edilmekte, daha da önemlisi, Hz. Peygamber'in nebîlik ve beşerîlik vasıflarıyla ilgili olarak Kur'an'da ortaya konan ve esas itibarıyla onun Allah'tan vahiy alması dışında normal insan davranışları sergileyen biri olduğunu vurgulayan perspektife aykırı unsurlara yer verilmediği dikkat çekmektedir. Buna mukabil bilhassa İbn Sa'd'dan itibaren şemâil edebiyatının siyere girmesiyle birlikte abartılı ve yüceltmeci tavrın da yaygınlık kazanmaya başladığı müşahede edilmektedir. Sözgelimi İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'indeki tasvirlerine göre Hz. Pey-

gamber fizikî olarak nev-i beşerin en güzeli ve en mükemmelidir. Onun teri misk gibi kokar, cinsel gücü kırk erkeğinkine denktir. Hz. Peygamber'in şemaliyle ilgili özellikler İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) *el-Vefâ*'sında daha ileri bir noktaya götürülür. Öyle ki Hz. Peygamber'in misk gibi kokan teri esans olarak kullanılmak üzere şişelere bile doldurulur. Ebü'l-Abbâs eş-Şümünî'nin (ö. 872/1468) *Müzzilü'l-Hafâ* adlı eserinde -ki bu eser Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserinin şerhidir- ise Hz. Peygamber'in cinsel gücünün kırk erkeğinkine denk olması, cennet ehlinden kırk erkeğinkine denklik şeklinde açıklanır ve bu erkeklerin her birinin cinsel gücünün yetmiş dünya erkeğinin gücüne denk olduğu vurgulanır. Buna göre Hz. Peygamber'in cinsel gücü iki bin sekiz yüz dünya erkeğinin gücüne denk olmaktadır.⁴⁹

Özetle ifade etmek gerekirse, çok erken tarihlerden itibaren gittikçe artan oranda yüceltme 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 kabarılaştığı 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 girilen 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.⁵⁰

Siyerle ilgili bu değerlendirmeleri hatırdan tutarak yeniden 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 Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiş olmasına tekabül eder.⁵¹ Buna göre bir hadisin sıhhati, içinde yer aldığı kitabın/eserin karizmatik hüviyetine bağlılık arz eder. Oysa Kâsım b. Kutluboğ'a'nın (ö. 879/1474) açıkça ifade ettiği gibi bir hadisin sıhhat ve sağlamlık derecesi (*kuvveti'l-hadis*) içinde yer aldığı kitaba göre değil, en azından isnadındaki ricalin tetkikine (*en-nażar ilâ ricâlih*) göre belirlenir.⁵² 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 fakihî İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), akşam namazından önce iki rekat nafilî 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 azadeligi müsellemlen 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 diğeriinde bulunmaması gibi bir sonuca müncer olmaktadır. Keza bir muhaddisin filanca raviyi zayıf kabul etmesine mukabil diğeriinin sika kabul etmesi de aynı sonucu doğurmaktadır.⁵³

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 olarak kabul edilen hadis mecmuasının otorite kazanma süreci hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Öncelikle belirtelim ki

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sabîh* 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.⁵⁴ Gerçi daha hicrî 4. asırda Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) sahih hadislerin ilk defa Buhârî ve Müslim tarafından tasnif edildiğini söylemiş;⁵⁵ ancak onun bu görüşü gerek kendi asrında gerek daha sonraki asırda genel kabul görür hale gelmemiştir. Üstelik Hâkim en-Neysâbûrî'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-Neysâbûrî'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.⁵⁶ 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-İrakî (ö. 806/1404) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler de Buhârî'ye ait eserin hem ravi hem rivayet açısından problemleri olduğunu söylemiştir.⁵⁷ 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 Şâfî mezhebine mensup hadisçiler tarafından benimsenen bu fikrini Ulûmü'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-Şâfî'den nakletmiş olduğumuz, “Yeryüzünde hadislerle ilgili olarak İmam Mâlik'in *el-Muwatta'*ından daha sağlam/sahih bir hadis kitabı bilmiyorum” sözüne -ki bu söz bazı raviler tarafından farklı lafızlarla da nakledilmiştir- gelince, Şâfî bu sözü Buhârî ve Müslim'in kitapları ortaya çıkmadan önce söylemiştir.⁵⁸

İbnü's-Salâh'ın bu sarif 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.⁵⁹ Ancak bütün bu genel kabuller bir eserin zatî/aslî değerinin ne olduğunu göstermediği gibi, "Buhârî'nin *es-Sabîb*'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 Kutluboga'nın, "İşte bu âlimlerin Buhârî ve Müslim'e ait hadis musannefatındaki her rivayeti makbul saymadıklarına işaret eder" ifadesini nakletmiştir.⁶⁰

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 vakıya tetabuk edip etmediğine bakılmaksızın, sırf hangi kaynaktan nakledildiği ve ne tür bir senetle geldiği noktasından hareketle hüküm vermeyi gerektirir. Bu da demektir ki ilk Kur'an vahyiyle ilgili rivayet Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmişse mutlak sahih ve makbuldür. Oysa hadis/haber/rivayet konusundaki sıhhat ve mevsubiyet ölçütünün şahıs veya kitap karizmasına bağlı olmaması gerekir.

Bunun içindir ki Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013), "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 sahâbîler 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 sahâbîlere Kur'an'ın ilk ve/veya son nazil olan ayetleri konusunda hiçbir te'vil kabul etmez biçimde sarih, kesin bir bilgi vermemiş-

tir. 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 kabilindedir. Her ne kadar bazı sahâbîler bu konuda Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuşlarsa da bu rivayetleri kesin beyan (nas) olarak görmemişlerdir.⁶¹

Sonuç olarak, sahâbîler 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 sarıhlik-kat'ilik vasfı taşıyan bir beyan yoktur. Daha açıkçası, Rasûlullah ne Hz. Âişe, ne Câbir b. Abdullah ve ne de Ebû Meysere rivayetinde, "Allah bana ilk olarak *yâ eyyübe'l-müddessir* ayetini indirdi. Bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veya "Allah bana ilkin *ikrâ', bismi rabbikellezî halaq* 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.⁶²

Bâkillânî'nin bu çarpıcı ifadeleri, "Buhârî ve Müslim'de nakledilen Hz. Âişe ve/veya Câbir b. Abdullah rivayetleri asılsız mıdır?" tarzındaki muhtemel bir soruya da cevap teşkil eder niteliktedir. Zira Bâkillânî'nin tespit ve değerlendirmesine göre, söz konusu rivayetlerin hiçbirisi Hz. Peygamber'e ait sarıh 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 anlatmaya çalıştığımız husus da bundan ibarettir. Bizim

bu konudaki tercihimiz ilk Kur'an vahyinin Fatıha suresi olduğu bilgisini içeren Ebû Seleme rivayetinden yanadır. Bundan sonraki başlıklar altında bir yandan Alak suresiyle ilgili hâkim görüşü tenkit, diğer yandan da Fatıha suresiyle ilgili görüşü tercih gerekçelerimiz ortaya konulacaktır.

Alak Suresiyle İlgili Hâkim Görüşü Tenkit ve Red Gerekçeleri

İlk Kur'an vahyi konusunda Hz. Âişe rivayetine dayanan Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili görüş, Bâkılânî'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber'e ait kesin, açık bir beyana dayanmamasına rağmen, geçmişte olduğu gibi bugün de mutlak hakikat gibi telakki edilmiş ve hatta mesele Kur'an tarihinin taralı/mayınlı alanına dâhil edilerek belli ölçüde dogma hâline getirilmiştir. Hâlbuki Alak 96/1-5. 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 Alak 96/1-5. 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 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 alak, nutfe ve meniden 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-tefsîr" (tefsir yöntemlerinin en güzeli) başlıklı bölümün yazıldığı günden bu yana gerek Ulûmü'l-Kur'ân 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 Alak 96/2. 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 (ö. 597/1201) -ki burada göstermeye çalıştığımız tefsir tutarsızlığı diğer birçok müfessirin izahatında da mevcuttur- Alak 96/2. ayetteki "el-insan"ı Âdemoğlu diye açıklamış ve dolayısıyla

burada beşer cinsinin yaratılışından söz edildiğini vurgulamış,⁶³ buna karşılık Nahl 16/4. ayetteki *haleka'l-insâne min nutfetin* ayetini açıklarken önce Übey b. Halef'e ilgili bir sebep-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 kırılğan 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.⁶⁴

İbnü'l-Cevzî “el-insan”ın nutfe ve alaktan meydana getirildiğini bildiren Abese 80/17-19 ve Kıyâme 75/36-40 gibi diğer birçok ayeti de Allah'ın tevhid davetini kibirli ve küstah bir tavırla reddeden ve aynı zamanda ölümden sonra dirilişi imkânsız gören müşrik/kâfir insan tipine hamletmiştir.⁶⁵ 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 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 düşünölmeyeceğinden, 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 *haleqa'l-insan* ifadesini seçmesi, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi bazı müfessirlere göre beşerin yeryü-

zündeki 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.⁶⁶ Bu yorum ilk nazarda gayet özgün ve orijinal bulunabilir; fakat “el-insan” kelimesinin özellikle Mekki surelerdeki diğer birçok kullanımı ve tematik bağlamı bu yorumu çürütür niteliktedir. Daha açıkçası, 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 zikredilmektedir.⁶⁷ Hatta kimi zaman, Abese 80/17-19. ayetlerde olduğu gibi, “Lanet olsun el-insana! Ne kadar da nankör!” diye beddua edilmekte, ardından “el-insan hiç düşünmez mi, ne menem bir şeyden yaratılmış! İşte basbayağı, basit bir sudan/sıvıdan...” şeklinde ifadeler gelmektedir. Öte yandan, “el-insan” kelimesi, tıpkı Alak 96/6. ayette olduğu gibi pek çok ayette muayyen bir kâfire atıfla kullanılmıştır. Bunun böyle olduğunu görmek için Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Vâhidî, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirlerin sahabe ve tâbiünden naklettikleri izahlara bakmak veya daha kestirme yoldan İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-A'yünü'n-Nevâzir* adlı eserindeki “el-insan” maddesine göz atmak kâfidir.

İbnü'l-Cevzî'nin vücut ve nezâirle ilgili bu eserindeki bilgilere göre Tîn 95/4. ayetteki “el-insan”dan maksat Velîd b. Muğîre veya Hişâm b. Muğîre, Âdiyât 100/6. ayetteki “el-insan”dan maksat Kurt b. Abdillâh, Alak 96/6. ayetteki “el-insan”dan maksat Ebû Cehl b. Hişâm, İsrâ 17/11. ayetteki “el-insan”dan maksat Nadr b. Hâris, Hac 22/66. ayetteki “el-insan”dan maksat Bedîl b. Verkâ', Meâric 70/19. ayetteki “el-insan”dan maksat Ahnes b. Şerîk, İnfitar 82/6. ayetteki “el-insan”dan maksat Kelde b. Üseyd, Furkan 25/29. ayetteki “el-insan”dan maksat Ukbe b. Ebî Muayt, Abese 80/24. ayetteki “el-insan”dan maksat Utbe b. Ebî Leheb, Kıyâme 75/3. ayetteki “el-insan”dan maksat Adiy b. Rebîa, Hûd 11/9 ve İsrâ 17/83. ayetlerdeki “el-insan”dan maksat Utbe b. Rebîa, Fecr 89/15 ve 24. ayetlerdeki “el-insan”dan maksat Ümeyye b. Halef, Nahl 16/4, Meryem 19/66, Yâsîn 36/77. ayetteki “el-insan”dan maksat Übey b. Halef, Yûnus 10/12. ayetteki “el-insan”dan maksat Ebû Huzeyfe b. Abdillâh veya Velîd b. Muğîre, Asr 103/2. ayetteki “el-insan”dan maksat Ebû Leheb, Zilzâl 99/3. ayetteki “el-insan”dan maksat ise genel olarak kâfir insandır.⁶⁸

Bütün bu bilgileri zikreden İbnü'l-Cevzî daha önce de dikkat çekildiği üzere, diğer bazı ayetlerdeki “el-insan” kelimelerini Âdem veya Âdemoğluna hamletmiştir. Mesela, Dehr suresinin başındaki “el-insan”ı Âdem, Alak 96/2. ayette geçen “el-insan”ı ise Âdemoğlu diye izah etmiştir.⁶⁹ Hâlbuki bu ayetlerde geçen el-insan” kelimeleri de kâfir/nankör insana delalet etmektedir. Zira ilerleyen sayfalarda bir kez daha vurgulanacağı üzere 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 muktedir olduğunu vurgulamaktır. Bir örnek vermek gerekirse, Meryem 19/66. ayette mealen, “Bu gerçeğe rağmen el-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 yezkürü'l-insânü ennâ halaqnâhu min kablii ve-lem yekü şey'en*) mealindeki ifadeler yer alır.

Müfessirler sebab-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 hîniin mine'd-debri lem yekün şey'en mezkûran; innâ halaqne'l-insâne min nutfetin emşac* şeklindeki Dehr 76/1-2. ayetlerdeki “el-insan”ı Hz. Âdem veya Âdemoğlu şeklinde anlayıp yorumlamışlardır.⁷⁰ Hâlbuki Meryem 19/66-67. ayetlerde kimden ve hangi meseleden söz ediliyorsa Dehr 76/1-2. ayetlerde de aynı kişiden ve aynı meseleden söz edilmektedir. Zira Meryem 19/67. ayetteki *min kablii ve-lem yekü şey'en* (Daha önce hiçbir şey değilken) ifadesi ile Dehr 76/1. ayetteki *lem yekün şey'en mezkûren* (varlığından söz edilen bir şey değildi) ifadesi sonuçta “el-insan”ın dünyaya gelmeden önce mevcudiyetinin bulunmadığını, dolayısıyla varlığının kendisiyle kaim olmadığını, bilakis Allah'ın hilkat takdiriyle varlık alanına çıktığını anlatmaktadır.

