

Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine

Ali Rıza GÜL

Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

e-mail: alirizagul@hotmail.com

Abstract: On the Traditional Commentaries of the 16-19th Verses for the Sura of Resurrection. Commentators of the Koran generally think that the 16-19th verses for Sura of Resurrection (LXXV) are related to the manner of the Prophet Mohammad's receiving of revelation. As to this opinion narrated by Ibn Abbas, the Prophet was hastily repeating the verse whose revelation hadn't yet completed with Gabriel, the angel of revelation, and this was making his receiving and perceiving of the revelation difficult. In the above stated verses, it has been referred to this subject and has been stated that his repetition of the verse whose revelation hadn't yet completed is forbidden to him and he has been ordered to listen to the revelation revealed to him. Thus, the manner of the Prophet's receiving of revelation has been determined. Most of the commentators and scholars of Islam have accepted this commentary. However, some commentators have interpreted that these verses are related to frequency of the Prophet's reciting the Koran

grubunu, öncesinden ve sonrasında (*siyâk ve sibâk*) kopuk bir ara pasaj kabul etmeleridir. İkincisi ise, muhatabın Hz. Peygamber olduğunu ileri sürmeleridir. Bu açıklama uyarınca 16'ncı ayet bir başlama cümlesi, bu cümlede susması için uyarılan kişi de Allah'ın elçisi olduğuna göre, pasajın başına "Ey Muhammed" veya "Ey Peygamber" şeklinde bir hitap cümlecigi takdir edilmelidir.² İşte asıl problem bundan sonra başlamaktadır. Çünkü Allah'ın, elçisini hangi konuda ve niçin uyardığı konusuna makul bir açıklama getirilmesi, *o (hû)* zamirinin merciinin buna göre takdir edilmesi, pasajın da bu doğrultuda yorumlanması gerekmektedir. Bu noktada müfessirlerin çoğunluğu Peygamber'in vahyi alış şeklini, bir kısmı Kur'ân'ı okuma sıklığını, çok az bir kısmı ise vahyi bir bütünlük içerisinde insanlara tebliğ etmesini merkeze koyan yorumlar yapmışlardır. Şimdi bu yorumları ortaya koymaya çalışalım.

a. Vahyin Alınış Şeklini Merkeze Koyan Yorum

Müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen yoruma göre, Allah'ın uyarısının sebebi; Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilmekte olan ayeti vahiy henüz tamamlanmadan okumaya teşebbüs etmesi, diğer bir ifadeyle, nüzülü devam eden ayeti tekrarlamaya çalışmasıdır.³ Bu pasajda Allah,

² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâta, Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-âmme li'l-kütüb, 1988, IV, 512; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Eslemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati – Muhammed Ali en-Neccar, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1403/1983, III, 211; Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz (Tefsîru Abdurrezzâk)*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1411/1991, II, 267; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988, XXIX, 187; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994, X, 175; Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-Tefsîr*, et-tab'atü'r-râbia, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1407/1987, VIII, 421; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî – Mahmûd Hâmid Osmân, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1996, XIX, 103; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh Ebû Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vil*, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1388/1968, II, 522; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî el-Girnâfî, *et-Tefsîru'l-kebir (el-Bahru'l-muhîl)*, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1403/1983, VIII, 387.

³ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 211; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 188; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 253; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahim, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1412/1992, VI, 155-56; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki Gavâmidit-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1415/1995, IV, 648; et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, X, 175; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 421; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 103.

elçisini uyarmakta, vahiy gelirken izlemesi gereken usulü belirlemede, tamamı inmeden ayeti okumasını yasaklamaktadır. Vahiy esnasında ona düşen en önemli görev, vahyin tamamlanmasını beklemek ve Cebrail'in okumasını izlemektir. Ancak Hz. Peygamber'in izlemesi gereken tutum susmakla sınırlı değildir. İnen ayetlerin lüzumu hâlinde kendisine açıklanması (*beyân*), onun da bu açıklamayı alması gerekmektedir. Özelde yeni inen ayetlerin, genelde işe Kur'ân'ın tamamının Hz. Peygamber'e ezberletilmesinin garanti altına alınması için ilâhî irade böyle bir yolun izlenmesini uygun görmüştür. Bu ayetlerle Allah, yeni gelen ayetleri veya Kur'ân'ın tamamını Hz. Peygamber'e ezberletmeyi vaat etmiştir; diğer bir ifadeyle garanti altına almıştır. Böylece onun korku ve endişesini ortadan kaldırmıştır.⁴

Ana hatlarını çizmeye çalıştığımız bu görüş, Taberî'nin (310/923) verdiği bilgilere göre, Saîd b. Cübeyr (95/713) kanalıyla İbn Abbas'a dayanmaktadır. Taberî şu bilgileri vermektedir:

İbn Abbas şöyle demiştir: Cebrail kendisine vahiy getirdiği zaman Hz. Peygamber, [ayetin inişi] devam ederken dilini ve dudaklarını hareket ettiriyordu; zira bu [vahiy alma işi] onu sıkıntıya sokuyordu. Bu da onun [o esnadaki hareketlerinden] anlaşılıyordu. Bunun üzerine Allah, '*dilini hareket ettirme...*' ayetlerini indirdi.⁵

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî, Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1990, IV, 443; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nahhâs, *l'râbu'l-Kur'ân*, thk. Züheyr Gazi Zahid, et-tab'atü's-sâlise el-musahhaha, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988, V, 83; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şiblî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988, V, 253; et-Tabresî, *a.g.e.*, X, 175; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neysâbüri, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimâşk: Dâru'l-kalem, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415, II, 1154-55; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, et-tab'atü'r-râbia, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987, VIII, 421-22; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 648-49; Ebü Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1413/1993, V, 404; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Hasan b. Ali et-Teymî er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1411/1990, XXX, 197-98; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 302-03; İzzuddîn b. Abdilazîz b. Abdisselâm ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996, III, 394; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 103-04; Ebü Hayyân, *et-Tefsîru'l-kebir*, VIII, 387-888; Burhâneddin Ebü'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer el-Bikâf, *Nazmü'd-dürer fî Tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1415/1995, VIII, 249; Ebü'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meâni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1417/1997, XXIX, 243-44; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili - Türkçe Tefsir*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1960, VIII, 5480-82.

⁵ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 187.

Yine Saîd b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbas'a dayandırdığı diğer rivayetlerinde Taberî, Hz. Peygamber'in dilini ve dudaklarını hareket ettirmesine sebep olan şeyin, vahiy alırken unutacağı korkusuyla acele ederek yeni ayeti ezberlemeye çalışması olduğunu; fakat bu durumun onun vahyi ezberlemesi konusunda sıkıntıya yol açtığını; üzerinde durduğumuz ayetlerin de bu durumu ele aldığını;⁶ bu ayetlerle vahiy henüz tamamlanmadan dilini ve dudaklarını oynatmanın ona yasaklandığını; dilini ve dudaklarını oynatmak yerine dinlemesi gerektiğinin salık verildiğini bildirmektedir.⁷ Hadis kaynaklarında yer alan rivayetler de -ki, metinlerinde bazı farklılıklar bulunmakla beraber, bu rivayetlerin tamamı Saîd b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbas'a ulaşmaktadır- Taberî'nin verdiği bilgilerle paralellik arz etmektedir.⁸

Bazı müfessirler İbn Abbas'a dayandırılan bu görüşü kendi görüşleri olarak sunmaktadırlar. Mukâtil b. Süleymân (150/767) bu müfessirlerin ilklerindedir. O, görüşünü şu cümlelerle ifade etmektedir:

Cebraîl Peygamber'e (SAV) vahiy getirirdi. Cebraîl kendisine onu [vahyedilen ayeti] okurken, ezberleyemeyeceği endişesine kapılarak Peygamber de açıktan okudu; oysa Cebraîl vahyetmeyi henüz bitirmemiş olurdu. Bunun üzerine Yüce Allah, 'Cebraîl [ayeti] tamamlamadan önce okumak için acele ederek dilini oynatma; zira onu hem (senin kalbinde) toplamak, hem de (ezberleyinceye kadar sana) okutmak Bize aittir. (...) Sonra onu açıklamak (yani helalini, haramını açıklamak) da Bize aittir' buyurdu.⁹

⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 187.

⁷ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 189-90.

⁸ Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan yaptığı rivayetin varyantları için bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedu't-Tayâlisî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, tarihsiz, 342, No: 2628; Ahmed Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, I, 220, 343, No: 1910, 3191; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahîh)*, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, K. *Tefsîri'l-Kur'ân (65)*, 75: 1-2, VI, 76-77; K. *Fedâilü'l-Kur'ân (66)*, 28, VI, 112; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, K. *es-Salât (4)*, 32: 147-48, I, 330-31, No: 448; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, K. *Tefsîri'l-Kur'ân (44)*, 75: 1, V, 430, No: 3329; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, K. *el-İftitâh (11)*, 37, II, 149-50, No: 933; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bindârî - Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1411/1991, I, 324, No: 1007, VI, 503, No: 11634-35; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1414/1993, I, 226, No: 39; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefî, et-tab'atü's-sâniye Mektebetü'l-ilm ve'l-hikem, 1404/1983, XI, 458, No: 12297.

⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 512.

Diğer bir açıklamasında Peygamber'in dilini hareket ettirmesine sebep olarak [yeni] inen ayeti öğrenmeyi istemesini gösteren¹⁰ Mukâtil'in ifadeleri hiçbir açıklamaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Ferrâ' (207/822) da tefsirinde aynı görüşü savunmaktadır. Ancak onun görüşünde küçük de olsa bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Sözgelimi, Mukâtil'in aksine o, nüzulü devam eden ayeti Peygamber'in tekrarlamasını ezberleyememe endişesine değil, [zayıf bir şekilde ezberledikten sonra] unutmaya kaygısına bağlamaktadır. Ayrıca o, inmekte olan ayetleri Peygamber'in alenen değil, gizlice / kendi içinden tekrarladığını belirtmektedir. Önemli bir farklılık da 17'nci ayete verilen anlamla ilgilidir. Mukâtil'e göre, nüzulünden sonra ayeti okuyacak olan Peygamber iken -ki, bu durumda ayette geçen *kur'ân* kelimesi *okutmak* [Cebrail'in Peygamber'e okutması] anlamına gelmektedir-, onun görüşüne göre bizzat Cebrail'dir ki, bu durumda *kur'ân* kelimesi *tekrarlamak* [Cebrail'in ayeti tekrar okuması] anlamı kazanmaktadır.¹¹ Hadis kaynaklarında "Cebrail kendisine nasıl okumuşsa, ondan ayrıldığı zaman Peygamber de öyle okurdu" denilmesi,¹² tekrarlama anlamının ön plana çıkmasına neden olmuş olabilir.

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, gerek İbn Abbas, gerek Mukâtil, gerekse Ferrâ', Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerinin vahiy alırken uyması gereken kuralları Hz. Peygamber'e açıkladığı görüşündedir. İbn Kesîr (771/1369), bu görüşü şu ana kadar ismi geçen müfessirlere nazaran daha sistemli cümlelerle ifade etmektedir:

Bu, Allah'ın, melekten nasıl vahiy alacağını Peygamberine öğretmesidir. Çünkü o, vahiy almada acele ediyor, [inmekte olan ayeti] okumada meleklerle [sanki] yarışıyor. Bunun üzerine Allah Peygamber'e, melek kendisine vahiy getirdiği zaman onu dinlemesini emretti, onu göğsünde toplamayı, kendisine verdiği gibi okumasını (*edâihî*) kolaylaştırmayı, açıklamayı, tefsir ve izah etmeyi üstlendi. Netice olarak ilk aşama, vahiy onun göğsünde toplaması; ikinci aşama, okuması; üçüncü aşama ise, açıklaması ve anlamını izah etmesidir.¹³

Üzerinde durduğumuz pasajın Hz. Peygamber'in vahiy alma şeklini belirlediğini savunan müfessirler yalnızca İbn Abbas'tan rivayet edilen açıklamalara dayanmakla kalmamışlar; görüşlerini daha da güçlendirmek için, bazı ayetlerle bu pasaj arasında paralellik kurmuşlardır. Sözgelimi Taberî, [*Kur'ân'ı*] sana okutacağız; sen de [okuduklarını] unutmayacaksın¹⁴ ayetini açıklarken, konumuz olan pasajı zikrederek iki ayet grubu arasında

¹⁰ Mukâtil, *a.g.e.*, IV. 512.

¹¹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 211.

¹² İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 220, 343, No: 1910, 3191; el-Buhârî, *K. Tefsîri'l-Kur'ân* (65), 75: 1-2, VI, 76-77; *K. Fedâilü'l-Kur'ân* (66), 28, VI, 112; Müslim, *K. es-Salât* (4), 32: 147-48, I, 330-31, No: 448; en-Nesâî, *K. el-İftitâh* (11), 37, II, 149-50, No: 933.

¹³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 303.

¹⁴ A'lâ (87), 6.

anlamsal bir paralellik kurmaktadır.¹⁵ Zemaşşerî (538/1133),¹⁶ Tabresî (548/1153),¹⁷ Râzî (606/1209),¹⁸ Kurtubî (671/1273)¹⁹ ve İbn Kesîr²⁰ gibi müfessirler ise, İbn Abbas'tan rivayet edilen yorumları hem bu ayet, hem de *Vahyedilmesi tamamlanmadan önce okumakta acele etme*²¹ ayeti tarafından desteklendiği kanaatindedirler. Hatta bu müfessirlerden bir kısmı, Hz. Muhammed'in vahiy alırken dilini oynatmasını, hem bu ayetlerin, hem de anlamı üzerinde durduğumuz pasajın nüzul sebebi olarak göstermişlerdir.

Hz. Peygamber'in vahyi alışı şeklini merkeze koyan ve temelde İbn Abbas'a dayandırılan bu yoruma göre, 16'ncı ayette yer alan *o (hû)* zamirine çoğu kere yeni inen ayet anlamında *Kur'ân*,²² *vahiy*,²³ veya *vahyi alma*²⁴ anlamı yüklemek gerekmektedir. Bu doğrultuda ayet, *Kur'ân'ı / vahyi acele okumak / almak için dilini depreştirme, vahyi alırken iverek dilini oynatma* gibi anlamlar kazanmaktadır.

Pasajı oluşturan ayetlerdeki *o (hû)* zamiriyle *Kur'ân* veya inen her bir vahiy (ayet) kastedildiğine göre, 17'inci ayetteki *inne aleynâ cem'ahû* ifadesinin akla gelen ilk anlamı, [*Kur'ân'ı / ayetleri bir araya*] toplamak *kesinlikle Bize aittir* şeklinde olmalıdır. Nitekim İbn Kuteybe (276/889) bu görüştedir.²⁵ Ne var ki, bu görüş, *Kur'ân*'ın Hz. Ebû Bekir (13/634) ve Osman (35/656) zamanlarında toplanarak Mushaf haline getirildiğini gösteren tarihi gerçeklerle²⁶ çelişmektedir. Bu yüzden olmalı ki, *cem'* kelimesindeki toplama anlamını göz önüne alarak müfessirlerin çoğunluğu ayetin bu kısmına, -Hz. Peygamber'i kastederek- *vahyi sana ezberletmek, senin hafızana yerleştirmek (bazı tefsirlerde: senin aklında veya göğsünde toplamak)*,²⁷ [*Kur'ân'a yeni ayetler*] eklemek vb. anlamlar vermişlerdir. Müfessirler, aynı ayetin devamındaki *kur'ânehû* sözcüğünün isim değil, mastar (eylemlilik) olduğu konusunda görüş birliği içerisinde iken, anlamı

¹⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 154.

¹⁶ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III, 87, IV, 726.

¹⁷ et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, VII, 52.

¹⁸ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXI, 106, XXXII, 128-29.

¹⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 103-04.

²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 303-04.

²¹ Tâhâ (20), 114.

²² İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 404.

²³ el-Vâhidî, *el-Vecîz*, II, 1155.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 421;

²⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1398/1978, s. 500.

²⁶ *Kur'ân*'ın toplanması ve Mushaf haline getirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1408/1988, I, 233-35; Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Said el-Mendüh. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1416/1996, I, 160-63; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 74-81; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 69-73.

²⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 512; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 188-89; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 404; et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, X, 175.

üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İbn Abbas ile Dahhâk (106/723) ayette geçen *kur'ân* kelimesinin isim değil, *okuma* anlamındaki ka-ra-e kökünün mastarı (eylemlik) olduğunu belirterek, ayetin ikinci kısmının [*Kur'ân'ı*] anlayıncaya kadar sana okumak,²⁸ sana okutmak, kalbine iyice yerleştirmek ve unutturmamak (*Bize aittir*) anlamlarına geldiğini ileri sürmüşlerdir.²⁹ Ancak bir ayet inerken Cebrail tarafından Hz. Muhammed'e zaten okunmuş, o da bunu duymuş ve ezberlemiş olmalıdır. Bu durumda Cebrail'in tekrar okumasının gereksiz olacağı düşünülebilir. Belki de bu yüzden olmalı ki, Katâde (118/736) ka-ra-e kökündeki *toplama, bir araya getirme, ekleme* gibi anlamları dikkate alarak bu kelime ile, Kur'ân'ın telif edilmesinin kastedildiğini savunmuştur.³⁰

Ka-ra-e kökünün ve *kur'ân* kelimesinin anlamlarına bağlı olarak müfessirler, 18'inci ayete (*fe izâ kara'nâhu fettebi' kur'ânehû*) de çeşitli anlamlar yüklemiştir. Bu hususta İbn Abbas'tan üç farklı görüş rivayet edilmiştir. Birinci rivayete göre, *onu [Kur'ân'ı / yeni inen ayet(ler)i] okuduğumuz zaman okunuşunu takip et, dinle*; ikinci rivayete göre, *...içindekilere uy*; üçüncü rivayete göre de, *açıkladığımız zaman onu uygula / onunla amel et* şeklinde anlamak gerektiği iddia edilmiştir.³¹ Zemahşerî ona isnat edilen görüşlerden birincisini, *kalbinle / zihinle ve kulağınla takip et / izle* açıklaması getirerek benimsemiştir.³² İbn Abbas'ın, Hz. Peygamber'in Kur'ân'la amel etmesi ve onu uygulaması şeklindeki açıklamasına da müfessirlerden Katâde, Dahhâk, İbn Kuteybe *onun içindekilere, kurallarına ve hükümlerine uy, helallerini yapıp haramlarından kaçın* gibi açıklamalarla katılmışlardır.³³ Buna karşılık Mukâtil b. Süleymân (150/767) ayetteki *kara'nâhu* ifadesine ettirgenlik fonksiyonu yükleyerek, [*vahyi / yeni ayet(ler)i sana*] okuttuğumuz zaman okunuşunu takip et anlamı vermek gerektiği görüşündedir.³⁴ Ebû Ubeyde (210/825) ile İbn Kuteybe ise, yeni vahyin Hz. Peygamber'in hafızasında toplanmasını veya Kur'ân'ın telif edilmesini kastederek aynı ayete, [*vahyi / Kur'ân'ı*] topladığımız zaman, onun tamamına uy manası vermektedirler.³⁵ Bu yorumda ayetin ikinci kısmında yer alan *kur'ân* kelimesine, *tamamı, hepsi* anlamı verilmesi

²⁸ el-Vâhidî, *el-Vecîz*, II, 1155; et-Tabresî, *a.g.e.*, X, 175.

²⁹ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 188-89; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 253.

³⁰ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 189.

³¹ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 189-90; İbn Atiyye, *a.g.e.*, V, 404; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 388.

³² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 648.

³³ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 500; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 190; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 404; et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, X, 175; İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 394.

³⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 512.

³⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kahire: Mektebtü'l-Hancî, tarihsiz, II, 278; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 500; et-Tabresî, *a.g.e.*, X, 175.

oldukça ilginçtir. Burada ilâhî mesajın Kur'ânlaşmış şekline işaret edilmiş olabilir. Taberî'nin belirttiğine göre, ayetteki kur'ân kelimesine yorum (*te'vil*), ka-ra-e fiiline ise *indirme* anlamı veren müfessirler de vardır. Bu durumda ayet, *onu sana indirdiğimiz zaman yorumunu dinle* anlamı kazanmaktadır.³⁶

Konumuz olan ayet grubuyla ilgili geleneksel yorumun bize göre en ilginç tarafını 19'uncu ayete yüklenen anlam oluşturmaktadır. *Sonra onu açıklamak da kesinlikle Bize aittir* şeklinde Türkçe'ye çevirebileceğimiz bu ayetle ilgili olarak, müfessirlerin biri açıklama yapacak zatın kimliği, diğeri açıklamanın içeriği olmak üzere iki konuda görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Bazı müfessirler kimin açıklama yapacağını açıkça belirtmeden ayete *onu sana beyan edeceğiz / açıklayacağız* anlamı vermişlerdir.³⁷ Bu yorumu İbn Kesîr, "Ezberlenmesinden ve okunmasından sonra [yeni ayeti] sana beyan edeceğiz, açıklayacağız, manasını maksadımız ve koyduğumuz / irat ettiğimiz mana üzere sana ilham edeceğiz" cümlesiyle özetlemektedir.³⁸ Bu açıklamaya göre, söz konusu ayetle Allah gerekli gördüğü ayetleri yeni bir ayet göndererek veya hiçbir ayet göndermeden Peygamberine açıklamayı taahhüt etmiş olmaktadır. Bir rivayete göre İbn Abbas'a ve Katâde'ye isnat edilen bu görüş, ayeti *Kur'ân'ın kurallarını, hükümlerini, emirlerini, yasaklarını, haramlarını, helallerini, lafızlarını ve manalarını ayrıntılı olarak sana açıklamak Bize aittir* şeklinde anlamlandırmaktadır.³⁹ Hatta müfessirlerin çoğunluğu daha da ileri giderek, Kur'ân'ın müşkilini ve mücmelini açıklamanın (*beyân*) Allah üzerine vacip (farz) olduğunu ileri sürmektedirler. Râzî bu konuya değinerek, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile âlimleri arasındaki tartışmaya işaret etmektedir. O, Allah'ın açıklama yapmasının (yani Kur'ân'ı açıklamasının) Ehl-i Sünnet'e göre ayetteki taahhüdü ve lutfu gereğince; Mutezile'ye göre ise hikmeti gereğince vacip olduğunu ileri sürerek,⁴⁰ bir şeyin O'na farz olmasıyla insana farz olması arasındaki farklılığa işaret etmiş olmaktadır. Ancak bu ayet vahyedildiği zaman Kur'ân'ın tamamının, bütün müşkil, mücmel ve mübeyyinlerinin (müşkil ve mücmel ayetleri açıklayan ayetler) nazil olmadığı, dolayısıyla müşkil veya mücmel bir ayetin hemen açıklanamayacağı açıktır. Bunu bildiklerinden olmalı ki, İslâm âlimleri beyanın hitap anından sonraya bırakılabileceğini veya Râzî'nin ifadesiyle beyanın [Allah'a] vacip olmasının ertelenebileceğini savunmaktadırlar.⁴¹

³⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 189.

³⁷ Hüd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâh*, IV, 443; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 190.

³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 303.

³⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 512; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 190; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 405; İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 394; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 104; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 304; el-Bikâfî, *Nazmü'd-düver*, VIII, 250.

⁴⁰ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXX, 199.

⁴¹ Daha geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, XXX, 197, 199.

Bir rivayete göre İbn Abbas'ın, Katâde ve Taberî'nin de içlerinde bulunduğu bir grup müfessir, açıklama yapacak kişinin Hz. Muhammed olduğunu belirterek, ayetin *onu [vahyi, ayeti, Kur'ân'ı] senin dilinle açıklamak Bize aittir* anlamına geldiğini ileri sürmüştür.⁴² Bu açıklama Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı insanlara tebliğ ederek peygamberlik görevini ifâ etmesini öngörmektedir. Doğrusu, Kur'ân'ı insanlara açıklamak Hz. Peygamber'in en önemli görevlerindedir.⁴³ Ferrâ ile Zemahşerî'nin başını çektiği diğer bir grup müfessir ise, açıklama yapanın Cebrail olduğunu, ayetleri Hz. Peygamber'e açıkladığını savunmaktadır.⁴⁴ Ancak açıklama yapanın Peygamber veya Cebrail olmasının geleneksel görüş açısından fazlaca bir önemi yoktur. Çünkü vahiy asıl sahibi olan Allah'ın kontrolündedir ve eğer vahiyyle ilgili olarak elçisi veya vahiy meleği yanlış bir açıklama yaparsa, bu yanlışlığı neticede O düzelterektedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden ve yaptığımız atıflardan da anlaşılacağı gibi, müfessirlerin çoğunluğu, Hz. Muhammed'in uyarılma sebebi gibi bazı ayrıntılarda farklı düşünmekle birlikte, ayetlerin İbn Abbas'a dayandırılan yorumunu benimsemişlerdir. Bu yorum o kadar yaygınlaşmıştır ki, son yüzyıl içerisinde yazılan tefsirlerde de yine bazı ayrıntılarda farklı görüşler benimsenmekle birlikte genel hatlarıyla aynen kabul edilmiştir.⁴⁵

b. Vahyi Okuma Sıklığını Merkeze Koyan Yorum

Ele aldığımız pasajı Hz. Peygamber'in vahiy alış şeklini esas alarak açıklayan görüşün, genel kabul görmekle birlikte müfessirlerin hepsi tarafından tasvip edilmediği anlaşılmaktadır. Bazı müfessirler, bu pasajla ilgili görüşlerini Peygamber'in vahyi okuma sıklığını hareket noktası yaparak oluşturmuşlardır. Vahyin alınış şeklini merkeze koyan yoruma göre çok daha az yaygın olan bu görüş, konumuz olan pasajda Hz. Muhammed'e yapılan uyarıyı, vahyedilmekte olan ayeti tekrarlamasına değil, unutacağı korkusuyla / endişesiyle Kur'ân'ı çok fazla okumasına bağlamaktadır. Bu yoruma göre, hiç durmadan Kur'ân okuması ona yasaklanmış, ancak ezberlemesi ve unutmaması garanti altına alınmıştır; zira Kur'ân'ı ezberletme ve okutma (*kur'âneh*) işi bizzat ilâhî irade tarafından üstlenilmiştir. Bu yorumda 18'inci ayetteki okuma (*kur'âneh*) kelimesi, Kur'ân'ın haram ve helallerini ifade etmekte, ayetin tamamı da Peygamber'e

⁴² et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 190-91.

