

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

**Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının
Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi**
*Problem of the Scope of Qur'ân Addressing in Terms of Existent and Nonexistent Add-
ressees in the Classical Period and Its Relation to Historicism*

Enes BÜYÜK

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Trabzon, Turkey

enesby_55@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliř Tarihi/Date Received: 22/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/09/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Büyük, Enes. “Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 225-255.
<https://doi.org/10.31121/tader.756210>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Erken dönemlerden itibaren Kur'an'ın anlaşılması konusundaki ihtilaflar, beraberinde doğru anlamının yöntemi konusundaki tartışmaları da tetiklemiştir. Ulema, yöntem araştırmalarının bir uzantısı olarak klasik dönemde Kur'an âyetlerinin kapsamı sorununu ele almıştır. Usulcülerin çoğu, âyetlerin şifâhî bir hitap olduğunu dikkate alarak âyetlerin ancak hitap anındaki muhatapları kapsayacağını kabul etmişlerdir. Sonraki muhatapların ise bu hitabın kapsamına doğrudan girmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Klasik dönemdeki bu tartışma, Kur'an'ı daha doğru anlamaya imkân vereceği düşünülen tarihselci yaklaşımla ilişkilendirilmiştir. Buna göre tarihselci yaklaşımın klasik dönemde özü itibarıyla bulunduğu ve âyetlerdeki hükümlerin evrenselliği veya yerelliği tartışmasının klasik dönemde de yapıldığı iddia edilmiştir. Bu makalede tarihselci yaklaşımla ilişkisi kurulan, klasik dönemdeki mezkûr tartışmanın mahiyetini irdelemek amaçlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde makalede usulcülerin bahsedilen tartışmalarının içeriği incelenmiştir. Usulcülerin önemli bir kısmı şifâhî hitabın ancak hitap anında mevcut olanları kapsadığını ve ma'dûma hitabın caiz olmadığını kabul ederken teolojik, epistemolojik, dilbilimsel ve mantıksal gerekçeler onları bu görüşü benimsemeye sevk etmiştir. Bu tartışma bağlamında onlar, hükümlerin evrenselliği ya da yerelliğini tartışmamışlardır. Hükümlerin sonrakileri de bağladığını kabul etmişlerdir. Tarihselci yaklaşıma göre ise hükümlerin her zaman sonraki muhataplar için birebir uygulanamayacağı malumdur. Buna göre tarihselci yaklaşımla mezkûr kabul arasında ciddi bir farklılık vardır. Ancak usulcüler hitabı sadece ilk muhataplara hasrederken burada esas aldıkları nedenlerin, hükümleri sadece ilk muhataplarla sınırlamayı gerektirebileceğini ihmal etmişlerdir. Haliyle makalede Kur'an hitabının nüzûl bağlamını gözettiğine ve hitaptaki hükümlerin ilk muhataplarla ilişkili olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hitap, Hitabın Kapsamı, Tarihselci Yaklaşım.

Abstract

From the early ages, disputes over the interpretation of the Qur'an brought along discussions about the method for properly understanding the Qur'an. Ulema addressed the problem of the scope of Qur'anic verses in the classical period as a further extension of the method research. Keeping in mind that verses are verbal addresses, most of the methodologists agree that the verses will only cover the addressees at the exact moment of the address. They claim that subsequent addressees will not fall directly into the scope of this address. This discussion in the classical period is associated with the historicist approach, which is thought to allow a better understanding of the Qur'an. Accordingly, it is claimed that the historicist approach existed in the classical period in its essence and the universality or locality of the provisions in the verses was also discussed in the classical period. In this article had been aimed to scrutinize the nature of the aforementioned discussion in the classical period that is associated with the historicist approach. For this aim, in the article has been analyzed the content of the above-mentioned discussions of the methodologists. While an important part of the methodologists agree that the verbal address covers only what exists at the exact moment of address and that it is not permissible to address the non-existent, the theological, epistemological, linguistic and logical reasons had motivated them to adopt this view. In the context of this discussion, they hadn't discussed the universality or locality of the provisions. They had accepted the provisions to make the later addressees responsible. According to the historicist approach, it is known that the provisions cannot be applied likewise to later addressees. Accordingly, there is a serious difference between the historicist approach and the aforementioned adoption. When methodologists restricted the address only to the first addressees they had neglected that adopted reasons may require assigning the provisions only to first addressees. Therefore it had been noted that the address of the Qur'an had taken the context of revelation into account and that the provisions in the addresses may be related to the first addressees in this article.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Address, Scope of the Address, Historicist Approach.

Giriş

Çağdaş dönemde Müslüman toplumların yaşadığı olumsuz tecrübeler, Müslüman âlim ve münevverleri ilmî, fikrî ve pratik alanda yaşadıkları sorunların nedenleri üzerine düşünmeye ve çözümler üretmeye sevk etmiştir. Bununla birlikte onlar, geleneksel düşünüş ve yaşam biçimlerine nazaran birçok yönden farklılaşan çağdaş dönemin yeni şartları içerisinde dinin nasıl yaşanabileceği konusunda da teklifler ileri sürmektedir. Bu bağlamda tartışmaya açılan ve farklı yaklaşımların savunulduğu meselelerden biri de çağdaş dönemin değişen şartları içinde Kur'an'ın doğru bir şekilde nasıl anlaşılabilirliği sorunudur. Bu sorunun çözümü bağlamında, önemli itirazlara ve tartışmalara sebebiyet veren tarihselci yaklaşımın teklif edildiği malumdur. Öyle ki bu yaklaşım biçimi Müslüman toplumlarda ciddi muhalefetle karşılaşmakla birlikte çağdaş dönemde hem ulusal hem de uluslararası üne sahip bazı İslâm araştırmacıları tarafından hararetle savunulur. Onlara göre Kur'an'ı içinde yaşadığımız çağa taşıyabilme ve bu çağı onun ilkeleri doğrultusunda inşa edebilme imkânını en iyi bu yaklaşım sunar. Tarihselciler ya da bağlamsalcılar olarak takdim edilen ve bu yaklaşım biçimine dair düşünceleri kendi aralarında da değişebilen araştırmacılar içerisinde Fazlur Rahman (1919-1988), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), Muhammed Arkoun (1928-2010), Hasan Hanefi, Ferid Esak, Halid Ebu Fazl, Amine Muhsin Vedüd, Abdullah Saeed, Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk gibi araştırmacıların isimlerini saymak mümkündür.¹

Doğru anlamayı sağlayacağı iddiasıyla tarihselci yaklaşım biçimi temellendirilirken klasik dönemdeki ulemanın bazı izahları ya da klasik ilimlerin bazı meseleleriyle onun arasında paralellikler kurulur. Sözgelimi Kur'an dilinin Arabiliği ve ilk muhatapların ümmiliği hakkındaki Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) değerlendirmelerine, yine onun makâsıt konusundaki açıklamalarına ve Kur'an ilimlerinden kabul edilen nâsih-mensuh olgusuna atıflara dikkat çekilebilir.² Tarihselci yaklaşımın klasik dönemdeki bazı izah ve kabullerle irtibat kurularak açıklanmaya çalışılmasıyla onun tümünden yabancı bir kabul olmadığı ve geleneksel düşüncede de izlerinin bulunduğu gösterilerek ona meşruiyet sağlanmaya çalışıldığı düşünülebilir. Diğer yandan gelenekteki kabullere atıflar ve onlarla kurulan irtibatlar gerçekten de tarihselci yaklaşımla onlar arasında benzerliklerin olduğu ve temel dinamikleri açısından aralarında farklılıkların bulunmadığı anlamına da gelebilir.

¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 5-6, 24; Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 170.

² bk. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, 2269-270; Mustafa Öztürk "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları", *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları -I* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 239.

Tarihselcilik meselesi hakkında klasik düşünceye atf yapılan hususlardan biri usul-i fıkhıta tartışılan umum-husus meselesi ve bunun bir uzantısı olarak hitabın ancak hitap anındaki muhatapları kapsadığı kabulüdür. Nasların şifâhî bir hitap formuna sahip olduğu, şifâhî hitabın da ancak hitap anında mevcut bulunan kimseleri kapsayacağı, sonraki muhatapların ise bu hitabın kapsamına doğrudan girmeyeceği kabulü usul eserlerinde Mu'tezilî, Hanefî ve Şâfî usulcülerin kahir ekseriyetinin kabulü olarak zikredilir. Bu kabul ile hitap-muhatap ilişkisi bağlamında nasların tarihselliğine dair değerlendirmeler içeren tarihselci yaklaşımla arasında irtibat kurulur ve şöyle açıklamalarda bulunulur:

“Öncelikle bu tartışmalar da göstermektedir ki usul-i fıkıh uleması İslami nassları (Kur'an âyetlerini ve hadis rivayetlerini) zaman ve mekân üstü görmemektedir. Tam aksine bu nassların tarihin belli bir bölgesinde belli bir topluma ve belli bir dile ait olduğunun bilincindedirler, yani tarihsel perspektifin önemini tamamen idrak etmiş durumdadırlar... Yine açık bir şekilde, tarihin belli bir döneminde, belli bir dille konuşan belli bir topluma hitap eden Kur'an ve sünnet naslarının tarihselliğine mukabil bu nasslardaki mesajın evrenselliğinin bu nasslardan değil, bu nassların dışındaki 'haricî' delillerden kaynaklandığını da açıkça ifade etmektedirler. Hatta Kur'an ve sünnet naslarının, o anda mevcut olmayan nesillere hitap etmesinin akıl-mantık ve dil açısından makul bir şey olmadığını ileri sürebilecek kadar rahat bir biçimde analizlerini sürdürmektedirler... Sonuç itibariyle, modern tarihsellik tartışmalarındaki 'Hitabın tarihselliği/yerelliği, mesajın ise evrenselliği' şeklindeki yaklaşımın, aynı isimle olmasa da neredeyse aynen İslam geleneğinde de ele alındığı, bu sebeple tarihsellik tartışmalarının İslam geleneğine yabancı ve yeni bir şey olmadığını rahatlıkla ifade etmek mümkündür.”³

Mahiyeti açısından tarihsellik tartışmalarıyla benzer olduğu ileri sürülen şifâhî hitabın sonraki muhatapları doğrudan kapsamadığı tartışması, yukarıdaki değerlendirmelerin yer aldığı çalışmada etraflı bir şekilde incelenmez. Bununla birlikte özü itibariyle bir tarihsellik tartışması olarak takdim edilir. Bunun bir neticesi olarak “Hitabın tarihselliği/yerelliği, mesajın ise evrenselliği” düşüncesinin İslâm geleneğinde bir problem olarak ele alındığı izlenimi verilir. Hâlbuki bilindiği üzere tarihselci yaklaşım biçiminde hitabın tarihselliği ve mesajın evrenselliği savunulurken buradaki mesajdan kasıt, hitaptaki hükmün aynen geçerliliği değildir. Bunun yerine hitaptaki maksadın bir ilke olarak dikkate alınıp hitapta belirtilen hükümden farklı olarak zaman ve mekânın şartlarına göre yeni bir hükmün kabul edilmesi gerektiğidir. Geleneksel düşüncede ise hitaptaki hükümlerin her dönemin muhatabı için aynen geçerli olduğu kabul edilir. Peki, bu durumda usul eserlerinde şifâhî

³ M. Hayri Kırbasoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2. Baskı, 2019), 62-64.

hitabın sonraki muhatapları kapsamadığı kabulü ne tür bir tartışmadır ve bu tartışmaya sebep olan nedenler nelerdir? Bu sorular çerçevesinde makalenin konusu ve amacı mezkûr tartışmanın usul eserlerindeki serencamını ortaya koyup tahliller yapmak, tefsirdeki bazı uzanımlarını göstermek, tartışmanın arkasındaki epistemolojik, teolojik, dilsel ve mantıksal gerekçeleri belirtmektir. Sonuçta, ulemanın şifâhî hitabın ancak hitap anındakileri kapsayacağı görüşü ile hükümlerin yerelliği veya evrenselliği arasında bir ilişki kurulup kurulmadığı tespit edilmeye çalışılacak, bu tartışmaların böyle bir ilişkiye ne denli imkân verip vermediğinden bahsedilecektir. Böylece klasik dönemde şifâhî hitabın kapsamı sorunu tartışılırken bu tartışmanın esasen hükümlerin evrenselliği veya yerelliği tartışması olup olmadığına yönelik bu çalışmada ortaya konulacak sonuç, çağdaş dönemde tarihselci yaklaşımın klasik dönemdeki mezkûr tartışmalara atıfla temellendirilmesinin ne denli mümkün olduğuna imkân sağlayacaktır. Bununla birlikte çalışmada, ulemanın tartıştığı problemin, kendileri ele alsın ya da almasın hükümlerin evrenselliği ya da yerelliği meselesiyle de ilişkili olup olmadığına dair değerlendirmeler yapılacak olması konunun klasik dönemde bazı yönlerden ele alındığı ya da eksik bırakıldığına dair bir fikir verecektir.

