

TEFSİRDE SEBEB-İ NÜZULÜN BAĞLAYICILIĞI VE İŞLEVİ

Muhammed İsa Yüksek

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Istanbul, Turkey
muhammedisa1@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9521-7007

Öz

Bir olay veya soru üzerine inen âyetlerin anlaşılmasında lafızların umûm manalarının mı yoksa sebep-i nüzulün mü belirleyici olduğu konusu âlimler tarafından tartışılmıştır. Usûlcülerin ve tefsircilerin çoğu âyetlerin manalarını tespit ederken lafızların umûm manasını muteber kabul etmişler; bazı âlimler ise bu manaları sebep-i nüzul rivayetleri çerçevesinde belirlemişlerdir. Esasında bu iki görüşü benimseyen âlimler arasındaki ihtilaf, manaların ve hükümlerin ilk muhataplarla sınırlı olup olmadığına değil, hükmün dolaylı muhataplara geçişindeki yöntem farklılığındadır. Lafızların umumunu dikkate alanlara göre dolaylı muhataplar lafızların kapsamına başlangıçta dahildir. Âyetleri sebep-i nüzul çerçevesinde anlayanlar ise dolaylı muhatap ve manalara kıyas gibi yöntemlerle geçiş yapmaktadırlar. Bu çalışma, âyeti sebep-i nüzul etrafında anlayanların sebep-i nüzul rivayetinden yoksun olmaları durumunda âyetten mana/hüküm çıkarılabilme imkânını sorun edinmektedir. Çalışmada öncelikle lafzın umûmîliği-sebebin husûsîliği çerçevesinde yapılan tartışmaların bağlamı analiz edilecek; daha sonra sebep-i nüzulü bulan âyetlerin kime hitap ettiği sorusu, usûlde ele alınan hitap-muhatap ilişkisi etrafında cevaplanacaktır. Makalede, âyetlerin anlamlarını tahsis ettikleri iddia edilen sebep-i nüzul rivayetlerinin çeşitlilik arz ettikleri ve âyetlerin anlaşılmasına farklı seviyelerde katkı sundukları tespit edilecektir. Neticede, sebep-i nüzul rivayetlerinin -âyetlerin anlamlarını belirleyen değil- âyetlerinin anlaşılmasına katkı sunan argümanlar oldukları temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sebeb-i Nüzul, Hitap, Lafız, Umûm, Husûs.

Binding and Function of Occasion of the Revelation in Tafsir

Abstract

The scholars discussed whether it is the general meaning of the word or the reason for understanding the verses that came down to an event or question. While most methodologists and interpreters consider the general meaning of the word, some scholars understand the verses according to the occasion of the revelation. In fact, the difference between the scholars who accept these visions is not that the meanings and judgments are limited to the first interlocutors, but rather the way in which the judgment is transmitted to the indirect interlocutors. Those who understand the verses according to the occasion of the revelation reach the meanings by syllogism while others reach it by general meaning of the words. This study deals with the possibility of deducing the meaning or judgment from the verses in the absence of a narration which has been done by those who understand the verses according to the reason of revelation. The study firstly will determine the context of the discussions that are conducted within the framework of the general word and the specific reasons, and then the question to whom the verses with the occasion of revelation were talking to will be answered in terms of the relationship between the speech and the interlocutor in the methodology of fiqh. In the article, it will be determined that the occasions of the revelation show diversity and

contribute to the understanding of verses at different levels. As a result, it will be determined that they are arguments that contribute to the understanding of the verses.

Keywords: Tafsir, Occasion of the Revelation, Speech, Word, 'Umüm, KhusuŖ.

GİRİŖ

Kur'ân-ı Kerim'i anlamak ve yorumlamak için bazı hususların dikkate alınması elzemdir. Dil ve edebiyatın yanında Kur'ân'ın nüzul süreci, ilk muhatapları, nüzul döneminin sosyal, siyasal, coğrafi, ekonomik şartları, döneme hâkim olan örf ve kültür gibi ilâhî hitabı çevreleyen faktörlerin bilgisine sahip olmanın söz konusu hususların bir kısmı olduğunu söylenebilir. Bunlar, esasında tefsir ilminin sistematik bir ilim olup/olmadığı veya diğer ilimlerle olan ilişkisi açısından oldukça belirleyicidir. Nitekim tefsir (bir ilim olarak), ayetlere dayanmakla birlikte diğer ilimlerde incelenen ve çözüme kavuşturulan mes'elelere (problematiklere) hâkim olan yorumcunun, sahip olduğu bilgileri âyeti tefsiri esnasında kullandığı bir zeminde teşekkül etmektedir. Bu bakımdan yorumcunun usulü'd-din ve usulü'l-fikh gibi ilimlerde metodik boyutta yürütülen tartışmaları bilmemesi veya bunları yorumuna mesned kılmaması, dile dair müsellemler bir bilgiyi ihlal etmesi veya göz ardı etmesi ile eş değerdir. Bu husus ise yorumcunun yetkinliğini tartışmaya açacak bir mahiyet arz etmektedir.

Kur'ân'ı anlamaya çalışırken veya yorumlarken âyetlere dair içsel-dışsal bağlamsal bilgilerin kullanılması kadar, tefsir sadedinde diğer ilimlerden alınan bilgilerin bağlamlarının korunması da bir gerekliliktir. Modern dönemde tefsir sahasında kendisine yer bulmaya çalışan yeni anlama metodlarının klasik literatüre ait kavram ve teorileri kullanırken sergiledikleri kayıtsızlık ve bağlamsal ihlaller bu gerekliliği ifade eden önemli örneklerdir. Bu noktada modernist tefsir akımları ile klasik tefsirin nüzul dönemine, Mekke-Medenî bilgilerine ve esbâb-ı nüzul ilmine dair verileri kullanım keyfiyetlerine bakmak tabloyu daha net bir şekilde ortaya koyacaktır. Bu takdirde, modern dönem yaklaşımları ile klasik tefsirin kullandığı müşterek kavramların farklı mefhumlara sahip olduğu dâhi görülecektir. Müşterek mefhumlara sahip olmayan ıstılahlar üzerinden ilmî bir birikim ve etkileşimin gerçekleşmesi ise oldukça zordur.

Bir konunun tartışıldığı alanın ve bağlantılarının analiz edilerek hangi ilmin mes'eleleri olduğunun tespiti, ilimler-disiplinler arası bilgi geçişliliği ve aktarımı noktasında oldukça önemlidir. Bir ilmin mebdâdîsi olan bilgilerin tartışıldıkları bağlamı doğru tespit etmek, hem bu bilgilerin başka bir ilimde mesâil haline getirilmemesi hem de bütün bağlantılarıyla ele alınması açısından elzemdir. Bununla birlikte bazen bir konunun farklı

cihetlerden farklı ilim dallarında problem edildiği de gözden kaçırılmamalıdır. Böyle durumlarda, konunun kavranması birden çok ilme vukûfiyeti zorunlu kılmaktadır. Şer'î ilimlerin öncelikli kaynağı Kur'ân olduğundan müfessirin diğer ilimlerde mesâil olarak incelenen konu ve âyetlerin yorumunda, bu ilimlerden aldığı bilgileri tartışmaya açmadan kullanması gerekmektedir. Tefsir açısından bu bilgi transferlerinin zaman zaman grift bir izlenim vermesi, tefsirin şer'î ilimlerin tümünden bilgi almasından ve bir meselenin farklı yönlerden farklı ilimlerde konu edilebilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın anlaşılmasında oldukça önemli olan esbâb-ı nüzûl ilmi - rivâyet olması bakımından- hadis ilminin konusudur. Rivâyetlerin sıhhati, teaddüdü gibi meseleler ile rivâyetler arasında uygulanan cem', tercih ve mükerrer nüzul gibi yöntemler -her ne kadar konunun geçtiği çoğu ulûmü'l-Kur'ân kaynağında da yer verilse de- hadis usûlü ilminde ele alınmaktadır. Bu rivâyetlerin nassın yorumundaki etkisi ve bağlayıcılığı ise fıkıh usûlü ilminde değerlendirilmektedir. Umûmîlik-husûsîlik açısından lafızların delaletleri, fıkıh usûlü ilminin bir adım dışına taşmakta ve bu defa referanslarını dilden almaktadır. Tefsir ilmi de söz konusu ilimlerin verilerinden faydalanmakta; bu ilimlerde tartışılan ve sonuca bağlanan kâideleri Kur'ân'ın tümüne tatbik etmektedir.

Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri açısından Kur'ân âyetlerinin, bir sebep üzerine inenler¹ ve bir sebep olmadan inenler şeklinde ikiye ayrılması mümkündür. Doğrudan bir sebep üzerine inen âyetler incelendiğinde bu âyetlerin daha çok hüküm ve ahlâkî öğeler ihtiva ettiği görülür. Bu hususlar ise insanı kötülük ve çirkinliklerden alıkoyup daha iyi ve doğru olana yönlendirmek gibi işlevini pratik alanda gerçekleştirebilecek bir vazifeyi icraya matuftur. Nitekim zihinlerin inşa edilmesi ve sosyal hayatın tanzimine dair çabalar gerçek hayatın pratiklerinden uzak olduğu nispette

¹ Hakkında sebeb-i nüzul bilgisi rivâyet edilen âyetlerin sayısı sınırlıdır. Esbâb-ı nüzûl sahasında yazılan iki önemli kaynak olan Vâhidî'nin *Esbâbü'n-nüzûlünde* 600, Süyûtî'nin *Esbâbü'n-nüzûlünde* ise 800 âyete dair rivâyet kaydedilmiştir. (Bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 68.) İbn Âşûr bu hususa dikkat çekerek tefsir sahasında sebeb-i nüzul rivâyetleri ile ilgili mübalağa yapılabildiğini söylemekte, -her ne kadar bu ilimde ilk telifleri yapan âlimleri ilk olmanın gereği olarak ayrı bir kefeye koysa da rivâyetlerin sıhhatine dikkat etmeksizin her âyetin sebeb-i nüzulü varmış izlenimini veren meşhur müfessirlerin hoş görülemeyeceğini ifade etmektedir. (Bk. Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunis: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 1: 46.)

teorik bir alana hapsolmuş demektir. Şu halde, bir kanunun pratik sahada tatbik edilerek geçerli kılınması -insanların buna olan ihtiyacı da göz önünde bulundurulduğunda- bu öğretilerin benimsenmesi ve kalıcılığı açısından oldukça önemlidir.² Ahkâm ve ahlâkî öğeler ihtiva eden âyetlerin birtakım olaylar ve sorular üzerine inmesi, -özellikle- ahkâmı pratik zemine taşıyan önemli argümanlar içermektedir. Sebep ile hüküm arasındaki bu devinimsel ilişki göz önünde bulundurulduğunda fer' ile asıl (Kur'ân) arasındaki bağlantıları kuran fıkıh usûlünün, esbâb-ı nüzûl konusunu neden mes'ele edindiği ve salt rivâyetten öte metodik bir düzlemde ele aldığı anlaşılmaktadır. Aslında şer'î ilimler içerisinde veri ve yöntemler arasındaki bağlantıları kurarak nesnel ve daha kapsamlı kuramlar geliştiren ideal yöntembilimin fıkıh usûlü olduğu düşünüldüğünde, esbâb-ı nüzûl bağlamında nass-yorum ilişkisine dair tespit ve kuralların bu ilimde kendisine yer bulması doğaldır. Ancak sebep-i nüzul konusunun teorik boyutta fıkıh usûlünde tartışılması, yapılan tespitlerin daha çok sebep-hüküm düzleminde ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bütün bu hususlar ise esbâb-ı nüzûl ile ilgili tefsir ilminde konu edilen teorik bilgilerin, fıkıh usûlündeki bağlamı ile ele alınmasını ve kavranmasını gerektirir.