⁴³ Nahl (16), 44, 64.

⁴⁴ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 211; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 649; et-Tabresî, *Mecmeu'l-bevân*, X, 175.

⁴⁵ Cemaluddin Muhammed b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil (Tefsîru'l-Kâsımî)*, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1397/1978, XVI, 352-54; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, tarihsiz, XXIX, 150-51; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tünusiyye - ed-Dâru'l-cemâhîriyye, baskı yeri ve tarihi yok. XXIX, 349.

Kur'ân'ın haram ve helallerine uymasını emretmektedir. Abdurrezzâk b. Hemmâm (211/826) bu görüşü Katâde'ye atfederken,⁴⁶ Taberî, hem Katâde'ye, hem de Hasan Basrî'ye (110/728) isnat etmekte, ancak neticede İbn Abbas'tan gelen bir rivayete dayandırmaktadır.⁴⁷ Bu yorum gereğince 16'ncı ayette yer alan ve konuya işaret eden *o (hû)* zamiri Kur'ân (Kur'ân'ın yeni inen ayetin de dâhil olduğu kısmı veya tamamı) anlamına gelmektedir.⁴⁸ İbn Atiyye el-Endelüsî (546/1151) ise, bu görüşün Dahhâk'a (106/723) ait olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Dahhâk, ilâhî uyarının sebebini, Peygamber'in, unutacağı korkusuyla Kur'ân'ı kendisini sıkıntıya sokacak ve tahammül edemeyecek derecede fazla mütalaa etmesine bağlamaktadır.⁴⁹

c. Vahyin Bütünlüğünü ve Tebliğ Usulünü Merkeze Koyan Yorum

Buraya kadar naklettiğimiz yorumların her ikisinden de farklı bir şekilde Âmir eş-Şa'bî (103/721), araştırmamızın asıl konusunu teşkil eden pasajın Hz. Muhammed'in aldığı yeni vahyi ne zaman açıklaması gerektiğiyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Taberî'nin verdiği bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Şa'bî, Peygamber'e yapılan uyarının sebebini şöyle izah etmektedir: "Kendisine bir vahiy geldiği zaman Peygamber, bunu (yani yeni vahyi okumayı) sevdiği ve diline de hoş geldiği için acele ederek onu [insanlara] söylüyordu; zira bunu (yani yeni vahyi okumayı) çok seviyordu, bu diline de hoş geliyordu. Bunun üzerine .. *dilini oynatma*... ayetleri nazil oldu."⁵⁰ Şa'bî'ye atfen Kurtubî bu rivayete konumuz açısından oldukça önemli bir ilave yapmaktadır: "Bu ayetin inmesiyle, hepsi tamamlanıncaya kadar bu [yeni vahyi / ayeti söylemesi] ona yasaklandı. Bunun sebebi, henüz tamamlanmayan vahyin [yani ayetin] parçalarının [anlam yönünden] birbirleriyle bağlantılı olmasıdır."⁵¹

Kurtubî'nin verdiği bu ilave bilgiden, ayetteki ilâhî uyarının sebebini, birbiriyle bağlantılı olarak gelen ve bir bütünlük arzeden vahiyleri –ki, bu parça parça inen bir ayet olduğu gibi, birkaç ayetten oluşan bir pasaj da olabilir- Peygamber'in kısmen söylemesi durumunda bunların bütünlüğünün bozulması, dolayısıyla yanlış anlaşılabilmesi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Atiyye ise, Şa'bî'nin görüşünü daha da açarak Allah'ın uyarısını Peygamberin peygamberlik görevini yerine getirme ve Allah uğrunda çalışma hususundaki aşırı isteğinden kaynaklanan aceleciliğine bağlamaktadır:

⁴⁶ Abdurrezzâk, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 267.

⁴⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 188.

⁴⁸ et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 188;

⁴⁹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 404. Taberî de Dahhâk'ın görüşünü zikretmekte, ancak İbn Atiyye kadar ayrıntı vermemektedir (et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 188).

⁵⁰ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 187; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 103; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 243.

⁵¹ el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 103.

Rasulullah peygamberlik görevini yerine getirme ve Allah uğrunda çalışma hususunda çok istekli davranıyordu. [Bu yüzden] belki de kendisine vahyedilen bazı ayetleri vahyedilmeleri henüz tamamlanmadan önce [insanlara] söylemek istiyordu. Bunun üzerine vahyedilmesi henüz tamamlanmayan ayetleri okumakta acele etmemesi emredildi. Bu [16'ncı] ayet işte bu anlam çerçevesinde gelmiştir.⁵²

Taberî, Şa'bi'nin bu görüşünü vahyin alınış şeklini esas alan yorum bağlamında zikretmektedir. Şa'bi'nin, pasajın Hz. Peygamber'in yeni gelen vahyi okumasıyla ilgili olduğunu ileri sürmesi itibarıyla bu konumlandırma doğrudur. Ne var ki, onun görüşüyle genel kabul gören görüş arasında temel bir fark vardır. Yaygın görüş Peygamber'in vahiy esnasında uyması gereken bir kuralla alakalı iken, onun görüşü vahiyden sonra uyması gereken bir kuralla ilgilidir; pasajın, tamamı vahyedilmeyen ayetleri insanlara söylemeyi peygamber'e yasakladığını iddia etmektedir; bununla da vahyin bütünlüğünü korumayı ve insanların yanlış anlamalarını önlemeyi amaçlamaktadır.

Bu görüşü Taberî, Tâhâ Suresi'nin 114'üncü ayetinin tefsiri bağlamında İbn Abbas'a, Mücâhid'e (104/722), Hasen el-Basrî'ye (110/728), Katâde'ye (118/736) ve İbn Cüreyc'e (150/767) de atfetmektedir.⁵³

d. Geleneksel Yorumların Genel Eleştirisi

Buraya kadar ana hatlarıyla zikrettiğimiz geleneksel yorumlarda sakıncalı ve eleştiriye açık bazı yönler göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber'in vahyi almasını merkeze koyan ilk yorum, Hz. Peygamber'in ve Kur'ân'ın güvenilirliğini tehlikeye düşürmektedir. Çünkü anlaşılıyor ki, bu yoruma göre, vahyi nasıl alması gerektiği hususunda Hz. Peygamber, birincisi A'lâ, ikincisi Kıyâmet, üçüncüsü de Tâhâ suresinde olmak üzere, Allah tarafından en az üç defa uyarılmıştır. Bu uyarıların hepsinin de ana teması, vahiy esnasında Peygamber'in nüzulü henüz tamamlanmadan ayeti okumaya başlamaması gerektiğidir. Yani üç ayetin tefsiri için de aynı malzeme kullanılmaktadır. Bu durum karşısında şu soruları sormak zorunlu hâle gelmektedir: Hz. Peygamber'e vahiy almayı öğreten olay, gerçekte bu ayetlerin hangisiyle ilgilidir? İddia edildiği gibi, eğer bu olay zikredilen ayetlerin hepsiyle ilgiliyse, Allah, Peygamber'ini niçin en az üç defa uyarmak zorunda kalmıştır?⁵⁴ Kutsal bir dini kurmanın vahiy alma gibi en

⁵² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 404.

⁵³ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 219-20.

⁵⁴ Kur'ân'da tekrarın bir gerçek olduğu, ayetlerden bir kısmının ayrılarının, bir kısmının ise benzerlerinin birkaç defa nazil olduğu kanıt gösterilerek, Hz. Peygamber'in üç defa uyarılmasının makul görülmesi gerektiği ileri sürülebilir. Ne var ki, bu yerinde bir itiraz olamaz. Çünkü bir sure veya pasaj içerisinde yer alan bir ayet gerektiğinde yeni bir surede veya pasajda yer alabilir. Bunun çoğu anlatımdan kaynaklanan makul gerekçeleri vardır. Fakat vahiy almanın şekli konusunda Peygamber'in birkaç kez uyarılmasını mazur ve makul gösterebilecek herhangi bir gerekçe olamaz. Çünkü ilk defa vahiy alırken bu kendisine öğretilmiş olmalıdır.