Günümüzde, tarihselci yaklaşımın klasik dönemdeki mezkûr tartışmayla ilişkisini irdeleyen herhangi bir araştırma tespit edemedik. Bu ilişkinin bulunup bulunmadığını belirleme adına klasik dönemdeki tartışmanın mahiyetinin inceleneceği bu çalışmada ise tartışmanın yapıldığı, kelâmcı metoda göre yazılan bazı usul eserleri, tartışmanın epistemik-teolojik gerekçelerinin bulunduğu bazı kelâm kitapları ve tartışma neticesinde ortaya çıkan görüşün âyetlerin yorumuna etkisi bağlamında bazı tefsir eserleri metin mukayesesi yöntemiyle incelenecektir. Kur'an hitabının sadece hitap anındaki mevcut muhatapları mı yoksa onlarla birlikte doğrudan ma'dûm/sonraki muhatapları da mı kapsadığı meselesi öncelikle ma'dûm hakkındaki epistemolojik ve teolojik kabulleri irdelemeyi gerektirmektedir. Zira bu kavram hakkındaki kabuller, çalışmada da görüleceği üzere “mevcuda ya da ma'dûma hitap” sorunuyla doğrudan ilgilidir. Bu sebeple çalışmada öncelikle ma'dûm hakkındaki görüşlere ana hatlarıyla temas etmek gerekmektedir.

1. Ma'dûm Hakkında Epistemik-Teolojik Yaklaşımlar

Yokluk (ma'dûm) kavramı mevcudun mukabili olarak kullanılır. Onun için “sabit olmayan”, “takarrür etmeyen” ya da “varlığı olmayan” gibi tanımlar getirilse de bunların hepsinin gereksiz tekrar olduğu ve efradını cami bulunmadığı ifade edilir. Bu sebeple ma'dûm için “mevcudu olmayan malum” tanımının en uygun olduğuna dikkat çekilir.⁴ Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ma'dûm

⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/284, 286.

için ayrıca “şey olmayan” açıklamasında bulunur.⁵ İleride değinileceği üzere bu tanım Sünnî kelâm-cıların ma’dûma yönelik tasavvurlarına dayanır. Ma’dûm bir yokluğu ifade ettiği için onun “nefy/olumsuzluk” anlamı içerdiği de belirtilir.⁶

Kaynaklarda ma’dûmun kısımlarından bahsedilir. Buna göre ma’dûm; ı) zatı gereği yokluğu muhal olanlar ve ıı) böyle olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Birincisinde varlık imkânsız olup onun ademi zarurîdir. Örneğin iki zıddın bir arada bulunması ya da tek bir cevherin aynı anda iki farklı mekânda bulunması zarurî olarak imkânsızdır.⁷ Diğer bir ifadeyle varlığı imkânsız olanlar, aynı zamanda yokluğu zatı gereği zarurî olanlardır. Öyle ki iki zıddın bir arada bulunması, fizik kuralları açısından vaki olmaz. Yokluğu zarurî olanların yanı sıra ikinci olarak mümkün ma’dûmlardan da bahsedilir. Âlemin hadis olmadan önceki yokluk durumu ya da şu anda bulunmayıp da gelecekte ortaya çıkacak yani vücut bulacak şeyler, yine hareket, sükûn, şerli veya hayırlı işler gibi sürekli teceddüt halindeki durumlar, mümkün ma’dûmlara örnektir.⁸

Konumuzla ilişkili olarak ma’dûm meselesinde onun “şey” olup olmadığı tartışmalıdır. Bağdat Mu‘tezilesinden Ka‘bî (öl. 319/931) ve takipçileri, yine onlarla aynı görüşte olmak üzere Basra Mu‘tezilesinden Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) ve Ebû İshâk en-Nusaybînî (öl. ?) “şey”in mevcut hakkında hakikî anlamda, ma’dûm hakkında da mecazî anlamda olduğunu kabul eder. Ancak onlara karşı yine Basra Mu‘tezilesinden Câhiz (öl. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), Şahhâm (öl. 270/883 [?]) ve takipçilerinin “şey”i malum olarak niteledikleri, yokluk anında mümkün ma’dûmu da bir şey olarak gördükleri, mukarrar ve sabit bir zata sahip olduğunu düşündükleri, onu varlık halindeki cevher, araz, beyaz, siyah, renk, yemek, koku gibi sıfatlarla niteledikleri nakledilir. İmkânsız ma’dûmun dışta kesinlikle takarrür etmediği ve zatında bir “şey” olmadığı konusunda ittifak varken ihtilaf, mümkün ma’dûmlar hakkındadır. Mümkün ma’dûmları şey olarak niteleyenler, onların varlık sıfatından ayrı olarak dışarda karar kılmış bir sabiteleri bulunduğunu kabul eder. Bu durumda varlık ve mahiyeti ayrı düşünürler, mahiyetlerin varlıktan yoksun bir şekilde dışarda tahakkuk edebileceğini kabul ederler.⁹

⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba‘în fî usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Kahire: Matbaatü Daru’t-Tazâmun, 1986), 1/82.

⁶ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, trc. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 146.

⁷ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Daru’l-Kütüb ve’l-vesâiki’l-Kavmiyye, 2004), 3/379.

⁸ Detaylı bilgi için bk. Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 3/379, vd. İmkânsız ma’dûm ve mümkün ma’dûmun “malum” olup olmayacağı da tartışılır. Çoğunluğa göre her iki ma’dûmun da malum olduğu ifade edilir. Örneğin insan, tek bir şeyde tek bir yönden ispat ve nefyin bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu zarurî olarak bilir. Yine elimizin arasında ne yüksek bir dağın ne de derin bir denizin bulunduğunu veyahut da geceleri güneşin doğmadığını zarurî olarak biliriz. Bk. Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 3/381, vd.

⁹ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 3/383, 387; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkef*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma

Sünnî kelâmcılara göre ise “şey”, mevcuttan ibarettir. Onlara göre her “şey” mevcut iken her mevcut da şeydir. Şey lafzında ispat anlamı bulunup o, yokluğu ve boşluğu nefyetmek için kullanılır. Mümkün ma'dûm, yokluk anında ne bir şeydir ne de dışta sabit bir hakikate sahiptir. Onun varlığının haricinde bir hakikati yoktur. Onun varlığı zatı/özü, zati/özü ise varlığıdır. Dolayısıyla mümkün ma'dûmun şey olması, Sünnî cenahta mutlak olarak reddedilir. Çünkü mümkün ma'dûm, varlıktan yoksun olarak dışarda takarrür etseydi veya sabit olsaydı o zaman bir yandan mevcuda dönüşmüş olur bir yandan da ma'dûm olmuş olurdu ki bu imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle o ya ma'dûmdur ya da mevcuttur. Mevcut olmaması durumunda ma'dûmdur ve şey olarak da nitelenebilir. Şeyin mümkün ma'dûm hakkında ancak mecazî olduğunu söyleyerek Ebû İshâk en-Nusaybî, Ka'bî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi bazı Mu'tezilî âlimler de bu görüşe katılmışlardır.¹⁰

Yukarıdaki yargılar ma'dûma hitap meselesiyle ilişkilendirilirse şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Mümkün ma'dûmları şey olarak nitelemek, varlıklarından ayrı olarak onların dışarda takarrür ettiği ya da sabit olduğu anlayışına dayanır. Onlar eğer sabit olarak kabul edilirse onlara yönelik hitapta bulunmak da caiz olur. Aksine dışarda henüz bir sabiteleri yoksa bu durum onların mevcut olmadığı anlamına gelir ki mevcut olmayana da hitap edilmez. Ancak özellikle Eş'arîler ma'dûma hitabın caiz olmadığını söylerken, diğer yandan Allah'ın kelâmını nefsi ve lafzi olarak ikiye ayırmakla Allah'ın ezelde ma'dûma hitap ettiği sorunuyla karşılaşır. Zira Allah ezelde nefsi bir kelâmı konuşmuşsa, bu konuşma yokluğa olmuştur. Yokluk da onlara göre mevcut olmadığından Allah ma'dûma nasıl hitap edebilir? Emre veya nehye muhatap olan varlık henüz bulunmaksızın nefsi kelâmdaki emirlerin ve nehiylerin boşluğa, yani yokluğa/ma'dûma hitap olarak yöneltmesi anlamsız olmaz mı? Bizden birinin karşısında kimse olmadan boşluğa doğru hitap etmesi anlamsızken bu durum Allah için nasıl mümkün olabilir?

Bu soruna Sünnî ulema farklı açılardan cevap vermiştir. İbn Küllâb'a (öl. 240/854 [?]) göre Allah'ın nefsi kelâmı ezelde tek bir mahiyettedir. Ezelde bu kelâm emir, nehy, haber vb. söz çeşitlerine ayrılmamış ve onlarla muttasıf olmamıştır. Bu vasıf ve çeşitler ezeli olmayan kelâm (kelâm-ı lafzi) için geçerlidir. Allah'ın zatiyla kaim nefsi kelâm esasen tek olup lafzi kelâma mahsus söz çeşitlerine sahip değilse, ezelde emre veya nehye muhatap yokken hitap anlamsızdır eleştirisi geçersiz olur.¹¹ Öte yandan, özellikle lafzi kelâmdaki mazi, muzari ve gelecek sîgaları da nefsi kelâmda bu-

Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/548.

¹⁰ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevbîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 11. Basım, 2018), 121-122; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/383; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/548.

¹¹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/391.

lunmaz. Lafzî kelâma mahsus söz çeşitleri zaman ifade ederken, ezelde nefsî kelâm için bu çeşitlerden bahsedilemez. Çünkü ezelde zaman olgusu bulunmaz.¹² Diğer yandan İmam Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre nefsî kelâm ezelden de emir, nehiy, haber, nida gibi söz çeşitlerine sahip olabilir. Nefsî kelâmın içerdiği emir, nehiy, haber, nida vb. ifade biçimleri, onların yöneldiği hallerin ve şartların gelecekte var olacakları takdir edilerek düşünülür. Buna göre Allah nefsî kelâmında “Biz Nuh’u peygamber olarak göndereceğiz.” şeklinde konuşmuş, zaman geldiğinde ve şartlar olgunlaştığında da “Biz Nuh’u peygamber olarak gönderdik.” demiştir. Yine Hz. Musa’dan Tur dağında ayakkabısını çıkarmasının istenmesi de gelecekte bu isteğin iktiza edeceği kabul edilerek Allah’ın zatında nefsî kelâm olarak kaimdir. Bu istek var olmadan önce nefsî kelâmında “Ona emredeceğiz” şeklinde ifade edilir. Var olduktan sonra da bu isteğe, yani ezeli ve kadim olanın iktizasına delalet eden “Çıkar!/خلع” sîgası söylenir.¹³ Bu açıklamaya göre gelecekte var olacak olaylar, muhataplar ve şartlar her ne kadar ezelde mevcut olmasalar bile gerçekte var olacakları Allah’ın ezeli ilminde bildiğinden dolayı Allah ezelde onları nefsî kelâmında çeşitli söz tarzlarıyla ifade etmiştir. Zaman ve şartlar vücuda geldiğinde de nefsî kelâm lafızlara ve dile dönüşerek ezeldeki kelâmı muhataplar için anlaşılır kılan bir vasıta işlevi görmüştür. Sünnî ulemaya göre Allah sadece mevcudu değil, gelecekte var olacak mümkün ma’dûmları da bildiğinden dolayı, gelecekte onlara yöneltilmek üzere onların şartlarına göre ibareleri değişen sözlerle ezelde konuşmuştur. Buna daha açıklayıcı olarak, kişinin henüz doğmamış çocuğu hakkında konuşması, onun ilim talep etmesini istemesi, Hz. Peygamber’in gelecek nesiller hakkında konuşması vs. durumlar da örnek verilir.¹⁴