Nass-mana veya nass-hüküm ilişkisinde sebep-i nüzulün belirleyiciliği hakkında farklı görüş ve kabullerin olduğu bilinmektedir. Bu görüş sahiplerinden sebep-i nüzul rivâyetlerini nassın anlaşılmasında belirleyici kılmayanlar, bu rivâyetleri âyetin doğru anlaşılmasına katkı sunan veriler olarak değerlendirmektedirler.³ Âyetin manasının sebep-i nüzul rivâyeti ile tayin/tahsis edildiğini düşünenler ise bu bilgilerin âyetin anlaşılmasında başvurulan yardımcı unsurlar olmaktan daha öte bir anlam ifade ettiği kanaatindedirler. Birinci yaklaşımı benimseyen âlimlere göre sebep-i nüzul rivâyetinden yoksun olmak, âyetin anlamının/hükümünün belirlenmesine engel olmamaktadır. Bu durum olsa olsa âyetin anlaşılmasını zorlaştıracak, ancak imkânsız kılmayacaktır. Âyeti sebep-i nüzul ile tahsis eden âlimler açısından bu faraziyenin cevaplandırılması ise meselenin daha geniş bir şekilde ve derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. Nitekim

² Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *min Ravâi'i'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 37, 38.

³ Manaya ulaşmada lafzın umûm manasını dikkate alan bir çok müellifin sebep-i nüzul bilgisine sahip olmanın sağladığı faydalardan bahsetmeleri bu tespiti desteklemektedir. Örn. bk. Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1: 45-46; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 1: 97-98.

lafız-sebeup ilişkisine dair “el-ibra bi umûmi'l-lafz lâ bi husûsi's-sebeb” ya da “el-ibra bi husûsi's-sebeb” şeklindeki meşhur kâideler, tefsirden çok usûl temellidir.

Bu bağlamda, çalışmada sebeb-ayet ilişkisi analiz edilirken sebeb-i nüzul konusunun teorik boyutunun tartışıldığı bağlam öne çıkarılacaktır. Daha sonra sebeb-i nüzulün husûsiliğini dikkate alanlara göre meselenin hangi zeminde ele alındığı analiz edilecektir. Ne var ki sebeb-i nüzul rivâyetleri ve bu rivâyetlerin ilgili âyetlerle bağlantıları homojen bir yapı arz etmemektedir. Bu bakımdan çalışmada; sebeb-i nüzulün belirlenmesinde vazgeçilmez olup/olmadığı farklı örnekler özelinde sorgulanacak ve sebeb-i nüzul rivayetinden yoksun olmanın ayetin anlaşılmasının önünde bir engel teşkil edip etmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. LAFZIN UMÛMÎLİĞİ-SEBEBİN HUSÛSİLİĞİ İKİLEMİNİN TEMELLERİ

“el-İbra bi umûmi'l-lafz lâ bi husûsi's-sebeb” şeklindeki meşhur kâidenin fıkıh usûlünde hangi soru(n) üzerine vaz' edildiği oldukça önemlidir. Hakkında sebeb-i nüzul rivâyeti bulunan bir âyetin anlaşılmasında lafzın umûmîliğinin mi, yoksa sebeb-i nüzulün husûsiliğinin mi dikkate alınacağını belirleyen bu kâidede kullanılan kavramların anlamları ve bağlamları, kâidenin tefsir ilminde işletilebilirliğini yakından ilgilendirmektedir.

Her şeyden önce sebeb-i nüzulü bulan bir âyetin manasının ya da hükmünün, lafzın umum manası dikkate alınarak genele mi yoksa sebeb-i nüzulü dikkate alınarak hususa mı hamledileceği meselesinin; âyetin, -umuma veya hususa delalet edecek- herhangi bir karîneden yoksun olduğunda gündeme geleceğini belirtmek gerekir. Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerinin kesilmesini emreden el-Mâide sûresi 5/38. âyet üzerinde yapılan değerlendirmelere bakıldığında, hükmün kim hakkında indiğine değil de, hırsızın kim olduğuna (hırsız kelimesinin mahiyetine), el kesme emrini gerektirecek hırsızlığın miktarına ve el kesmenin keyfiyetine odaklanılması bundan kaynaklanmaktadır. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) bu âyetin Tu'me b. Übeyrik hakkında indiğini aktarmıştır.⁴ Kaynakların verdiği bilgilere göre ensardan olan Tu'me, komşusunun veya

⁴ Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 2: 37; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzulü'l-Kur'ân*, thk. Kemal Zağlul (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 197.

amcasının zırhını çalmış, sonra bu suçu bir yahudinin üzerine atmış, akrabaları da yahudiye karşılık onu savunmuş ve Hz. Peygamberin de savunmasını istemişlerdir.⁵

Bu âyetin hükmünün sebab-i nüzul rivâyeti ile tahsis edilemeyeceği birçok müfessirin ifade ettiği bir husustur. İbn Abbas'a bu âyetin hâs mı âm mı olduğu sorulmuş, o da "âmıdır" cevabını vermiştir.⁶ Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu âyette geçen ifadelerin bütün muhatapları kapsadığını belirtip âyetin hırsızlarla ilgili âm, hırsızlıkla ilgili ise hâs olduğunu söylemiştir.⁷ Âyette hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın ifadelerinin (es-sârik-es-sârîka) mârifet ve merfû olarak geçmesine vurgu yapan Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ise hırsızlık yapan erkek ve kadın kelimelerinden belirli kimselerin kastedilmiş olamayacağını, eğer böyle bir ihtimal söz konusu olsaydı bu kelimelerin mansûb olarak gelmesi gerekeceğini ifade etmiştir.⁸ "es-Sârik" ve "es-sârîka" kelimelerinin i'rabî konumları, mârifet olarak gelmeleri ve sebab-i nüzul bir erkek hakkındayken âyetin kadınlarla ilgili hüküm içermesi dikkate alındığında âyette yer alan hırsız kelimesini sebab-i nüzulde geçen Tu'me'nin şahsında anlamak; başka bir ifade ile el kesme cezasının başlangıçta Tu'me'yi bağladığını, daha sonra hırsızlık işinde Tu'me'ye iştirak edenleri kapsadığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte âyet, ahkâm boyutunda birtakım ayrıntılar içermekte; hırsız, hırsızlık suçu ve hırsızlığın cezası ile ilgili uygulamalar âyette yer alan mutlak ve genel ifadelerin zâhiren anlaşılmasına engel olmaktadır. Bir kimsenin ne kadar ve nereden çaldığında hangi elinin ne kadarının kesileceği ile ilgili tespitler ise munfasıl

⁵ Nisa sûresi 105. âyetin sebab-i nüzulü sadedinde zikredilen rivâyetler için bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4: 265-271; Vâhidî, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1415), 287. Bazı rivâyetlerde bir Yahudi'nin Tu'me'ye bir zırh emanet ettiğinden, Tu'me'nin bu emaneti iade etmeyip inkâr ettiğinden ve suçu üzerine atmak için zırhı Ensar'dan birinin evine koyduğundan bahsedilmektedir. Bk. Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2: 109.

⁶ Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 2003), 87.

⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslüm (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3: 510.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 569.

deliller üzerinden yapılmaktadır.⁹ Yani âyette geçen “es-sârik” ve “es-sârika” kelimelerinin kullanımları hitabın umûmî olmasını gerektirirken âyette yer alan kelimelerin delaletlerinin umum ya da husus ifade etmeleri, sebeb-i nüzul rivâyeti ile temellendirilmemektedir. Bu durumda çalınan malın ne kadar olduğunda el kesme cezasını gerektirdiği,¹⁰ ya hırsızlık ya da hırsızlığı yapan kimse çerçevesinde değerlendirilecektir. Hırsızlık (serika) veya hırsız (es-sârik) kelimelerinin cezayı gerektiren miktarın altında gerçekleşen hırsızlığı karşılamadıkları düşünülürse, âyette sebeb-i nüzul dışında -delaletle ilgili- başka bir tahsisten (ya da ta'yinden) söz edilecektir. Şayet Allah'ın bu âyette “es-sârik” ve “es-sârika” kelimeleri ile kimleri kastettiği sorulup buna cevap aranacak ise bu durumda da mücmel bir ifadenin anlamı tayin edilmeye çalışılacaktır. Elin nereden kesileceği ise mutlak bir ifadenin takyidi ile ilintilidir.

Benzer bir durum Nisâ sûresinin 4/58. âyeti için de geçerlidir. Bu âyetin sebeb-i nüzulü olarak aktarılan rivâyete göre Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiğinde Kâbe'nin hizmetlerini yürüten Osman b. Talha Kâbe'nin kapısını kilitlemiş ve üstüne çıkmıştır. Hz. Peygamber anahtarı istemiş, kendisine anahtarın Osman'da olduğu söylenmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali anahtarı alıp Hz. Peygambere ulaştırmış, Hz. Peygamber de Kâbe'ye girmiş ve iki rekat namaz kılmıştır. Dışarı çıktığında “Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor...” âyetini (Nisâ 4/58) okuyan Hz. Peygamber, Osman'ı çağırarak anahtarı ona iade etmiştir.¹¹ Âyetin sebeb-i nüzulünde emanetin sahibi olarak Osman b. Talha, emanet olarak da Kâbe'nin anahtarı geçmesine rağmen âyette emanet kelimesi ve emir cemi olarak gelmektedir. Bu durumda metin, âyette yapılan emrin tek kişi ve bir emanet hakkında olmasına mâni bir hüviyet arz etmektedir.

⁹ El kesme cezasının ne zaman tahakkuk edeceği ve nasıl uygulanacağı ile ilgili ihtilaflar için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 11: 176-180; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1985), 6: 162-174.

¹⁰ Nassda yapılan bu daraltmanın ilgili hadis ve ashâbın görüşlerinden kaynaklandığı görülmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 162-174.

¹¹ Bk. Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el-Ak, Mervan Sivar (Beyrut: Darü'l-Marife, 1992), 1: 443-444, Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Halid Abdülfettah Şibl (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2002), 80. Osman b. Talha rivâyeti kadar öne çıkmayan bazı rivâyetlerde ise bu âyetin Müslümanların sorumluluklarını üstlenen idareciler hakkında indiği ve bu ifadelerle onlardan ganimetleri sahiplerine teslim etmelerinin istendiği belirtilmektedir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 148-149.