önemli konusunda Peygamberini bir defa uarması niçin yeterli olmamıştır? Hz. Peygamber zaman zaman kural ihlali mi yapmıştır? Şayet öyle olduğu kabul edilirse –ki, geleneksel yorumlardan birincisinin ortaya koyduğu görüntü budur-, o zaman vahyin ve Hz. Peygamber'in güvenilirliği açısından ortaya önemli bir problem çıkmaz mı? Sözgelimi, Kıyâmet Suresi'nden önce nazil olan ayetlerin durumu ne olacaktır? Konu edindiğimiz pasajın geleneksel yorumu bu ayetlerin güvenilirliğini tehlikeye düşürmez mi? Vahyi alma kuralları o zamana kadar niçin konmamıştır, yoksa konmuş da Hz. Peygamber onları o zaman mı ihlal etmiştir? Hz. Peygamber kutsal bir din açısından böyle hayatî konularda bile zaman zaman kural hatası yapan bir insan mıdır? Böyle bir görüntü çizmesi onun güvenilirliğini zedelemesini mi?

Bu noktada Kıyâmet Suresi'ndeki pasajın ve yukarıda değindiğimiz diğer iki ayetin, Kur'ân'ı Allah'ın vahyederek Peygamberinin hafızasına yerleştirdiği, dolayısıyla güvenilirliğini sağladığı ileri sürülebilir. Ancak o zaman da Hz. Peygamber'in niçin üç kere uyarıldığının ve kendisine vahyi alma kurallarının hatırlatıldığının açıklanması gerekmektedir. Aynı şekilde Peygamber'in vahiy alırken sıkıntıya düştüğü,⁵⁵ o sıkıntılı durum içerisinde bazı kural hataları yapmasının normal olduğu, dolayısıyla uyarının yinelenmesinin gerektiği savunulabilir. Fakat dikkatten kaçırılmamalıdır ki, vahiy alırken terleme vb. sıkıntı sayılabilecek bir görüntü arz etmek farklıdır, vahyi almanın kurallarına uymak farklıdır. Aslında bu görüntünün sıkıntı olarak algılanması da kanaatimizce doğru değildir. Vahiy alırken böyle bir görüntü arzetti diye, aldığı vahyi ezberlemekte Peygamber'in güçlük çektiğini ileri sürmek, Allah'ın Kur'ân'ı koruma vaadi⁵⁶ ile çelişmektedir. Eğer vahiy her şeyden önce Peygamber'in hafızasında korunmayacaksa nerede ve nasıl korunacaktır?

Bazı varyantlarında yer alan bir ifade, bu rivayetlerin sıhhati ve İbn Abbas'a aidiyeti konusundaki şüpheleri artıracak niteliktedir. Bu rivayetlerden bazılarında göre, İbn Abbas "işte böyle" diyerek dudaklarını hareket ettirmiş, böylece vahiy alırken Hz. Peygamber'in dilini nasıl oynattığını tasvir etmiştir. Oysa Kıyâmet Suresi nazil olduğu sırada İbn Abbas'ın hayatta olmadığı kesindir. O hâlde o, bu olayı başka bir sahâbîden duymuş olmalıdır. Bu durumda "Riba ancak veresiyedir" hadisinde olduğu gibi,⁵⁷ olayı hangi sahâbîden duymuşsa onun ismini zikretmesi gerekmez miydi? Ondan başka sahâbîden aynı olayı tasvir eden bir veya birkaç

⁵⁵ Bu ifade konuyla ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz tefsir ve hadis kaynaklarımızın hemen hepsinde yer almaktadır.

⁵⁶ Burada "O mesajı [Kur'ân'ı] Biz indirdik; onun koruyucuları da elbette Biziz" [Hicr (15), 9] ayetini hatırlamak yerinde olacaktır.

⁵⁷ İbn Abbas bu hadisi Üsâme b. Zeyd'den (54/674) işittiğini açıkça söylemiştir. Hadis için bkz. Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk el-İsferâînî, *Müsnedü Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimaşkî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1998, III, 387-88, No: 5419-27; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 208; el-Buhârî, *K. el-Buyû'* (34), 79, III, 31; Müslim, *K. el-Musâkât* (22), 18: 101-04, II, 1217-18, No: 1596; en-Nesâî, *K. el-Buyû'* (44), 50, VII, 271, No: 4577-78.

rivayetin gelmemesi onun rivayetini zayıflatan bir unsur olarak görülemez mi? Vahiy gibi önemli bir olgunun alınış şeklinin sonraki nesillere İbn Abbas dışında hiçbir sahâbî tarafından anlatılmamış olması ilginç değil midir? Diğer bir ifadeyle, dinin temelini teşkil eden oldukça önemli bir konuda İbn Abbas'tan başka bir sahâbîden niçin benzer bir rivayet gelmemiştir? Hz. Muhammed vefat ederken 14-15 yaşlarında bulunan bir sahâbînin, kendisi daha hayatta bile değilken meydana gelen bir olayı başka hiçbir sahâbîye dayandırmadan nakletmesi ne kadar bağlayıcıdır?

Geleneksel yorumlardan ikincisi açısından da bazı sorular sorulabilir. Sözelimi, sürekli Kur'ân okuduğu için Hz. Muhammed'in uyarılmasına ne gerek vardır? Çok okumasının, kendisi, toplumu veya okuduğu Kur'ân açısından ne zararı olabilir? Bu, onun peygamberlikle ilgili görevlerini aksatmasına veya Abese Suresi'nde zikredildiği gibi⁵⁸ eleştirilecek bir durumun doğmasına yol açmış mıdır? Uyarılma sebebinin sürekli Kur'ân okumasına bağlamak ne kadar makuldür? Eğer uyarılması gerekiyorsa, bu uyarı en az üç defa (A'lâ, Kıyâmet ve Tâhâ sureleri) niçin yinelenmiştir? Sonra, Hz. Peygamber'in kendisini telef edecek derecede Kur'ân okuduğu tarihen sabit midir? Şayet konumuz olan pasajın nüzulünü bu gerekçeye dayandıracak olursak, 17-19'uncu ayetleri nasıl açıklayacağız? Peygamber Kur'ân okuduğu zaman Allah onu susturmuş, sonra da Cebrail vasıtasıyla Kur'ân'ı okuyup açıklamıştır mı diyeceğiz? Bunu hangi tarihî dayanaklarla destekleyeceğiz? İlk bakışta makul gibi görünen üçüncü yorum açısından da bu sorulardan bir kısmını sormak mümkündür.

Geleneksel yorumların her üçünün de neticede İbn Abbas'tan gelen rivayetlere dayandığı görülmektedir. Bu durum yukarıda zikredilen yorumların İbn Abbas'a aidiyetini şüpheli, bağlayıcılık derecesini de tartışılmalı hâle getirmektedir. Bu rivayetlerde anlatılan görüşler gerçekten İbn Abbas'a ait midir? Eğer aitse, ona niçin üç farklı görüş isnat edilmektedir? O, konumuzun esasını oluşturan ayetler hakkında farklı görüşlere mi sahiptir? Veya bir ayetin farklı anlamlara gelebileceği düşüncesinde midir? Şayet öyleyse, bunu nasıl ispat edebiliriz? Yoksa bazı görüşler ona isnat edilmek suretiyle güçlü gösterilmek mi istenmektedir? Hiç senet eleştirisi yapmasak bile, ayetlere getirilecek yorumları şekillendirecek olan bu sorular geleneksel yorumların esasını teşkil eden rivayetlerin doğruluğuna gölge düşürmekte, İbn Abbas'a aidiyetlerini, kesinlik, sahihlik ve bağlayıcılık derecelerini zayıflatmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla o, bunları ne Hz. Muhammed'den, ne de herhangi bir sahâbîden duymuştur. En iyimser bakış açısıyla, bu yorumlar onun şahsî görüşleri olarak değerlendirilebilir.

⁵⁸ Hz. Peygamber Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden Velid b. Muğire veya Ümcyyc b. Halef ile konuşurken, a'ma sahâbîlerden Abdullah b. Ümmi Mektûm gelerek söze karışmış, Peygamberden kendisine Allah'ın dinini öğretmesini istemişti. İsteğini birkaç defa tekrarlaması üzerine Hz. Peygamber suratını asarak ondan yüz çevirmişti. Onun bu tutumu Abese Suresi'nin 1-12'inci ayetlerinde eleştirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 50-52; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, VIII, 242-43.

Bu noktada Peygamber'e vahiy alırken geleneksel yorumlardan birincisinde anlatıldığı şekilde davranması gerektiği; sahâbîlerin bunu bildiği, İbn Abbas'ın da bu bilgiyi konumuz olan pasajla irtibatlandığı bile düşünülebilir. Fakat ne olursa olsun, İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin Kur'an veya sünnet derecesinde bağlayıcı olamayacağı açık bir gerçektir.