Buraya kadar ana hatlarıyla ifade edildiği üzere yokluk hakkındaki kabuller, felsefi kelâm kitaplarında genelde bilgi problemi olarak ele alınmıştır. Özeldense bunları düşünme ve tartışma konusu yapan şey, insan açısından bizim neyi bilebilir olduğumuz ya da bildiklerimizin neler olduğu sorularıdır. Bu sorular yaratıcı, mutlak ilim ve kudret sahibi bir ilah (Allah) açısından da sorgulamalara konu olur. Allah sadece mevcut olanları mı bilir? O, her ne kadar şu an var olmasalar da gelecekte ortaya çıkacak mümkün ma’dûmları bilebilir mi? Hiçbir şey yaratılmadan ve varlığa çıkmadan evvel Allah’ın bilgisi sınırlı mıydı? Onun ilminin yoklukla nasıl bir ilişkisi vardır? Haliyle kelâm eserlerinde yokluk sorununun ele alınmasının arkasında temelde bilgi meselesi ve teolojik saiklerin bulunduğu söylenebilir. Bu sorunlar çerçevesinde ma’dûm hakkında farklı kabuller ortaya çıkmış, kimi onun bilgiye konu olsa da sübut ve takarrür açısından mutlak olarak yok olduğunu, kimi de varlığının, sübutunun ve takarrürünün bulunduğunu düşünmüştür. Bunun bir uzantısı olarak ma’dûma

¹² Teftâzânî, *el-Makâsüd*, 550.

¹³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/391.

¹⁴ Teftâzânî, *el-Makâsüd*, 552.

Ehl-i sünnet şey denilmesini reddederken bazı Mu'tezilî âlimler bunu mümkün görmüşlerdir. Yokluk sorununun epistemolojik ve teolojik yönü bu minvaldeyken onlara dair ortaya çıkan kabuller, bir hitap söz konusu olduğunda onun muhataplarıyla ilişkisine dair tasavvurlara nasıl etkiye bulunur?

2. Kur'an Hitabının Mevcut ve Ma'dûm Muhatapları Kapsadığı Görüşü

Usulcüler, Kur'an hitabının muhatap sîgasıyla vahyedildiğini, bu sebeple şifâhî bir karaktere sahip olduğunu ifade ederler. Bu özelliği sebebiyle usulcüler, hitabı “şifâhî” olmakla nitelerler. Kur'an hitabının sonradan yazıya geçirilmesi, ya da yazılı bir hitap olması, usulcüler nazarında onun aslen muhatap sîgasıyla vahyedilip şifâhî karaktere sahip oluşunun göz ardı edilmesine neden olmaz. Bu bağlamda usulcüler, böylesi niteliğe sahip hitabın sadece nüzûl zamanındaki muhatapları mı kapsadığını, yoksa onun aynı zamanda sonraki muhataplara da bir hitap olup olmadığını tartışmışlardır. Hanbelîler, seleften ve fakihlerden bir grup bu hitabın Hz. Peygamber sonrasındaki muhatapları da doğrudan kapsadığı görüşünü savunmuşlardır.¹⁵ Bu görüşü Hanefilerden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (öl. 482/1089) de savunduğu ifade edilir.¹⁶

Kur'an'daki hitapların sonraki muhatapları da doğrudan kapsadığı görüşünü savunanlar bunun için Kur'an, sünnet, icmâ-i ümmet ve kıyastan deliller getirmişlerdir. Onların kitaptan delilleri, “*Biz seni ancak tüm insanlara gönderdik.*”,¹⁷ “*Ey insanlar! Rabbinizden sakının!*”,¹⁸ “*Ey Akıl sahipleri! Benden sakının!*”,¹⁹ “*Ey basiret sahipleri!*”,²⁰ “*Ey kullarım!*”,²¹ “*Yolculuğa güç yetirenlerin Beyt'i haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakekidir.*”,²² “*Oruç size farz kılındı.*”,²³ “*Namazı kalktığımızda abdest alın... Eğer cünüpseniz temizlenin!*”,²⁴ “*Namazı ikame edin ve zekâtı verin!*”²⁵ gibi âyetlerdir. Sünnetten delilleri de Hz.

¹⁵ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. eş-Şeyh Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dâru Sami'yyi, 2003), 2/336; Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Abbâd el-'Acî el-İsfehânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/374.

¹⁶ bk. Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid b. Mes'ûd es-Sivâsî (İbnü'l-Hümâm), *et-Tabrîr fî usûli'l-fikih* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 92.

¹⁷ es-Sebe' 34/28

¹⁸ en-Nisâ 4/1.

¹⁹ el-Bakara 2/197.

²⁰ el-Haşr 56/2.

²¹ el-Ankebût 29/56.

²² Âl-i İmrân 3/97.

²³ el-Bakara 2/183.

²⁴ el-Mâide 5/6.

²⁵ el-Bakara 2/43.

Peygamber'in "Kelime-i tevbidi söyleyinceye kadar tüm insanlara gönderildim."²⁶ "Siyah ve kızıl insana gönderildim."²⁷ "Biriniğe emrim hepiniğe emrimdir, biriniğe bükümü hepiniğe bükümdür."²⁸ gibi sözleridir. Bu delillerde geçen "insanlar, tüm, siyaha, kızıla, kullar, akıl ve basiret sahipleri" gibi umum ifade eden lafızlar ve emirler muhatapların ister nüzûl zamanında isterse de sonraki zamanlarda olsunlar hepsini kapsar. Buna karşın hitabın sonrakileri kapsamadığı kabul edilirse, Hz. Peygamber'in onlara da gönderilen ve Allah'ın şeriatını tebliğ eden bir elçi olmadığının ortaya çıkacağı; fakat bunun doğru olmadığı ifade edilir.²⁹

Hitabın sonrakileri de kapsadığına dair, hakkında icmâ bulunan bazı hususlar da delil olarak ileri sürülür. Şöyle ki sahâbe, tâbiîn ve günümüze kadar gelenlerin, şer'î meselelerde Hz. Peygamberden sonraki muhataplara sürekli âyetlerle ve Hz. Peygamber'in lisanından sadır olan haberlerle delil getirdiklerine dikkat çekilir. Bu lafzî deliller sonraki muhatapları da kapsamamış olsaydı o zaman onlarla sonrakilere delil getirmenin doğru olmayacağı anlaşılır. Bu durumda ümmetin sürekli naslarla istidlal etmesi nasların sonrakileri kapsadığı anlamına gelir.³⁰ Bununla birlikte herhangi bir hüküm sadece bir kişiyle ilgili olduğunda Hz. Peygamber'in o hükmü sadece o kişiye tahsis ettiği dikkate alınarak tahsis edilmeyen hükümlerin herkes için geçerli olduğu çıkarımı (kıyas) yapılır. Mesela Hz. Peygamber'in Ebû Bürde b. Niyâr'a "Bu sadece senin için geçerlidir, senden sonrakilere değil."³¹ sözü böyledir. Yine ipek giymeyi sadece Abdurrahman b. Avf'a mahsus kılması³² da böyledir. Öyleyse tahsisin olmadığı yerlerdeki hükümlerin umumî olduğu anlaşılır. Zira mutlak ve âm bir hitap, eğer herkesi kapsamamış olsaydı Hz. Peygamber bazı sözlerini, emir ve hükümlerini tahsis etmeye ihtiyaç duymazdı.³³

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), "Salât", 28 (No. 392), 56 (No. 438).

²⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sabîh* (Riyâd: Beytu Ebkârî'd-Devliyye, 1998), "Mesâcid", 1 (No. 521).

²⁸ Rivayet bu lafızlarla hadis kaynaklarında geçmez. Aynı manada başka hadisler rivayet edilir. Şöyle ki Hz. Peygamber kadınlara hitaben "Benim birinize söylediğim söz, sizden yüz kişiye söylenmiş gibidir." bk. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. İbrahim Atve İvaz (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962), "Siyer", 37 (No. 1597).

²⁹ bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/244-245; Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitabu't-telbîs fî usûli'l-fıkâh*, thk. Abdullah Cevlem Nibâlî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/427-428; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, ts.), 3/300-302; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi usulî'l-fıkâh*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016), 1/303; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-abkâm*, 2/337-338.

³⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-abkâm*, 2/338.

³¹ Buhârî, "Edâhî", 1 (No. 5545)

³² Buhârî, "Libâs", 29 (No. 5839)

³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi usulî'l-fıkâh*, 3/302; Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi usulî'l-fıkâh*, 1/303; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-abkâm*, 2/338.

İfade edilen delillere göre usulcülerin bir kısmı Kur'an'daki hitabın aynı anda hem ilk muhatapları hem de sonraki muhatapları kapsadığını düşünür. Ancak onlar bu kabulün ortaya çıkardığı kimi sorunlara temas etmezler. Örneğin Kur'an hitabı, ma'dûm muhataplara da yöneltilmişse, bu durum henüz var olmayan kimseye hitap etmek demektir. Birinin, henüz var olmayan kimseye hitap etmesi ve hitabında ona bazı emir ve yasaklarda bulunması anlamsızdır. Zira hitap, öncelikle bir hitap edicinin varlığını gerektirdiği gibi hitaba muhatap olacak kişinin de o anda mevcut olmasını gerektirir. Hitabının mevcut ve ma'dûm muhatapları doğrudan kapsadığı görüşü böylesi sorunlar içerdiğinden ulemanın bir kısmı da hitabı sadece mevcut olanlara hasretmişlerdir.

3. Kur'an Hitabının Sadece Mevcut Muhatapları Kapsadığı Görüşü ve Tenkidi

Kaynaklarda belirtildiğine göre Şâfîilerin, Hanefilerin ve Mu'tezilenin çoğu hitabın sadece hitap anındaki mevcut muhatapları kapsadığını savunmuşlardır.³⁴ Hitabın sonrakileri kapsamadığını düşünenler, bu görüşü temellendirirken ilk görüşü savunanların ileri sürdüğü mezkûr delillere de bazı açılardan itiraz edip izahlar getirmişlerdir. Onların değerlendirmelerini daha anlaşılır kılmak adına maddeler halinde ele almak mümkündür.

I. İlk olarak şuna dikkat çekilebilir: Şifâhî hitap şer'î hükümlerin tümünde sonraki insanları doğrudan muhatap almaz. Çünkü hükümler bazı insanlara şifâhî olarak açıklanır. Bazı insanlara ise deliller ve emareler tayin etmek suretiyle ve vakaları birbirine kıyas etme yöntemiyle belirtilir. Bu duruma nasların azlığı ve nadir oluşu ile vakaların çokluğu sebebiyle şer'î hükümlerin çoğunun şifâhî hitapla belirlenmemiş olması delalet eder. Fakat şifâhî hitapla sabit olmayan hükümlerin çokluğu Hz. Peygamber'in herkese gönderilmemiş olacağı sonucunu da doğurmaz.³⁵

II. "Ey insanlar!" ve "Ey iman edenler!" gibi şifâhî hitap, muhatabın mümin bir insan olarak hitaba ehil ve mevcut olmasını gerektirir. O halde zikredilen sıfatlardan hiçbirisiyle muttasıf olmayıp hitap anında mevcut bulunmayanlar o hitabın kapsamına girmez. Çünkü hitap anında mevcut olmayanların o zaman için henüz insan ve mümin olduklarından bahsedilemez. O esnada insan ve mümin olmayanlar, insan ve mümin olanlara yöneltilmiş hitabın kapsamına girmez.³⁶ Yine müme-yiz olmayan mecnuna ve çocuğa hitap mümkün değildir. Onlara böyle şifâhî bir hitap yönelten kişinin kelâmı da hoş olmaz ve o kişi cahil olarak görülür. Ne var ki mecnunun ve çocuğun mevcut olmaları ve insanlık sıfatına da sahip olmaları onları anlamaya daha yatkın; dövme vb. yöntemlerle

³⁴ Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/336; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mabsûl*, 4/374.