Dehr suresinin ilk ayetleriyle ilgili muayyen bir sebab-i nüzul rivayetinin bulunmaması, bu ayetleri ilk insanın yaratılışına, hele de evrim teorisine hamletmeyi gerektirmez. Dahası “el-insan” alak, nutfe, meni gibi kelimelerin bir arada zikredildiği hemen her ayette kâfir/müşrik insan tipinden söz edildiği müsellemlen iken böyle bir mana takdirinde bulunmak son derece isabetlidir. Gerçek şu ki hem Meryem 19/66-67, hem de Dehr 76/1-2. 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 şüphelen 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 bulunmaktadır.

Bu meseleyi bir tarafa bırakalım ve daha önce Zemahşerî, Ebû Hayyân gibi müfessirlerden aktardığımız yorumdan hareketle farz edelim ki Allah'ın Alak suresi 2. ayette “el-insan”ın yaratılışından özellikle söz etmesi onun dünya üzerindeki en değerli varlık (eşref-i mahlûkat) olmasından dolayıdır. Ancak

bu yorum bağlamında, “Peki, Allah eşref-i mahlûkat olan el-insanı diğer almış küsur ayetin hiçbirinde bir tek müspet sıfatla anmamış da niçin hep kâfırlık, nankörlük, zalimlik, cahillik, cimrilik gibi sıfatlarla tavsif etmiştir?” sorusuna da tatmin edici bir cevap bulmak gerekir. Dahası, Alak suresinin başında Allah’ın “el-insan”ı alaktan yarattığı, ona bilmediklerini öğrettiği ve dolayısıyla çok büyük bir kerem sahibi olduğu belirtilirken, üstelik alak kelimesi bazı çağdaş yorumcular tarafından ilahi sevgiye hamledilirken, Abese 80/17. ayette “Lanet olsun el-insana, ne kadar da nankör!” buyrulmuş, ardından “el-insan”ın nutfe denilen basit bir maddeden meydana getirildiği vurgulanmıştır. Burada sorulması gereken soru şudur: Madem “el-insan”dan maksat insanoğludur; madem Allah insanoğlunu sevgiden yaratmış ve böylece ona çok büyük bir lütufta bulunmuştur; o halde niçin Abese 80/17. ayette insanoğluna “Lanet olsun!” buyurmuştur? Diğer bir ifadeyle, sonsuz/sınırsız kerem sahibi Allah bir yandan, “Ben insanoğlunu sevgiden yarattım” derken, diğer yandan da niçin “Lanet olsun insanoğluna!” diye hitap etmiştir. Acaba burada bir çelişki yok mudur? Kuşkusuz vardır; fakat bu çelişki -hâşâ- Allah’ın beyanında değil, özellikle çağdaş müfessirlerin yorumlarındadır. Çünkü “el-insan” kelimesi beşer cinsine hamledildiğinde, Alak 96/1-5. ayetler ile Abese 80/17-18. ayetler arasında çelişki bulunmadığını söylemek pek mümkün değildir. Çünkü Alak 96/2. ayete göre insan ilahi sevgi ve şefkatin eseri, Abese 80/17. ayete göre ise ilahi lanetin nesnesidir.

Klasik tefsir kitaplarına bakıldığında Abese 80/17. ayetteki “el-insan” kelimesinin Utbe b. Ebî Leheb veya başka bir kâfire/müşriğe delalet işaret ettiği noktasında ittifak bulunduğu görülür. Ayetteki *mâ ekferah* ifadesi, “Ne kadar da nankör!” anlamında bir taaccüp ifadesidir. Bunun ardından gelen *min eyyi şey’in haleqah* ifadesi ise o kâfirin hakir, bayağı bir maddeden yaratıldığını ifade meyanında takrirî bir istifhamdır.⁷¹ Dolayısıyla bu ayet “el-insan”ın alak, nutfeden yaratılmasıyla ilgili Kur’an ifadelerindeki maksadın bilgi vermeye matuf olmadığını da gözler önüne sermektedir. Bunun yanında Yâ-sîn 36/77. ayetteki “el-insan bizim kendisini bir damla sudan (nutfe) yarattığımızı hiç düşünmez mi?!” ifadesi bu konuyla ilgili ayetlerin enformatif olmadığı hususunda her türlü şüpheyi gidermektedir. Kıyâme 75/36-40. ayetler ise el-insan ve alaktan yaratmayla ilgili beyanların asıl maksat ve muradını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Zira 36. ayette, “Ne o, yoksa el-insan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?” buyrulduktan sonra “el-insan”ın başlangıçta ana rahmine akıtılan bir damla meni olduğu, sonra alaka haline geldiği, daha sonra Allah tarafından bütün uzuvları yerli yerinde bir insan haline getirildiği bildirilmiş, son ayette ise, “Hadi söyleyin bakalım, bütün bunlara gücü yeten Allah ölüleri diriltmeye kadir değil midir?” denilmiştir. Özellikle sahabe ve tâbiûna ait izahlarda hem Yâ-Sîn 36/77 hem de Kıyâme 75/36. ayetteki “el-

insan” kelimesi ölümden sonra diriliş gerçeğini inkâr eden muayyen bir kâfîre/müşriğe hamledilmiştir.⁷²

Tekit maksadıyla bir kez daha altını çizerek söyleyelim ki “el-insan”ın alak ve nutfeden yaratıldığını belirten Kur’an ifadelerindeki asıl maksat ölümden sonra diriliş inkâr eden kâfîr/müşrik insana, “Seni bir damla basit bir sudan mükemmel bir varlık hâline getiren Allah hiç şüphesiz çürümüş kemikleri hayata döndürmeye de kadirdir” şeklinde bir mesaj vermekte, bunun yanında kâfîr/müşrik insana basitlik ve hakirliğinin yanında acziyetini hatırlatmakta ve dolayısıyla haddini bilmesi gerektiğini ihtar etmektedir. Buradaki basitlik ve hakirlik vurgusu ki -bu vurgu Secde 34/8. ayette geçen *min mâin mehîn* ibaresinde çok daha sarıhtır-⁷³ gerek Alak 96/6. ayetteki istiğna, gerekse diğer birçok ayetteki istikbar kavramının da delalet ettiği gibi, kâfîr/müşrik insanın kendisini müstağni sayması, kibir-kurum satması ile ilgilidir. Buna göre “el-insan”ın alak, nutfe ve meni gibi basit bir maddeden meydana geldiğini ifade eden ayetlerde bir bakıma, “Ey kâfîr insan! Kendini çok değerli, şerefli addedip büyükleniyorsun, ama aslında sen maddi özün itibarıyla çok basit ve bayağı bir şeyden meydana gelmiş bir mahlûksun” denilmektedir.

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 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 “el-insan”ı alaktan 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 *haleqa’l-insâne min alak* ifadesi bilimsel i’câza hamledilmiştir. Mesela Süleyman Ateş, alak kelimesinin tefsir ve meallerde hep “kan pıhtısı” diye karşılandığını isabetsiz görerek, bu kelimenin meni içinde yüzen sperm, meninin yapışkanlık özelliği, spermle döllenmiş yumurtanın bölünüp üreyerek bir hafta içinde fallop borusundan inip rahmin cidarına asılması durumuna (morula aşaması) ve bu aşamadan sonra ceninin aldığı biçime işaret ediyor olabileceğini söylemiştir. Bunun yanında, “kelimedeki ilgi, sevgi anlamı da göz önünde bulundurulursa insanın Allah’ın sevgi ve şefkatiyle yaratıldığı, insanın hamuruna sevgi ve şefkat konulduğu anlaşılır.” demiştir.⁷⁴ İbn Âşûr ise “el-insan”ın alaktan yaratılmasını bilimsel i’câz bağlamında değerlendirmiştir.⁷⁵

Bize göre bu yorumlar kesinlikle isabetli değildir. Bunun böyle olduğunu ispat/tespit için şu birkaç soru bile yeterlidir: (1) Allah ilk hitabında “Rabbin el-insanı alaktan meydana getirdi” buyurmakla, Hz. Peygamber ve çağdaşlarına embriyolojik bilgi vermek veya onların bu konudaki bilimsel bilgi eksikliğini gidermek mi istemiştir? (2) Farz edelim ki ayet bu maksatla inzal edilmiştir; o halde Allah *haleqa'l-insâne min alak* ifadesiyle ilk muhataplar için o vakte kadar bilinmedik bir şey mi söylemiştir? Bilhassa Yâ-sîn 36/77-78. ayetlerdeki, “Şu el-insan kendisini bir damla sudan/meniden meydana getirdiğimizi hiç düşünmez mi?! Bir de kalkmış bize apaçık hasım kesiliyor. Üstelik kendisinin nasıl ve ne menem bir şeyden yaratıldığını unutup aklı sıra bize misal/ders veriyor ve ‘Kimmiş şu çürümüş kemiklere can verecek olan?!’ diyor.” ifadelerine bakılırsa,⁷⁶ Allah Alak 96/2. ayette, “Rabbin el-insanı kan pıhtısından meydana getirdi” buyurmakla, ilk muhatapların bilmediği bir şey söylememiş, aksine çok iyi bildikleri ve fakat inatla göz ardı ettikleri (*ve-nesiye halqah*) bir gerçeğe dikkat çekmiştir. Burada kâfir/nankör insanın idrakine sunulan gerçek, “Ey kâfir insan! Allah’ın seni bir damla sudan meydana getirdiğini pekâlâ biliyorsun; o halde ölüm sonrasında dirilteceğine niçin iman etmiyorsun?!” şeklinde formüle edilebilir. Nitekim “Ey Peygamber! De ki” hitabıyla başlayan Yâ-sîn 36/79. ayetteki, “O kemikleri ilkin [bir damla sudan] kim meydana getirdiyse, onlara yeniden can verecek olan da O’dur. İşte O [Allah], yaratmanın her türlüünü iyi bilir.” ifadeleri de bu mesajı tasrih/teyit etmektedir.

Farz edelim ki bu izahımız yanlıştır; gerçekte Allah Alak suresi 2. ayette “el-insan”ın yaratılışıyla ilgili olarak bilimsel içerikli bir bilgi aktarmıştır. O halde bir kez daha soralım, Allah son kitabının/kelamının en başında böyle bir bilgi aktarmakla hangi ciddi soruna parmak basmıştır? Allah, miladi yedinci yüzyıldaki Arap toplumunu embriyoloji konusunda bilgilendirmekle neyi murad etmiş ve bu tür bir enformasyonla hangi meseleyi çözmüştür? Diyelim ki Araplar o gün itibarıyla kendilerinin nutfe ve alak gibi bir maddeden meydana geldiklerini bilmiyorlardı da Allah’tan gelen ilk vahiyle bunu öğrendiler; peki bu bilgi sayesinde ne tür bir kazanım elde ettiler? Bütün bunlar bir yana, Kur’an’ın gönderilmesindeki makâsıt açısından bakıldığında, ilk ayetlerin embriyoloji gibi son derece spesifik ve teknik bir enformasyondan ibaret olması acaba nasıl izah edilebilir?

İzzet Derveze’nin (ö. 1984) de isabetle kaydettiği gibi, Alak suresinin başındaki ayetlerde “el-insan”ın alaktan yaratılmasından söz edilmesi, embriyolojiyle ilgili bir enformasyona işaret etmez. Bunun içindir ki Derveze Alak suresinin tefsirinde insanın embriyolojik ve anatomik oluşumuyla ilgili bir istitratta bulunmanın yersiz ve gereksiz olduğunu söylemiş ve bunun ardından, “çünkü bu konular Kur’an’ın hedefleri arasında yer almaz” demiştir.⁷⁷

Derveze'nin bu tespiti Kur'an'ın bütünü için doğrudur; ama bilhassa erken Mekke dönemine ait sureler için iki kere doğrudur. Çünkü bu döneme ait surelerde esas itibariyle şu konular üzerinde durulmuştur:

- (1) Ulûhiyet ve rububiyette tek mabud (Allah) inancı. Başta hamd ve şükür olmak üzere ibadetin (kulluk, boyun eğme) bütün formlarıyla yalnız Allah'a yönelik olması ve mutlak surette şirkten sakınılması. Allah'ın kâdir-i mutlak ama aynı zamanda son derece şefkatli ve merhametli olması.
- (2) Kâinattaki bütün varlıklar gibi insanın da bütün her şeyiyle Allah'ın lütuf ve kereminin eseri olması. Bu yüzden, her hâlükarda O'na şükürünü ifa etmekle mükellef olduğunu kavraması.
- (3) İnsanın sahip olduğu tüm nimetlerin Allah tarafından lütfedildiğini bilmesi ve bunun şükürünü ifa için de cimrilik ve servet biriktirmek yerine cömert davranması; fakirin, yetimin hâliinden anlaması ve elde olanı onlarla paylaşması (infak). Böylelikle, sosyal adaletsizliğin en azından belli ölçüde ortadan kaldırılıp toplumsal barış ve huzurun sağlanması.
- (4) İnsanın varlık/varoluş macerasının dünyadaki hayattan ibaret olmadığı, bilakis ölümden sonra dirilişle uhrevî âlemde yeni bir hayatın başlayacağı gerçeğinin bilinmesi. Kıyamet günü insanların dünyada yapıp ettikleri işlerden hesaba çekileceğini, Allah'ın tevhid çağrısına inanıp O'na teslim olanların (mü'minler) cennetle mükâfatlandırılacağına, bu çağrıya inkârla mukabelede bulunanların (kâfirler) ise cehennemle cezalandırılacağına şeksiz şüphesiz inanılması.