Bunlara ilave olarak belirtmeliyiz ki, Buhârî'nin (256/870) Ebû Hureyre'den (59/679) rivayet ettiği bir hadis, konumuz olan pasajın tefsiri bağlamında büyük bir önem arz etmektedir. Onun Kıyâmet Suresi'nin 16'ncı ayetiyle ilgili olarak rivayet ettiği bu hadise göre Hz. Peygamber, "Allah, 'Kulum Beni andığı ve dudaklarını Benim için hareket ettirdiği zaman Ben onunla beraberim' buyurmuştur" demiştir.⁵⁹ Bize göre bu rivayet, hem ele aldığımız pasajın Peygamber'in vahyi alma veya okuma şekliyle yukarıdaki anlamla ilgili olmadığı hususunda önemli bir ipucudur; hem konumuz olan pasajın sahâbîler arasında sadece tek bir yorumunun bulunmadığını gösteren önemli bir kanıt niteliğindedir; hem de yukarıdaki yorumlara farklı bir seçenek ekleyerek İbn Abbas'a isnat edilen yorumların bağlayıcılığını ortadan kaldırmaktadır. Müfessirlerin söz birliği etmişçesine bu hadise farklı bir yorum olarak bile hiç değinmemeleri oldukça düşündürücüdür.

Geleneksel yorumlardan özellikle birincisini savunan müfessirlerin önemli bir kısmının, A'lâ Suresi'nin 6'ncı ayeti ile Tâhâ Suresi'nin 114'üncü ayetinin Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetleri ile aynı anlamda olduğunu ileri sürdüklerini, bunu da kendi görüşlerinin kanıtı olarak gösterdiklerini yukarıda zikretmiştik. Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerinin anlam yönünden A'lâ Suresi'nin 8'inci ayeti ile paralel gösterilmesi hemen kabul edilebilecek bir iddia değildir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, eğer vahyin kendisine okutulması ve unutturulmaması hususunda Mekke döneminin hemen başlarında indiğini söyleyebileceğimiz⁶⁰ bir surede yer alan bir ayetle Peygamber'e garanti verilmişse, ondan birkaç yıl sonra vahyi nasıl alması gerektiği konusunda uyarılmasına gerek yok demektir. Çünkü vahyi nasıl alması gerektiği bu ayetle kendisine öğretilmiş demektir. Müfessirlerin açıklamalarına bakılacak olursa,⁶¹ bu ayet vahyin alınış şeklini

⁵⁹ Buhârî, *K. et-Tevhîd*, 97: 43, VIII, 208. Ayrıca bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 540; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (İbn Mâce), *Sünen İbn Mâce*, İstanbul: Çağrı Yayınları – Dârü Sahnûn (Tunus), 1992/1413. *K. el-Edeb*, 33:53. II, 1246, No: 3792; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cem el-evsat*, thk. Târik b.Avdullah – Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415, VI, 363, No: 6621; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, III, 97, No: 715.

⁶⁰ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 128.

Hz. Osman, İbn Abbas ve Cafer es-Sâdık Mushaflarının her üçünde de A'lâ Suresi'nin ilk nazil olan surelerden olduğu görülmektedir. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86.

⁶¹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 154; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 315-16; en-Nahhâs, *l'râbu'l-Kur'an*, V, 205; el-Vâhidî, *el-Vecîz*, II, 1194; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 726; İbn Atiyye, *el-Muharveru'l-vecîz*, V, 469; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 127-28; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 22; el-Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II,

bildirmektedir; buna göre Peygamber vahiy alırken susacak, vahiy tamamlandıktan sonra da yeni gelen ayeti Cebrail'e okuyacaktır. Böylece vahiy ezberlemesi ve unutmaması sağlanmış olacaktır. Bu neticeyi gerçekleştirmek Allah'ın bir vaadidir. Peygamber'e vahiy alma şeklinin tekrar hatırlatılması ve buna uyma konusunda emir kipiyle uyarılabilmesi için onun bunu gerektirecek bir davranış sergilemiş olması gerekir ki, biz bunu ihtimal dışı görüyoruz.

Öte yandan A'lâ Suresi'nin 8'inci ayeti Hz. Peygamber'in vahiy alış şekline açıkça değinmemektedir. Ayette ona hitaben *sana okutacağız, sen de unutmayacaksın* denilmekte, fakat okutulacak şeyin ne olduğu hakkında bilgi verilmemektedir. Müfessirlerin çoğunluğu ona okutulacak şeyin yeni inen ayet veya Kur'ân olduğu kanaatindedirler, bu yüzden de ayeti [*Yeni ayeti / Kur'ân'ı*] *sana okutacağız* şeklinde açıklamaktadırlar. Oysa ayet, genel bir anlatıma sahip olup, Allah'ın bazı durumlar hakkında elçisini bilgilendirdiğini anlatmaktadır; dolayısıyla burada Peygamber'e öğretilecek (okutulacak) şeyi Kur'ân'la sınırlandırmak oldukça zordur. Bununla birlikte ona diğer bilgilerin yanı sıra Kur'ân'ın da öğretilmiş olduğunu düşünerek, İbn Abbas'ın vahyin alınış şekli ile ilgili açıklamalarını bu ayet çerçevesinde değerlendirmenin daha makul olacağını söyleyebiliriz. Zira bu ayet hem Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerinden çok önce nazil olmuştur; hem de Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasındaki konumu tasvir edilmekte ve kural hatası yaptığı izlenimi uyandırmamaktadır. Dolayısıyla, onun ve aldığı vahyin güvenilirliği hakkında herhangi bir şüpheye mahal bırakmamaktadır.

Geleneksel yorumlara, özellikle Peygamber'in vahiy alma şeklini merkeze koyan yorumlara destek bağlamında müfessirler, en fazla Tâhâ Suresi'nin 114'üncü ayetine atıfta bulunmaktadırlar. Bu ayette neyin kastedildiğini daha iyi anlayabilmek için kanaatimizce metinsel bağlama bakmak gerekmektedir. Ayeti müşriklerin Hz. Muhammed'e kıyametin zamanı ile ilgili olarak sorduğu bir soru önelemektedir.⁶² Sonra kıyametten bir sahne tasvir edilmekte,⁶³ hemen peşinden de mesajın Peygamber'e Arapça ifadelerle indirildiği, insanları dünyevî ve uhrevî sorumluluklarının bilincine ulaştırmak maksadıyla bu mesaj içerisinde bir takım tehdidin sıkça vurgulandığı belirtilmektedir.⁶⁴ Bütün bunlardan sonra aynı ayet içerisinde gerçek hükümdarın (*el-Melikü'l-Hak*) Allah olduğu, yani O'nun her şeyin

553-54; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 458; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 401; el-Bikâf, *Nazmü'd-dürer*, VIII, 396-97.

⁶² Tâhâ (20). 105. Bu ayette putperestler gerçekleştireceğine inanmadıkları Kıyamet Günü'nde dağların ne olacağını sormuşlardır. Bu soruyla kıyametin ne zaman kopacağı konusunda Peygamber'i konuşturmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. 109'uncu ayet bunu göstermektedir. Kur'ân bu sorularına karşılık Peygamber'den onlara, '*Rabbim onları ufalayıp darmadağın edecek*' şeklinde zamanı değil, durumu bildiren bir cümleyle cevap vermesini istemektedir.

⁶³ Tâhâ (20). 106-112.

⁶⁴ Tâhâ (20). 113.

hâkimi olduğu, bir şeyi yapıp yapmamaya, yapacaksa ne zaman yapacağına kendisinin karar verdiği hatırlatılmakta; vahyi henüz tamamlanmayan mesajları insanlara iletmesi Peygamber'e yasaklanmakta; yalnızca bilgisini artırması için Rabbine dua etmesi istenmektedir. Bu metinsel bağlam içerisinde 114'üncü ayette, Peygamber'in vahiy alma şekli değil, bilmediği veya kendisine bildirilmeyen meseleler hakkında insanlara din adına bilgi vermesinden bahsedildiği hissedilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Kur'ân'da genel olarak bahsedilen konuların yeterli bilgi verilmeyen ayrıntıları hakkındaki sorulara cevap vermesi; böylesi konularda hüküm vermesi veya insanlarla tartışmaya girmesi Peygamber'e yasaklanmaktadır. Bu konulardan büyük bir kısmı, kıyametin vakti gibi "gerçekten bilinmeyen" konulardır; diğer kısmı ise, yeni bir vahiyle –ki, bu vahyin mutlaka ayet olması gerekmez- açığa kavuşturulmadıkça veya tamamlanmadıkça kendisiyle hüküm verildiğinde yanlışlıklara sebep olabilecek, "geçici olarak bilinmeyen" konulardır. Çünkü gerçeğini bilmediği veya içyüzüne muttali olmadığı bu konularda açıklama yapması ve hüküm vermesi Peygamber'i zor durumda bırakabilir.