Taberî, sebab-i nüzul rivâyetini verdikten sonra “Bana göre burada serdedilen görüşlerden en mâkulü, bu âyetle Allah’ın Müslümanlardan ganimetler, haklar ve diğer işlerde aralarında adaletle hükmederek ve eşit davranarak Allah’ın emrini yerine getirecek idarecilere sorumluluk yüklemelerini istemesidir.” demektedir. Ayrıca Taberî’nin, -birkaç paragraf sonra- âyetin her ne kadar Osman b. Talha ile ilgili indiği belirtilse de, Müslümanların idarecilerinin ya da kendisine din ve dünya hususunda bir emanet yüklenmiş olan herkesin bu âyetin hitabına dâhil olduğunu belirtmesi dikkat çekmektedir. Taberî’nin âyetin anlamıyla ilgili yaptığı bu tercihte bağlamın etkin olduğu gözlerden kaçmamaktadır.¹² Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) gibi müfessirler ise âyetin kişiye sorumluluğu yüklenen her emanetle ilgili olmasını bir gereklilik addeder ve bu emanetin sadece kişiler değil aynı zamanda fert ile Allah arasındaki emanetleri de kapsayacağını söylerler.¹³

Usul kaynaklarında, herhangi bir âyetin husus ifade ettiğine delil teşkil eden bir karînenin bulunduğu durumlarda da, nassın anlaşılmasında sebab-i nüzulün mü yoksa ibârenin umumunun mu etkin olduğu tartışma konusu yapılmamaktadır. Böyle durumlarda âyette mananın veya hükmün tek kişiye taalluk ettiğini gösteren veriler bulunmaktadır. el-Ahzâb sûresi 33/33. âyette mehirsiz olarak kendisini bağışlayan kadının sadece Hz. Peygamber için helal kılındığını bildiren “خالصة لك من دون المؤمنین” ifadesi bu hususa bir örnektir. Bazı müellifler tarafından el-Leyl sûresi 92/17 âyetin de (وسيجنبها الأتقى) aynı şekilde husus ifade ettiği söylenmiştir. Hatta bu konuda müfessirlerin görüş birlikteliğinin olduğu dahi kaydedilmiştir. Bu müfessirlere göre âyette geçen الأتقى kelimesi umum ifade eden bir sığa ile gelmemiştir. Çünkü lâm-ı ta’rif, mevsûle veya cemi kelimelerde ma’rifelik edatı olarak geldiğinde -bir görüşe göre de ahd olmama şartı ile müfredde-umum ifade eder. Lâm-ı ta’rif mevsûle manasında أفضل formundaki kelimelerin başına gelmeyeceğinden الأتقى kelimesinin başındaki lam-ı ta’rif de mevsûle değildir. Kelime tekil olduğundan ve ahd manası taşıdığından lâm-ı ta’rifin ma’rifelik, dolayısıyla umum ifade ettiği de söylenemez. Çünkü lâm-ı ta’rifin müfred kelimenin başına gelip ma’rifelik anlamı taşıması kelimedeki ahd manasının bulunmadığı durumlarda söz konusudur.

¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 148-149.

¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 3: 221; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 111.

Dolayısıyla mezkûr kâideleri dikkate alan birçok müfessir ve usûlcüye göre âyetten umum mananın anlaşılması olanaksızdır.¹⁴

Usûlcüler arasında ihtilafa sebep olan husus ise karînelerden yoksun olan ve umum ifade eden bir âyete dair sebebi nüzulün bulunduğu durumlardır. Esasında âlimlerin çoğunluğu -ister soru içerisinde isterse olay olsun- bir sebebe binâen gelen âm lafzın umum manaya hamledileceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte İmam Mâlik (ö. 179/975), İmam Şâfiî (ö. 204/519),¹⁵ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî (ö. 264/877), Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 356/966), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi isimler, âyetin sebep ile tahsis edileceğini düşünürken; Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî (ö. 356/967) ise sebebin soru olduğunda âyeti tahsis edeceğini, olay olduğunda ise tahsis etmeyeceğini belirtmektedir.¹⁶

Söz konusu bu ihtilafın her iki tarafta bulunan usûlcüler açısından da ahkâmın tarihselliği-evrenselliği ile ilgili bir tespit ihtiva etmediği görülmektedir. Daha açık bir ifade ile nassın anlaşılmasında sebebin husûsiliğini dikkate alanların nasstan çıkacak hükmün sebep-i nüzuldeki şahıs ve olaylarla sınırlı kalacağını iddia etmediği müsellemdir. Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu hususu açık bir dille ifade etmektedir:

... Özellikle sebep-i nüzul rivâyetinde zikredilen, bir şahıs olduğunda 'bu âyet şunun hakkında indî' şeklindeki ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır. Tefsir ilminde nakledilen rivâyetler, lian âyetti, zihâr âyeti ve kelâle âyeti gibi âyetlerin kim veya kimler hakkında indiğini belirten esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ile bazı âyetlerin Mekke müşrikleri, Ehl-i kitap veya Müminlerden bir grup hakkında indiğini belirten rivâyetler bu kabildendir... Âyetlerin belirli şahıslarla ilgili indiğini söyleyenler, âyetin hükmünün sadece bu şahıslarla sınırlı olduğunu kastetmezler. Bu, Müslüman olan veya akli başında olan birinin hiçbir surette söyleyemeyeceği bir sözdür. Her ne

¹⁴ Bk. Ebû'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 9:152; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 185; Süyûtî, *İtkân*, 88.

¹⁵ Bazı usûlcüler ve araştırmacılar Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî gibi isimlerden aktarılan görüşlerin yanlış anlaşıldığını veya yanlış tahlil edildiğini düşünmektedirler. Örn. bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, mür. Abdüsselam Ebu Gudde, Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Daru's-Safve, 1992), 3: 204-205; Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine değil Lafzın Umumiliğindedir İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 130 v.dğr., Ali Mansur Atıyye, *Eseru ihtilâfi'l-ulemâ fi tahsisi'l-umûm bi sebebi vürûdihî*, (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2001), 210 v.dğr.

¹⁶ Bk. Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 2: 266. Lafzın umûmiliğine itibar edenler ile sebebin husûsiliğine itibar edenler hakkında daha geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 202-204.

kadar bir sebebe binaen gelen âm lafzın sebebine hasredilip edilemeyeceği ile ilgili bir tartışma olsa da, hiçbir Müslüman âlim Kur'ân ve sünnetin umum ifadelerinin belirli şahıslarla sınırlı olacağını söylememiştir. Âyetin sebab-i nüzul ile tahsis edilmesi hususunda söylenen, âyetin umum ifadesinin belirli şahısların nev'i ile tahsis edilmesi, daha sonra ona benzeyen herkesi kapsamasıdır ki bu durumda umum manaya lafızlar aracılığıyla ulaşılmaz.¹⁷

İbn Teymiyye'nin tespitlerinden, umum mana ifade eden bir lafzın sebab-i nüzul ile tahsis edileceğini söyleyenlerin âyetin hükmünün taalluku noktasında diğer âlimler ile aynı fikri paylaştıkları anlaşılmaktadır. İki grup arasındaki farklılık ise umum manaya nasıl ulaşıldığı ile ilgilidir. Âlimlerin çoğunluğu umum manaya ulaşmada ibârenin delaletine itibar ederken, sebebin husûsiliğini dikkate alanlar âyetin sebab-i nüzuldeki belirli bir şahsa ait hüküm taşıdığını kabul etmekte, daha sonra kıyas veya benzeri yöntemlerle¹⁸ hükmü umuma teşmil etmektedirler. Dolayısıyla çoğunluğa göre âyet sebab-i nüzul dışındaki fertlere kat'i bir biçimde tealluk ederken sebebin husûsiliğini dikkate alanlara göre zannî bir delaletle tealluk etmektedir.¹⁹

Lafzın umûmîliği-sebebin husûsiliği ikilemi analiz edildiğinde sebep ile tahsisin başlangıçta beyanla alakalı olduğu, bir olay vuku bulduğunda veya Şâri'ye bir soru sorulduğunda beyanın gecikmesinin düşünülemeyeceği, dolayısıyla sebep ile mana-hüküm arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu üzerine kurgulandığı görülmektedir. Ancak bazı usûlcülere göre tahsis edici bir unsur olarak sebab-i nüzulün bütünüyle bu cihetle temellendirilmesi düşünülemez. Çünkü beyan nazariyesi açısından sebebin bir olay içermesi ile bir soru olması arasında fark vardır. Şâri'nin bir soru olmaksızın (ibtidâî olarak) bir olayla ilgili hüküm koyması düşünülebileceğinden bu durumlarda lafızların umumu dikkate alınır. Ancak Şâri'ye bir soru sorulduğunda, hüküm bu soruya binaen vaz' edileceği için cevabın taşıdığı hükmün soru ile sınırlandırılması gerekebilir.²⁰ Burada soru-cevap ilişkisinin de tek düze gerçekleşmediği

¹⁷ Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, (Beirut: Daru İbn Hazm, 1994), 43-37.

¹⁸ Sebebin husûsiliğine itibar edenler mananın genişletilmesinde şeriatın umûmîliğini ifade eden âyet ve hadisleri ya da Hz. Peygamber'in "Bir kişi hakkındaki hükmüm cemaat hakkındaki hükmümdür" sözünü delil göstermektedirler. Örn. bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 113.

¹⁹ Bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 113.

²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 266.

hatırlanmalı, cevabın bazen sorudan müstakil olacağı, bazense olmayacağı belirtilmelidir. Cevabın sorudan müstakil olmadığı durumlarda cevaptaki ifadenin soru olmaksızın anlamlandırılması mümkün değildir. Örneğin el-A'râf sûresi 7/44. âyette cennet ehlinin cehennem ehline yönelttikleri *فهل وجدتم* فهل وجدتم sorusuna verilen *نعم* cevabı sorudan bağımsız bir anlam ifade etmemektedir. Sorudan bağımsız olmayan böyle cevaplarda soru ile cevap arasında mutâbakat gözetilir. Yani mutlak ifadeler ihtiva eden bir soruya verilen gayr-i müstakil cevap umum, husûsî bir konunun sorulduğu soruya verilen gayr-i müstakil cevap ise husus ifade etmektedir. Müstakil cevaplarda ise bazen sebepte olduğu gibi soru ile cevap arasında umum-husus açısından bir uyum söz konusudur. Bu hususlarda usûlcüler arasında bir ihtilafın olmadığı görülmektedir. Usûlcülerin üzerinde ihtilaf ettikleri konu ise husûsî bir soruya umum ifade eden bir cevabın verildiği durumlardır.²¹

Şu halde nass-sebeb-i nüzul ilişkisi genel hatlarıyla değerlendirildiğinde umûmîliği-husûsîliği açısından üzerinde ihtilaf olan durumun özel bir sebebe binaen inen ve umum ifade eden lafızlarda, soru-cevap ikilisi çerçevesinde değerlendirildiğinde de husûsî bir soruya verilen genel cevaplarda söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere usûlcülerin çoğu, lafızların umumunu dikkate alarak âyetlerden anlaşılacak manalara lafızlar aracılığıyla ulaşmış, bazı usûlcüler ise âyetin manasını sebep-i nüzul ile belirleyip hükmün benzer kimseler ve durumlar için de geçerli olacağını söylemişlerdir.

Lafız-sebeb ilişkisinin usûl ilminde tahsis delilleri bağlamında işlendiği düşünüldüğünde, meselenin âyetin hükmünün kapsamı (ta'mimi) ile ilişkili olduğu, lafızların umumuna itibar edenlerin "el-ibra bi umûmî'l-lafz" kâidesi ile âyetin hükmünün kapsamına dair bir söylem geliştirdikleri ve ihtilafın nassın muhataplara delaletinin keyfiyeti ile alakalı olduğu görülmektedir. Zaten usûlcüler arasında Kur'ân hitabının kıyamete kadar gelecek herkesi bağlayacağı hususunda bir tartışma yoktur. Bununla birlikte meseleyi hükmün kapsamının tespit edilmesinde kullanılan yöntem farklılığından bir adım daha öteye taşıyıp lafızların delaletleri bağlamında ele almak sebep-i nüzul meselesinin ahbâr boyutuna da ışık tutacaktır.