³⁵ Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/338-339.

³⁶ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/245; Cüveynî, *Kitabu't-telbîs fî usuli'l-fıkḥ*, 1/428; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 3/300; Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi usuli'l-fıkḥ*, 1/302-303; Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/236.

de terbiye edilmeye açık olmaları onları, henüz var olmayanlara nazaran bu hitaba daha uygun kılar.³⁷ Buna rağmen mecnuna ve çocuğa hitap yöneltilmiyorsa hitabın mevcut olmayan sonrakileri kapsamaması daha evladır.

III. Hitaplar Arap dilinde bir yakın bir de uzak kimselere yapılır. Yakına yapılan nidalar hakikî anlamda olup, doğudaki birinin batıdaki birine nidada bulunması gibi, uzaktakilere yapılan nidalar da ancak mecazîdir. Bir de Allah'ın kâfirden hikâye ettiği ³⁸ *يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ* sözündeki gibi nidaya uygun olmayan hitaplar vardır. İnsanın hasrete/üzüntüye yönelik bu tür nidaları makul olmayıp mecazî kabul edilir ve ulema tarafından çeşitli açılardan tevil edilir. Karşılıklı konuşmalarda, nida yerine hitap zamirlerinin kullanılması uygundur. Örneğin “Size ikram ettim.”, “Size emrettim.”, “Kalkın!” ve “*Sonra siz de insanların akın ettiği yerden akın edin!*”³⁹ sözleri böyledir. Arap dilinde bu sözlerin hepsi, mezkûr hükümlerle hitap edilmesi mümkün olan ancak mevcut kimselere yöneltilir. Bunun dışındaki hitapların tamamı mecaza hamledilir.⁴⁰

A) Naslardaki hitabın sonrakileri doğrudan kapsamayıp ancak hitap anındaki mevcut muhataplara mahsus olduğu yönündeki kabule sonraki süreçte Şemseddin Muhammed b. Mahmud el-İsfahânî (öl. 688/1289) ve Şehabeddin el-Karâfî (öl. 684/1285) gibi usulcüler itirazlarda bulunurlar. İsfahânî naslarda geçen “insanlar, tüm, siyah insana, kızıl insana, kullar, akıl ve basiret sahipleri” gibi lafızların ancak hitap anındaki mevcut muhatapları kapsadığı iddiasının itiraza açık olduğunu düşünür. Şöyle ki müfret lafızlar aklen tasavvur edilebilen manalar için vaz‘ edilmiştir. Her zaman dış dünyada mevcut olan mahiyetler için vaz‘ edilmiş değildir. Buna göre müfret lafızlar hem zihnî manalar hem de hariçte varlığı bulunan manalar için vaz‘ edilmiştir. Örneğin Araplar insan, kızıl, siyah vb. lafızları özel bir mahiyet için vaz‘ etmiştir.⁴¹ Böylece, ilgili lafızların aklen tasavvur edilen mahiyetler için vaz‘ edildiği ve bunların dış dünyada bulunmasının her zaman zorunlu olmadığı söylenirken mezkûr delillerde geçen örneğin insan lafzının kapsamına hem hitap anındakilerin hem de sonrakilerin girebileceği kabul edilmiş olur. Bu durumda şifâhî hitabın sonrakileri doğrudan hakikî anlamda kapsamaması mümkündür.

B) İsfahânî müştak isimlerin hakikî anlamda kullanımının tartışmalı olduğuna da dikkat çeker. Kâtil, sârik, zânî, kâfir ve mümin gibi müştak isimler bir kişi için kullanıldığında bu kullanımın doğruluğu (öldürme, hırsızlık, zina, inkâr ve iman) durumlarının kişiden sadır olmasına bağlı mıdır,

³⁷ Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/237.

³⁸ ez-Zümer 39/56.

³⁹ el-Bakara 2/199.

⁴⁰ Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerbi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 4/1907.

⁴¹ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, 4/375-376.

yoksa kişiden bu durumlar sadır olsa da olmasa da mezkûr isimler öylece hakikî anlamda kullanılabilir mi? Birinci yaklaşıma göre mezkûr durumlar kişiden sadır olduğunda bu durumların isimleriyle vasıflanmak ve vasıflanabilmek için de var olmak şart iken, ikinci yaklaşıma göre ise vasıflanmak ve var olmak şart değildir. Öyleyse ikincisine göre müştak isimlerle sonraki muhataplara da hitap edilebilir. Yine “*O müşrikleri öldürün!*”⁴² ve “*Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin ellerini kesin!*”⁴³ gibi âyetlerdeki emir ve nehiyler oradaki müştak isimlerin müsemmalarının mevcut olmasına da bağlı değildir. Çünkü bize müştak isimlerin (şirk ve hırsızlık gibi) iştikak ettiği şeyler hakkındaki emir ve nehiyler farz kılınmıştır.⁴⁴ Karâfi'nin bu itirazları daha detaylı işlediği görülmektedir.

Ona göre “*Ey insanlar!*” ve “*Ey israf eden kullarım!*” ile “*Beyt'i haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakıdır.*” ve “*O, müsrifleri sevmez.*” ifadeleri arasındaki farka dikkat edilmelidir. Birinci tarz ifadelerde, hitabın hakikî anlamda olabilmesi için hitap anında insanlık ve israflik vasıfları ile bu vasıflara sahip kişilerin var olması şarttır. İkinci tarz ifadelerde ise hitabın hakikî anlamda olması için ne ilgili sıfatlarla vasıflanmak ne de mevcut olmak gereklidir. Dolayısıyla ikinci tarz hitaptaki lafızlar ma'dûmu, yani sonraki muhatapları da doğrudan kapsar. Müştak isimler, *mahkum bih* ve *hükümün müteallakı* olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁵ Mahkum bih müştaklar “*Zeydün sâimün.*” ya da “*Zeydün müsâfirun.*” cümlelerindeki gibi eylemin bizatihi bulunduğu lafızlardır. Mahkum bih müştaklarda Zeyd'in sâim ve müsafir olduğuna hükmedilir. Hükümün müteallakı müştaklar ise “*Ekrim ulemâe!*” gibi ifadelerdir. Bu müştakta ise herhangi birinin âlim olduğuna hükmedilmeyip sadece âlimlere ikram edilmesine hükmedilmiştir. Bu ayrıma göre “*O müşrikleri öldürün!*”, “*Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin ellerini kesin!*” ve “*Zîna eden kadın ve erkeğe celde uygulayın!*” gibi âyetlerde Allah herhangi birinin şirk koştuğuna, hırsızlık yaptığa ya da zina ettiğine hükmetmemiş, sadece öldürme, elleri kesme ve celde uygulamayı emretmiştir. Bahsedilen kişiler böylece hükümün müteallakı olurlar. Bu gibi âyetlerde hitabın sadece nüzûl zamanındakilere olduğu iddiası geçersizdir. Çünkü müştak isim, hükümün müteallakı olursa onda mevcut olma şartı yoktur. Onunla ma'dûma, yani sonraki muhataplara da hitap edilebilir. Diğer taraftan müştak isim mahkûm bih olursa, müştak ismin mahalde/kışide bulunduğu haber verildiğinden bu durum mevcut olmayı gerektirir.⁴⁶ Yine “*Beyt'i haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakıdır.*” ve “*O, müsrifleri sevmez.*” âyetlerindeki insanlar ve müsrifler de kıyamete kadar herkesi kapsar. “*Biş seni tüm insanlara gönderdik.*”, “*Ben kızıl ve siyah insana*

⁴² et-Tevbe 9/5.

⁴³ el-Mâide 5/38.

⁴⁴ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, 4/375.

⁴⁵ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 4/1907-1908.

⁴⁶ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 2/666-667; 4/1908.

gönderildim.” gibi ifadeler de hükmün müteallakı olup mezkûr vasıfları taşıyan herkesi kıyamete kadar kapsar.⁴⁷

C) Hitabın; mevcut olmayanların insan ve mümin olamayacakları gerekçesiyle hitap anında mevcut olmayanları, yani sonrakileri kapsamadığı kabulü de eleştiriye konu edilir. İsfahânî, insanın zatında ebediyen insan olduğunu, siyahlığın dışarıda ister bulunsun ister bulunmasın siyah olduğunu ifade eder. İster mevcut olsun ister olmasın “Her insan hayvandır.” sözü de böyledir.⁴⁸ Çünkü bunlar küllî/tümel mefhumlardır ve tümel mefhumların da üç çeşidi vardır. Birincisi mantikî tümel olup manasının tasavvuru kendinde bir tür ortaklığı kabul eder. Bu tümel; insan, at, hayvan gibi ortak mahiyetlere sahip fertleri kapsamına alır. İkincisi tabii tümel olup mantikî tümelin kapsamındaki her ferdin dış dünyada bir varlığının bulunmasını ve kendi zatında bir hakikate sahip olmasını ifade eder. Üçüncüsü aklî tümel ise önceki her iki tümel çeşidinin bir araya gelmesiyle oluşur, sadece akılda ve zihinde bulunur.⁴⁹ Tabii tümel dış dünyada varlığı bulunan fertleri/cüzleri ifade ederken mantikî tümel bunların tek tek düşünülerek dış dünyadaki varlığından tecrit edilmesi ve akılda soyutlanarak genellemesinin yapılmasıdır. Her iki tümelin bir araya gelerek oluşturduğu önerme/yargı da salt zihnî bir tümel olarak kabul edilir. Buna göre aklî ve mantikî tümel salt zihnî olurken bunların dış dünyada bulunma durumu şart değildir. Onlar dış dünyada var olanlardan hareketle akılda yapılan genellemelerdir. Bu genellemelerin kapsamına giren fertler de dışarıda hâlihazırda veya gelecekte bulunabilir. İsfahânî’nin tümelerle ilgili açıklaması yukarıda lafızların bazen zihnî manalar için vaz’ edildiği yönündeki açıklamasına yakındır. Buna göre vaz’, dış dünyada ister bulunsun ister bulunmasın zihnî mahiyetler için de söz konusu oluyorsa, bir sözde bu lafızlar kullanıldığında müsemmalarının o anda mevcut olması şart değildir. Diğer bir açıdan lafızların burada tümel olarak düşünüldüğü anlaşılıyor. İnsan, at, siyah, beyaz gibi lafızlar tümel olarak kabul edildiğinde hem hitap anında mevcut olanları hem de hitap sonrası söze muhatap olacak kimseleri kapsamına alır. Söz gelimi birisi, “Kim şu işi yaparsa ona şu vardır.” diyerek bir vaatte bulunsa kullandığı “kim” lafzı tümel olduğundan hitap anındaki kimseleri ve sonraki zamanda o işi yapacak başkalarını da kapsar.

İsfahânî’nin açıklamasına göre “Her insan natıktır, hayvandır.” dendiğinde, bu önermedeki insan tümelinin, mevcut ve ma’dûm olan her insanı içine aldığı anlaşılır. Ancak Karâfî, bu açıklamanın “Ma’dûm şeydir.” görüşünü benimseyen Mu’tezilenin kabulüne uygun olduğunu söyler. Onun ifadelerine göre hakikatlerin, yokluk durumunda (ma’dûm iken) siyah, beyaz ya da insan olmaları doğru değildir. Çünkü ma’dûmlar, yok olmaları bakımından sırf olumsuzluk içerip içlerinde

⁴⁷ Karâfî, *Nefâisu’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, 4/1908-1909.

⁴⁸ İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, 4/375.