Gelgelelim ilmî/bilimsel i'câz iddiasına, bu bağlamda ilkin, "Ümmî bir topluma bilimsel i'câz kapsamında yorumlanabilecek düzeyde bir hitapta bulunmak ne kadar makul, muktezayı hâle ne kadar uygundur?" diye sormak gerekir. Şayet Allah böyle bir enformasyonda bulunurken ilk hitap çevresindeki insanların bilgi ve kültür limitlerinden ziyade modern zamanlardaki entelektüel seviyeyi dikkate almıştır, denecek olursa, o zaman yukarıdaki soruya şunları da eklemek icap eder: "Rabbin el-insanı alaktan meydana getirdi" ayetindeki bilimsellik ve bilimsel derinlik, modern tıptaki müktesebatla kıyaslanabilir düzeyde midir? Alak kelimesinin altındaki anlam bütünüyle kazınca, ortaya çıkacak sonuç embriyoloji bilimine ne tür bir katkıda bulunabilir? Modern tıptaki bilimsel bilgi ve buluşları ilköğretim fen bilgisi ders kitaplarındaki sığ ve basit muhtevaya mütenasip bir şekilde alak kelimesinin altına yağmak ve ardından bunu Kur'an'ın ilmî i'câzı olarak sunmak, -belki biraz ağır ve amiyane olacak ama- yazık günah değil midir? Özetle, bahis konusu ayeti sözüm ona bilimsel tefsir adına sperm, zigot, embriyo gibi kelimelere atıfla izah etmek marifet değildir; hele hele bu ayetten hareketle ilmî i'câz gibi şeylerden söz etmek abesle iştigaldir. Kaldı ki "el-insan"ın yaratılı-

şından söz eden bazı ayetlerdeki ifadeler, ilmî i'câz şöyle dursun, anatomik açıdan yanlış olarak değerlendirilmiştir. Üstelik bu yöndeki değerlendirmeler asırlar önce dile getirilmiştir. Mesela, Fahreddin er-Râzî, Târik 86/7. ayetteki *yabrucü min beyni's-sulbi ve't-terâib* (o su/meni, bel ile göğüs arasından çıkar) ifadesinin tefsirinde, “Bilesin ki mülhitler bu ayete dil uzatmak istemiş ve şöyle demişlerdir: ‘Eğer ayetteki ifade, ‘meni bel ile göğüs arasından çıkar’ denilmek isteniyorsa, bu bilgi yanlıştır. Çünkü işin gerçeği böyle değildir.’” şeklinde bir görüş aktarmış, ardından bu görüşü çürütmeye çalışmıştır.⁷⁸

Yeri gelmişken alak kelimesiyle ilgili ibretlik bir meal-tefsir örneğinden de söz etmek gerekir. Bazı meal sahipleri Alak suresi 2. ayeti, “O, insanı sevgi ve alakadan yarattı” diye çevirmiş ve bu çeviriyi kendince şöyle gerekçelendirmiştir: “*Alak* ve *alaka* maddî olarak, ‘embriyo ve hücre’, manevî olarak ‘sevgi ve ilgi-alaka’ anlamına gelir. Doğru tercih ikincisidir. Zira hem bu pasaj insanın embriyolojik kökenini değil manevî boyutunu ele almaktadır, hem de ayetin başındaki *el-insan*’dan dolayı buradaki *alak*’ın sadece insan soyuna ait bir şey olması gerekir. Oysa embriyolojik manada *alak* (embriyo, hücre) diğer memeli canlıları da kapsayan ortak özelliktir. İbn Fâris *el-alaka*’yı *el-hubbu'l-lâzım li'l-kalb* (kalb için gerekli olan sevgi) diye tanımlar (*Mekâyis*). İnsanın anne karnındaki embriyolojik gelişim sürecini ele alan Hac 5, Mü'minûn 14, Mü'min 67, Kıyame 37'den farklı olarak bu bağlamda, embriyolojik olmaktan çok ontolojik olmak durumundadır. Bunu destekleyen bir husus da geçtiği tüm diğer yerlerde (5 kez) dişil formda *alaka* olarak gelirken sadece burada *alak* formunda gelir.”⁷⁹

Gerçekte tahriften pek farkı olmayan bu izah modern dönem meal-tefsir çalışmalarındaki keyfilik, ciddiyetsizlik ve seviyesizliğin tahammül sınırlarını zorlayan bir noktaya ulaştığını gösteren bir belge mesabesinde. Bu izah aynı zamanda tefsirde popülizmin, yani dînen ve ilmen makbul/muteber olanı söyleyip yazmaktan ziyade geniş kitleler nezdinde rağbet görmesi kuvvetle muhtemel olan fiyakalı yorumlar üretme sorununun da çok çarpıcı bir örneğidir. Öte yandan, “[alak kelimesi] bu bağlamda embriyolojik olmaktan çok ontolojik olmak durumundadır.” şeklindeki ifade, güya müfid olan ve fakat aslında hiçbir mana taşımayan bir kelime yığından ibarettir. Bize göre bu fiyakalı ifadenin sahibi, Kur'an yorumunda dil, tarih, gelenek adına hemen hiçbir kural tanımayan, bu sayede sırf kendine ait yeni dil kuralları icat eden ve hatta kuralsızlığı kural saymakla tefsirde popülizm ve dadaizm denilecek bir çıkır açmaya namzet görünen bir figür olarak temayüz etmektedir.⁸⁰

Bilindiği üzere, 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 buyurduğundan dem vurulmasıdır. Mesela Kurtubî’nin 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. Nitekim ilimlerin tedvini, hikmetlerin kaydedilmesi, geçmiş nesillere ait bilgiler ve görüşlerin tespit edilmesi, Allah’ın inzal ettiği vahiylerin yazıyla kayıt altına alınması hep kitabet sayesinde gerçekleşmiştir. Eğer kitabet olmasaydı din ve dünya işleri yolunda gitmezdi... Kitabette sayısız faziletler/faydalar vardır. Öyle ki kitabet beyan (ifade-i meram) kapsamında yer alır. Beyan ise Âdemoğluna mahsus bir sıfattır... İlim adamlarımız şöyle demiştir: Araplar, dünya üzerindeki insanlar arasında yazı yazmayı en az bilen toplum idi. Araplar arasında bu işi en az bilen kişi ise Hz. Peygamber idi. O, nübüvvet mucizesini pekiştiren bir unsur olması için yazı yazmayı öğrenmekten alıkonuldu...⁸¹

Hemen belirtelim ki Kurtubî’nin *ellezî alleme bi’l-kalem* ayetine ilişkin geniş izahatı klasik tefsir literatüründe bir istisna sayılabilir. Gerçi Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler de birkaç cümleyle kitabetin önem ve değerinden söz etmiştir;⁸² fakat müfessirlerin pek çoğu bu ayete, “Allah insana kalemle yazı yazmayı öğretti.” şeklindeki çok kısa bir izah getirmekle yetinmiş,⁸³ belki de bundan fazla bir şey söyleyememiştir. Fazladan bir şey söylemeye çalışan kimi müfessirler ise genellikle Kurtubî ve/veya Zemahşerî’nin yorumlarını aynen veya icmâlen aktarmaktan başka bir şey yapmamıştır.⁸⁴ İlk Kur’an vahyi olarak kabul edilen bu ayetlerdeki mana ve mesajın bu kadar yavan ve sığ biçimde izah edilmesi, en azından bizim için oldukça tuhaftır. Muhtemelen bu yavanlık sebebiyledir ki söz konusu ayet modern dönemde oldukça derin ve hatta felsefi manalar taşıdığı intibayı verecek tarzda izah edilmeye çalışılmıştır. Sözelimi, 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 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.”⁸⁵

Bir diğer modern yoruma göre Alak suresinin başındaki ayetler Müslümanları eğitim-öğretim seferberliğine teşvik etmektedir. Daha açıkçası Allah bu

ayetlerde Hz. Peygamber'e ve onun şahsında tüm mü'minlere -Kurtubî ve Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirlere göre sadece erkek mü'minlere- 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.⁸⁶

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. "Burada Peygamberin kıraat için yazıya ihtiyacı olmadığı iş'ar olunmakla beraber şüphe yok ki kalem ile talimin de büyük bir ikramı rab-bani olduğu beyan buyrulmuş ve bu suretle ümmet okuyup yazmaya teşvik ve tergiş olunmuştur" diyen Elmalılı'ya (ö. 1942) göre Hz. Peygamber'in yazı yazmaksızın okuması, sahib-i kitap olması hakkındaki kerem-i ilahiyi, yani nübüvvet ve risaletini ispat nokta-i nazarından daha yüksek olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim bu mana Ankebût'ta *ve-mâ künte tellû min kablihî min kitâbin ve-lâ tebutubû bi-yemînike izen lertâbe'l-mubtilûn* [Ankebût 29/48] ayetinde tasrih olunmuştur. Şu halde, 'Kalemin bu ehemmiyetini ifade eyleyen ayeti ilk kıraat emriyle beraber telakki eden Peygamber bundan sonra kalem ile yazıyı da öğrenip yazmak lazım gelmez miydi?' suali varit olmaz."⁸⁷

Bu izahları muknî bulan ve Alak 96/1-5. ayetlerde Allah'ın bir tür eğitim-öğretim seferberliğine işaret ettiğine inanan -ki Diyanet İşleri Başkanlığı dahi böyle anladığı ve böyle inandığı için, her eğitim-öğretim yılının başlangıcına rastlayan Cuma hutbelerinde bu ayetleri spot cümle olarak okutmaktadır- herkes zorunlu olarak şu soruları da -ki mezkûr izahlardaki sığlık ve yavanlık ister istemez söz konusu soruları karikatürize etmeyi gerektirmiştir- 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?

İlgili ayetler yukarıda aktarılan yorumlar çerçevesinde anlaşıldığında bu sorulardan hiçbirine ikna edici bir cevap bulma imkânı yoktur. Hiç kuşku yok ki Allah'ın "el-insan"a kalemle öğrettiğini bildiren ayeti, bildik anlamda ilim tahsiline hamletmek, Kur'an'ı bugün nazil olmuş gibi algılamamanın 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 Alak 96/1-5. ayetlerin tefsirinde vuku bulan da tam olarak budur.

Tefsirde anakronizmin birçok sebebinden söz edilebilir. Bu sebeplerden biri, mezhepler arasındaki siyasi, fikhî ihtilafların kaçınılmaz sonucu olarak ilâhî kelâmı 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 Alak 96/1-5. 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.

Rivayet saltanatına teslimiyetin kaçınılmaz kıldığı çıkarımlar işte budur. Söz konusu saltanatın tahakkümünden azade bir zihnin ulaştığı sonuçlar da şudur: Alak 96/1-5. ayetler Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi değildir. Her şeyden önce bu ayetlerdeki içerik son derece spesifikdir. 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 Alak 96/1-5. 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.⁸⁸

Bize göre bu çok zorlama bir izahdır. Zira gerek ilâhî vahyin inzal-tenzilinde gözetilen temel dinî-ahlâkî hedefler, gerekse klasik tefsirlerdeki izahlar açısından bakıldığında, Alak 96/1-5. ayetlerde ana konu kapsamında değerlendirilebilecek bir muhteva yoktur. Ayrıca, "el-insan"ın alaktan yaratılmasını bilgi verici, insana kalemle öğretmeyi ilme teşvik edici ilâhî beyanlar olarak anlayıp yorumlamanın özellikle nüzul dönemindeki tarihsel-toplumsal vasatta hiçbir anlamlı karşılığı da yoktur. Hatta Kur'an'daki en temel gayenin tevhid, kökünden halledilmesi gereken en ciddi problemin şirk olduğu dikkate alındığında, söz konusu yorumların saçma olduğu bile söylenebilir.