²¹ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 3: 121-125; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 110-112. Daha geniş bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 325-329.

Bir olay veya Hz. Peygambere sorulan bir soru üzerine inen âyet ile bu sebepler arasında belirleyici bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla usûlcüler arasında bir olay veya sual üzerine inen âyetin sebep için beyan olması noktasında da görüş ayrılığı bulunmamaktadır.²² Bu husus dikkate alındığında sebep üzerinde gerçekleştirilen umum-husus tartışmalarının bir yönünün başlı başına vaz' temelli olduğu görülmektedir.²³ Yani sebep-i nüzulü bulunan bir âyetin lafzının umumuna mı yoksa sebibinin husûsiliğine mi itibar edileceği ikilemini; dilsel ifadeler, bizâtihi umum mu ifade ederler yoksa dilde her kelime veya ifade için sınırlandırıcı bir kayıt var mıdır tartışmalarından bağımsız değerlendirilmesi yanlış olur.²⁴ Zaten beyan nazariyesi üzerinde tartışılan esas nokta, âyetin sebebi dışındakiler için de beyan olabilme imkânıdır. Dolayısıyla âyetteki lafızların sebep-i nüzul dışındaki fertlere veya olgulara delaleti, lafızların vaz' itibarıyla umum mu yoksa husus mu ifade ettikleri ile yakından ilişkilidir.²⁵ Lafızların umumu dil bağlamında ele alındığında, yapılacak tespitlerin sadece ahkâmı değil, aynı zamanda ahhârı da içereceği düşünülmelidir. Lafızların umumunu dikkate alan usûlcülerin çoğunluğunun ahhâr-ahkâm ayırımı yapmaması,²⁶ bu kâide ile sadece hükmün kapsamını değil aynı zamanda mananın tayinini de gözettiklerini göstermektedir. Âyeti anlamada sebebin husûsiliğine itibar edenlere göre ise âyetin sebep için beyan olduğu, hükmün de belirli bir şahıs ya da olayla ilintilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla usûl ilminde sebebin husûsiliğinin daha çok hükmün taalluku ile alakalı olduğu, lafzın umûmunun ise hükmün taallukunun yanında mananın tespitine dair olduğu anlaşılmaktadır.

Hükmün veya mananın nüzul döneminde ilk muhataplar nezdinde tayin edilmesi ama kıyamete dek bütün dolaylı muhataplar için geçerli olma

²² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine: y.y., ts.), 3: 267.

²³ Gazzâlî umûm ve husûsun mana ve fiillerin değil lafızların avârızı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 212.

²⁴ İlgili tartışmalarda da العبارة بعموم اللفظ kaidesinin kullanılması dikkat çekmektedir. Bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Casim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûni'd-Diniyye, 1994), 1: 99-102.

²⁵ Bazı usûlcülerin bu bağlamda sınırlandırıcı bir kayıt olmaksızın gelen ve dâimce umûm ifade eden âyetleri ashâbın da umûma hamlettiğine dair rivâyetler kaydettikleri ve meseleyi müstefiz haber konumunda bulunan bu örnekler ile delillendirdikleri görülmektedir. Bk. Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1: 103-110; Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 246.

²⁶ Bk. Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1: 99; Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 224.

zorunluluğunun keyfiyeti ise hitap-muhatap ilişkisi bağlamında sorgulanmalıdır. Bu ilişkinin sebeb-i nüzulün husûsîliğini dikkate alanlara göre âyetin kime hitap ettiğini bildiren sebeb-i nüzul rivâyetlerinin bağlayıcılığı açısından da önem arz ettiği görülmektedir. Bu sebeple meselenin hitap-muhatap boyutunun da incelenmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir.

2. HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

Lafızlar bazen bir yargıya veya hitaba bazen de bir emre veya nehye konu olurlar. Yargı ifade eden cümleler ile hitap ifade eden cümlelerde yer alan müsemmaların yargı ve hitap esnasında bulunma zorunluluğu vardır. Bu, yargı ve hitabın dış dünyadaki gerçekliğine ilişkin bir saptamadır.²⁷ “Ali geldi” veya “Ey Ali” cümlelerinin söylendiği esnada Ali’nin mevcut olması gerekmektedir. Emir ve nehy bildiren cümlelerde ise böyle bir zorunluluk yoktur. “Sakın hırsızlarla arkadaşlık etme” nehyinde hırsızlar lafzının müsemmasının o an için mevcut olması şart değildir. Hırsız o an mevcut olsa bile bu, lafzın sadece emrin veya nehyin yapıldığı zaman için belirleyici olduğu anlamına gelmez. Bilakis lafız sözün söylendiği an mevcut bulunan veya gelecekte karşılaşılabilecek olan hırsızları içerisine alır. Bu cümlede belirli bir hırsız kastediliyor olsa ve bu, karîneler yoluyla bilinse de; kastedilen hırsızın o an mevcut bulunan veya gelecekte karşılaşılabilecek bir kişi olması mümkündür.

Direkt hitaplarda (hitâbu’l-müvacehe) hitabın yapıldığı anda muhatabın bulunma şartı, hitabın bizzat muhataba yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Hitabın bu çeşidinde hitap eden ile hitap edilenin direkt teması gerekmektedir ve bu hitapların hükmü sadece hitabın yapıldığı anda bulunan muhatapları bağlar. Bu, Şârî’nin hitaplarının evrenselliği açısından bir çelişki doğuruyor gibi görünse de esasında Kur’ân’da bulunan hitapların dolaylı muhataplara taalluku noktasında herhangi bir şüphe veya ihtilaf yoktur. Nitekim Kur’ânî hitapların dolaylı muhataplara geçişi ek bir delil ile zarûrî olarak bilinir. Bu delil icmâ, kıyas veya Hz. Peygamber’in zamanında sabit olan bir hükmün kıyamete kadar geçerli olacağına dair bilinen bir gerçeklik olabilir.²⁸ Her ne kadar bazı

²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3: 185.

²⁸ Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 300-301; Ebu’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 2004), 148; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl ilâ tahkîki’l-hak min ilmi’l-usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b el-Arabî el-Eşerî (Riyad: Daru’l-Fadile, 2000), 1: 568.

usûlcüler hitapların umuma taallukunun da lafızlar ile gerçekleştiğini söyleseler de²⁹ çoğunluğa göre hitabın dolaylı muhataplara taalluku lafız ile söz konusu delilin birlikteliğinde gerçekleşir.³⁰

Kur'ân'da ilk muhataplara yapılan özel/direkt hitapların bazen (يا أيها) (يا أولي الألباب), (يا عبادي), (يا أيها النبي), (يا أيها الناس), (الذين آمنوا) gibi nidâ ifadeleri ile bazen de muhatap sigası veya zamiri ile geldiği görülmektedir.³¹ Bu hitapların her iki durumda da siga ve lügat bakımından ilk muhataplarını aşması söz konusu değildir.³² Hitâbü'l-müvâcehenin dolaylı muhatapları kapsayıp kapsamadığı ile ilgili tartışmayı gereksiz gören İbn Dakikü'l-îd'e (ö. 702/1302) göre böyle bir soru(n) iki ihtimale bakılarak çözüme kavuşturulabilir. Birincisi, lügat bakımından lafızların dolaylı muhatapları kapsama olasılığıdır. İkincisi ise muhkem ifadelerin aksi bir delil bulunmadıkça sadece ilk muhataplara hitap ettiğinin söylenmesidir. Oysaki ne bu hitaplardaki lafızlar dolaylı muhatapları kapsayabilir, ne de -tahsise dair özel bir delil bulunmadıkça- şeriatın hükümlerinin sadece ilk muhataplara indirgeneceği söylenebilir.³³ Bu durumda sadece ilk muhataplara hitap içeren bu ifadelerin dolaylı muhatapları da kapsamasının, şeriatın hükümlerinin genel olduğuna dair sahip olunan zarûrî bilgi ile gerçekleştiği söylenebilir. (et-Tevbe 9/5) و الزانية والزاني (en-Nûr 24/2) gibi âyetlerdeki müsemmalar ise lafzın umumuna girecek ve kıyamete kadar gelecek olan kimseleri kapsamaktadır. Çünkü bu âyetlerdeki müsemmalar hükme konu olan kişilerdir. Hükümü veren ise Şâr'îdir. Daha açık bir ifade ile bu âyetlerle belirli bir kişinin müşrik veya zina eden olduğuna hükmedilmemiş, aksine bu kimseler öldürme ve celde hükümlerine konu edilmişlerdir.³⁴

²⁹ Hanefî ve Hanbelîlere göre hitabın dolaylı muhatapları kapsamasının lafzın delaleti ile gerçekleştiği söylenmiştir. Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 185.

³⁰ Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 300-301.

³¹ Daha fazla bilgi için bk. Karâfî, *el-Akdül'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mısır: Darü'l-Ketbî, 1999), 1: 541-542.

³² Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddin el-Fenârî, *Füsûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2: 89; Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, *Usûlü'l-fikh: İcabetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyagî, Hasan Muhammed Makbûlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 312.

³³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 568.

³⁴ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü Mustafa el Bâz, 1995), 4: 1907.

Belirli şahıslar hakkında inen âyetler ile belirli şahıslara hitap eden âyetlerin mananın/hükmün kapsamı açısından aynı yerde durdukları anlaşılmaktadır. Her iki durumda da muhataplar veya rivayetlerde yer alan şahıslar hükmün taalluk alanına girmekte, lafzın delalet ettiği muhataplar veya sebeb-i nüzul rivâyetinde yer alan şahıs isimleri hükmün umuma geçişinde kısıtlayıcı olmamaktadır. Sebeb-i nüzul rivayetlerinde belirli şahısların yer aldığı hitap cümlelerinin kıyamete kadar gelecek herkese hitap olması ise husûsî sebeb genelleştirilmesinden (ta'mim) farklı bir veçhe arz etmektedir. Başka bir deyişle sebeb-i nüzulde bir âyette falanca şahsa veya falanca gruba (Müşrikler, münafıklar, Ehl-i kitap) hitap edildiğinin belirtilmesi, bu hitabın dolaylı muhataplarına taalluku noktasında bir engel teşkil etmemekte; hitabın genişlemesinde asıl kabul edilen ilk muhataplar üzerinden bir kıyasa da gidilmemektedir.