⁴⁹ İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, 1/152.

ne beyaz ne de siyah bulunabilir. Siyahın siyah olması, beyazın beyaz olması, insanın insan olması ya da başka bir hakikatin ne ise o olması ancak yaratılarak var olmalarına bağlıdır. Yaratılmadan önce de onlar yoktur, bu sebeple yokluk anında o isimlerle anılmaları doğru olmaz. Buna göre “Her insan natıktır, hayvandır.” önermesi ma'dûmu şey olarak kabul etmeyenlere göre “Her ne zaman mevcut olursa...” kaydıyla anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle insan her ne zaman yokluktan varlığa çıkarsa, yani mevcut olursa natıktır ve canlıdır. Henüz var olmadan, yani ma'dûm haldeyken ona insan ya da canlı denmez. Bu durum onların var olmaları şartına bağlıdır.⁵⁰

Bu bağlamda Karâfî şöyle bir itiraza yer verir: Ma'dûm, ezeli hitaba, yani nefsi kelâma muhatap oluyorsa, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olan hitap, ma'dûm olsalar bile sonraki kuşakları neden kapsamaz? Nefsi kelâmın varlığını kabul eden Eş'arîlere göre Allah'ın bu kelâmıyla ezelde hitapta bulunduğu kabul edilir. Bu hitabın bir muhatabının olmaması ma'dûma hitap anlamına gelir. Eğer nefsi kelâmı ma'dûma hitap kabul edilirse nüzûl zamanındaki mevcut hitabın sonraki ma'dûmları da kapsayabileceği düşünülebilir. Fakat Karâfî, nefsi kelâmı hakikî ya da mecazî kullanım durumlarının söz konusu olmadığını, bu iki durumun dilsel kelâmın özelliklerinden olduğunu söyleyerek cevap verir. Üzerinde konuşulan mesele, yani şifâhî hitabın sonraki ma'dûmları kapsamaması ise dilsel kelâmı ilgilidir. Varlığa çıkan (şifâhî) kelâmın ma'dûmları kapsamaması sorunu, nefsi kelâmı hitap meselesinde bulunmaz. Bir başka açıdan ezelde nefsi kelâmıdaki emir veya nehyin ma'dûmla ilişkisi salt ilişki bakımındandır. Bu ilişki, emir ve nehyin o an yerine getirilmesini gerektirmez. Aksi halde hitap esnasında emre muhatap kimselerin bulunması zorunlu olurdu. O halde kişi, ancak teklif şartları bir araya geldiğinde ya da var olduğunda “kadim” emir ve nehiyle mükellef haline gelir. Bu durumda lafzî kelâm, nefsi kelâmı mevcut muhataplara anlatmak için var olur.⁵¹ Önceki başlıkta da ifade edildiği üzere bu durum, kişinin henüz doğmamış çocuğuna hitap etmesine benzetilir. Ya da kudret-fiil ilişkisi örnek verilerek anlaşılır kılınır. Kudret fiilin sıhhatini iktiza eder, hâlbuki ezelde kudret bulunmasına rağmen fiilin sıhhati daha tahakkuk etmemiştir. Kudret ezeli olmayana doğru yönelince yani var olmaya başlayınca fiilin sıhhati meydana gelmiş olur.⁵² Diğer bir ifadeyle mezkûr husus bilkuvve ve bilfiil ayrımıyla da anlaşılabilir. Bir tohumun içinde onun ağaç formu bilkuvve olarak mevcutken, zaman ve şartlar hâsıl olduğunda ağaç olarak varlık düzlemine çıkması da bilfiildir.

⁵⁰ Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mabsûl*, 4/1909-1910.

⁵¹ İsfehânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mabsûl*, 4/376; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mabsûl*, 1909; İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî usûli'l-fikr*, 92.

⁵² bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 22/18.

Hitabın sonrakileri doğrudan kapsamadığını savunanlar hükümlerin sonrakileri de bağladığını açıkça kabul ederler. Fakat bunun delillerinin ne âyetler ne de hadisler olduğunu düşünürler. Onlara göre hükümlerin sonrakileri bağlayıcılığı dinde zarurî olarak bilinir. Bu zarurî bilgiyi önce sahâbe kavramış ve bunun üzerinde icmâ etmiştir. Daha sonra ise bu bilgi, sonrakilere nesilden nesile nakledilmiştir. Bu zarurî bilgi bilindikten sonra ancak onu desteklemek için âyet ve hadislerden delil getirilir.⁵³ Onların zarurî bilgi hakkındaki bu açıklamaları, hitabın sonrakileri de doğrudan kapsadığını düşünenlerin ileri sürdüğü icmâ iddiasına da bir cevaptır. Bu yaklaşıma, hükümlerin kendilerini de bağladığını sonrakilerin zarurî olarak naslardan çıkaramayacağı düşünülerek itiraz edilir. Çünkü şifâhî hitapların onları kapsamadığı kabul edilmiştir. Bu durumda onların bu zarurî bilgiyi, selef ve sahâbeden öğrendikleri kabul edilmelidir. Fakat şifâhî hitap sonrakileri kapsamıyorsa sahâbe bu hükümlerin sonrakileri de bağladığını zarurî olarak nereden öğrenmişlerdir? Bu eleştiriyi yöneltenlere göre hükümlerin sonrakileri bağladığı bilgisi Hz. Peygamber'den gelen bir nakille ve hükmün sonrakiler için de geçerli olduğuna dair bir kabulün aktarılmasıyla ya da bu hususta sahâbenin icmâ ettiğinin rivayet edilmesiyle bilinir. Hükümlerin sonrakileri bağlayıcılığının böyle bilindiği iddia edilse de buna, sahâbenin bu bilgisinin naslara dayanmadığı, bilakis Hz. Peygamber'in fiillerine dayandığı söylenilerek karşı çıkılır: Hz. Peygamber kendisinin tüm insanlara gönderildiğini iddia ediyor, sonra diğer insanların ya İslâm'a girmesini istiyor ya da onlardan cizye talep ediyordu. Bununla birlikte Medîne'nin dışına ve uzak bölgelere de seriyeler ve elçiler gönderiyordu. Dolayısıyla sahâbe Hz. Peygamber'in bu fiillerinden hareketle onun getirdiği hükümlerin diğer insanlar için de bağlayıcı olduğunu kesin olarak anlamıştır. Sonrakiler sahâbenin böyle davrandığını görüp bunu sonrakilere nakletmiş, böylece silsile halinde öncekiler sonrakilere bu bilgiyi aktarmışlardır. Bu zarurî bilgiyi ikinci aşamada âyetlerden ve hadislerden yapılan istidlallerle de desteklemişlerdir.⁵⁴ Buna göre sahâbenin sahip olduğu zarurî bilgi naslardaki hitaptan çıkarılmaz, bunun yerine Hz. Peygamber'in davranışlarından hareketle yaptıkları kıyasa dayanır. Diğer yandan bu zarurî bilgiye sahip olduktan sonra buna dair naslardan deliller istidlal etmek de tekit ve destek amacına matuf olup işlevsiz değildir.

Buraya kadar yer verilen açıklamalar göstermektedir ki ulema naslardaki hitabın sadece nüzûl dönemindeki mevcut muhatapları ya da onlarla birlikte ma'dûm muhatapları da kapsayıp kapsamadığını tartışmış ve ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluk kapsamadığını, zira şifâhî hitabın ancak o anda mevcut olanlara yöneltebileceğini düşünür. Onlara sonraki süreçte dil ve mantık açısından

⁵³ Cüveynî, *Kıtabu't-telbîs fî usûli'l-fıkâh*, 1/428; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 3/301; Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkâh*, 1/303.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/339-340; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mabsûl*, 4/377.

bazı eleştiriler yöneltile de onların bu kabullerinin arkasında ma'dûmun mevcut veya şey olup olmadığına dair epistemolojik ve teolojik gerekçeler bulunur. Ma'dûmu mevcut kabul etmeyenler her ne kadar hitabın ma'dûm muhatapları kapsamayacağını söyleseler de hükümlerin sonrakileri de bağladığını açıkça kabul ederler. Bu durumda hitabın sonrakileri doğrudan kapsadığını söyleyenlerle aralarındaki ihtilaf lafzî olarak kalır. Çünkü sonuçta onlar da naslardaki hükümlerin sonrakiler için geçerli olduğunu kabul ederler. Hitabın ma'dûm muhatapları doğrudan kapsamadığında ısrarcı olmalarının arkasında özellikle epistemolojik meseleler bağlamında ma'dûma dair kabulleri yatar: Ma'dûm hiçbir şekilde yok demekse, olmayana da hitap etmek anlamsızdır. Peki, ma'dûmum şey olmadığı ve şifâhî hitapla ancak mevcudun muhatap alınabileceği şeklindeki kabuller tefsire nasıl yansımıştır. Bu yansıma üç örnek üzerinden incelenebilir.

4. Ma'dûma Hitap Sorununun Haber ve Vaat İçerikli Âyetlerin Yorumuna Etkisi

Ma'dûma hitap sorunun dikkate alınıp çeşitli yorumların yapıldığı yerlerden biri el-Bakara 117. âyettir: *بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* Bu âyette tartışma konusu yapılan kısım *keîn fe-yekûn* ifadesidir. Allah'ın bir şeye hükmedeceği zaman “Ol!” demesi ve o şeyin de hemen olması/olmaya başlaması nasıl anlaşılmalıdır? Bu hitap hakikî anlamda mıdır değil midir? Bu sorulara cevap sadedinde âyetle ilgili olarak temelde üç farklı yorum ortaya çıkmıştır.

I. Bu yorumlardan birine göre *keîn* hitabı ancak mevcut varlıklara yöneltilmiş bir hitap olup âm değil sadece var olanlardan (mevcut) oluşan hâs bir kitleyi kapsar. Çünkü âyetteki *keîn* hitabının vücuda gelecek şeye, yokluk (ma'dûm) halindeyken söylenmesi mümkün olmadığı gibi ma'dûma hitap caiz de değildir. Emreden biri olmadan emir vermek imkânsız olduğu gibi emre muhatap olacak memur olmadan da emir vermek imkânsızdır. Hakikî anlamda bir emirden bahsedilebilmesi için emreden, emre muhatap olanın ve emrin kendisi olması gerekir. *Keîn* hitabıyla verilen emirde emreden ve emrin kendisi varken (mevcut), emre muhatap olan memur yoktur (ma'dûm). Buna göre *keîn* hitabı mevcut olanlara tahsis edilmelidir. *Keîn* hitabını mevcuda hasredenler de kendi içinde iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir: İlkine göre buradaki *keîn* hitabı esasen mevcut mahlûkat hakkında Allah'ın hükmünün, hükmettiği tarzda gerçekleşmesinin kesinliği hakkında bir haberdir. Bunun bir benzeri, Allah'ın İsrâiloğullarına “*Alçak maymunlar olun!*”⁵⁵ hitabıdır. Hitaba muhatap olanlar hitap anında mevcut olduğu gibi buradaki *keînû* hitabı Allah'ın onlar hakkındaki emrinin kesinliği hakkında bir haberdir. Diğer yaklaşıma göre ise *keîn* hitabı, emrin kesinliği hakkında bir haber olmaktan

⁵⁵ el-Bakara 2/65.

ziyade mevcut olanlara bizatihi yöneltilmiş bir hitaptır. Örneğin bir ölünün diriltilmesine ya da bir dirinin öldürülmesine hükmedildiği zaman diriye “Ölü ol (kün)!” ölüye de “Diri ol (kün)!” denir.⁵⁶

II. *Kün* hitabıyla ilgili ileri sürülen ikinci yoruma göre bu hitap hâs değil âmdır. Hitabın âm olduğunu düşünenler de iki farklı yorum geliştirmişlerdir. Birincisine göre *kün* hitabı hem mevcut olanlara hem de mümkün ma'dûmlara yönelik bir hitaptır. Hitabın mevcuda yöneltilmesi caiz olduğu gibi şimdi ma'dûm olsalar bile gelecekte var olacak mümkünlere de yöneltilmesi caizdir. Çünkü onların varlığı Allah'ın ilminde bilinip tasavvur edilir. Onun ilmi tüm mümkün ma'dûmları kuşattığından dolayı onların yokluktan varlığa çıkmaları için *kün* hitabına muhatap olmaları da caizdir.⁵⁷ Diğer yaklaşıma göre de *kün* hitabı âm olup Allah bir şeyin olmasını istediği zaman o şeye *kün* sözüyle emreder. Allah'ın o şeyin var olmasını dilediği durumda *kün* sözü, var olması ve ortaya çıkması istenilen şeyin varlığının ne önünde ne de sonrasında bulunur. Diğer bir ifadeyle o şeyin var olmasıyla birlikte bulunur. Çünkü bir şeyin var olma emrine muhatap olabilmesi için ancak mevcut olması gerekir. O şeyin mevcut olabilmesi de onun ancak var olma emrine (kün) muhatap olmasına bağlıdır.⁵⁸