Burada şunu belirtelim ki Alak suresi bir bütün hâlinde nazil olmuştur. Surenin nüzul sebebi ise Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetine başlaması ve Ebû Cehl gibi müşriklerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmasıdır. Fahreddîn er-Râzî de bu surenin ilk Kur'an vahyi olmadığını söyleyen âlimlerin mevcudiyetinden söz etmiştir.⁸⁹ Kurtubî ise, "Bu sure baştan sona Ebû Cehl hakkında nazil oldu" şeklinde bir görüş zikretmiş ve fakat bu görüşü temriz sıygasıyla (kîle/denildi) nakletmiştir.⁹⁰ Kuşkusuz bu sıygayla zikredilen görüşler zayıftır; ancak bu zayıflık, söz konusu görüşlerin aslî değeri ve mahiyetinden öte nakilci konumundaki kişinin/müfessirin sahlilik ölçütüyle ilgilidir. Daha açıkçası, müfessirler epistemolojik paradigmlarına 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 itibari-dir. Kaldı ki müfessirlerin hemen hepsi Alak suresinin altıncı ayetinde geçen "el-insan"ın Ebû Cehl'e işaret ettiğini ve 6-19. ayetlerin bu kişi hakkında indiğini söylemiştir.⁹¹

Ne var ki Hz. Âişe rivayetinin delaletiyle 1-5. ayetler ilk Kur'an vahiyleri kabul edilince, bu ayetlerde geçen "el-insan"ın genel manada insanoğluna karşılık geldiği sonucuna ulaşılmıştır. O kadar ki Kur'an'ın nüzul ortamıyla ilişkisi ve kimlik oluşturma stratejisi konusunda etraflı inceleme yapan tefsir araştırmacıları dahi şu tespitlerde bulunabilmiştir: "Vahiy döneminin başında inen Kur'an pasajlarındaki üslup ardından gelen pasajlara göre açık bir farka sahiptir. Bu üslup muhatap alınan kitlenin sınırları belli tanımlanmamış bir kitle olup olmaması ile yakından ilgilidir. İlk dönem pasajlarında genelde mutlak olarak insan cinsinin konu edildiğini ve ona hitap edildiğini söylemek yanlış olmaz... Mesela ilk inen Kur'an bölümü olan Alak 96/1-5 ayetleri bu

konuda açık bir örnek teşkil eder: Oku? Yaratan Rabbi'nin adıyla... İnsanı sadece kan pıhtısından yarattı. Oku! Rabb'in en büyük kerem sahibi iken. Ki o kalemle yazmayı öğretti. İnsana bilmediğini öğretti". Dikkat edilirse burada belli bir mekânda ve tarihteki belli bir insan dikkate alınmamaktadır. Ayrıca insanın yaratılışına atıfta bulunulmakta insanî ayrıcalıklarına değinilmekte, bunun yaratıcının bir lütfu olduğu vurgulanmaktadır. Alak suresinin ilk bölümüyle benzer bir tarih aralığında inen başka ayet grupları da [Araştırmacı bu ifadeyle Müddessir ve Tûr surelerinin başındaki ayetleri kastediyor. *Vurgu bize aittir.*] böyle genel çağrışımlara sahiptir... Bahsi geçen surelerin ilk pasajlarından sonra inen bölümlerinin açık bir içerik ve üslup farklılaşması göstermesi, Mekke toplumsal yaşamında bir şeylerin değişmeye başladığını ve bir çatışmanın baş gösterdiğini ortaya koyacak niteliktedir. Alak suresinin 6. ayetinden itibaren devam eden bölümünde üslubun farklılaştığı, muhatabın değiştiği ve söylemin dönüştüğü açıkça görülebilir. "İnsan" lafzı, cinsin anlamından yola çıkılarak kinayeli bir biçimde artık belli bir kimseye işaret etmeye başlamıştır: "Ama insanoğlu kendini müstağni görerek azgınlık eder. Rabbi'nedir dönüş! Bir kul namaz kıldığında onu engelleyen o kişiyi gördün mü? Ne biliyorsun ya o (namaz kılan) kul hidayet üzere ise?... Hayır! Onu perçeminden yakalayacağız..." İlgili ayet grubunun nüzulüyle ilgili olarak nakledilen sebab-i nüzul bilgileri, bu ayet gurubun müşrikler içerisinde sembol isim olan Ebû Cehl'in Hz. Peygamber ile zıtlaşmasına Kur'an'ın verdiği cevabı teşkil ettiğini bildirir."⁹²

Bu tespitler kesinlikle yanlıştır. Burada bir kez daha belirtelim ki yanlışlığın temel sebebi, rivayet saltanatına kayıtsız şartsız teslimiyettir. Bu denli bir teslimiyet ilmî açıdan yanlış olsa da, dogmatik açıdan anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü Buhârî ve Müslim karizması demek, bu iki muhaddisin hadis musannefâtındaki malzemenin -İbnü's-Salâh'ın *ve-kitâbâbümâ esabbü'l-kütübi ba'de kitâbillâhilaşîx* ifadesinin de tanıklık ettiği üzere,⁹³ aşağı yukarı Allah'ın kitabındaki bilgiler kadar sağlam ve sahih olduğuna inanılması demektir. Buhârî hatmi geleneği de bu inancın bir semeresi olsa gerektir. Maddî ve manevî sıkıntılardan kurtulmak, her türlü murada nail olmak, fırtınalı denizde geminin batmamasını sağlamak, düşmana karşı zafer kazanmak gibi niyet ve maksatlarla hatmedilen Sahîh-i Buhârî'deki bilgiden şüphe etmek, hele hele Sünnî geleneğe bu kaynaktaki bir bilginin sıhhatini sorgulayıp onun yerine başka bir bilgi ikame etmek din değiştirmek kadar zor olsa gerektir.

Bu mesele bir tarafa, Alak suresinin ilk beş ayetinde geçen "el-insan" nev-i beşere, altıncı ayetteki ise kâfir insan tipine işaret etmemekte, bilakis ilk ayetten son ayete kadar "el-insan" genelde kâfir insan tipine, özelde ise Ebû Cehl'e tekabül etmektedir. Bu tespitimizin en güçlü delili, daha önce de bahsi geçtiği üzere hemen tamamı Mekki surelerde zikredilen "el-insan"ın he-

men her defasında kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik gibi mezzum 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 İnfitar 82/6-7. ayetlerde, “Ey [kâfir] insan! Neydi seni cömert rabbın hakkında aldatan?! O değil mi seni yaratan?! O değil mi seni şekillendirip tüm uzuvları yerli yerinde bir insan hâline sokan?!” (*yâ eyyübe'l-insânü mâ ğarrake bi-rabbike'l-kerîm ellezî balaqake fe-sevâke 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 İnfîtar 82/6. ayetteki *yâ eyyübe'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 etti. İbn Abbas, ‘Bu ayette geçen ‘el-insan’dan maksat Velîd b. Muğîre’dir’ dedi. İkrime ise ‘el-insan’ın Übey b. Halef olduğunu söyledi. Ayetin Ebû'l-Eşed b. Kelde el-Cumahî hakkında nazil olduğu da söylendi.”⁹⁴

Bu bağlamda Ebû Hayyân’ın Tîn suresi ile Alak suresi arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmek yerinde olacaktır. Tîn 95/7. ayetteki *femâ yükezzübüke ba'dü bi'd-dîn* ifadesindeki 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,⁹⁵ ardından “esfel-i sâfilin” ifadesiyle, yaşlılık çağındaki tükenmişlik hâline (erzel-i umr) dikkat çekilmiştir. Alak suresinin başında ise ilkin “el-insan”ın alaktan meydana geliş aşamasından ve Allah’ın ona lütuf ve ihsanda bulunmasından söz edilmiştir. Bunun ardından da yine “el-insan”ın azgınlığından ve ahiretteki halinin neye müncer olacağından bahsedilmiştir.⁹⁶ Ebû Hayyân her ne kadar Alak suresinin başındaki ayetlerin ilk Kur’an vahyi olduğunu söylemiş olsa da -ki bu bağlamda Fatıha’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.

Diğer taraftan, Ebû Hayyân’ın Alak suresi 6. ayetin başındaki kellâ edatını, “Allah’ın kendisine bahsettiği 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.”⁹⁷ 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 *eraeytellezâ yenbâ abden izâ sallâ* ayetinin içerdığı 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.”⁹⁸

Kellâ edatıyla ilgili bu izahın zorlama olduğu açıktır. Bu zorlamayı (tekellüf) kaçınılmaz kılan şey ise Alak 96/1-5. ayetleri tartışmasız biçimde ilk Kur’an vahyi kabul etmektir. Böyle bir kabulden yola çıkıldığında ilk beş ayetin muhtevası ile kellâ lafzının hükümsüz kılma işlevi arasında irtibat kurmak pek mümkün olmamaktadır. Çünkü peşin kabul gereği söz konusu ayetlerdeki “el-insan” kelimesi kâfire değil bütün beşeriyete delalet etmektedir. Hâl böyle olunca, kellâ lafzının sibatla değil sıyakla ilgili olduğuna hükmetmek gerekmektedir. Oysa surenin bir bütün hâlinde Ebû Cehl hakkında nazil olduğu, dolayısıyla gerek ikinci ayetteki gerekse altıncı ayetteki “el-insan” kelimesiyle genel olarak kâfir insan tipine, özel olarak da Ebû Cehl’e karşılık geldiği fark edilince hem bu tür zorlama yorumlar menatını yitirmekte, hem de sorun çözülmektedir.

Kellâ edatının ilk beş ayetteki muhtevayı ne şekilde hükümsüz kıldığı (iptal) meselesine gelince, burada men ve iptal konusu olan husus, Hz. Peygamber’le zıtlaşan Ebû Cehl kâfirinin dilinden sadır olan bir sözden ziyade onun kibirli, küstah tavır ve tutumlarıdır. Gerçi ilk beş ayette bu tutumlardan söz edilmiştir; ancak unutmamak gerekir ki Kur’an’daki ayetlerin içerdığı anlam lafızda mündemiç olduğu kadar da tarihsel ve olgusal bağlamdadır. Hiç şüphe yok ki Alak 96/1-5. ayetler Hz. Peygamber ile Ebû Cehl yahut başka bir müşrik arasında yaşanan zıtlaşma ve çatışmaya atıfta bulunmaktadır; dolayısıyla kellâ edatı söz konusu ayetler inmeden önce yaşananlar bağlamında söz konusu kâfirin kibirli, küstah tavır ve tutumlarına gönderme yapmaktadır.

Alak suresi 6/1-5. 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 ilâhî nimet olan beyan sıfatının kapsamına dâhildir; dolayısıyla Râhman 55/3-4. ayetlerdeki *baleaqa’l-insân allemehu’l-beyân* ifadelerini de Alak 96/1-5. ayetlerle aynı çerçevede anlayıp yorumlamak gerekir,⁹⁹ hâsılı bütün her şeyini Allah’ın lütfü keremine borçlu olduğu vurgulanmaktadır. Aksi takdirde “el-insan”ın alaktan yaratılığını bildiren ayet ile kalemlerle öğretmeden bahseden ayet arasında bağ kurmak pek mümkün değildir. Nitekim Fahreddin 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.”¹⁰⁰

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.¹⁰¹ Zira Alak suresinin tefsirinde kendisine atıfta bulunulan Ebû'l-Hakem Amr b. Hişâm'ın künyesinin gerek İslam'a düşmanlığı gerekse nadanlık ve nobranlığı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından “Ebû Cehl” şeklinde değiştirildiği malumdur.

Zemahşerî'nin ifadesiyle, Allah lütuf ve ihsandaki ziyadelik açısından, başka hiçbir kerîm (cömert) ile kıyaslanamayacak seviyede bir kemal sıfatıyla muttasıftır. Çünkü O, kullarına sayısız nimet bahşeder. Üstelik kulların bunca nimete nankörlükle karşılık vermelerine, kendisinin yasakladığı şeyleri işleyip emirlerine uymayı kulak ardı etmelerine rağmen onları derhal cezalandırma yoluna gitmez. Üstelik tövbe ettiklerinde kabul eder ve bir daha işlemeye azmetmeleri halinde önceki günahlarını görmezden gelir. O'nun lütuf ve kereminin nihayeti yoktur.¹⁰²

Allah'ın “ekrem” diye tavsif edildiği Alak 96/3. ayette, kendisini çok değerli, şerefli bir kimse olarak takdim eden kâfire -ki bazı rivayetlerde Ebû Cehl'in ‘Mekke ve havalisinde benden daha kerim (şerefli, değerli) bir kimse yoktur’ dediğinden söz edilmiştir,¹⁰³ “Kerîmlik sıfatı sana değil, Allah'a aittir.” şeklinde bir manaya işaret edildiğini de belirtmek gerekir. Duhân 44/49. ayetteki *şühîq inneke ente'l-azîzül-kerîm* (Şimdi tat bakalım azabı; hani sen [dünyada iken] çok değerli ve şerefli biriydin ya!) ifadesi bu manaya şahitlik açısından câlib-i dikkattir. Tefsirlerdeki sebab-i nüzul rivayetlerine göre Duhân 44/49. ayet, “Ben bu vadideki insanların (Kureyş'in) en güçlüsü/nüfuzlusu ve şerefliyim” ve/veya “Bu muhitte benden daha izzetli ve şerefli birini tanıımıyorum” diyen Ebû Cehl hakkında nazil olmuştur.¹⁰⁴ Bu bilgi Alak 96/3. ayetteki “ekrem” kelimesinin cömertlik ve lütufkârlığın yanında şereflik anlamına geldiğine, dolayısıyla surenin ilk beş ayetinin Ebû Cehl hakkında indi-

ğine işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Bir yoruma göre *şüq inneke ente'l-azîzül-kerîm* ifadesi söz konusu kâfire yönelik bir istihfaf ve istihfaza manası içerir ve bir bakıma “İzzet, şeref kim, sen kim?” anlamına gelir.¹⁰⁵ Özellikle bu ayetteki mana-mesaj dikkate alındığında, gerek Alak suresinin başındaki ayetlerde gerek sair ayetlerde “el-insan”ın alak ve nutfedene 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 gidererek sertleştiği bir dönemde, muhtemelen bi’setin ilk üç yılı içerisinde nazil olduğunu vurgulu biçimde belirtmek gerekir. Gerçi İslam tarihi kaynaklarında ilk üç-dört yıl “gizli davet” dönemi diye ifade edilir ve fakat “gizli davet” tabiri, günümüzdeki illegal örgütlerin hücre tipi yapılanmalarını akla getirir. Hâlbuki 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,¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷

Alak suresiyle ilgili bu tarihlendirme Müddessir suresinin ilk ayetleri için de geçerlidir. Aksi takdirde, surenin ikinci ayetindeki *kum fe-enzîr* (Harekete geç ve uyar) emrinin neye atıfta bulunduğunu anlamak pek mümkün değildir. Şayet bu ayetler ilk nazil olan Kur’an vahyi ise Hz. Peygamber semadan bir ses işitme veya meleği görme şeklinde yaşadığı tecrübenin gerçek mahiyetini bile henüz kavrayamamışken kimi neyle uyaracak ve bunu hangi sıfatla yapacak, diye düşünmek gerekir. Öte yandan, bazı rivayetlerde belirtildiği üzere, Hz. Peygamber’e gelen ilk vahyin mana ve muhtevası pek anlaşılmayan bir sestem/nidadan ibaret olduğunu söylemek tuhaf olsa gerektir. Ayrıca örtüye bürünmek bu garip sestem duyulan korkuyu giderip insanı sakinleştiren bir şey de değildir.¹⁰⁸