Ayetin devamında Peygamber'e *Ey Rabbim, ilmimi artır* şeklinde dua etmesinin öğütlenmesi, bizim yorumumuzu doğrular niteliktedir. Ayrıca ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen olaylar da bu yorumu güçlendirmektedir. Bu olaylardan birisine göre, Mekke putperestleriyle Necranlı bazı Hristiyan din adamları Hz. Muhammed'e bir takım sorular sormuşlar, sonra da ona üç ay ömrünün kaldığını söylemişlerdir. Bu olaydan sonra ona bir müddet vahiy gelmemiştir. Bunun üzerine halk arasında, Peygamber'in kendisine soru soran bu insanlar karşısında yenik düştüğü dedikodusu yayılmıştır. Bu olay üzerine de bu ayet inmiştir.⁶⁵ Sorulan soruların hangi konularda olduğu açıkça zikredilmese de, 105'inci ve 113'üncü ayetlerden anlaşıldığına göre, bunlar özelde kıyametin kopmasıyla; genelde Kur'ân'da defalarca tekrarlanan uyarılarla; muhtemelen de kıyametin ve bu ilâhî uyarıların gerçekleşme zamanları ile ilgilidir. Diğer bir rivayete göre ise, bir kadın Hz. Muhammed'e gelerek yüzüne kocasının tokat attığından şikayetçi olmuş, o da bu kadının kocasına kısas uygulanması gerektiği hükmünü vermiştir. Bu olay üzerine *erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler* [Nisâ (4), 34] ayeti ile bu ayet inmiştir.⁶⁶ Ancak Ebû Hayyân'ın (745/1344) da yerinde tespitiyle⁶⁷ bu rivayet, nüzul sebebinden ziyade ayetin anlamına uygun bir durum izlenimi vermektedir. Çünkü bu ayetin ait olduğu Tâhâ Suresi'nin Mekke döneminin ortalarında,⁶⁸ muhtemelen bi'setin altıncı

⁶⁵ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*. XXI, 106; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 282.

⁶⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannafu Ibn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, cr-Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409, V, 411; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXI, 106; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 282.

⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 282.

⁶⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86.

yılında indiği anlaşılmaktadır.⁶⁹ Kısas vb. hukukî cezalar ise, Medine döneminde inen surelerde yer almaktadır; uygulanmaları da o döneme ait bir olgudur.

Bizim tercih ettiğimiz yorum, ayetin sonrası ile de uyum içindedir. Surenin ilerleyen ayetlerinde haram ağaca yaklaşmaması konusunda Adem peygamberden söz alındığı; fakat onun sabırlı davranmayarak sözünü unuttuğu; haram ağacın meyvesinden yediği; bu yüzden Allah'ın birçok nimetinden mahrum kaldığı hatırlatılarak;⁷⁰ âdeti içyüzünü bilmediği veya kendisine tam olarak açıklanmayan konularda –ki, bunlar daha çok gaybî konular olup, içkinin yasaklanma süreci gibi tedricen gelen hükümlerle alakaları yoktur- açıklama yapmaması hususunda da Hz. Muhammed'den söz alındığı; şayet sabırsızlık gösterirse Adem peygamber gibi birçok nimetten mahrum kalacağı ihsas edilmektedir. Bununla birlikte bu ayet yalnızca Hz. Muhammed'in şahsı ile de sınırlandırılmaz. Bu ayete dayanılarak, ayetleri Kur'an'ın bütünlüğü, özellikle ait oldukları konunun anlamsal bütünlüğü içerisinde kavrayıp anlamlandırmadan insanlara anlatmanın aslında başarı değil; kişiyi Allah'ın bazı nimetlerinden mahrum bırakabilecek bir olgu olduğu, bir konuyu hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan ve iyice düşünüp, başta ayetler olmak üzere ilgili veriler çerçevesinde sonuçlandırmadan aceleci ve sorumluluk bilincinden uzak değerlendirmelere girişmemek ve bunları hemen Allah'ın dini veya Kur'an'ın tavrı olarak sunmamak gerektiği; bu hususa Allah'a verilmiş bir söz mesabesinde dikkat göstermek lazım geldiği; özellikle İslâm araştırmacılarının bu titizliği azamî derecede göstermek zorunda oldukları söylenebilir.⁷¹

⁶⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1997/1418, s. 623.

Tâhâ Suresi'nin ilk ayetlerini bu tespitten istisna etmemiz gerekmektedir. Surenin ilk ayetlerinin İslâm'ın ilk yıllarında Ömer b. el-Hattâb İslâm'ı kabul etmeden önce nazil olduğu kesindir (el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XI, 171-72). Hz. Ömer'in Müslüman oluşunun ise, Hicretten 8 yıl öncesine ve bi'setin 5'inci yılına tesadüf ettiği anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sıratu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981/1401, s. 160-62; İbn Hişâm, *es-Sıra en-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd., Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâs el-Arabî, tarihsiz, I, 366368; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, gözden geçirilmiş 5. baskı, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991, 108.

⁷⁰ Tâhâ (20), 115-121.

⁷¹ Bu sonuca ulaşmamızda M. Esed'in açıklamalarının etkili olduğunu itiraf etmeliyiz. Tâhâ Suresi'nin 114'üncü ayetiyle ilgili olarak o şu açıklamayı yapmaktadır: "Kur'an Allah'ın sözü olduğuna göre, onu oluşturan parçaların hepsi –ibareler, cümleler, ayet ve sureler- bir arada birbiriyle tutarlı ve bağlantılı tam bir bütün meydana getirmektedirler. Bunun içindir ki, Kur'an mesajını tam olarak anlamak isteyen kimse, 'aceleci yaklaşımlardan', yani ayetleri ait oldukları umumî anlam örgüsünden soyutlayarak onlardan aceleci sonuçlar çıkarmaktan sakınmalı, Kur'an'ı bir bütün olarak ele almalı, münferit meseleleri bu bütün içerisinde değerlendirmelidir" (M. Esed, *Kur'an Mesajı*, 642).

Görülüyor ki, Tâhâ Suresi'nin 114'üncü ayeti de konumuz olan pasajın geleneksel yorumlarından ilk ikisini desteklememekte, yalnızca üçüncüsüyle benzerlik arz etmektedir. Ne var ki, bir ayeti diğer bir ayetle benzer bir şekilde yorumlamak her zaman doğru olmayabilir. Zira ayetleri yorumlamada tek ölçüt bu değildir; yapılacak yorumun sibâk, siyâk, nüzul sebepleri, tarihî gerçekler vb. olgulara da uygun olması gereklidir.

Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerine yüklenen geleneksel anlamlar kanıtları açısından problemlidir olduğu gibi; kelimeleme verilen anlam, metinsel insicam ve makullük açısından da problemlidir. Geleneksel yorumlardan birincisine göre, vahiy gelirken Peygamber susmak zorundadır. İlâhî irade vahyi ona okuyacak ve ezberletecektir. Bu okuma esnasında o, okunan vahyi zihninden izleyecektir. Vahyin bu şekilde inişi tamamlandıktan sonra da, inen yeni ayet ona açıklanacaktır. İkinci ve üçüncü geleneksel yorumların taraftarları da yeni inen ayetin Peygamber'e açıklanması gerektiği görüşündedirler. İlk bakışta makul görünen bu yorum, metne uymamaktadır. Bu yorumda *toplama (cem')* kelimesine *göğsünde toplamaktan* mecaz olarak *ezberletme* anlamı verilmesi, bize göre, gerçeğin bu olmasından değil; sırf geleneksel yorumun doğrulanması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu kelimenin hemen akabindeki okuma (*kur'ân*) kelimesine *okuma, okutma, [hafızasında] toplama* gibi anlamlar verilmesi, geleneksel yorumun tutarsızlığını açıkça gözler önüne sermektedir. Zira ezberletildikten sonra vahyin Peygamber'e tekrar okunmasının veya hafızasında tekrar toplanmasının amacı ve anlamı ne olabilir? Bazı müfessirlerin yaptığı gibi bu kelimeye *yeni gelen vahyi Cebrail'in Peygamber'e okutması* anlamının verilmesi ise, tam bir çaresizlik eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü mastar kabul edilse bile, *kur'ân* kelimesine *okutma* anlamı verilebilmesi için if'âl formunda kullanılması gerekmektedir. Konumuz olan pasaja yüklenen ilk yorumu açıklarken değindiğimiz gibi, müfessirler 17-18'inci ayetlerde geçen *ka-ra-e* fiiline ve ondan türetilen *kur'ân* kelimesine ilgili-ilgisiz pek çok anlam yüklemişlerdir. Kanaatimizce bu kadar değişik yorum, *ka-ra-e* kökünün uçları arasında haddinden fazla farklılık bulunan bir anlam yelpazesine sahip olmasından değil; vahiy esnasında Cebrail tarafından zaten okunmuş olan ayetin niçin tekrar okunduğunu izah etmedeki zorluktan kaynaklanmaktadır. Belli ki, bir müfessirin verdiği anlam ayetlerin metinsel bağlamına uygun düşmediği için diğer müfessiri ikna etmemiştir. Bu yüzden de farklı anlamlandırmalar ortaya çıkmıştır.