Kün hitabının, yöneltildiği şeyin ne öncesinde ne de sonrasında bulunduğu görüşü zayıf kabul edilmiştir. Çünkü bu görüş, *kün* hitabı var olacak şeyin öncesinde bulunmuyorsa, o zaman bu hitabın var olacak şeyle birlikte bulunacağı sonucunu doğurur. Hâlbuki emrin şartlarından biri, emrin, yöneltildiği muhataptan önce bulunmasıdır.⁵⁹ Diğer görüşler de eleştiriye maruz kalmıştır. Öyle ki ma'dûm, mevcut olmadığından ona hitap caiz değildir. Mevcuda da zaten mevcut olduğundan tekrar *kün* hitabı yöneltilemez. Yöneltilmesi durumunda hâsılın tahsili söz konusu olur ki bu da abestir. Öte yandan emir ancak emri yerine getirmeye muktedir, mümeyyiz ve akıllı kimseye yöneltilir. Bununla birlikte emir, muhatabın onu yapabilme imkân ve kudreti içinde olmalıdır. Bu yaklaşımlara göre ma'dûma hitabı caiz görenlerin görüşleri yanlış kabul edilir. Çünkü ma'dûm ne mevcut ne akıllı ne mümeyyiz ne canlı ne de emredilene yapabilme kudretine sahiptir. O halde ona bir emir yönelmek de doğru olmaz. Emrin, muhatabın istidadı kapsamında olması gerektiği kabulüne göre *kün* hitabının ma'dûma değil de mevcuda olduğu görüşü de sorunlu kabul edilir. Hitabın mevcuda

⁵⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ce'rîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2/467-468.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/468.

⁵⁸ Bu görüş Taberî'nin kendisine aittir. bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/469-470.

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Âğâ Büzürg-i Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/432; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2/340.

olduğunu ileri sürenlerin “Maymun olun!”, “Canlı ol!” ya da “Ölü ol!” gibi bu hitap hakkında verdikleri örnekler de bahsedilen şartı sağlamaz.⁶⁰ Yani Yahudilere “Maymun olun!”, ölüye “Diri ol!” ya da diriye “Ölü ol!” şeklinde yöneltilen emir, emre muhatap olanların kudretini aşar. Onlar kendi kudretleriyle ne maymuna ne ölüye ne de diriye dönüşebilirler. Eğer emrin şartlarından biri memurun istidadına bağlı ise böyle bir istidata sahip olmayanlara o emirlerin hakikî anlamda yöneltilmesi caiz değildir. Dikkat edilirse burada hitapta, diğer bir ifadeyle emir sürecinde bulunması gerekenlere ilave bir şarttan daha bahsedilmiş olur. Emir sürecinde önce bir emredenin, sonra emre muhatap olanın, daha sonra da emrin kendisinin bulunduğu kabul edilir. Bu silsileye dördüncü bir şart olarak memurun, akıllı ve mümeyyiz olması ile emri yerine getirebilme kudretine sahip olması eklenmiştir. Çünkü (deli olanlar gibi) aklî melekesini kullanamayan ya da (çocuklar gibi) aklını yeterince işletemeyen kimselere bir emirde bulunmak abes olacağı gibi, bir şeyi/insanı kudretini aşan emirle sorumlu tutmak da doğru olmaz. Tüm bu eleştirilerin neticesinde *kün* hitabı ne ma'dûma ne de mevcuda bir hitaptır.

III. Mezkûr eleştirileri yapanlar, üçüncü görüş olarak *kün* kitabının hakikî değil temsili bir anlatım olduğunu ileri sürerler. Onlara göre bu ifade temsili olup onunla ilgili kabul edilebilecek en doğru yorum şudur: Bu ifade Allah Teâlâ'nın, istediği bir fiili kolay bir şekilde yapması ve onu yapmasında da herhangi bir engelin ya da imkânsızlığın bulunmaması anlamında bir temsildir. Başka bir deyişle bu ifadeyle Allah'ın eşyayı yaratırken kudretinin süratli bir şekilde nüfuz etmesi kastedilir. Çünkü Allah, öncesinde hiçbir düşünme veya tecrübe aşaması olmadan ya da herhangi bir engel bulunmadan eşyayı yaratır. *Kün fe yekûn* sözünün böyle anlaşılması gerektiğini düşünenler bu yoruma ayrıca nastan ve dilden de delil getirirler. Bu ifadenin Kur'an'daki benzeri meâlen “*Allah göğe ve yere İster gönüllü ister gönülsüz olarak gelin' dedi. Onlar da İsteyerek geldik' dediler.*”⁶¹ âyetidir. Gök ve yer esasında böyle bir söz ya da cevap vermiş değildir. Bu da temsili bir anlatım olup onunla Allah'ın yeri ve göğü yaratma kudretinin herhangi bir engel ya da muhalefet olmaksızın süratli bir şekilde tahakkuk ettiği kastedilir. Arap dilinde de bu tür ifade biçimleri vardır. Örneğin “Bilekteki mafsal karna yetiş dedi.”, “İki gözüm ona işittim ve itaat ettim dedi.”, “Duvar kazığa beni neden yarıyorsun demiş. O da beni sana çakana sor, zira arkamda olan beni bırakmıyor diye cevap vermiş.” gibi sözlere atıf yapılır. Bu sözleri gerçekte söyleyenler, insanlar olup sözlerde geçen varlıklar konuşmuş değildir. Onları konuşturarak insanlar başka şeyler anlatmak isterler. Hiçbir şey söylemeden kafayı sallayarak ya da ellerle imalarda bulunularak söylenen şeyler de bu türden kabul edilir. *Kün fe yekûn*

⁶⁰ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/432; Râzî, *Mejâtibu'l-ğayb*, 4/30.

⁶¹ Fussilet 41/11.

ifadesinin, bahsedildiği şekilde bir temsil olduğunu Ka'bî (öl. 319/931), Rummânî (öl. 384/994), Tûsî (öl. 460/1067), Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi önde gelen müfessirler benimser.⁶² Tûsî ayrıca müfessirlerin çoğunun bu görüşte olduğunu ileri sürer.⁶³

Hâkim görüş olduğu ileri sürülen bu yoruma da sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) bazı eleştiriler yöneltmiş ve Ehl-i sünnetin farklı bir kanaatte olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye meseleyi iki açıdan çözümler. Öncelikle o, hitabı, tekvînî ve teklîfî olmak üzere iki kısma ayırır. Tekvînî yani yaratma maksatlı olan hitaplarda Allah muhataptan herhangi bir fiilde bulunmasını istemez. Çünkü Allah, muhatabın herhangi bir fiili, kudreti ve iradesi olmaksızın sırf kendi kudretiyle yaratır. Teklîfî, yani sorumluluk yükleyen hitaplarda ise muhataptan kendi irade ve kudretiyle bir fiili yapması ya da terk etmesi istenir. Hitabın tekvînî ve teklîfî kısımları dikkate alındığında yukarıda ileri sürülen eleştiriler geçersiz olur. Çünkü *kün fe yekûn* hitabı teklîfî değil tekvînîdir. Bu hitabın yöneltildiği muhatabın akıllı veya mümeyyiz olması gerekmez. Bu hitap muhataba herhangi bir sorumluluk da yüklediğinden dolayı muhataptan var olma, maymuna dönüşme, diriyken ölü, ölüyken de diri olma gibi durumları gerçekleştirmeye muktedir olması da beklenmez. Bu açıklamaya göre *kün fe yekûn* hitabı mevcuda hakikî anlamda yöneltilmiş tekvînî bir hitaptır.⁶⁴

Öte yandan İbn Teymiyye ma'dûmun varlık alanıyla ilgili olarak da iki ayrı hususa dikkat çeker. Ma'dûm dış dünyada mevcut olup olmama açısından bakıldığında yok olandır. O zaman böyle bir ma'dûma hitap yöneltilmez. Fakat ma'dûma bir de ilm-i ilahîde bulunup bulunmama açısından bakıldığında o kesin olarak mevcuttur ve malumdur. Onun ilm-i ilahîde bir sübutu ve zatı vardır. Çünkü Allah'ın ilmi ezeli ve ebedî olup sonradan varlık âlemine çıkacak tüm mümkün ma'dûmları kuşatır. Mümkün ma'dûmlar onun ilminde ezelde takdir edilmiş, yazılmış ve hükümleri verilmiştir. O zaman *kün* hitabı ezelde, kudretin taalluk ettiği ve iradenin yöneldiği şeye yöneltilmiş bir hitaptır. Kendisine *kün* denilen şey ezelde irad edilen şeydir. O, henüz varlık âlemine çıkmadan önce ezelde irad edilir. Ezelde irad edilirken de ilm-i ilahîde bir sübutu ve taayyünü bulunur. Tüm bunlara göre ma'dûma hitap abestir iddiası ma'dûmun dış dünyada bulunması açısından geçerli olur.

⁶² Bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/430-431; Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik gâvâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/180-181, Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/30-31, Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Emârû't-tenzîl ve esrârû't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 1/102-103. *Kün fe yekûn* ifadesi bağlamında kelâm-ı nefsi problemi de tartışılmakta ve zayıf bulunan başka görüşlerden de bahsedilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/29-31.

⁶³ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/431.

⁶⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, cem' ve thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid (Dımaşk: Müessesetü 'Ulumi'l-Kur'ân, 2. Baskı, 1984), 3/324, 326.

Çünkü dış dünyada ma'dûm sırf yokluğu ve nefyi ifade eder. Fakat ezelde ilm-i ilahî açısından bakıldığında o bir şey olup sübuta ve varlığa sahip olduğundan ona hitap edilir. Diğer bir ifadeyle bu, gelecekte var olacak şeylerin irade edilmesi anlamında bir iç konuşmadır. Bu durumda ilm-i ilahîde varlığı bulunması itibariyle ma'dûmlara hitap caiz olduğundan *keîn* onlara da hakikî anlamda yöneltilmiş bir hitap olur. Böylece *keîn* bir yandan hakikî anlamda yöneltilmiş bir hitap diğer yandan da hem mevcudu hem de ma'dûmu kapsayan âm bir hitap olur.⁶⁵ İbn Teymiyye bu yaklaşımın Ehl-i sünnete mensup olanlar arasında daha meşhur olduğunu ileri sürer.⁶⁶

Kûn fe yekûn ifadesiyle ilgili olarak yukarıda yapılan açıklamalar arasından birbiriyle muhalif iki temel görüşün öne çıktığı ifade edilebilir. Bunlardan biri mezkûr ifadenin ma'dûma veya mevcuda bir hitap değil de bunun yerine Allah'ın yaratma kudretinin hızlı bir şekilde tahakkuk ettiği anlamında bir temsil olduğudur. Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî gibi etki gücü yüksek müfessirler bu görüştedir. Buna karşın diğer yoruma göre bu hitap, hem ma'dûma hem de mevcuda hakikî anlamda yöneltilmiş bir hitaptır. Bu yaklaşımın Sünnî teolojiye daha uygun olduğu ifade edilebilir. Zira Ehl-i sünnet nefsi kelâmın varlığını kabul ettiğinden, gelecekte varlık âlemine çıkacağı takdir edilerek ezelde ma'dûma hitabı caiz görür. *Kûn* hitabı teklif içerikli bir hitap olmadığından onunla mevcuda hitap etmek mümkündür.

Bazı müfessirlerin şifâhî hitabın ancak hitap anındaki mevcut muhatapları kapsayacağı yönündeki kabulü, diğer âyetlerin yorumunda da görülür. Örneğin وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا⁶⁷ âyetinin tefsiri bağlamında *istihlâf* kelimesi açıklanırken bu hitabın mevcut olanları kapsayacağı ileri sürülür. Şöyle ki âyette Allah, iman edip salih amel işleyenlere yeryüzünde düşmanlarını yenip onların yerlerinde kalıcı olacaklarını (istihlâf) vaat etmektedir. Böylece Allah'ın razı olduğu din, onlar için daha rahat yaşanabilir olacak ve onların önceden çektikleri korku ve emniyetsizlik durumu da artık yerini emniyete bırakacaktır. Bu âyette geçen *istihlâf* esasen iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan biri ifade edildiği üzere Allah'ın dinine giren ve salih ameller işleyen tüm müminlerin yeryüzünde zaferler kazanacağı ve düşmanlarının yerlerini ve yurtlarını zaptedip emniyet içerisinde yaşamaya

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, 3/325-326.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, 3/324.