Bütün bunlar bir yana, Müddessir suresinin Hz. Peygamber’in tebliğe başlayıp muhalefetle karşılaştığı bir dönemde nazil olduğu, İbn Hişâm’ın (ö. 218/833) naklettiği şu bilgilerle de teyit edilebilir: “Rasûlullah’ın Kureyş’ten gördüğü en kötü muamelelerden biri şuydu: Rasûlullah bir gün evinden ayrılarak halkın içine çıktı. Karşılaştığı herkes, ister hür ister köle olsun, onu yaladı. Bunun üzerine Rasûlullah evine döndü ve kendisine reva görülen bu kötü muameleden dolayı örtüsüne büründü. İşte bu hadisenin ardından Allah Müddessir suresinin ilk ayetlerini inzal etti”.¹⁰⁹ Temelde bu bilgilerle örtü-

şen ve ana fikir itibarıyla Ebû Cehl, Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Nadr b. Hâris gibi müşriklerin kötü sözleri ve “Muhammed bir sihirbazdır” gibi ithamları üzerine Hz. Peygamber’in üzülp evine kapandığı bilgisini içeren rivayetler de Müddessir suresinin bi’setten sonraki ilk birkaç yıl içerisinde nazil olduğunu gösteren bir delil olarak mütalaa edilebilir.¹¹⁰ Surenin ikinci ayetindeki inzar emrinin hemen bütün müfessirlerce, “Mekke halkını uyar, İslam’a girmedikleri takdirde kendilerini azapla korkut” diye izah edilmesi de yine aynı kapsamda değerlendirilebilir.¹¹¹

Müddessir suresinin ilk ayetlerindeki örtüye bürünme, kalkıp/harekete geçip inzar etme ve elbiseyi temizleme gibi ifadelerin hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu ihtilaflıdır. Bize göre bu ifadelerin delaleti mecazidir. Bu çerçevede “örtüye bürünme” (tedessür) Hz. Peygamber’in müşriklerden gelen tepkiler üzerine kendi içine kapanmasını ifade eder. Elbiseyi temizleme ise müşriklerin ileri geri konuşmaları ve iftiralara 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 fi sebîb ve'l-iffetü fi izârib* (şeref ve asalet onun dış elbisesinde, iffet ise iç elbisesindedir) derler. Yine Araplar bir kişiyi ayıp ve kusurdan arınmışlıkla tavsif etmek istediklerinde, *tâbirü'l-ceyb nakîyyü'z-zeyl* (yakası/yüreği temiz, eteği pak) diye niteler, (vefasızlık, sadakatsizlik, hainlik) gibi kötü huylara sahip olan kimse-leri ise *denisü's-siyâb* (elbisesi kirli) diye nitelerler.¹¹²

Hz. Peygamber’in kendisini “Ben çıplak uyarıcıyım” (*ve-innî ene'n-nezîru'l-uryân*) diye tavsif etmesi de¹¹³ bu ayetle ilgilidir. *Nezîr-i uryân* Araplarca bilinen bir mesel olup çok yakındaki bir düşman hususunda uyarıda bulunan ve bu uyarının dozunu artıran kimse için kullanılır. *Nezîr-i câd* tabiri de benzer bir manada kullanılır. Bu tabir de bir gözcü ya da uyarıcının baskın tehlikesini haber vermeden önce düşmanın çıkıp geleceği korkusuyla üstündeki bütün elbiseleri çıkarmasını ifade eder. Elbiseye bürünme ve giyinik vaziyette olmanın zıddı çıplaktır. Bu sebeple, “müddessir” kelimesi ile “enzir” kelimesi arasında açık bir müşâkele ve çok güzel bir uyum söz konusudur.¹¹⁴

Müddessir suresinin başındaki ayetlerin Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki zıtlık ve çatışmanın görece sertleştiği bir zaman ve zeminde nazil olduğu, surenin 5-7. ayetlerinden de anlaşılabilir. Beşinci ayetteki *ve'r-rucze febcür* ifadesi genellikle putlara atfen “pislikten/şirkten uzak dur” şeklinde izah edilir; fakat *rucze* kelimesi Arapçada endişe, kaygı anlamına da gelir¹¹⁵ ve bu anlam çerçevesinde *ve'r-rucze febcür* ayeti Hz. Peygamber’in endişe ve kaygıya kapılmaması gerektiğini tembihler. Altıncı ayetteki *ve-lâ temniün 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 ayetleri ilk Kur'an vahyi olarak kabul etmek pek isabetli değildir. Aynı şekilde bu ayetlerin Alak 96/1-5. ayetlerin ardından nazil olduğunu söylemek de sıhhatli değildir.

Fatiha Suresiyle İlgili Görüşü Tercih Gerekçeleri

İlk nazil olan Kur'an vahyi besmeleyle birlikte Fatiha suresidir.¹¹⁶ 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 kiblenin tahvili sırasında olmak üzere iki defa nazil olduğuna dair bilgiler nakledilmiştir.¹¹⁷ Ancak bu bilgilerden hiçbiri muteber değildir. Her şeyden önce, bu surenin ilk vahiy olduğunu sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler bir yana "fâtiha" (fâtihatü'l-kitâb) isimlendirmesinden bile az çok anlamak mümkündür. Hâtimenin zıddı olan fâtiha, "bir şeyin evveli, başlangıcı, girişi" anlamına gelir. Bu anlamda fâtiha 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 isminden¹¹⁸ biri de Ümmü'l-Kur'ân ve/veya Ümmü'l-Kitâb'tır. Bu isim Fatiha'nın mana ve mesaj itibarıyla 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 kelimadaki 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 Hicr 15/87. ayette geçen ve müfessirlerin hemen tamamınca Fâtiha suresine hamledilen *seb'an mine'l-mesâni* ibaresinden¹¹⁹ sonra *ve'l-kur'âne'l-a'zîm* 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.

Fatiha suresinin bütün bir Kur'an'ın mesajını özet olarak içermesinin nasıllığına gelince, besmeleyi takip eden *el-hamdülillâbi 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 ma-

na 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 şümüllü biçimde ifade eder.¹²⁰

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.¹²¹ 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 konusuy-la ilgili ifadeler kullanarak güzel ve dikkat çekici bir üslupla başlama sanatıdır. Bismelenin 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 *bismillâbirrahmânirrahîm* ayetiyle başlamasının ne kadar anlamlı olduğu anlaşılır. Ayrıca, bismelenin başındaki bâ harfi/edatı iltisak/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 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 bu 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" (*ibdinassrâta'l-müstakîm*) niyazıyla Allah'ın himayesine sığınmak gerekir.¹²² Bu niyaz Kur'an'daki Allah merkezli dil dizgesinin en veciz ifadelerinden biridir. Çünkü *ibdinassrâta'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 olmadığını hiçbir zaman aklından çıkarmaması gerektiğini ifade

eder. Sonuç olarak Fatiha suresi ilkin Allah'ı en belirgin sıfatlarıyla tanıtmakta ve insana sağlam bir tevhid inancı aşulamakta, ardından Allah'la ilişkisinin nasıl olması gerektiğini son derece veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. 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 Abdud'un (ö. 1905) konuyla ilgili görüşlerini de aktarmak gerekir. Zira Abdud da Fatiha suresini mutlak olarak ilk Kur'an vahyi kabul etmiş¹²³ ve bu fikrini şöyle temellendirmişti: "Kâinattaki ilahi yasalar, ister tekvînî ister teşrîî alanında olsun, Allah'ın bir şeyi önce öz/özet olarak ortaya koyması, daha sonra tedricî olarak onun açılımını sağlaması şeklindedir. İlahi hidayet 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.¹²⁴

Bu ifadelerinin ardından Fatiha suresinin Kur'an'daki en temel konuları öz/özet şekilde muhtevi oluş keyfiyetiyle ilgili açıklamalar yapan Abdud konuyla ilgili görüşlerini şöyle toparlamıştır: "Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıktığı üzere Fatiha 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 münasıptır. 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 itibarıyla 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.¹²⁵

Değerlendirme ve Sonuç

Bu yazıda farklı açılardan ele alıp değerlendirmeye çalıştığımız Kur'an tarihiyle ilgili bazı önemli bilgilerimizin sahilik vasfının zâtî/aslı değil arızî, itibarî, hatta peşin kabullere mebnî olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu yolundaki bilgiye atfedilen sihat ve sağıamlık, bu bilginin iç tutarlığı ve Kur'an muhtevasıyla uyumu test edildikten sonra sübut bulmuş bir vasıf değildir. Bilakis bu bilginin sa-

hihlik değeri, Hz. Âişe rivayetini muhtevi eserlerin karizmasına, diğer bir deyişle bu rivayetin Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilmiş olmasına müstenittir. Hâlbuki rivayet temelli bir bilgi ve görüşün sıhhatini tespit-te, ilgili rivayeti nakledenlerin mevsukiyeti (sübut) kadar bizatihi rivayetin iç tutarlılığı da (delalet) önemlidir.

Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe rivayetindeki bilginin sıhhati aslı/zatı bir vasıf olsaydı, hicrî 6. asrın ilk yarısında Zemahşerî, “Müfessirlerin ekseriyetine göre ilk nazil olan Kur'an vahyi Fatiha suresidir” demez, diyemezdi. Keza bu bilgi mutlak sahih olsaydı, Zemahşerî'den yüz otuz küsur yıl önce vefat eden, üstelik Kur'an tarihi ve bilhassa Kur'an'ın metinleşme süreci konusunda son derece güçlü bir mevsukiyet inancına sahip olan Bâkillânî, “İlk nazil olan ayetler konusunda sahabeden gelen farklı görüşlerin hiçbirini Hz. Peygamber'in dilinden sadır olmuş beyanlar değildir. Bilakis bunlar sahâbilerin kendi içtihad ve istidlallerine dayanan, bu yüzden de hem zannî hem de yoruma açık olan görüşlerdir” demez, diyemezdi.

Diğer taraftan, muahhar dönemlerde cumhur ulemanın evvelü mâ nezel kabul ettiği Alak 96/1-5. ayetler, tefsir literatüründeki yorumlar dikkate alındığında, ana konu kapsamında değerlendirilecek bir muhteva taşımamakta, bilakis Allah'ın “el-insan”ı alaktan meydana getirmesi, kalemle öğretmesi gibi çok spesifik konular üzerinde durmaktadır. Modern dönemdeki bazı yorumlara bakılırsa Allah bu ayetlerde bilgi, hem de bilimsel bilgi vermekte ve aynı zamanda Müslümanları okuma-yazma ve ilim tahsiline teşvik etmektedir. İlk Kur'an vahyi olarak kabul edilen ayetlerde kastedilen mana gerçekten buysa, Allah'ın tevhidden, şirkten, kıyamet ve hesap günü gerçeğinden önce bu tür konulardan söz etmesinin özellikle vahyin nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta hemen hiçbir anlamlı karşılığının bulunmadığını söylemek gerekir. Alak suresi 1-5. ayetleri kâh ilmî i'câz, kâh ilim tahsilinin önem ve fazileti bağlamında yorumlamak Kur'an'ın bugün nazil olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bu tarz yorumlar, daha önce de belirtildiği gibi tefsir adına hiçbir değer ifade etmemektedir.

Gerçek şu ki Alak suresi Hz. Peygamber ile önde gelen müşrikler arasında zıtlasma ve çatışmanın başladığı dönemde, bir bütün hâlinde nazil olmuştur. Söz konusu dönem risaletin ilk yılları olarak tarihlendirilebilir. Gerçi bu dönem siyer kitaplarında “gizli davet” tabiriyle belirtilir; fakat bu tabir sanıldığı gibi davetin gizli kapaklı yapılmasını değil daha ziyade yakın akraba ve güvenilir arkadaş çevresine yönelik olması anlamına gelir. Kaldı ki Alak 96/1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi kabul eden müfessirler, surenin 6-19. ayetinin bir süre sonra Ebû Cehl hakkında nazil olduğunu açıkça belirtmişler ve bu bağlamda surenin ilk kısmıyla sonraki kısmı arasında geçen zamanı “ba'de müddetin” (bir müddet sonra) ibaresiyle belirtmişlerdir. Bu ibare söz konusu

sürenin kısa olduğunu, en azından üç yıl kadar uzun olmadığına işaret etmektedir. “Gizli davet” diye ifade edilen dönemin üç yıl gibi bir süreyi kapsamadığını gösteren bir diğer delil, erken Mekke döneminde nazil olduğu kabul edilen bütün surelerde farklı üslup ve ifade kalıplarıyla şirk inancı ve müşrikleri zemmeden çok sayıda ayetin bulunmasıdır. Bu ayetler Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki mücadelenin tahmin edilenden çok daha erken bir evrede başladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Alak suresinin başındaki ayetlerde Allah’ın “el-insan”ı kan pıhtısından yaratıldığından söz edilmesi, Hz. Peygamber’in önde gelen müşriklerle mücadelesi dikkate alındığında, ölümden sonra dirilişi inkâr eden zihniyete, “Sizi bir damla sudan meydana getiren Allah ölüm sonrasında diriltmeye de kadirdir” şeklinde bir mesaj -ki “el-insan”ın alak ve nutfeden yaratıldığını bildiren diğer pek çok ayette bu mesaj gayet sarıhtır- vermeye matuftur. Söz konusu ayetlerdeki bir diğer mesaj ise istiğna, istikbar, tuğyan gibi tavırlarından dolayı müşriklere acizlik ve bayağılıklarını hatırlatmaktır. Bu itibarla, Alak suresi bir bütün olarak Ebû Cehl özelinde kâfir insan tipini ilzam noktasında yoğunlaşmaktadır. Hâlbuki Fatiha suresi çeşitli ayetlerde *ed-dîn* veya *ed-dîni’l-kayyim* gibi kelime ve tabirlerle ifade edilen sabit ve tarih-üstü dine atıf yapmakta ve aynı zamanda Kur’an’ın en temel konularını öz ve özet olarak bünyesinde barındırmaktadır. Tabiatıyla ilk Kur’an vahyi olarak bir manifesto hüviyeti taşımaktadır. Vallâhu a’lem.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz’i Amme*, Kahire 1994.
- Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Râhu’l-Meanî*, Beyrut 2005.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs.
- Aydınlı, Abdullah, “Amr b. Şurahbîl”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Azimli, Mehmet, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, *İslamiyat*, cilt: 6, sayı: 1 (2003).
- , *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2008.
- Bağcı, Musa, “el-Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2 (2007).
- Bahrânî, Seyyid Hâşim, *el-Burhân fî Tefsiri’l-Kur’an*, Beyrut 2008.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İntisâr li’l-Kur’an*, nşr. M. İsmâ el-Kudât, Beyrut 2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd, *Meâlimü’r-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü’l-Eşraf*, nşr. Muhammed Hamidullah, Kahire 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü’n-Nübüve ve Ma’rifetü Ahvâli Sâhibi’s-Şerâa*, Beyrut 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1981.