En-Nisâ sûresi 4/32. âyet³⁵ direkt hitap ve dolaylı muhatap ilişkisine örnek teşkil etmektedir. Allah'ın birtakım kimselere fazladan bağışladıklarına diğerlerinin göz dikmemesini ifade eden bu âyetin sebeb-i nüzulüne dair birkaç rivâyet bulunmaktadır. Mücâhid'in Ümmü Seleme'den rivâyet ettiğine göre Ümmü Seleme Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resülü, erkekler savaşımlara katılıyor biz ise katılamıyoruz. Onlar mirastan bizim iki katımızı alıyorlar. Keşke biz de erkek olsaydık" demiş ve akabinde bu âyet inmiştir. Süddî'den gelen rivâyete göre erkekler, "Bize mirasta kadınlardan fazla hak tanındığı gibi ahiretteki ecrimizin de artırılmasını umuyoruz" demişler, kadınlar ise "Bize mirasta erkeklerin yarısı kadar hak tanındığı gibi günahlarımızın da erkeklerin yarısı kadar kılınmasını umuyoruz" demişlerdir. Diğer bir rivâyete göre ise bu âyet, bir kadının Hz. Peygamber'e gelmesi ve "Erkeklerin ve kadınların Rabbi bir, sen de hem bizim hem onların Peygamberisin, hepimizin babası Âdem, annesi Havvâ'dır. Allah Kur'ân'da erkekleri anıyor da bizi neden anmıyor?" demesi üzerine inmiştir.³⁶ Taberî, âyetin *بعضكم على بعض* kısmının erkeklerin konumunu ve sahip olduklarını arzulayan kadınlar hakkında indiğini söylemiştir.³⁷ Âyet incelendiğinde nehyin muhatap sigası üzerine geldiği ve

³⁵ "Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, onun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir."

³⁶ Bu ve benzer rivâyetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 49-50; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Ku'ân*, 154; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2: 266-267.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 49.

dolayısıyla başlangıçta ilk muhataplara hitap olduğu görülmektedir. Bununla birlikte âyetin hitap alanına -zarûrî olarak- dolaylı muhataplar da girmektedir ve bu noktada sebab-i nüzulde âyetin kimler hakkında indiğine dair verilen bilgiler hitabın kapsamını sınırlandırmamaktadır. Daha açık bir ifade ile âyetin bütün muhatapları kapsaması noktasında hitabın ilk başta sadece sebab-i nüzuldeki kişilere hitap olması veya nüzul dönemindeki bütün muhataplara hitap olması arasında fark yoktur. Sebab-i nüzulde geçen diğer bilgilerin âyet ile ilişkisi ise lafzın umûmîliği-sebebin husûsîliği çerçevesinde ele alınmalıdır. Temenninin mahiyeti ve kapsamı, Allah'ın kullarından bazılarına fazladan ihsan ettiği şeylerin neler olabileceği gibi hususları anlamada rivâyetler siyak-sibak örgüsü ile birlikte değerlendirilmelidir.³⁸ Kanımızca İbn Teymiyye de, bir âyetin bir kabile, Mekke'de müşriklerden bir grup, Ehl-i kitaptan bir takım kimseler veya bazı Müminler hakkında indiğini belirten sebab-i nüzul rivâyetlerini aktaran âlimlerin -bu rivâyetlerle- âyetin umum manasının mezkûr şahıslarla tahsis edileceğini kesinlikle düşünmediklerini aktarıırken bu hususa işaret etmektedir. İbn Teymiyye'nin bir âyetin belirli bir kimse hakkında indiğini belirten rivâyetleri de aynı kategoride değerlendirmesi, - emir veya haberde; ister lafız isterse başka bir delaletle gerçekleşsin- mananın bu şahıslara indirgenemeyeceğini düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla sebab-i nüzulün hususunu dikkate alanların bir âyet veya bir kesitin kimler hakkında indiğini bildiren sebab-i nüzul rivâyetinden yoksun olması son tahlilde o âyetin hükmünü ve hükmün taallukunu bizzat etkilememektedir.

3. SEBEB-İ NÜZUL-ÂYET BAĞLANTILARINDA ÇEŞİTLİLİK

Sebeb-i nüzul rivâyetlerine geçmeden önce usûlcülerin terminolojisinde sebab-i nüzul terkindeki "sebeb" in sebab-i vücûb değil sebab-i vürûd olduğunu belirtmek gerekir. Yani usûlcüler sebab-i nüzul ifadelerini hükmün konulmasındaki sebab (illet) olarak değil söz konusu hitabı

³⁸ Âyette erkekler için de kadınlar için de kazandıkları şeylerden paylar olduğunu belirten ifadeler sebab-i nüzul rivâyetleri ile birlikte değerlendirildiğinde, "Âyette nehye muhatap olan ve kendilerine fazladan ihsan edilen iki gruptan biri kadınlar diğeri erkekler mi olmalıdır, yoksa her iki grubun da erkek olması düşünülebilir mi?", "Fiillerin şahısları kadınların hitaba konu olmasına müsait midir?" gibi akla gelebilecek birçok soru usûl ilminde cevaplandırılmıştır. Bu bağlamda usûlcülerin *يا أيها الذين آمنوا* hitabının içerisine kâfirlerin girip giremeyeceğini, (Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 183; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 568.) Ehl-i kitaba yapılan hitapların Müminleri kapsayıp kapsamayacağını da tartıştıkları görülmektedir. (Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 183.)

gerektiren bir etken olarak görmektedirler.³⁹ Dolayısıyla bu rivâyetleri bilmek âyetlerin anlaşılması noktasında son derece önemli iken, âyetin indiği dönem, yer, muhatap, kültürel özellikler gibi hususları illet mesabesinde değerlendirip sebeb-i nüzul rivâyetlerini ve döneme ait bilgileri, değişmesi öngörülen (tarihsel) ahkâma menat kılmak usûl açısından mümkün gözükmemektedir.⁴⁰

Bir âyeti tefsir ederken başvurulması gereken en önemli bilgilerden biri olan sebeb-i nüzul rivâyetlerinin çeşitliliği ve âyet-sebep ilişkisi dikkate alındığında, bu rivâyetlerin nassın anlaşılmasına farklı düzeylerde katkı sundukları anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerden bir kısmı -sadece belirli olaylar ve şahıslar hakkında bilgi verdiği için veya âyet ile bir olay hakkında ilinti kuran râvilerin yorumlarını içerdiği için- âyetlerin anlaşılmasında belirleyici değildir. Bunun yanında mücmel bir âyetin anlaşılmasına katkı sunan, mübhemâta dair bilgiler içeren, hasır şüphesinin ortadan kaldırılmasında ve işkâlin giderilmesinde kullanılan rivayetler de bulunmaktadır.

Örneğin el-Mâide sûresinin 5/44. âyetinde geçen *ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون* ifadelerinin yorumunda müfessirlerin sebeb-i nüzul rivâyetlerini kullandıkları görülmektedir. Bu âyetin yahudilerin, evli olup zina yapanlar hakkında recmi gizleyip recme alternatif cezalar uydurmaları ve diyeti bazılarına tam bazılarına yarım uygulamaları üzerine indiği rivâyet edilmiştir.⁴¹ Âyetin literal anlamı Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenin tekfirini gerektirmektedir. Hâlbuki iman eden kimsenin sadece günah işledi diye tekfir edilemeyeceğini ifade eden birçok delil vardır. Bu anlam müfessirleri farklı tevil seçeneklerine yönlendirmiştir.

Başlangıçta âyette ihtimaller ve anlaşılması noktasında kapalılık bulunan lafızlar vardır. Âyetin hemen başında yer alan “men”in ism-i mevsûl mü, şart edatı mı olduğu, umum mana-husûsî sebep ilişkisi açısından önem arz etmektedir. “Men”in ism-i mevsûl olduğu söylendiğinde, sebeb-i nüzul bilgisi kullanılarak,⁴² siyak-sibak ilişkisi kurularak veya “men”deki lâm-ı ahid manası öne çıkarılarak âyetin

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 215.

⁴⁰ Benzer bir iddia için bk. İlhami Güler, “Fazlur Rahman’ın Kur’ân’ı Yorumlama Metoduna Kur’ân Açısından Kelamî Bir Katkı”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1991): 96.

⁴¹ Bu ve diğer sebeb-i nüzul rivâyetleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 594-597; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 43; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 196.

⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 6.

yahudilerle alakalı olduğu söylenebilir.⁴³ Dolayısıyla mana kıyas ile genişlemeye müsaittir. Yine “men”in ism-i mevsûl olduğu kabul edilip cins manası dikkate alınrsa cümlenin bu kimselerin kâfir addedilmelerinin sebebini ve Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen herkesin tekfir edileceğini bildirdiği düşünülebilir.⁴⁴ Bu durumda ortaya çıkacak işkâlin çözümü niçin âyette yer alan diğer unsurlara başvurulur.

“Men”in şart edatı olduğu düşünüldüğünde âyet zaten umum ifade ediyor demektir ve Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen herkesin kâfir olacağı anlamına gelir. Bu durumda, ya Allah’ın indirdiği ile hükmetmemenin ya da kâfir sıfatının taşıyabileceği anlamlar üzerinde farklı ihtimaller değerlendirilecektir. Örneğin âyette bahsedilen “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeme” eyleminin Allah’ın indirdiğini küçük görerek,⁴⁵ doğruluğunu sorgulayarak veya dil ve kalp ile inkâr ederek onunla hükmetmeme⁴⁶ şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu manalar dikkate alındığında kalbi ile tasdik, dili ile de ikrâr ettiği halde Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen kimsenin kâfir addedilmesi söz konusu değildir. Çünkü bu durumdaki bir kimsenin Allah’ın indirdiği ile hükmetmemesi Allah’ın indirdiğini terk etme manası taşımaktadır.⁴⁷ Kâfir sıfatı bağlamında yapılan “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler onun indirdiğini küçük görenlerdir”, “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler nimete nankörlük edenlerin ta kendileridir”, “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirdirler ancak bu küfür, iman dairesinden çıkararak bir küfür değildir”⁴⁸ gibi yorumlar ise hüküm kelimesi etrafında serdedilen diğer yorumlara nazaran daha zayıf görünmektedir.

Muhammed Fâzıl İbn Âşûr’un (ö. 1393/1973) sebeb-i nüzul rivâyetlerini taksim ederken “mücmel ifadeleri beyan edenler” maddesinde ele aldığı söz konusu âyetin anlaşılmasına, siyak-sibak ve sebeb-i nüzul rivâyetlerinin katkı sunduğu görülmektedir.⁴⁹ Ne var ki sebeb-i nüzul rivâyetine ulaşamamış olmak, diğer ihtimaller çerçevesinde bu âyetin

⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 211.

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 211.

⁴⁵ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1: 625.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 6.

⁴⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 6.