⁶⁷ en-Nûr 24/55.

devam edecekleridir. Bu durumda âyetteki vaat tüm müminlere olduğu gibi *istihlâf* da onların tamamı için geçerlidir. Diğer yaklaşıma göre âyetteki *istihlâf* özel olarak, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin bazılarının halife ve emir olmasını ifade eder.⁶⁸

İstihlâf ile hangi halifelerin kastedildiği hakkında bazı Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî âlimler ile Şîa arasında farklı kanaatler mevcuttur. İlk iki gruba göre *istihlâf* kelimesi bağlamında bu âyette dört halifenin imametinde delalet vardır. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali halife olmuşlar ve onların zamanında İslâm orduları acemlerin memleketlerini fethetmişler, onların kalelerini ve krallıklarını zapt etmişlerdir. Mekke'de Hz. Peygamber ve müminlerin, dini yaşamadaki zorlukları ve canlarından endişelendikleri emniyetsizlik hali artık ortadan kalkmış ve yerini Müslümanların egemenliği almıştır. Şîa ise özel olarak kendi imamlarının daha da özeldir Mehdi el-Muntazar'ın kastedildiğini ileri sürer.⁶⁹ Her iki yaklaşımda da karşılıklı olarak çeşitli deliller ve eleştiriler ileri sürülmüş ve karşıt görüşlere cevaplar verilmiştir. Bu tartışmalar bağlamında Sünnî müfessirlerin ileri sürdükleri delillerden biri yukarıda bahsettiğimiz hitabın mevcut olanları kapsadığı kabulüdür. Buna göre âyette dört halifenin haricinde Şîa'nın ne kabul ettiği imamlar ne de beklediği Mehdi kastedilmiştir. Çünkü âyet şifâhî bir hitap olup o da ancak hitap anında mevcut olan kimseleri kapsar. Hâlbuki Şîa'nın beklediği Mehdi ve kabul ettikleri -Hz. Ali hariç- imamlar hitap anında mevcut değillerdi.⁷⁰ Öte yandan Şîa'nın bu itirazı kabul etmediği, şifâhî hitabın sadece mevcut olanlara mahsus olmadığını ileri sürdüğü ifade edilir.⁷¹

Konuyla ilgili son bir örnek olarak ⁷² *أَشَدُّ قَسْوَةً* âyeti bağlamındaki açıklamaları zikredebiliriz. Âyette Yahudilerin kalplerinin taş gibi kaskatı olduğundan bahsedilir. Fakat özellikle *قُلُوبِكُمْ* ifadesiyle hangi Yahudilerin kastedildiği, diğer bir ifadeyle o Yahudilerin Hz. Peygamber'in muhatapları olanlar mı yoksa onların selefleri mi olduğu çok açık değildir. Buna göre iki görüş ileri sürülmüştür. Birincisine göre âyette kastedilen Yahudilerin Hz. Musa zamanındakiler olması, böylece Hz. Peygamber zamanındakilerin değil seleflerinden bahsediliyor olması mümkündür. İkinci yaklaşıma göre ise burada Hz. Peygamber'in zamanındaki Yahudilerin kastedilmesi caizdir. Bu durumda hitap anındaki Yahudiler muhatap alınarak âyette şöyle denilmek

⁶⁸ bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/25.

⁶⁹ Bu görüşler ve âyetin daha detaylı tefsiri için bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*, 7/456-457; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 7/194-195; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/23-26. Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, thk. Ali Abdülbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 9/395-397.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/25; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 9/395-396.

⁷¹ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 9/396.

⁷² el-Bakara 2/74.

istenmiştir: Ey Yahudiler! Sizden öncekilere gelen delillerden, onların başlarına gelen işlerden, günah işlemede ısrarcı olanlarının çarptırıldığı cezalardan, Peygamberlerinin kendilerine getirdikleri âyetlerden, onlardan ve Tevrat'la dini yaşayan herkesten aldıkları misaklardan sonra sizin kalpleriniz kaskatı oldu, sertleşti ve taşlaştı. Böylece âyette, Allah'ın kalpleri yumuşatan âyetlerinin bilgisine sahip olmalarına rağmen hitap anındaki Yahudilerin azgınlıklarından ve taşkınlıklarından haber verilmiş olur. Bu ikinci yaklaşım daha doğru görülür. Çünkü *ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ* ifadesi şifâhî bir hitap olup bu tür hitapları ise hitap anında mevcut olanlara hamletmek daha isabetlidir.⁷³

Yukarıda yer verilen örnekler, şifâhî hitabın sadece hitap anında mevcut olanları mı yoksa aynı anda ma'dûm olanları da mı kapsayacağı yönündeki kabullerin bazı âyetlerin tefsirinde de etkili olduğunu ortaya koyar. Tefsirlerde bu kabule başka âyetler bağlamında da atıf yapıldığı görülür.⁷⁴ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu husustaki kabullerin dikkate alınıp çeşitli yorumların ileri sürüldüğü ya da diğer yorumların tenkit edildiği örnekler son derece azdır. Bununla birlikte mezkûr kabullerin, ahkâm âyetlerindeki hükümlerin kapsamı hususunda dikkate alındığı görülmez.

5. Kur'an Hitabının Kapsamı Tartışmasının Tarihselcilikle Mukayesesi

Hitabın mevcut ya da ma'dûm muhatapları kapsadığına dair klasik dönemdeki tartışma ve bunun neticesinde belirginleşen görüşler, tarihselci yaklaşımın önemle üzerinde durduğu gibi âyetlerdeki hükümlerin evrenselliği ya da yerelliği ile ilişkilendirilmez. Tartışmanın teorik olarak ele alındığı usul eserlerinde durum böyle olmakla birlikte bu tartışma neticesinde belirginleşen kabullerin tefsirlerdeki yansımaları da bunu doğrular. Öyle ki bu kabuller istisnai bazı âyetler çerçevesinde söz konusu edilir. Bunların haricinde sözgelimi miras taksimleri, muamelat ve ahvâl-i şahsiye meseleleri gibi hususlarda hükümler içeren âyetlerin tefsirinde ilgili kabule atıf yapılmaz. Şifâhî hitabın ancak hitap anındakileri kapsadığını kabul edenler bu gibi âyetlerdeki hükümlerin nüzûl zamanındaki muhatapları doğrudan, nüzûl sonrasındakileri ise dolaylı olarak ya da mecazen kapsadığını kabul ederler. Çünkü şifâhî hitabın sadece hitap anındakileri kapsadığını ileri sürenler de naslardaki hükümlerin doğrudan olmasa bile dinin herkes için geçerli olduğuna dair kat'î bilgi, icmâ ve kıyas gibi kriterlerle sonrakileri de kapsadığında hemfikirdir. Sonuçta naslardaki hükümlerin sonrakiler için de

⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/137; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, tsh. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y., 1957), 2/158-159.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/92; 182, 201; 10/26-27; 29/254; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/373; Âlûsî, *Râbu'l-me'ânî*, 3/289; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyrâ (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, ts.), 2/50.

bağlayıcı olduğunu düşünürler. Bu durum, onların hükümlerin sonrakileri de kapsayıp kapsamayacağına dair tartışmaların ilgili âyetler bağlamında niçin görülmediğini açıklar.

Tarihselci yaklaşım ise hitaptaki hükmün değil maksadın evrensel olduğunu ileri sürdüğünden dolayı onunla klasik dönemdeki tartışmalar arasında ciddi bir farklılık vardır. Bu farklılık her ikisinin temelde sonuçları itibariyledir. Maksadın esas alınması durumunda, sözgelimi miras paylaşımında sayısal olarak belirlenen hisse taksiminin bugün için aynen geçerli olduğu kabul edilmez. İçinde bulunulan çağda, kadın ve erkeğin değişen şartları hesaba katılarak ve naslarda belirlenen taksimlerin arkasındaki adaletli paylaşım amacı/maksadı dikkate alınarak yeniden miras taksimi yapılmalıdır. Zira Kur'an, ilk muhatapların kendi tecrübe ettikleri sosyal ve kültürel sorunlar bağlamında onlara yöneltilmiş bir hitaptır. Böylesi bir hitabın doğrudan hedef aldığı toplumsal ya da hukukî bir sorun hakkındaki hükümler o sorunun tarihsel şartlarıyla ilişkili olacaktır. Bununla birlikte zamanın ilerlemesine bağlı olarak sonraki muhatapların da tarihsel şartları sürekli değişim gösterdiğinden dolayı, önceki şartlara bağlı nâzil olan hükümlerin yeni şartlar içinde aynen uygulanması mümkün değildir. Bu sebeple tarihselci yaklaşım, tarihsel şartlara bağlı olarak inen hükümlerin arka planındaki gaye ve maksatların evrensel olduğunu, naslardaki hükümlerin lafzî olarak kendilerinin değil de bu hükümlerle gerçekleştirilmek istenen makâsıdın tarih üstü olarak görülmesi ve farklı tarihselliklerde yaşanan hukukî sorunlar için o maksatlara göre yeniden hükümler vaz' edilmesi gerektiğini düşünür.⁷⁵ Her iki yaklaşıma dair bahsedilen bu farklılıklar, klasik dönemde de Kur'an hitabının mevcut ve ma'dûm muhatapları kapsayıp kapsamaması sorunu bağlamında hükümlerin evrenselliğinin ve yerelliğinin tartışıldığı iddiasının revize edilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Klasik dönemdeki tartışmalarda mevcuda ya da ma'dûma hitabın caiz olup olmadığı ele alınırken hükümlerin yerelliği veya evrenselliğine değinilmemesi tartışmanın bu hususla ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Şöyle ki şifâhî hitap ancak hitap anında mevcut olanları kapsıyorsa bu kabul, şifâhî hitaplarda mevcut olanların ahvalinin dikkate alınmasını gerektirir. Şifâhî hitap, sonraki muhatapları doğrudan içermiyorsa ve ancak hitap anındakilere yöneltilmişse onların siyasî, ictimai, dinî veya kültürel şartlarıyla ilişkilidir. İnsanın içinde bulunduğu zaman ve mekânın sürekli değiştiği ve bu değişimin de onun zihnini ve algı düzeylerini doğrudan etkilediği hesaba katılırsa şifâhî hitabın ancak hitap anındaki mevcut muhatapları gözettiği anlaşılır. Buna göre şifâhî hitapla, gelecekte ona muhatap olacak tüm insanların beklentileri, ümitleri, korkuları, siyasal, sosyal, dinî veya kültürel

⁷⁵ Bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 5. Baskı, 2002), 57-58; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, trc. M. Emin Maşalı (Ankara: OTTO, 3. Baskı, 2013), 153-154; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: OTTO, 2. Baskı, 2015), 113, 132-133; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 63-64, 66-67, 72, vd.; a.mlf., "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları", 251, 257-260.

sorunlarının tümüyle dikkate alınması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an'da nüzûl sonrası süreçten günümüze kadar var olan Müslümanların yaşadıkları teorik ve pratik sorunların tümüyle cevapları bulunmaz. Öte yandan Kur'an'da yer verilen birçok ifade biçiminin, temsillerin, örneklerin, kıssaların, kavramların, cennet-cehennem tasvirlerinin, zikri geçen putların, hayvan ve bitkilerin mahalli unsurlar olması veya onlarla ilişkilerinin bulunması, nüzûl bağlamında işitilmiş, görülmüş, konuşulmuş ya da tecrübe edilmiş olması hitap anında mevcut olanların ahvalinin hesaba katıldığı anlamına gelir. Sözelimi kıssaları anlatılan Peygamberlerin, toplumların veya şahısların bir şekilde bölgede daha önceden yaşamış olması onlar üzerinden verilecek mesajları daha anlaşılır kılacaktır. Fakat bu kıssalar, kıssaların mitolojik öğeler içerdiği ve bazı kıssalar ile kıssalarda yer alan peygamberlerin ya da şahısların tarihsel gerçekliklerinin bulunmadığı yönündeki iddiaların ve buna dair delillerin ileri sürüldüğü modern bir ortamda/çağda yaşayan muhataplar için aynı ölçüde anlaşılır değildir. Hâlbuki Kur'an'da, onun öğretilerine yönelik Hz. Peygamber'e itirazlarda bulunanlara cevaplar verildiği, bunların tenkit edildiği veya cevaplandırıldığı görülür. Sonraki muhatapların karşılaştıkları sorunlara ise bu denli cevapların bulunmaması hitabın ancak hitap anındakilerin ahvalini dikkate alarak şekillendiğini gösterir. O halde bu durumu, yani hitabın mevcut olanları dikkate aldığını, hükümlerin tarihselliği için de geçerli görmek mümkündür. Fakat klasik dönemde ulema şeriatın herkes için geçerli olduğu konusunda icmâ bulunduğunu kabul ederek hükümlerin, her ne kadar hususi sebepler üzerine inseler de evrensel olduğunu ve herkesi bağladığını kabul eder. Bu durumu, hitabın ancak mevcut olanları kapsayacağını ileri sürerken tartışmaz, daha ziyade "Sebebin hususiliği mananın umumîliğine engel değildir." kaidesi bağlamında değerlendirir.