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Febmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Beyrut 2008.
- Çakın, Kamil, "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997).
- Davudoğlu, Ahmed, *Sabîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul trs.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî, *el-Babru'l-Mubît*, Beyrut 2005.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed, *Abbâru Mekke*, Beyrut 2003.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Çayb)*, Beyrut 2004.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şah, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *el-Medhal fî İlmi'l-Hadîs*, Halep 1932.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004.
- Hatiboğlu, Mehmet S., "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997).
- Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004.
- Huveyzî, Abdualî b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001.
- Işık, Emin, "Fatiha Suresi", *DİA*, İstanbul 1995.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.
- İbn Akile, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şârika 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tennîr*, Tunus trs.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Veçîz*, Beyrut 2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sabîbi'l-Buhârî*, Riyad 2000.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut trs.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız eş-Şelebî, Beyrut 2004.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, Beyrut 1985.
- , *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân, *Ulûmi'l-Hadîs*, nşr. Nüreddin Itr, Beyrut 1986.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gereğeli Meâl-Tefsir*, İstanbul 2008.
- Kâdî el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer, *Emvâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003.
- Kâsımî, Cemâleddîn Muhammed, *Kavâidü't-Tabdîs*, Beyrut 2006.
- Kilinçli, Sami, *Mekkeî Surelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.

- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Yakûb, *Usûlü'l-Kâfî (Mensûatü'l-Kütübi'l-Erbe'a içinde)*, Beyrut 2008.
- Ma'rîfet, Muhammed Hâdî, *et-Tembîd fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kum 2011.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Eblâ's-Sünne*, Beyrut 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut trs.
- Mustafavî, Allâme, *et-Tabkîk fî Kelimâti'l-Kur'an*, Beyrut 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîb*, İstanbul 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sabîhu Müslim bi-Şerbi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sabîhi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut trs.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, (1999).
- Özdemir, Mehmet, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3 (2007).
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da "Seb'i Mesânî" Kavramı", *Diyaret İlmî Dergi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1 (2002).
- Polat, Selahattin, *Müsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Kesf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 2004.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, Beyrut 2000.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Beyrut 1983.
- , *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân, *er-Ravzu'l-Ünüf*, Küveyt trs.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- Şîrâzî, Nâsir Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut 2007.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1999.
- , *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire trs.
- Tabersî, Ebü Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1997.
- Tirmizî, Ebü İshâ Muhammed b. İshâ, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut trs.
- Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara 2010.
- , "Hidayet ve Dalâleti Allah'a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18 (2010/2).
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilü'l-İrfân*, Beyrut 2005.

Notlar

- 1 İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî müteahhir dönem Sünnî hadis usûlü geleneğinin kült kişiliklerinden biri ve hatta birincisidir. Bu zatın *Mukaddimetü İbnü's-Salâh (Ulûmü'l-Hadîs)* adlı eserinde her biri temel prensip gibi formüle edilen ifadelerle göre Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri hadisler esahhiyet (en sahihlik) vasfını haizdir. Muhaddisler tarafından çoğunlukla, "sahihun müttefekun aleyh" diye belirtilen bu hadislerle ilgili ittifak ilk anda sadece Buhârî ve Müslim'e ait gibi düşünülebilir; fakat gerçekte bu bütün bir ümmetin ittifakıdır. Çünkü ümmet Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettiği hadisleri kabul konusunda hemfikirdir (Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, nşr. Nüreddin İtr, Beyrut 1986, s. 28). İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'deki hadislerin sıhhat açısından kat'i/kesin olduğunu savunması ve böylece hadiste tashih kapısının kapandığı fikrine kapı aralaması Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler tarafından itiraz konusu yapılmıştır. Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadîs*'te ortaya koyduğu esahhiyet paradigmasının bugün dahi genel kabule mazhar olduğu kuşkusuzdur.
- 2 Bkz. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. M. İsam el-Kudât, Beyrut 2001, s. 237.
- 3 Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 79.
- 4 Ebû Meysere Amr b. Şürahbîl el-Hemedânî el-Kûfî, meşhur sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen talebelerinden biridir. Hz. Ömer, Ali, Huzeyfe, Selmân, Âişe ve daha birçok sahâbiden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Şa'bî ve Mesrûk gibi muhaddisler hadis öğrenmiştir. Vâdiaoğulları mescidinde imamlık yapması sebebiyle Vâdî diye de anılan Ebû Meysere sika bir ravi olarak nitelendirilmiştir. Rivayetleri İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i dışında *Kütüb-i Sitté*'de nakledilmiştir. Sıffin savaşına Hz. Ali'nin safında katılan Ebû Meysere hicri 63 (683) yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Abdullah Aydınlı, "Amr b. Şürahbîl", *DİA*, İstanbul 1991, III. 92.
- 5 İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ilk nâzil olan vahiy *esteğzû bi's-semû'l-alim* formundaki istiaze ile besmeledir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1999, I. 78.
- 6 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmü'l-Kur'ân*, I. 80.
- 7 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.
- 8 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 6.
- 9 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.
- 10 Ebû İshâk es-Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, VI. 496.
- 11 Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki'l-Tenzîl*, Beyrut 1977, IV. 270.
- 12 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîbi'l-Buhârî*, Riyad 2000, VIII. 912.
- 13 Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mejâlibü'l-Gayb)*, Beyrut 2004, XXXII. 14.
- 14 Râğîb el-İsfahânî (ö. 502/1108[?]) *za'm/zu'm* kelimesini, "Yalan/yanlış olma ihtimaline açık bir görüş serdetmek" (*hikâyetü kanlîn yekânü mazîneten 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 (Ebü'l-Kâsım Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 312). Buna para-

lel olarak bazı dilciler za'm/zu'm kelimesini "yalanın örtük ifadesi" (*kinâyetün ani'l-kizb*) diye açıklamış, Hattâbî (ö. 388/998) gibi bazı âlimler ise "za'm/zu'm yalının vasıtası/vesilesidir (*matîyyetü'l-kizb*)" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bkz. Allâme el-Mustafavî, *et-Tabkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009, IV. 343.

- 15 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; Müslim, "İman", 252.
- 16 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, V. 216-218.
- 17 Bu rivayetin devamında Hz. Peygamber'in kendi durumuyla ilgili birtakım endişelere kapıldığından, "Acaba ben şair veya mecnun mu oluyorum?" diye düşünmeye başladığından, Kureyş'in kendisi hakkında böyle ithamlarda bulunması hâlinde buna dayanamayacağından, şair veya mecnun diye anılmaktansa kendisini bir kayalıktan aşağı atıp hayatına son vermenin çok daha hayırlı olacağından söz eden bir pasaj yer almaktadır. Bu pasajın devamında, zihninden bu düşünceleri geçirdiği sırada Hz. Peygamber'in gökten bir ses işittiği, başını yukarı çevirdiğinde Cebrail'i insan suretinde gördüğü ve tam bu esnada Cebrail'in, "Ey Muhammed! Sen Allah'ın elçisisin. Ben de Cebrail'im" dediği, bütün bunlar olup biterken bulunduğu yere adeta çakılıp kaldığı, gözünü semadan başka bir yere çeviremediği, nereye baksa Cebrail'i gördüğü gibi olaylar anlatılmaktadır. Daha sonraki bölümlerde ise Hz. Peygamber'in bu hadiseyi Hz. Hatice'ye anlattığı, ardından Hz. Hatice ile Varaka'nın yanına gittiği yolunda bilgiler aktarılmaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut 2004, I.167-170; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî, Beyrut 2004, I. 188-192. Bu rivayet bazı farklılıklarla Taberî (ö. 310/923) tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire trs., II. 300-301.
- 18 Cemâluddîn Ebû Abdillâh İbn Akile, *eş-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şârika 2006, I. 170.
- 19 İbn Akile, *eş-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 171-172.
- 20 Ebü'l-Velîd Muhammed el-Ezrakî, *Abbâru Mekke*, Beyrut 2003, II. 818. Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesinde gördüğü varlığın gerçekten melek olup olmadığı hususunda ilginç ifadeler içeren bir rivayeti de kısaca zikretmek gerekir. Okurken, "Ağlasak mı gülsek mi" diye düşünmekten kendimizi alamadığımız bu rivayetteki ifadelere göre Rasûlullah Hz. Hatice'nin yanında iken Cebrail gelir. Bunun üzerine Rasûlullah, "Ey Hatice! İşte bu Cebrail, bana geldi" der. Hz. Hatice de, "Peki, şu anda onu görüyor musun" diye sorar. Rasûlullah, "Evet, görüyorum" diye cevap verir. Daha sonra Rasûlullah Hz. Hatice'nin sağ ve sol tarafına, hatta kucığına oturur ve her defasında da Cebrail'i görür. Ta ki Hz. Hatice başörtüsünü çıkarır ve Rasûlullah'a, "Peki, şimdi de onu görüyor musun?" diye sorar. Rasûlullah, "Hayır" diye karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Hatice, "Sana gelen o varlık şeytan değil melektir." der. Bkz. İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 177-178.
- 21 Ebû Ca'fer el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî (Mensûatü'l-Kütübi'l-Erbe'a içinde)*, Beyrut 2008, II. 654.
- 22 Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X. 378.
- 23 Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, X. 317.
- 24 Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut 2007, XV. 414.
- 25 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; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008, III. 560; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burbân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, I. 59, X. 190.
- 26 Tûsî, *et-Tibyân*, X. 378.
- 27 Buhârî, "Tefsîr" 74/1.
- 28 Buhârî, "Tefsîr" 74/3.
- 29 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 3; "Tefsîr" 96/1.
- 30 Buhârî, "Tefsîr", 74/4.

- ³¹ Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy”, 3.
- ³² İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I. 38. İbn Hacer’in işkâl konusu olan rivayetle ilgili bir diğer yorumuna göre bu rivayetin ravisi olan Yahyâ b. Ebî Kesîr ile hocası ilk Kur’an vahyiyle ilgili olarak Cebraîl’in Hira’da gelip Alak suresinin ilk ayetlerini indirdiği bilgisine ve Hz. Âişe hadisindeki sair muhtevaya muttali olmamış, dolayısıyla meselenin bu boyutunu atlamışlardır. Yahut bu rivayette bahsi geçen Hira mağarasında inzivaya çekilme hadisesi, ilk vahyin geldiği Ramazan ayında değil başka bir ayda gerçekleşmiştir (Bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VIII. 865). İbn Hacer Duhâ suresinin de bir süre vahiy kesildikten sonra nazil olduğu yönündeki rivayetlere de dikkat çekmiş ve “Fetretten sonra nazil olan ilk sure Müddessir mi yoksa Duhâ mı?” şeklindeki muhtemel bir istifhamı, “Duhâ suresine sebep-i nüzul teşkil eden fetret-i vahiy, Müddessir suresiyle ilgili fetretten farklıdır.” ifadesiyle gidermeye çalışmıştır. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VIII. 907.
- ³³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü’n-Nübünve ve Ma’rifetü Abvâli Sâhibi’ş-Şerî’a*, Beyrut 1988, II. 158. Ayrıca bkz. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI. 498-499; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasût fî Teşvîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994, I. 58; İbn İshâk, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, I. 176-177; Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, nşr. Muhammed Hamidullah, Kahire 1959, I. 105-106.
- ³⁴ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 20.
- ³⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I. 19; VI. 498.
- ³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 766.
- ³⁷ Muhammed Hâdî Ma’rifet, *et-Tembûd fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Kum 2011, I. 158.
- ³⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 78-79. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VIII. 865.
- ³⁹ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Sabîhu Müslim bi-Şerbi’n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerbi Sabîhi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut trs., II. 207.
- ⁴⁰ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü’l-İrfân*, Beyrut 2005, I. 95.
- ⁴¹ Ma’rifet, *et-Tembûd*, I. 159.
- ⁴² Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 6.
- ⁴³ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, IX. 51. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.
- ⁴⁴ Zürkânî, *Menâbilü’l-İrfân*, I. 96.
- ⁴⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, II. 197.
- ⁴⁶ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985, s. 92.
- ⁴⁷ Söz konusu cümlenin ravilerden birine ait olma ihtimalinin yanında bir müstensih ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü hadis tarihinde bir hadisin/haberin aslı metnine müstensih ifadesinin dâhil edildiği vakidir. Mesela, Müslim’in İman bölümünde kaydettiği bir hadiste, “necîü nahnü yevme’l-kıyâmeti an keza ve an keza unzur ey zalike fevka’n-nâs” şeklinde bir ibare geçmektedir. Ahmed Davudoğlu bu ibareyi, “Bizler kıyamet günü filan yerden ve filan yerden geleceğiz. Bak (yani bu insanların üstündedir)” şeklinde çevirmiştir; ancak gerek ibarenin kendisinden gerek çevirisinden ne denilmek istendiğini anlamak mümkün değildir. Bunun içindir ki Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi bazı âlimler bu hadis metninin ravi ve/veya müstensih tarafından bir şekilde değiştirildiğine işaret etmiştir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Sabîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul trs., II. 701-702; Mehmet Emin Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahih’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cilt: XXXIX, (1999), s. 302-303.
- ⁴⁸ Bu noktada Hz. Ömer’in Müslüman oluşuyla ilgili iki farklı rivayetten söz etmek, anlatmaya çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Meşhur rivayete göre Hz. Ömer Rasûlullah’ı öldürmek için yola çıkmış, yolda karşılaştığı Nuaym b. Abdillah’tan kız kardeşi Fâtma ile kocası Saîd b. Zeyd’in de Müslüman olduklarını öğrenmiş, bunun üzerine onların