⁴⁸ Ebu Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan el-Endülûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3: 504-505.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 49.

yorumlanabilme imkânını ortadan kaldırmamakta ve âyetin yaptığı tespitin hükme dönüşmesine (Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenin tekfir edilmesi) mâni bir durum teşkil etmemektedir. Esasında bu âyetin umum ifade ettiği müfessirlerin çoğunun genel kanaatidir. Buna rağmen âyette geçen “men”in ahd manasında ism-i mevsûl olduğu varsayılacak olursa, ahdi belirleyen unsurun sebeb-i nüzulden önce iç bağlam olduğu görülecektir.

el-Mücâdele sûresi 58/1. âyette⁵⁰ bahsedilen kadının Evs b. Sâmî'tin karısı Havle olduğunu belirten rivâyetlerde olduğu üzere, sebeb-i nüzul rivâyetlerinin bazen mübhemâta dair bilgi içerdikleri görülmektedir. Bu âyette Hz. Peygamberle kocası hakkında tartışan ve onu şikâyet eden kadının ismine açıkça değinilmemektedir. Bu bilgi Hz. Âişe'den gelen rivâyetten alınmaktadır. Hz. Âişe şöyle buyurur: “İşitmesi bütün sesleri kuşatan Allah ne kadar yücedir. Havle Hz. Peygamberle konuşurken sözlerinden bir kısmını duyuyordum. Hz. Peygamber'e eşini şikâyet ediyor, Ey Allah'ın Resulü, gençliğimi yedi, ona çocuklar verdim, şimdi gençliğimi kaybedip çocuk doğuracak evreyi geçirince bana zıhar yaptı, Allah'ım sana şikâyet ediyorum, diyordu. Kadın daha yerinden ayrılmadan bu âyet indi.”⁵¹

Aynı şekilde Âli İmrân sûresi 3/188. âyette⁵² yapıp ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin kim oldukları mübhem bırakılmıştır. Rivâyetlerde bu kimselerin yahudiler, savaşa katılmayıp özür beyan edenler ve bununla da övgü bekleyenler ya da içten içe nifaklarına sevinip müminlere izhar ettikleri imandan dolayı övgü bekleyen münafıklar oldukları aktarılmaktadır.⁵³ Bu rivâyetlerin birçoğu sebeb-i nüzulden çok âyetin kim hakkında indiğine dair yapılan tespitlerden ibarettir. Kanaatimizce âyetin manasını tahsis ettiği izlenimi veren İbn Abbas rivâyeti de bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu rivâyete göre, Mervân hizmetçisine İbn Abbas'a gidip “Eğer yaptığına sevinen ve yapmadıkları ile övülmeyi seven herkes azap görecekse şüphesiz biz de azap göreceğiz” demesini söyler. İbn Abbas bu söze, “Bu âyetten size ne. Bu âyet Ehl-i kitap

⁵⁰ “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 3-7; İmadüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'îl-Azîm* (Beyrut: Daru Sadır, 2004), 5: 48.

⁵² “Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem dolu bir azap vardır.”

⁵³ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3:546-549; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 68-69.

hakkında inmiştir. Hz. Peygamber onlara bir şey sormuş, onlar da sorulan bilgiyi gizlemiş ve başka bir cevap vermişler, hatta bundan dolayı övülmeyi beklemişler ve gizledikleri şeye sevinmişlerdir.” şeklinde karşılık vermiştir.⁵⁴ Esasında bu âyetten hemen önceki âyet İbn Abbas rivâyetinde geçtiği üzere yahudilerin Hz. Peygamber’e bazı bilgileri gizlediklerine dair bilgi sunmakta, Allah Teâlâ’nın Ehl-i kitaptan, kitabı insanlara açıklayacaksınız ve onu gizlemeyeceksiniz diye söz aldığını bildirmektedir. Âyetler bağlamlarına dikkat edilerek okunduğunda 188. âyetin mutlak manada anlaşılamayacağı görülmektedir. Ayrıca mutlak olarak yaptığına sevinmenin ve yapmadığından dolayı övülmenin fitrî bir özellik olduğu ve bu haliyle azabı gerektirmeyeceği de munfasıl delillerin işaret ettiği bir husustur. Zaten İbn Abbas rivâyetinde, Mervan’ın itirazı da insanın taşıdığı ve tamamıyla yok edemeyeceği bu fitrî özellikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin iç bağlamının lafızlardan kast olunan manayı tayin ettiğini, sebab-i nüzul rivâyetinin ise bağlamın belirlediği manayı tevsik eden bir karîne olarak kullanılabilceğini söylemek mümkündür.

Yukarıda verdiğimiz âyetlerde de görüleceği üzere, Kur’ân’da bazı kişilerin, yerlerin ve zamanların açıkça zikredilmeyip zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler, belirsiz şahıs, zaman ve isimler ile anıldıkları görülmektedir. Kur’ân üslûbunda bu belirsiz kullanımların (mübhemât) şöhretinden dolayı bizzat anmaya gerek olmaması, zikredilmesinde bir fayda olmaması, özellikle gizleme kastının olması, ta’zim veya tahkir ifade etmesi⁵⁵ gibi bir takım sebepleri vardır. Bu sebepler düşünüldüğünde sebab-i nüzullerde bulunan ve mübhem ifadeyi açan kayıtların bilgisinden yoksun olmanın bazen muhatabın ayetlerin mesajına odaklanmasına katkı sunacağı bile söylenebilir.

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin âyetin anlaşılmasındaki önemine dair en çok verilen örneklerden birinin el-En’âm sûresinin 6/145. âyeti⁵⁶ olduğu görülmektedir. Âyetin literal anlamı leş, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka bir yiyeceğin haram kılınmadığı izlenimini vermektedir. Kaynaklarda, İmam Şafî’nin bu âyetle

⁵⁴ Bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, 141; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 2: 191.

⁵⁵ Süyûtî, *İtkân*, 765.

⁵⁶ “De ki: “Bana vahyolunan Kur’ân’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir.” Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”

ilgili yaptığı tefsirden övgüyle bahsedilmektedir. İmam Şâfiî, bu âyetle haram yiyeceklerin sadece burada sayılanlardan ibâret olduğunun kastedilmediğini; âyetin, kâfirler düşmanca bir tavır içerisinde Allah'ın haram kıldıklarını helal, helal kıldıklarını da haram kıldığında onların bu amaçlarını nakzeden bir üslûp ile indiğini belirtmiştir. Bu, bir kimse diğerine bugün tatlı yeme dediğinde onun, bugün tatlıdan başka bir şey yemeyeceğim demesine benzer. Dolayısıyla Allah bu âyetle onlara "Sizin helal saydıklarınızın dışında haram yoktur." demekte ve hükümde hasr kastetmemektedir.⁵⁷

İmam Şâfiî'nin sebeb-i nüzul üzerine geliştirdiği bu yorum âyetin anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sunmaktadır. Bu yorumda lafız-sebep ikilisinin rolleri değişmiş, zahiren hasr ifade eden lafız husûsî bir sebep ile genişletilmiştir. Başka bir ifade ile âyette hasr anlamı taşıyan ifadeler varken sebep üzerinden âyetin sadece burada sayılanların haram olduğunu ifade etmediği çıkartılmıştır. Ancak hasr ifade eden bir âyetin sebep ile literal anlamından farklı bir anlama hamledilmesi başka bir şey, umum ifade eden bir âyetin anlaşılmasında sebeb-i nüzulün kullanılması farklı şeylerdir. Burada "Eğer biz bu âyetin sebeb-i nüzulünü bilmeseydik ve İmam Şâfiî'nin yorumuna vâkıf olmasaydık İslam dininde yenmesi haram olan şeyleri sadece âyette geçenler ile sınırlar mıydık?" sorusu önemlidir. Bizce âyetteki işkâlin giderilmesinde sebeb-i nüzulün kullanıldığı bu yorum oldukça önemlidir. Ancak bu, âyeti başka yorum ihtimallerine kapamaz. Nitekim bu âyetin belirttikleri dışında dinimizde yenmesi haram olan yiyeceklere dair elimizde bulunan deliller, âyetin zahiren anlaşılmayacağını kanıtlamaktadır. Literal anlamın âyetin manası olamayacağı anlaşıldığında yapılacak teviller ise sebeb-i nüzul rivayeti ile sınırlandırılmaz. Esasında bunun Şâfiî'nin bir yorumu olduğunu belirten ve sebebi değil de lafzın umumunu dikkate alan kimsenin bu yorum sebebiyle tevilden alı konamayacağını vurgulayan Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) de bu hususa dikkat çekmektedir.⁵⁸

Benzer bir durum el-Mâide sûresinin 5/93. âyeti için de söz konusudur. Bu âyet, içki haram kılındıktan sonra ashâbdan bazılarının, içki içtikleri halde vefat eden yakınları ve arkadaşları için endişelenmeleri üzerine inmiş bir âyettir.⁵⁹ Âyetin metninden, sakındıkları, iman edip sâlih amel işledikleri taktirde müminlere yedikleri şeylerde bir günahın olmadığı

⁵⁷ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1: 46-47; Süyûtî, *İtkân*, 86, Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 100.

⁵⁸ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1: 47.

⁵⁹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 37-39; Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, 212.

anlaşılmaktadır. Bu anlam ise dinin bütünlüğü açısından bir işkâle sebep olmaktadır. Nitekim müminler, Allah'tan ve haramlardan sakındıkları taktirde (إذا ماتقوا) her şeyi yemeleri hususunda serbest bırakılmamışlardır. Müminlere yemeleri serbest bırakılanlar, mübah olan yiyecek ve içeceklerdir. Burada إذا ماتقوا kaydının "haram yiyecek ve içeceklerden sakındıklarında" manasını ifade edebileceği akla gelebilir. Çünkü kişinin haramlardan sakınması aynı zamanda yememesi-içmemesi gerekenlere riayet etmesi demektir. Ancak bu mana dikkate alındığında insanlara, haram yiyeceklerden sakındıklarında mübah olanları yemelerinde bir sakıncanın olmadığı belirtilmiş olur. Haram yiyeceklerin dışında kalan yiyeceklerin üzerinden günahın kaldırılması ise anlamsızdır. Aynı zamanda müminlerin yiyebilecekleri şeyler; yani mübah olan yiyecekler bizâtihi mübahdır. Yoksa, bunların mübah olmaları haram olanlardan kaçınmaya bağlı değildir.

Âyetin sebab-i nüzülü, içkinin haram kılınması üzerine müminlerin -kıblenin değişmesinden sonra daha önceki namazları ile ilgili taşıdıkları endişeye benzer olarak- kaybettikleri arkadaşlarının bu yasağı uygulama ve içkiden vazgeçme imkânlarının kalmaması noktasında sergiledikleri hassasiyeti ifade etmektedir. Bu cihetten yaklaşık âyet, muhatapların daha önce haram kılınmamış bir yiyecek ve içekten sorumlu tutulmayacağını; kişiye ihsan kapısını açanın, Allah'tan sakınma, iman ve sâlih amel olacağını bildirmektedir. Ancak âyetin sadece -genel bir ibâha getirdiğine dair yanlış anlaşılmanın önüne geçebilecek- bu yorum çerçevesinde anlaşılması doğru olmayabilir. Nitekim âyetin umum ifade ettiği düşünüldüğünde, sebab-i nüzülü de kapsayacak genel bir bakış açısı yakalamak mümkündür.