Bu bağlamdaki tartışmalara bakıldığında ise usulcülerin çoğunluğu hükümleri, nâzil oldukları bağlamdaki özel şartlara ve sebeplere tahsis etmeyip "şâri'in hitabının umumî oluşu"nu esas alarak bunu herkes ve tüm zamanlar için geçerli görürler. Ancak bazı usulcüler ise sebebin bağlayıcı olduğunu ve ilgili hükümlerin o sebeplere mahsus bulunduğunu kabul ederler. Her iki yaklaşımı ileri süren usulcülerin birbirlerine yönelik ileri sürdükleri önemli itiraz ve gerekçeler bulunur. Bu tartışmalarda dahi hükümlerde sebebi öne çıkarılanlar da hükümlerin sonraki muhatapları bağlayıcılığını, icmâ bulunduğuna atıfla kabul ederler. Onlar her ne kadar hükümler özel sebeplere bağlı olsa da o hükümlerin kıyas yoluyla sonraki muhatapları da bağlayacağını düşünürler. Fakat hükümlerin umumîliğini savunanların hükümlerin sebebe hasredilmesini eleştirirken hareket ettikleri noktalardan biri bu yaklaşımın şeriatın evrensellik karakterine hâlel getirebileceğidir.⁷⁶ Dolayısıyla daha

⁷⁶ Usulcülerin konuya dair görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009), 323-332.

özelde bu tartışma bağlamında tarihselci yaklaşımın bazı kabullerinin ele alındığı ifade edilebilirse de bu husus çalışmamızın dışındadır.

Bununla birlikte ulemanın, hükümlerin herkesi bağlayıcı olduğunu söylerken hitabın ekseriyetle umumî sîgada bulunduğunu dikkate alması, şifâhî hitabın ancak mevcut olanları kapsayacağı düşüncesiyle uyumlu görünmez. Hatırlanırsa çoğunlukla Hanbelî ulema, âyetlerdeki umumî hitapların hem hitap anındakileri hem de sonrakileri kapsadığını ileri sürerken hitabı nüzûl zamanında mevcut olanlara hasredenler için hitapta umumî sîgaların kullanılması hitabın herkesi kapsamaması için yeterli bir sebep oluşturmaz. Zira hitap ancak mevcut olanlara yapılabilir. Durum bu ise hükümlerin umumîliği tartışmasında hitabın umumî sîgada geldiğini gerekçe göstermek sorunlu olacaktır. Ancak bu tartışmalarda dikkate alınan başka bir gerekçeye daha fazla önem verilebilir. O da Hz. Peygamberin, İslâmî daveti kendi döneminde çeşitli topluluklara ve krallara elçiler göndererek evrensel kılmaya çalışması ve sahâbenin de bu fiili bizatihi müşahede etmesidir. Buna göre Kur'an'ın hükümlerinin Arapların dışında diğer milletleri de kapsamaması, âyetlerdeki umumî sîgalara dayalı değil sahâbenin zarurî olarak kavradığı ve üzerinde icmâ ettiği mezkûr bilgiye bağlıdır. Fakat Kur'an hitabının evrenselliğine dair esas alınan bu icmâ bilgisi de sorunlu görülebilir. Öyle ki Hz. Peygamber'in hükümleri ta'mim etmeye çalıştığı farklı toplumlar yine Kur'an'ın nâzil olduğu dönemin ve coğrafyanın insanları olup onların yaşadıkları siyasal, sosyal ve kültürel şartlar ile âyetlere ilk muhatap olanların tarihsel şartları arasında ciddi farklılıklar görülmeyebilir. Hâlbuki modern öncesi toplumlar ile modern sonrası toplumların tarihsellikleri çoğu durumda ciddi farklılıklar içerir. Sözelimi ekonomideki enflasyon durumu, kadın ve erkeğin eğitimi, kadının kamusal alanda daha fazla görev edinmesi, doğrudan insan hürriyetini sınırlayan köle ve cariye olgusunun kaldırılması, yönetimlerin çoğunlukla demokrasi ve cumhuriyet modeline dayalı olması, uluslararası ilişkilerin teknolojinin etkisiyle daha fazla gelişmesi, farklı, dil, din ve kültürlere mensup insanların çok daha fazla müşterek ortamlarda ya da ülkelerde yaşaması örnek verilebilir. Ciddi değişimleri ve sorunları beraberinde getiren bu gelişmelerin yaşandığı bir tarihsel ortamla önceki dönemlerde yaşayan insanların tarihsel bağlamları aynı nitelikte olmasa gerektir.

Sonuç

Klasik dönemde Kur'an hitabının mevcut ya da ma'dûm muhataplar açısından kapsamının tartışıldığı kaynaklara bakıldığında bu tartışmanın esasen epistemolojik, teolojik, dilsel ve mantıksal gerekçelere dayandığı görülmüştür. Diğer bir ifadeyle ilgili tartışmalar, temelde ma'dûmun mahiyeti hakkında ve ona şey denilip denilemeyeceği yönündeki kabullerle ilişkilidir. Ehl-i sünnetin çoğu ve bazı Mu'tezilî âlimler ma'dûma şey denmeyeceğini, çünkü şeyin ancak mevcut olanlar için geçerli

olduğunu düşündüklerinden dolayı onlara göre ma'dûma hitap da hakikî değil ancak mecazî olabilir. Bununla birlikte şifâhî hitap, hakikî anlamda ancak mevcut olanlara yöneltilenirse bu tür hitaplar da sadece hitap anındakileri kapsar. Sonradan hitaba muhatap olanlar ise birtakım karinelerle dolaylı olarak mükellef olurlar. Sonraki bazı usulcüler yine dil ve mantık açısından bakarak şifâhî hitapların da doğrudan sonrakileri kapsayabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Klasik dönemde şifâhî hitabın kapsamı konusunda temelde iki yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birine göre şifâhî hitap sadece hitap anındakileri kapsarken diğer yaklaşıma göre hem hitap anındakileri hem de sonrakileri hakikî anlamda kapsar. Ancak iki yaklaşım, ortaya çıkardığı sonuçları açısından aynıdır. Zira şifâhî hitabı sadece hitap anında mevcut olanlara hasredenler de hitaptaki hükümlerin sonrakileri de kapsadığı konusunda hemfikirlerdir. Bu durumda konu hakkındaki iki farklı yaklaşım lafzî olup sonuçta hükümlerin bağlayıcılığı açısından aynı noktada buluşur.

Ma'dûm ve mevcut muhataplar açısından Kur'an hitabının kapsamını tartışan ulemanın bu tartışma bağlamında herhangi bir şekilde hükümlerin evrenselliği ya da yerelliği sorununa temas etmediği anlaşılmıştır. Özellikle, hitabı sadece nüzûl dönemindeki mevcut muhataplara hasredenler bile bu hitaplardaki hükümlerin sonrakiler için de aynen geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple mezkûr tartışmanın ahkâm âyetlerinin tefsirinde etkisi görülmemiş, tartışma bağlamındaki görüşler daha ziyade *kün-fe-yekûn* hitabı gibi haber ve vaat içerikli bazı âyetlerin yorumunda etkili olmuştur. O halde naslardaki hükümlerin sonraki tarihlerde de her zaman birebir uygulanma imkânının olmayacağını ileri süren tarihselci yaklaşımı türedi bir yaklaşım olarak göstermemek adına ya da klasik dönemdeki mezkûr tartışmayla arasında benzerlik kurularak ona meşruiyet zemini aranması sorunludur. Bir irtibat kurulabilirse sebebin hususiliği bağlamındaki tartışmalara atıf yapılabilir. Ancak burada da usulcüler hükümlerde evrenselliğin kabul edildiğini belirtmişlerdir.

Usulcülerin muhataplar açısından Kur'an hitabının kapsamını tartışırken, hükümlerin evrenselliğine-yerelliğine değinmemeleri konuyu ilişkili olduğu her yönle ele almadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Zira bize göre Kur'an hitabının sadece hitap anındaki muhatapları kapsadığı ileri sürülürse bu kabul, Kur'an'daki hitabın ilk muhatapların sorunlarını ve tarihselliklerini gözeterek nâzil olduğunu da kabul etmeye götürür. Hitaplarda mevcut muhatapın zihinsel ve tarihsel ahvalini dikkate almak, iletilen mesajın anlaşılır ve tatbik edilir olabilmesi için elzemdir. Bu hususta Kur'an hitabının mahalli unsurlarla ilişkisine işaret edilmiştir. Eğer hükümler onların tarihsellikleriyle ilintiliyse, bu hükümlerin farklı tarihselliklere aynen taşınması sorunlu olacaktır. Öte yandan Kur'an hitabının, mevcut-ma'dûm tüm muhatapları doğrudan kapsadığı görüşü de sorunludur. Buna karşı

çıkanların itirazlarının yanı sıra denilebilir ki belli bir dille belli bir bağlamda söylenilen bir hitabın aynı anda farklı düşünüş ve yaşayış biçimlerine sahip sonraki asırların binlerce muhatabına, hepsinin siyasal, sosyal, kültürel, hukukî vb. sorunlarını gözeterek yöneltilmesi mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerbu'l-Usulî'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud. *Rûbu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Âzîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbâri Atıyye. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İbkâm fî usûli'l-ibkâm*. thk. eş-Şeyh Abdurrezzak Afîfî. 4 cilt. Riyad: Dâru Sami'yyi, 2003.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takerîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Beyzâvî, Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsîr en-Nâsîr. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerbu'l-Mevâkef*. trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitabu't-telbîs fî usuli'l-fikh*. thk. Abdulllah Cevlem Nibâlî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı. Ankara: OTTO, 3. Baskı, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Babru'l-mubît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 5. Baskı, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 cilt. Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, t.s.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Devâiku't-tefsir*. cem' ve thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid. 6 cilt. Dımaşk: Müessesetü 'Ulumi'l-Kur'ân, 2. Baskı, 1984.

- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid b. Mes'ûd es-Sivâsî. *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İsfehânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Abbâd el-'Aclî. *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*. thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Kara, Ömer. *Vahiy-Vâkıa İlişkisi*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2009.
- Karâfî, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 9 cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin. *Mebâsinu't-te'vîl*. tsh. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 cilt. b.y., 1957.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Müslüman Kalarak Yenilenmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Baskı 2019.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîb*. Riyâd: Beytu Ebkâri'd-Devliyye, 1998.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: OTTO, 2. Baskı, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları". *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları –I*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 59-78.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usuli'l-fıkıh*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ. 2 cilt. Kahire: Matbaatü Daru't-Tazâmun, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyrâ. 5 cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Teftâzânî. *el-Makâsîd*. trc. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-sabîh*. nşr. İbrahim Atve İvaz. 5 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*. thk. Âğâ Büzürg-i Tahrânî. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâik ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.