evine yönelmiş, eve geldiğinde kız kardeşi ve eniştesini sigaya çekmiş, bu arada kız kardeşinin İslam'ı kabul hususundaki cesur tavrı karşısında kalbi yumuşamış ve oracıkta hemen Müslüman olmuştur (Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, III. 248. Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II. 219). İkinci rivayete göre ise Hz. Ömer bir gece Kabe'ye gitmiş, orada Hz. Peygamber'in namaz kıldığını görünce Kabe örtüsünün altına saklanmıştı. Ardından Hz. Peygamber'e yaklaşmış ve onun dilinden sadır olan Hâkka 69/41-46. ayetlere kulak vermeye başlamıştır. Bu arada Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili şüphelerine söz konusu ayetlerde tek tek cevap verildiğini fark ederek hayrete kapılmış ve İslam'ı kabul hususunda kalbi yumuşamaya başlamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'i takip etmiştir. Hz. Peygamber eve girmeden önce onu fark edip, "Hayırdır, Ömer!" diye sorması üzerine Hz. Ömer, "Allah'a, resûlüne ve onun Allah katından getirdiklerine iman etmeye geldim" diye karşılık vermiş, Hz. Peygamber de, "Ey Ömer! Allah sana hidayet nasip etti" diyerek göğsünü sıvazlamış ve imanda sebat için ona dua etmiştir (Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut trs., I. 17). İlk rivayet *Kütüb-i Sitte* ve *Kütüb-i Tis'a* kapsamındaki hiçbir hadis mecmuasında geçmemesine rağmen mütevatir haber seviyesinde kabul görmüştür. Buna karşılık İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde yer alan ve Hz. Ömer üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından da tercihe şayan bulunan ikinci rivayet pek dikkat çekmemiştir. Bize göre bunun temel sebebi, ikinci rivayette çok çarpıcı ve menkıbevi bir hadiseden söz edilmemesidir. İlgili rivayetler hakkında geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyat*, cilt: 6, sayı: 1 (2003), s. 173-183.

- 49 Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3 (2007), s. 135-136. Mehmet Özdemir bu makalesinde 40x70'i şehven iki yüz seksen diye belirtmiştir. Ancak doğrusu iki bin sekiz yüz olmalıdır.
- 50 Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 137.
- 51 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 28.
- 52 Cemâleddîn el-Kâsimî, *Kavâidü'l-Tabdîs*, Beyrut 2006, s. 84.
- 53 Kemâluddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs., I. 445.
- 54 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.
- 55 Ebû Abdillâh Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Medhal fî İlmi'l-Hadîs*, Halep 1932, s. 4.
- 56 Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayıs)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997), s. 100-107.
- 57 Mehmet S. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayıs)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997), s. 3-14.
- 58 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 17-18.
- 59 Bağcı, "Hadis Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", s. 56.
- 60 Bkz. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimleri Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", s. 5.
- 61 Bâkillânî, *el-İntisâr*, s. 236-238.
- 62 Bâkillânî, *el-İntisâr*, s. 239-242.
- 63 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-Mesîr*, Beyrut 1987, IX. 175.
- 64 İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-Mesîr*, IV. 429.
- 65 İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-Mesîr*, VIII. 425-426, IX. 30-31.
- 66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 270; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru'l-Mubût*, Beyrut 2005, X. 507; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., V. 468.

- 67 Mesela İbrâhim 14/34. ayette *zalûm keffâr* (alabildiğine zalim ve kâfir/nankör), İsrâ 17/11. ayette *acûl* (son derece aceleci, tez canlı), İsrâ 17/67. ayette *kefûr* (çok nankör/kâfir), İsrâ 17/100. ayette *katûr* (alabildiğine cimri), Kehf 18/54. ayette *eksera şey'in cedel* (polemik ve demagojiye pek meraklı), Ahzâb 33/72. ayette *zalûm cebûl* (son derece zalim ve kaba/küstah), Zuhruf 43/15. ayette *kefûr* (son derece nankör), Meâric 70/19. ayette *belû'* (son derece huysuz, mızumsuz), Alak 96/6. ayette *tâğî* ve *müstağni* (azgın ve müstağni), Âdiyât 100/6. ayette *kenûd* sıfatlarıyla zikredilmiştir. Bütün bunların dışında diğer pek çok ayette de “el-insan”ın dönekliliğinden, hâli vakti yerinde olunca Allah'tan yüz çevirip şımaracağından, 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 (Bkz. Yûnus 10/12; Hûd 11/9; İsrâ 17/83; Zümer 39/8, 49, 51; Şûrâ 42/48; Fecr 89/15).
- 68 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhbetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, Beyrut 1985, s. 177-183.
- 69 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhbetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, s. 177-178.
- 70 Bkz. Sa'lebî, *el-Kesf 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; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XI. 88, XIX. 77-78.
- 71 Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhît*, X. 408-409.
- 72 Bkz. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, V. 206, VI. 335; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 519, IV. 396; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 40-41; VIII. 425; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, III. 581, IV. 452. “el-İnsan”ın yaratılış aşamalarından söz eden ayetlerde aslında ne söylenmek istediği meselesine son noktayı koyan ayet, “Ey İnsanlar! Öldükten sonra dirileceğiniz konusunda bir şüphenez varsa, bilin ki biz sizi ilkin topraktan, [üreyip çoğalma aşamasında ise] her birinizi bir damla sudan/meniden, sonra bir kan pıhtısından, sonra da belli belirsiz şekil almış bir et parçasından yarattık. İşte sizi yaratmaya yönelik kudretimizi böyle açıklıyoruz ki ölümden sonra nasıl diriltileceğinizi anlayasınız. Biz, dünyaya gelmesini dilediğimiz cenini ana rahminde belirli bir süre tutarız. Sonra sizin bir bebek olarak dünyaya gelmenizi sağlar ve büyü-yüp gelişmenize imkân tanırız. Bununla birlikte kiminiz hayatının baharında iken ölür; kiminiz ise düşkünlük çağına kadar yaşar ve sonunda daha önce bildiklerini bilmez, geçmişe dair hemen hiçbir şeyi hatırlamaz hale gelir. [Ölüm sonrasında diriliş konusunda toprağı da düşününün]. Bakarsın ki toprak kupkuru, ölü. Ama yağmur yağdırdığımızda o ölü toprak canlanır, kabarı ve binbir çeşit güzel bitkilerle donanır.” mealindeki Hac 22/5. ayettir. Bu ayetin başındaki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının “Ey Mekke halkı!” manasına geldiğini de bu vesileyle belirtmek gerekir. Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, III. 359; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 406.
- 73 Secde 34/7-8. ayetler ilk bakışta genel olarak nev-i beşerin yaratılış keyfiyetinden söz ediyor gibi algılanabilir; fakat 10-11. ayetler okunduğu zaman, diğer ayetlerde olduğu gibi burada da ölümden sonra diriliş gerçeğini inkâr ededen kâfirler guruhuna cevap verildiği fark edilir.
- 74 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs., XI. 7.
- 75 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., XV. 438.
- 76 Yâ-sîn 36/78. ayet “el-insan” kelimesinin köken itibarıyla “alışmak, uyum sağlamak” manasındaki üns/ünsiyetten değil, nesy/nisyandan türediğine (insiyân) işaret etmesi bakımından da oldukça manidardır. Bize göre insan kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımı ile özellikle günümüz Türkçesindeki “insan olmak”, “insanlık görevi”, “insanlık namına” gibi müspet manadaki kullanımları hiç örtüşmemektedir. Zira insan kelimesinin Kur'an'daki delalet ve işaretleri hemen tamamıyla menfidir. Bu tespitten hareketle kelimenin Türk dilindeki kullanımı ve müspet çağrışımı yanlış bir kavramlaştırmanın sonucudur, denebilir.
- 77 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008, I. 318.
- 78 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 118.

- ⁷⁹ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekeçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008, s. 1278-1279, (3. not). Burada belirtmek gerekir ki bu tuhaf izahın sahibinin İbn Fâris'ten (ö. 395/1004) aktardığı *el-bubbu'l-lâzım li'l-kalb* ibaresinin doğru çevirisi "kalp için gerekli olan sevgi" değil, "kalbe ilişip adeta yapışan sevgi" şeklinde olmalıdır. Ayrıca, alak kelimesinin diğer ayetlerde "alaka", burada "alak" şeklinde gelmesi, ne dişillik ve erillikle ne de embriyoloji ve ontoloji meselesiyle ilgilidir. İşin gerçeği, alak, "alaka" kelimesinin çoğuludur ve ilgili ayette çoğul formunda gelme sebebi, Ferrâ'nın (ö. 207/822) da belirttiği gibi seci/fasıla uyumudur. Bkz. Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut trs., III. 278.
- ⁸⁰ Yukarıda bahsi geçen zatın "popülist tefsir" anlayışına ibretlik bir örnek olarak Ashâb-ı Kehf mağarası ile ilgili görüş ve yorumlarını aktarmak gerekir. Zira bu zat *Hayat Kitabı Kur'an* adlı meal-tefsirinde Ashâb-ı Kehf'in mağarasıyla ilgili olarak, "Ayrıntılı olarak inceleme fırsatı bulduğumuz iki mağaradan Kur'an'ın tasvirine en uygun olanı [Ürdün-Amman yakınlarındaki] kadim Rabîm köyündeki bu mağaradır" demiş, (Bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı*, s. 556, 6. not), buna mukabil Hilal TV'deki Vahyin Penceresi programında -ki bu programın videosu Afşin'deki Ashab-ı Kehf mağarasında çekilmiştir- Kur'an'da geçen Ashab-ı Kehf'in mağarasının nerede olduğundan söz ederken, "...Efes'e de gittim. Efendim... Ama ben bu kadar muhtemini görmedim. Dolayısıyla buradaki ruhaniyet daha güçlü geldi gibi geldi bana...", "...Ben Ashab-ı Kehf buradadır diyene eyvallah diyorum. Olsun varsın. Ne olacak yani. Burada da olsun orada da olsun..." gibi sözler söylemiş, hatta bunun da ötesinde bir nevi mugalâta olarak, "Bana biri sorsa gerçek Ashab-ı Kehf nerde? Ben derim ki, biraz daha bekle ölünce öğreneceğiz. Ölünce öğreneceğiz... Kesinlikle öğreneceğiz... Kesinlikle ölünce... Bazı şeyleri ölünce öğrenmek çok hoşuma gidiyor... Bazı şeyleri ölünce öğrenelim..." tarzında anlamsız cümleler sarf etmiştir (Bkz. <http://www.hilaliv.org/yeni/programs>). İslamoğlu'nun bu ilkesiz, tutarsız ve serapa popülist tavrından ilmi ciddiyet adına rahatsızlık duyan Cengiz Duman adlı bir araştırmacı "İslamoğlu Hocanın Popülizmi: Ashab-ı Kehf Mağarası Afşin'de" başlıklı bir yazı kaleme almış ve yazıyı şu çarpıcı ifadelerle sonlandırmıştır: "Değerli M. İslamoğlu! O halde, ölünce öğrenilebilecek bir mevzu -Ashab-ı Kehf'in mağarasının yeri için neden Kadim Rabim, Afşin, vs. diyerek- insanları boşuna oyalıyorsunuz? Bundan önemlisi, Ashâb-ı Kehf hakkındaki "...Bazı şeyleri ölünce öğrenmek çok hoşuma gidiyor... Bazı şeyleri ölünce öğrenelim..." görüşünüzü daha evvel "Hayat Kitabı Kur'an: Gerekeçeli Meal-Tefsir" kitabımızın dipnotunda da belirtseydiniz ya! Değerli hocam! Karar verin, Ashab-ı Kehf mağarası Amman'daki Kadim Rabim'de mi? Yoksa Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinde mi? Yoksa bunun cevabı ahirette mi? Lütfen, sorumuza cevap verirken bize de popülizm yapmayın(!)" Bkz. <http://www.kuran.kissalari.tr.gg>
- ⁸¹ Kurtubî bu ilginç izahatın ardından çok daha ilginç ve bir o kadar da düşündürücü olan şu ifadeleri kaydetmiştir: İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Hanımlarınızı zemin seviyesinden yüksekteki mekânlarda iskân etmeyin; onlara yazı yazmayı öğretmeyin" buyurmuştur. Âlimlerimiz bu rivayete ilgili olarak şunları söylemiştir: Hz. Peygamber müminleri bu konuda uyarıp sakındırmıştır; çünkü kadınların söz konusu mekânlarda iskân edilmesi erkeklere bakmalarına imkân sağlar. Böyle bir durumda da kadınlar için ne koruma ne de tezettir söz konusu olur. Kaldı ki onlar erkeklere bakmaktan kendilerini alıkoymaz ve sonuçta bu durum fitne ve sıkıntıya yol açar... Kadınlara yazı yazmayı öğretmek de fitneye yol açabilir. Çünkü bir kadına yazı yazmak öğretildiğinde, kalkar gönlünü kaptırdığı erkeğe mektup yazar. Yazı bir nevi gözdür. Zira burada olan bir kimse başka bir yerde olan kimseyi onun sayesinde görür. Ayrıca yazı kişinin elinin eseri, izidir. Yine yazı kalpte/gönlüde yer alan ve fakat lisanla ifadedden aciz kalınan duygu ve düşünceleri dile getirir. Bu yüzden, yazı lisandan daha etkilidir. Hâsılı, Hz. Peygamber kadınları korumak ve kalplerinin temiz/pak kalmasını sağlamak için, onları sıkıntıya sokacak unsurların en başından bertaraf edilmesini murat etmiştir. Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 82-83.
- ⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 270; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.