Yenilip içilmesi mübah kılınan şeylerin mübahlığının herhangi bir şart gerektirmediği açıktır. Dolayısıyla kişinin üzerinden günahın kaldırılmasının, sayılan durumlarla (ittikâ, iman, amel-i sâlih) bağlantısı şart ilişkisi içerisinde açıklanamaz. Âyetin burada sayılan vasıfları taşıyanlara karşı yapılmış bir medh ve övgü manası taşıdığı düşünüldüğünde umum ifade ettiği, sebab-i nüzuldeki kişilerin bu umum mananın içerisine dâhil olduğu ya da âyetin bu kişilerle alakalı olarak inse de umum ifade ettiği söylenebilir.⁶⁰ Ayrıca ayetteki şartın sadece mübah olan yiyecek ve içeceklerle alakalı olduğu söylenemez. Bu durumda فيما طعموا ifadesindeki

⁶⁰ Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Haffâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyet'r-Râdî, ale Tefsiri'l-Beydâvî* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 3: 280

“ma”nın mübahları da içine alacak şekilde umuma hamledilmesi gerekir. Dolayısıyla ayetteki şartın, -ne olursa olsun- yenilip içilenlerde bir günahın olmamasının bunların içerisinde haram bir şeyin bulunmamasına bağlı olduğunu ifade ettiği de düşünülebilir.⁶¹

Anlaşılmasında sebeb-i nüzulün önemli olduğu âyetlerden bir diğeri de, el-Bakara sûresinin 2/158. âyetidir.⁶² Rivâyet edildiğine göre, Safa tepesinde İsfâf, Merve tepesinde ise Nâile isminde iki put vardı. Cahiliye döneminde Araplar Safa ile Merve arasında bu iki putu ta'zim amaçlı tavaf yapar ve bu putlara ellerini sürerlerdi. İslâm gelip putlar kırıldıktan sonra Müslümanlar -daha önce putlar için yapıldığından- Safa ile Merve arasında sa'y yapmaktan çekindiler. Allah Teâlâ da bu âyeti indirerek Safa ile Merve'nin kendi katındaki meşruiyet ve yerini bildirdi.⁶³ Bir başka rivâyette de Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'ye “Vallahî Safa ile Merve arasında sa'y yapmayan kimse için bir günah olacağını düşünmüyorum” demesi üzerine Hz. Âişe onu, “Ne kadar yanlış bir söz ettin. Eğer âyet senin yorumladığın gibi anlaşılacak olsaydı *بما لا يطوف عليه أن لا جناح عليه* şeklinde olurdu. Bu âyet Ensar hakkında inmiştir. Onlar cahiliye döneminde putlara ibadet eder ve telbiye getirirlerdi. Bundan dolayı İslâm'a girdikten sonra Safa ile Merve arasında tavaf yapmaktan çekindiler ve bu durumu Hz. Peygamber'e sordular. Allah da bu âyeti indirdi. Hz. Peygamber Safa ile Merve arasında tavaf yapmıştır. Hiç kimsenin bunu terk etmesi doğru olmaz.” sözleri ile uyarmıştır.⁶⁴

Yukarıda verdiğimiz rivâyetlerden birincisi âyetin kıssası ve sebeb-i nüzulüne dair bilgiler ihtiva ederken ikinci rivâyette âyetin yanlış anlaşılması üzerine Hz. Âişe'nin meseleyi sebeb-i nüzul bilgisi ile vuzuha kavuşturduğu görülmektedir. Rivâyete göre Urve âyetteki *بما لا جناح عليه* ifadesinin muhayyerlik ifade ettiğini düşünmüş, bundan dolayı Safa ile Merve arasında tavaf yapmayan kimse için bir sıkıntı görmemiştir. Hz. Âişe ise âyetin tavaf yapmama hususunda muhayyerlik getirmesi durumunda ifadenin farklı olması gerekeceğini belirtmiştir; yani Hz. Âişe bununla

⁶¹ Ebüssuud b. Muhammed el-İmadî el-Hanefî, *İrşadü'l-akli's-selîm ilâ mezayê'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmet Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadis, ts.), 2: 117.

⁶² “Şüphesiz, Safa ile Merve Allah'ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse şüphesiz, Allah onu bilir, karşılığını verir.”

⁶³ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 49-52; Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, 49; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1: 132; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 292.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 51; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 27-28; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 291.

جناح عليه ifadesinin muhayyerlik ifade etmediğini vurgulamış, bu hususta Hz. Peygamber'in sünnetinin belirleyici olduğunu söylemiştir.

Âyet-sebebi nüzul ilişkisi incelendiğinde sebebin, âyetin tahsisine değil de âyetteki mücmel ifadenin beyanına dair olduğu görülecektir. Nitekim âyetteki جناح عليه ifadesi vacip (farz-vacip), mendub ve mübâhın müşterek olduğu bir manaya delalet etmektedir. جناح عليه ifadesi ile bunlardan hangisinin kast olunduğu ek bir kayıt ile anlaşılacakken, âyette bu kayıt görülmemektedir.⁶⁵ Esasında namazda ve diğer ibadetlerde olduğu gibi hac ve umre menâsikinde de tafsilatlı bilgiler Kur'ân'da değil Hz. Peygamber'in uygulamaları ve sözlerinde bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamaları üzerine ilgili ahkâmı tespit eden fikhî mezhepler Safa ile Merve arasında sa'yın meşruiyeti noktasında hem fikirdirler. İhtilaf konusu olan ise sa'yın vücûbudur.⁶⁶ Dolayısıyla hac ve umre ahkâmı ayette geçen lafızlarının delaletleri ile değil Hz. Peygamber'in uygulamaları ile belirlenmiştir. جناح عليه ifadesinin delaletinde ise yukarıda bahsettiğimiz çok anlamlılık çerçevesinde ihtilaf edilmiştir. Hanefîlerin namazların kısaltılmasını فليس عليكم جناح ifadesi bağlamında azîmet olarak değerlendirmeleri de bu ifadenin taşıdığı anlamlar veya sebab-i nüzul dışındaki tevil ihtimalleri ile açıklanabilir.⁶⁷ Sonra, âyette Safa ve Merve'nin Allah'ın şîârı olduğu belirtilmekte, bunun ardından o ikisi arasında tavaf yapmada bir sıkıntı olmadığı ifade edilmektedir. Ayetteki şîâr vurgusu varken جناح عليه ifadesinin ibâha ifade ettiğini söylemek ise zordur. Bunun gibi sebab-i nüzul dikkate alınmadığında el-Bakara sûresi 2/115. âyetinde⁶⁸ geçen فأينما تولوا فثم وجه الله ifadesinden nereye dönülürse dönülün namazın geçerli olacağına dair bir anlamın çıkarılması da mümkün gözükmemektedir. Namazın şartları ve kiblenin yönü Hz. Peygamber'in uygulamaları ile sabittir. Bu âyetin Hz. Peygamber bineğinde iken kıldığı nafil nazla ilgili olduğuna dair aktarılan rivâyet⁶⁹ âyetteki yönelme

⁶⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 144-145.

⁶⁶ Şihabüddin es-Seyyid Muhammed el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 2: 25.

⁶⁷ Örn. bk. Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvi, Muhyiddin Dib Mutu (Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1: 390.

⁶⁸ "Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."

⁶⁹ Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 22.

ifadesini takyit etmekte ve yapılacak muhtemel tevillerden birisini teşkil etmektedir.⁷⁰

Yukarıda yer verdiğimiz örnekler bize sebeb-i nüzul rivâyetlerinin mücmel ifadelerin açığa kavuşturulmasında, mübhem ifadelerin belirlenmesinde ve işkâllerin giderilmesinde tefsire önemli ölçüde katkı sunduğunu göstermektedir. Bazen siyak, lügat gibi diğer karînelere birleşen bu rivâyetlerin mananın tayininde ya da tahsisinde belirleyici olduğu da söylenebilir. Ne var ki bu rivâyetlerin bilgisinden bir şekilde yoksun olmak sebeb-i husûsîliğini dikkate alanlar için bile âyeti başlı başına anlamsız kılmamakta, âyetten hüküm istinbâtını imkânsız bir duruma sokmamaktadır. Ancak âyetin sebeb-i nüzulünü bilmemenin âyeti anlamada bir güçlük oluşturacağı ve tevil ihtimallerini daraltacağı ifade edilmelidir.

4. SEBEP ÜZERİNDEN GENİŞLEYEN MANANIN KAPSAMI

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin bir kısmında âyetin kendisi hakkında indiği zikredilen kişiler veya gruplar geçmekte iken bir kısmında da âyetin inmesine sebep teşkil eden olaylar yer almaktadır. Bazen ise aynı rivâyette her iki unsura da rastlanabilmektedir. Âyetin manasının veya hükmünün sebeb-i nüzulde geçen belirli şahıslarla/olaylarla sınırlı olmadığını, bu noktada usûlcüler arasındaki ihtilafın yöntem farklılığından kaynaklandığını belirtmiştik. Bununla birlikte, sebeb-i nüzulü bulunan âyetler detaylı bir şekilde incelendiğinde, -bazı durumlarda- lafzın umumu üzerinden ulaşılan mananın kapsamının sebeb-i nüzul üzerinden genişleyen mananın kapsamından farklı olabileceği; kıyas ile genişleyen mananın, lafzın umumunun taşıyabileceğinden daha sınırlı bir anlam içeriğine sahip olabileceği görülmektedir. Esasen yukarıda yer verdiğimiz âyetlerden birçoğu bu hususu temellendirmemizi mümkün kılan örnekler içermektedir. el-Bakara sûresi 2/195. âyet de bu örneklerden biridir. Bu âyetin sebeb-i nüzulü olarak aktarılan meşhur rivâyet Ebû Eyyûb el-Ensârî'den gelmektedir. Aktarıldığına göre Emeviler devrinde İslâm ordusu Abdurrahman b. Velid kumandasında İstanbul'a savaşılmaya gitmişti. Ebû Eyyûb da onların içindeydi. Savaş esnasında Rumlardan büyük bir kuvvet birliği öne çıkmış, Müslümanlar da birlik düzenine geçmişlerdi. Müslümanlardan bir adam kendisini düşman kuvvetlerinin arasına attı. İnsanlar da "Sübhânallah kendi eliyle kendisini tehlikeye atıyor" dediler. Bunun üzerine Ebû Eyyûb "Ey insanlar! Siz bu âyeti böyle

⁷⁰ Âyetten çıkarılan diğer anlamlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 17-19.

yorumluyorsunuz. Ancak bu âyet, biz Ensar hakkında inmiştir. Allah dinini üstün kılıp Müslümanlar çoğalınca biz de mallarımızla ilgilensek ve kaybettiklerimizi yeniden kazanmaya uğraşsak dedik. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi.” demektedir.⁷¹

Âyet başlı başına ele alıp incelendiğinde “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) nehyinin iki ucunda, Allah yolunda infak (وأنفقوا في سبيل الله) ve ihsan (وأحسنوا) emirlerinin durduğu görülmektedir. İnsanın kendi eliyle kendisini tehlikeye atması, meşrû bir amacı olmaksızın kendisine ve topluma zarar vermesi, onları yok olmaya sürüklemesidir.⁷² Bu nehyin Allah yolunda infakı da içine alması düşünülebilir. Çünkü Allah yolunda infaktan geri durmak kişiyi ahirette büyük bir pişmanlığa sürükleyecek, (el-Münâfikûn 63/10) toplumun ekonomik düzenini sarsacak, sonuçta zengin-ile fakir arasındaki iletişim, sevgi-saygı bağları zayıflayacak, varlık seviyeleri arasındaki farklar açılacak ve suçlar artacaktır. Allah yolunda infakın insanı tehlikeden koruyan harcamalar olduğu düşünüldüğünde infak-tehlike ilişkisi çerçevesinde başka anlamların düşünülmesi de mümkündür. Bu durumda Allah rızasına uygun olmayan harcamaların tehlike boyutları veya Allah rızasına uygun olan yerlerde harcamamanın (bu husustaki cimriliğin) kötü sonuçları bu âyetin anlamları arasında yer alacaktır.