- ⁸³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 646; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, Beyrut 2005, X. 578; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 528; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 176; Ebû Muhammed el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, IV. 507; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, Beyrut 2003, II. 609.
- ⁸⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004; IV. 649-650; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Mubîd*, IX. 507; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988, IV. 368. Âlûsî (ö. 1270/1854) bütün bu müfessirlerden farklı olarak Hicaz bölgesindeki Arapların yazıyı ne zaman ve hangi yolla öğrendiklerinden söz etmiştir. Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XV. 403.
- ⁸⁵ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 1287, (3. not). Benzer nitelikteki bir diğer sükseli yoruma göre de kalem bir semboldür. Hem bilginin kayıtlarına alınmasını, hem de öğrenme araçlarını simgeler. Daha inen ilk vahiyyle “sözlü kültürden yazılı kültüre geç” işaretini alan Nebî, mesajı aldığı vahiy yazdırarak ortaya koyacaktır. Kalem yazıyı temsil eder. Yazı ise bilgiyi kayda alıp, okuyan ve okuyacak her insanı şahit tutmaktır. Söz uçucu yazı kalıcıdır. Onun için demişlerdir ki ilim avlamak, yazı ise avı bağlamaktır. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1279, (5. not).
- ⁸⁶ Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004, V. 596.
- ⁸⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VIII. 5953.
- ⁸⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 918.
- ⁸⁹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.
- ⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 83.
- ⁹¹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 647; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 528; Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veçîz*, 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 tavih etmemiştir. İbn Âşûr ise bu sürenin kısa olduğuna dikkat çekmiştir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tabîr ve't-Tevîr*, XV. 443-444.
- ⁹² Selim Türcan, “Hidayet ve Dalâleti Allah'a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18 (2010/2), s. 88-89. Bu araştırmacı, “İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü” ismiyle yayımlanan doktora tezinde, ilk döneme ait ayetlerde genel anlamda insanlığa hitap edildiğinden söz etmiş ve bu tespiti Kıyame 75/1-5, 36-40, Abese 80/18-32, Tîn 95/4, Alak 96/1-5, Asr 103/1-2. ayetleri referans göstermiştir. (Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara 2010, s. 141). Hâlbuki klasik tefsirlerde sahabî ve tâbî müfessirlerden nakledilen izahlarda, Alak 96/1-5. ayetler hariç, diğer ayetlerde geçen “el-insan” kelimeleri kâfir/müşrik insana hamledilmiştir. Bir sözün en doğru şekilde söylenildiği zaman ve zeminde anlaşılacağı müsellemdir; o halde sahâbiler ile onların rahle-i tedrisinde yetişen müfessir tâbîlerin bu ayetlerden ne anladıkları tefsir açısından asla göz ardı edilmemesi gereken bir meseledir. İlk dönem Kur'an tasavvuruyla ilgili bir çalışmada, sahabe ve tâbîından gelen ve nüzul ortamındaki manaya/maksada ışık tutan izahların aksi yöndeki delaletine rağmen, ilgili ayetlerdeki “el-insan” kelimesinden “insanlığa hitap” şeklinde bir anlam çıkarmak, hesabı verilmemiş bir evrensellik dogmasından yola çıkıp “el-ibretü bi-umûmi'l-lafz” fahvasınca asıl mana ve maksadı lafzın umumiliğinde arayan, bu yüzden de habire lafzı kazıyıp duran metin fundamentalizminden başka bir şey olmasa gerektir.
- ⁹³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 18.
- ⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 161. Ayrıca bkz. Ebû'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; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 455; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, VI. 221; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 481; Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV. 564; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut

1983, VIII. 439. İbn Âşûr bu ayette geçen “el-insan” kelimesinin başındaki harf-i tarifin belli bir kişiye değil, cinse işaret ettiğini belirtmiş, ardından çoğunluk müfessirlerin yorum tercihinin de bu şekilde olduğuna dikkat çekmiştir. Oysa bu dipnottaki tefsir kaynakları böyle söylememektedir. Kaldı ki İbn Âşûr *yâ eyyühel-insân* hitabındaki manayı, “Ey ba’si inkâr eden insan” diye izah etmiştir (İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, XV. 173-174). Buna göre “el-insan”dan maksat, insanoğlu değil genel olarak kâfir/müşrik insan tipidir. Diğer bir deyişle, “el-insan” kâfirden kinayedir.

- ⁹⁵ Klasik tefsirlerde sahabe ve tâbiûn müfessirlerinden aktarılan bilgiye göre Tîn 95/4. ayette geçen “el-insan” kelimesi genelde kâfir insan tipine, özeldede Kelde b. Üseyd, Velid b. Muğîre, Ebû Cehl b. Hişâm gibi bir müşriğe delalet etmektedir (Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IX. 171; Kurtubî, *el-Câmi*, XX. 77). Buna göre “ehsan-i takvîm” nitelemesi insan ömründeki gençlik dönemine, “esfel-i sâfilîn” ise yaşlılık hâline karşılık gelir. Dolayısıyla Tîn 95/4-5. ayetlerdeki temel vurgu familik ya da dünyadaki maddi güç ve kudretin gelip geçiciliği ve insan bedeni de dâhil maddî olan her imkânın bir gün bitip tükeneyeceğidir (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 751). Diğer bir deyişle, bu ayetlerde kâfir insanın idrakine/dikkatine sunulan mesaj, “Gençlik ilkbahar gibidir, yaşlılık ise kışa benzer; öyle bir kış ki arkasından bahar gelmez.” (Fırdevsî), “Gençlik çok dayanmayan bir kumaştır.” (W. Shakespeare), “Gençlikte günler kısa, yıllar uzun; yaşlılıkta ise günler uzun, yıllar kısadır.” (I. Panin), “Gençliğe güvenip de vakit çok erken derken; belki elveda diyemezsin giderken!” (Necip Fazıl) gibi özlü sözlerle ifadesini bulan familik gerçeğidir.
- ⁹⁶ Ebû Hayyân, *el-Babru’l-Muhît*, X. 506.
- ⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Babru’l-Muhît*, X. 508.
- ⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, XV. 443.
- ⁹⁹ Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi bazı müfessirler Râhmân 55/3-4. ayetler ile Alak 96/2-5. 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*, XVII. 100). Kuşkusuz bütün bu ayetlerde zikri geçen ilâhî yaratma, öğretme gibi hususlar tüm insanlar için geçerlidir; fakat Kur’an’ın nazil olduğu tarihsel vasatta kastedilen husus bu değildir. Nitekim Râhmân suresinin Mekke halkının Kur’an ve Hz. Peygamber’le ilgili ithamları ve/veya “Biz Rahman diye bir şey bilmeyiz” şeklindeki inkârcı tavırları üzerine nazil olduğu bilgisi (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 195; Kurtubî, *el-Câmi*, XVII. 100) bahis konusu ayetlerdeki esas maksadın inkârcı zihniyete mesaj vermek olduğu fikrimizi teyit etmektedir.
- ¹⁰⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII. 17.
- ¹⁰¹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI. 499.
- ¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 270. Fahreddîn er-Râzî’nin “ekrem” kelimesiyle ilgili şu izahı da aynı istikamettedir: (1) Nice kerîm insanlar vardır ki bir suç işlendiği sırada tahammüllü davranır, ama onun iyilik ve ihsanı suç işlenmezden önceki seviyede devam etmez. Oysa Allah, bir şairin, “Sanki ben yanlış yaptıkça senin lütuf ve ihsanını gerekli kıyormuşum gibi, ne zaman daha çok yanlış yapsam, sen bana lütfunu artırıyor sun” dizelerinde ifade edildiği gibi, lütuf ve ihsanını artırarak devam ettirir. İşte Allah bu yüzden ekremdir. (2) Allah’ın kerem sıfatı şunu ifade eder: “Evet, sen kerîmsin. Ama senin rabbın ekremdir. Nasıl böyle olmasın ki?! Her kerîm insan lütuf ve kereminden dolayı ya bir menfaat ve mükâfata nail olur veya en azından kendine yönelik bir zararı savuşturur. Oysa ben ekremim. Çünkü ben lütuf ve ihsanda bulunurken, herhangi bir karşılık beklentisiyle değil, sırf lütuf ve kerem olsun diye bunu yaparım” (Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII. 17).
- ¹⁰³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII. 18.
- ¹⁰⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI. 246; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, V. 435; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 92; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, VII. 350; Beğavî, *Meâlimü’l-Tenzîl*, IV. 155; Kurtubî, *el-Câmi*, XVII. 101.
- ¹⁰⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVII. 216.

- ¹⁰⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, I. 27.
- ¹⁰⁷ Bu konuda bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2008, s. 94-95; Sami Kiliçli, *Mekke'de Surelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 116.
- ¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, X. 298.
- ¹⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 233.
- ¹¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 167-168; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 41.
- ¹¹¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 41.
- ¹¹² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 170.
- ¹¹³ Bkz. Buhârî, "Rikâk" 26; "İtisâm" 2. Bu hadisteki mesel başka bir hadiste şöyle açıklanmıştır: Rasûlullah bir gün halkın huzuruna çıkıp üç kez şöyle seslendi: Ey İnsanlar! Ben ve siz tıpkı şu meselde anlatılan konumdayız: Bir halk, düşmanın kendilerine baskın yapacağından korkar. Bu yüzden içlerinden bir adamı onları gözetlemeye gönderirler. İşte onlar bu haldeyken gözcü ansızın düşmanın geldiğini görür ve durumu haber vermek için derhal halkına yönelir. Fakat onları uyarmadan önce düşmanın kendini yakalayacağından korkar ve bu yüzden de kıyafetlerini çıkarır ve ardından üç kere 'Ey millet' nidasıyla düşmanın geldiğini haykırır. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI. 384.
- ¹¹⁴ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravzu'l-Ünüf*, Küveyt trs., III. 145-146.
- ¹¹⁵ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Beyrut 2008, I. 32.
- ¹¹⁶ Besmelenin Kur'an'daki statüsü ihtilafıdır. Bununla birlikte Neml 27/30. ayetinde geçen besmelenin Kur'an'dan bir ayet olduğu hususunda icma vardır. 113 surenin başında yer alan besmelenin müstakil birer ayet olup olmadığı hususunda İmam Mâlik ve Evzaî gibi âlimler söz konusu besmelelerden hiçbirinin ayet olmadığı fikrini benimsemiştir. Buna mukabil Abdullah b. Mübârek gibi diğer bazı âlimler besmele ifadelerinin her birinin müstakil bir ayet olduğunu söylemiştir. İmam eş-Şâfiî ise besmeleyi sadece Fatiha suresine ait bir ayet olarak kabul etmiştir. Bunun yanında İmam eş-Şâfiî'nin diğer surelerin başındaki besmeleleri ayet kabul edip etmediği hususunda iki farklı görüş nakledilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 66; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, 151-152.
- ¹¹⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 34-35.
- ¹¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 168-171.
- ¹¹⁹ Bu konuda bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'da "Seb'î Mesâni" Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1 (2002), s. 103-127
- ¹²⁰ Ebû Abdillâh İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, I. 86.
- ¹²¹ Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhîr*, I. 54.
- ¹²² Emin Işık, "Fatiha Suresi", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 252-253.
- ¹²³ Abduh *Tefsîru Cüz'î Amme* adlı eserinde ilk Kur'an vahyinin Alak 96/1-5. ayetler olduğunu söylemiştir (Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'î Amme*, Kahire 1994, s. 93). Ancak şunu belirtelim ki Abduh Amme cüz'ünün tefsiriyle ilgili eserin tahririne 1883 yılının sonlarına rastlayan Avrupa seyahati sırasında başlamış ve daha sonra Tunus'ta bulunduğu süre zarfında tamamlamıştır. Menâr tefsirindeki Fatiha suresiyle ilgili görüşlerini ise 1889'da Mısır'a döndükten sonra Reşid Rıza'nın ısrarları neticesinde Câmiu'l-Ezher'de verdiği derslerde dile getirmiştir. 1899-1905 yıllarını kapsayan bu ders döneminde Abduh Fatiha'dan başlayıp Nisa 4/125. ayete kadar tefsir etmiştir. Bu bilgiler ışığında denebilir ki Abduh önceleri Alak 96/1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi kabul ederken, daha sonra ilk vahyin Fatiha suresi olduğu fikrini benimsemiştir.
- ¹²⁴ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, I. 34.
- ¹²⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 36.