Sûrenin 190. âyetinden itibaren Allah yolunda savaşmanın emredildiği; dolayısıyla bu âyetin savaştan bahseden âyetlerden hemen sonra geldiği görülmektedir. Bağlam dikkate alındığında, 195. âyetin savaşa hazırlık yapılmasının gereğinden ve cihada hazırlıksız kalkışmanın insanın kendisini kendi eliyle tehlikeye atması demek olacağından bahsettiği düşünülebilir. Nitekim savaş emri savaşın gereklerini de kapsamaktadır. Düşmanın daha fazla hazırlık yapma ihtimaline karşın orduyu teçhiz etmek ise bir zorunluluktur. Bu amaca binaen gelen infak emri, sadece muhataplara değil bütün Müslümanlara yapılmış bir emirdir. Bu emir

⁷¹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 206-211; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 60; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 375. Âyetin sebab-i nüzulü bağlamında zikredilenler yukarıda verdiğimiz rivâyetten ibaret değildir. İbn Abbas ve Huzeyfe'den gelen rivâyetlere göre insanların kendi elleri ile kendilerini tehlikeye atması Allah yolunda infakı terk etmek, Zeyd b. Eslem'den gelen rivâyete göre cihada veya yola azıksız çıkıp zayıflık sebebi ile ölmek, Berâ bin Azîb'den gelen rivâyete göre büyük günah işleyip Allah'ın bağışlamasından ümit kesmek, Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye göre ise düşmana zarar vermeyecek bir şekilde savaşa kalkışmaktır. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 253.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 214.

uygulanmadığında karşılaşılabilecek fiili tablo da toplumsal boyutları olan bir zarardır. Bu ihtarlar Müslümanların zafer noktasında sadece Allah'ın yardımına güvenip gevşeklik gösterme ihtimallerini ortadan kaldırmaktadır. Bir önceki âyette gelen "Bilin ki, muhakkak Allah takva sahibi kimselerle birlikte dir." va'di ise Müslümanların üzerinden savaşa hazırlık yapma mesuliyetini düşürmemektedir.⁷³

Ebû Eyyûb el-Ensârî, yukarıda verdiğimiz rivâyette insanın kendisini tehlikeye atmasının cihadı terk edip kendi malı-mülkü ile işgal etmesi olduğunu ve âyetin bu hususta indiğini bildirmiştir.⁷⁴ Sebebin husûsiliği dikkate alınır, anlam sebeb-i nüzulden anlaşılan manaya hasredilirse âyetin kıyas yolu ile malın yanında aile, çocuklar, arkadaşlar, eğlence gibi şeylerle meşgul olup cihadın yanında Müslümanları ilgilendiren işler, dış siyaset, kamusal ve idari sorumluluklardan geri durmanın kişiyi tehlikeye atacağını ifade ettiği söylenebilir. Şayet lafızların umumu dikkate alınır ise o taktirde âyetin bağlamının ifade ettiği savaş ve infaka dair diğer hususlar ile lafızların ifade ettiği çok daha genel anlamların bu âyet çerçevesinde ele alınması mümkündür.

Savaş hazırlıklarına maddî katkı sağlamamanın kötü sonuçları, sınırını aşan ve ölçüsüz harcamaların malı tüketeceği, bunun da hem kişisel boyutta hem de savaş halinde söz konusu olan ihtiyaçları karşılamada zorluğa sebep olacağı gibi hususlar infak bağlamında ele alınacak manalara örnek teşkil etmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte düşman karşısında hezimetin kesin olduğu şart ve durumlarda, silahsız bir şekilde ölüme atılmanın meşruiyeti ve sonuçları⁷⁶ ile malı; içki, uyuşturucu, sigara gibi ekonomiye ve sağlığa zararlı olan maddelere harcıyıp kişinin kendini helake sürüklemesi de yine bu âyetin umum manası çerçevesinde ele alınmalıdır.⁷⁷

Neticede sebeb-i nüzul âyetin anlaşılmasına önemli derecede katkı sunarken, sebeb bilgisinden yoksun olmak anlamayı güçleştirmekte ancak

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 212.

⁷⁴ Ayrıca bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.đğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 2: 40.

⁷⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 116.

⁷⁶ İlgili görüşler için bk. Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 318-319; Ebubekir Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Kahire: İsa el-Babî el Halebî, ts.), 1: 116; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 363-364.

⁷⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Müsaid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar, *el-Muharrar fi ulûmi'l-Kur'ân* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lumât el-Kur'âniyye, 2008), 140.

âyeti hükümsüz kılmamaktadır. Sebeb-i nüzule göre belirlenen anlamın kıyas yolu ile genişletildiği bazı durumlarda ise âyetin ibâresi veya bağlamı dikkate alınarak anlaşılabilen manaların tamamına ulaşamadığı belirtilmelidir. Çünkü sebeb-i nüzulün tahsis ettiği varsayıldığında kıyas yolu ile çıkarılacak anlamlar âm lafızların ifade ettiği anlamlar yanında sınırlı kalabilmektedir.

SONUÇ

Sebeb-i nüzul, hadis, hadis usûlü, fıkıh usûlü ve tefsir ilimlerinin farklı cihetlerden ele aldığı bir konudur. Bir âyetin inmesine sebep teşkil eden olayları ve soruları karşılayan bu konunun teorik bağlamı fıkıh usûlünde incelenmektedir. Fıkıh usûlü ilminde bu konu ile ilgili yapılan tartışmaların, kayıtlandırıcı bir unsur olmaksızın mutlak ifadelerle gelen ve sebeb-i nüzulü bulunan bir âyetin, lafızlarının umum manaları ile mi yoksa sebeb-i nüzulün husûsî manası ile mi anlaşılacağı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla -klasik literatür açısından- tefsir ilminin, mutlak lafızlarla inip sebeb-i nüzulü bulunmayan veya literal olarak kayıtlandırıcı unsurlar barındıran ayetlerin anlamlarını dış bağlam ile daraltması mümkün gözükmemektedir.

Başlangıçta, hitap ifadeleri veya muhatap sigâ ve zamirlerin kullanıldığı âyetlerin -sebeb-i nüzul rivâyetlerinden önce- âyetin lafızları ile ilk muhataplara hitap ettiği görülmektedir. Bu hitabın dolaylı muhataplara geçişi dinde zarûri olarak bilinen bir gerçeklikle olur. Bir âyetin herhangi bir topluluğa hitap ettiğini belirten sebeb-i nüzul bilgisinden yoksun olmak hitabü'l-müvâcehe çerçevesinde ele alınan ayetlerdeki hitabın yönünü değiştirmemektedir.

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin âyetin anlaşılmasına farklı düzeylerde katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyetlere bazen mücmel bir ifadenin beyan edilmesinde, bazen mübhem bir ifadenin açığa kavuşturulmasında, bazen hasr şüphesinin kaldırılmasında bazen de işkâlin giderilmesinde başvurulmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, sebeb-i nüzulün bütün bu durumlarda âyetin anlaşılmasında katkı sunan bir argüman olduğudur. Nitekim, mücmel ifadelerin beyan edilmesinde, hasr şüphesinin ve işkâlin giderilmesinde tek dayanak sebeb-i nüzul değildir. Özellikle hasr şüphesinin ve işkâlin bulunduğu durumlarda âyetin nasıl anlaşılacağı zaten diğer delillerle sabittir. Böyle durumlarda sebeb-i nüzulün işlevi zâhire göre anlaşılmayan âyetin anlaşılmasına katkı sunmaktır. Sebeb-i

nüzul bilgisinin diğer karfneler ile birleştiği durumlarda sebebi nüzulün muhassıs addedilmesinde ise bir beis yoktur.

Mücmel ifadeler, mübhem kullanımlar, hasır ve işkâl durumlarında sebebi nüzulün bilinmemesi âyet üzerindeki yorum ihtimallerini daraltmakta, anlaşılma güçlüklerine sebep olmakta ancak âyetin bütünüyle anlamsız ve hüküm istinbâtına uygun olmayan bir şekilde kalmasına sebep olmamaktadır. Aksine bazı durumlarda sebebi nüzul üzerinden genişleyen mananın anlamı daraltacağı bile söylenebilir. Çünkü sebebi nüzul çerçevesinde belirlenen mananın kıyas yolu ile genişletildiği durumlarda, genişleyen mananın sadece lafızların muhtemel olduğu bütün manalar değil aynı zamanda bağlamın belirlediği manaları da her zaman içermediği görülmektedir.

Şu halde, tefsirde sebebi nüzul tek düze değerlendirilmemeli, bu rivayetlerin âyetlerin anlaşılmasına sundukları katkı noktasında çeşitlilik arz ettikleri unutulmamalıdır. Modern dönemde tefsirde ortaya çıkan yeni anlama metotlarının bütünüyle tarihsel bilgileri Kur'ân'ın anlaşılmasında belirleyici kabul etmeleri ve "Kur'ân'ın hitap olduğu" vurgusu üzerinden nüzul dönemi bilgilerini Kur'ân'ın mahiyetine dahil etmeleri, klasik literatürdeki bu çok yönlü ve bütüncül bakış açısını göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda söz konusu metotların işlevselliğini ve meşruiyetini tespit etmenin klasik literatürün içselleştirilmesi ile mümkün olacağını söylemek yerindedir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Ali Mansur, Atiyye. *Eseru ihtilâfi'l-ulemâ fi tahsîsi'l-umûm bi sebebi vürûdihî*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2001.
- Âlûsî, Şihabüddin es-Seyyid Muhammed. *Râhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Muhyissünne Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Halid Abdurrahman el-Ak, Mervan Sivar. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1992.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *min Ravâi'i'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Casim en-Neşmî. 3 cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, 1994.
- Ebü Hayyan, Ebu Muhammed b. Yusuf el-Endülûsî. *el-Bahru'l-muhîd*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

- Ebüssuud, Ebüssuud b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdû'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmet Ata. 5 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîs, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam v.dğr. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddin, *Füsûlü'l-Bedâi' fi usûli's-şerâi'*. Thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ mim ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 cilt. Medine: y.y., ts.
- Güler, İlhamî. Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı = A Theological Contribution from the Qur'anic Perspective to Fazlur Rahman's Method of Qur'anic Interpretation. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1991): 92-99.
- Haffâcî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Hâşite's-Şihâb ale tefsiri'l-Beydâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyet'r-Râdî, ale tefsiri'l-Beydâvî*. 8 cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekir Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Kahire: İsa el-Babî el Halebî, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunis: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Cevzî, Ebü'l-ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdû'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1984.
- İbn Kesir, İmâdüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azîm*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fi usûli't-tefsir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Kara, Ömer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine değil Lafzın Umumiliğinedir İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *el-Akdül'manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. Thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mısır: Dârü'l-Ketbî, 1999.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü Mustafa el Bâz, 1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkihi'l-füsûl*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmet. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Tlk. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

- Neseî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedevî, Muhyiddin Dib Mutu. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefatihü'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- San'anî, Muhammed b. İsmail Emir. *Usûlü'l-fikh: İcabetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*. Thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyagi, Hasan Muhammed Makbulî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 2003.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir. *Lübabü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*. Thk. Halid Abdülfettah Şibl. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşadü'l-fühûl ilâ tahkiki'l hak min ilmi'l-usûl*. Thk. Ebu Hafs Sami b el-Arabî el-Eşerî. 2 cilt. Riyad: Dârü'l-Fadîle, 2000.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Tayyar, Müsaid b. Süleyman b. Nasır. *el-Muharrar fi ulûmi'l-Kur'ân*, Cidde: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Malumat el-Kur'âniyye, 2008.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Kemal Zağlul. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk. Safvan Adnan Davudî. 2 cilt. Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1415.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf*. Tsh. Muhammed Abdüselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 6 cilt. Kuveyt: Darü's-Safve, 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 3 cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2001.