Müfessirler açıklamanın (*beyân*) kapsamı konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, müfessirlerden bir kısmı, açıklamanın yalnızca müşkil, mücmel gibi anlamı kapalı ayetleri kapsadığı görüşünderken, diğer bir kısmı *Kur'ân*'ın hükümlerinin, helallerinin, haramlarının... açıklandığını ileri sürmektedir. Bu görüşlerin her ikisinden de, geleneksel yorum açısından *Kur'ân*'ın yalnızca bir kısmının açıklandığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Oysa eğer 16-19'uncu ayetlerdeki *o (hû)*

zamiri Kur'ân anlamına geliyorsa, bu durumda Kur'ân'ın tamamının vasıtalı veya vasıtasız olarak Allah tarafından Peygamberine açıklanmış olmalıdır. Şayet o zamiri vahiy veya yeni inen ayet anlamına geliyorsa, bu takdirde yeni gelen her vahiy veya yeni gelen her ayet –ki, bu da neticede Kur'ân'ın tamamını kapsar- Peygamber'e açıklanmış olmalıdır. Oysa Kur'ân'ın tamamının, yeni inen her vahiy veya ayetin Peygamber'e açıklandığını gösteren tarihî verilere sahip değiliz.

Eğer müşkil, mücmel vb. kelimelerle Kur'ân'ın anlaşılması güç ayetleri kastediliyorsa; kabul edilmelidir ki, Kur'ân'da önceden kapalı olan bir ayet sonra gelen bir vahiyle açıklanabilmiştir.⁷² Gecenin hangi vaktinde oruç tutmaya başlanması gerektiği meselesinde olduğu gibi,⁷³ İlâhî bir hükmün ikinci bir vahiyle açıklığa kavuşturulduğu, Kur'ân'ın bazı ayetlerinin diğer bazı ayetlerini açıkladığı,⁷⁴ Hz. Peygamber'in de zaman zaman Kur'ân'ı yine Kur'ân'la tefsir ettiği⁷⁵ bilinen gerçeklerdendir. Kur'ân bütün yönleriyle bir bütündür, ayetleri birbiriyle öyle bir uyumluluk ve bütünlük arz etmektedir ki, onu tek bir sure saymak mümkündür;⁷⁶ o hâlde bir ayetin tek başına değil de Kur'ân'ın genel bütünlüğü içerisinde yorumlanması, ayetler arasında makul anlamsal paralellikler kurulması Kur'ân'ı doğru anlamının en önemli şartlarından biridir.⁷⁷ O zaman geleneksel yorum, konumuz olan ayet grubunun anlamı olması yönüyle değil, ama “ayetler birbirini açıklar” anlamında genel bir bilgi olarak doğrudur.

Eğer müşkil vb. kelimelerle Hz. Peygamber'den birkaç yüzyıl sonra ortaya çıkan tefsir ilminin⁷⁸ terimleri kastediliyorsa, –ki, öyle olduğu anlaşılıyor- bu görüşleri kabul etmek mümkün değildir. Çünkü ayetlerin müşkil, mücmel, mübhem, mübeyyin vb. teknik isimlerle isimlendirilmesi Hz. Peygamber'in vefatından çok sonraya ait bir gelişmedir. Sonradan oluşturulan bir terminolojinin vahiy döneminde kullanılmış veya kastedilmiş olması düşünülemez. Aynı şekilde ayetteki *beyân* kelimesine sonradan

⁷² Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine –Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri-*, İstanbul: Şûle Yayınları, 1992, s. 94 vd.

⁷³ Bakara (2), 187.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 12.

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1983, ss. 200-04; Albayrak, *a.g.e.*, 25-26.

⁷⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 646; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 35 vd.

⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 20-26.

⁷⁸ Zürcânî'nin tespitine göre, bugünkü şekliyle Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkışı Hicrî V'inci yüzyılın başlarına rastlamaktadır (Muhammed Abdülazîm ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs el-Arabî, 1416/1995, I, 31). Ancak yine Zürcânî'nin Ali b. İbrâhîm el-Hûfî'ye ait (330/941) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseri hakkında verdiği bilgileri (Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 31) dayanarak ve Kur'ân ilminin bazı konularını ele alan müstakil eserlerin yazılış tarihlerine bakarak, bu tarihi Hicrî IV'üncü yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür.

oluşturulmuş İslâm Hukuku (fıkıh)⁷⁹ ve Arap Edebiyatı (belâgat) terminolojilerindeki anlamların⁸⁰ yüklenmesi de affedilemeyecek türden bir anakronizm olur. Öte yandan Kur'ân'ın hangi ayetlerinin müşkil, mücmel, mübhem vs. olduğu ve bu ayetlerin nasıl açıklanması gerektiği ile ilgili görüş ayrılıkları ve tartışmalar yüzyıllar boyunca süregelmiş, sırf bunları konu edinen müstakil eserler kaleme alınmıştır.⁸¹ Ayrıca tefsir kitapları ayetler üzerinde müfessirlerin düştükleri görüş ayrılıkları ve tartışmalarla doludur. Eğer iddia edildiği gibi, Allah, Kur'ân'ı tamamen açıklamış olsaydı; bu görüş ayrılıklarına, tartışmalara ve tefsir araştırmalarına gerek kalmazdı. İlaveten, bizzat kendisinin anlamı üzerinde birçok görüş ayrılığı bulunan bir ayet grubunun Kur'ân'ın müşkil, mücmel vb. ayetlerinin açıklamasını nasıl garanti edebileceğini anlayabilmek oldukça zordur.

Metinsel içerikle ilgili olarak anlattıklarımızdan ortaya çıkmaktadır ki, konumuz olan pasaja verilen anlam örgüsünde -ki, buna pasaj içi bağlam da diyebiliriz- bir düzensizlik ve tutarsızlık söz konusudur. Bu pasajın ikinci ve üçüncü geleneksel yorumlarında bu düzensizlik ve tutarsızlık daha belirgin hâle gelmektedir. Sadece beyân kelimesinin açıklaması bile bu durumu ispat etmeye kâfidir. Fakat bu pasajın geleneksel yorumlarının Kıyâmet Suresi içinde bağlama uygun olup olmadığının araştırılması, burada sözü uzatmayı gereksiz kılmaktadır.

Geleneksel yorumların bize göre en zayıf tarafını, sure içi bağlama (siyâk) uygun olmaması oluşturmaktadır. Pasajı oluşturan ayetlerin öncesinde ve sonrasında yer alan ayetlerden hiçbirisi geleneksel yorumlarda gündeme getirilen konularla ilgili değildir. Üstelik bu pasajın başında onu öncesinden bağımsızlaştıran herhangi bir başlangıç edatı da bulunmamaktadır. Ayrıca Kıyâmet Suresi'nin genel muhtevası içerisinde de bu konulardan hiçbirisi mevcut değildir. Bu yüzden 16-19'uncu ayetlere getirilen geleneksel yorumları, bu ayetlerin öncesi ve / veya sonrası ile ilişkilendirmek ve bağdaştırmak mümkün değildir. Bu durumda pasajın

⁷⁹ İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre beyân, anlamın gizli olduğu noktadan alınarak ortaya çıkarılması ve muhabata açıklanmasıdır. Beşe ayrılır: beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tebdîl, beyân-ı tağyîr, beyân-ı darûra. Bu genel bir tarifdir. İslâm hukukçuları gerek beyânın, gerekse çeşitlerinin içerikleri üzerinde birbirinden oldukça farklı görüşlere sahiptirler. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ' el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1372, II. ss. 26 vd.; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Ta'rifât*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987, ss. 72-73; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istulâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, tarihsiz, I, 23-24.

⁸⁰ Arap edebiyatında beyân, meânî ile bedî' ilimleri arasında yer alarak, teşbih, mecaz, istiâre ve kinâye gibi edebî sanatları konu eden bir belâgat çeşididir. Geniş bilgi için bkz. Hafnî Nâsîf ve diğerleri, *el-Belâğa*, çev. Nusrettin Bolelli, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1993, s. 85 vd. (Arapçası s. 32 vd.); Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabîyye üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*, Dimaşk: Dâru'l-kalem, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1416/1996, II, 127 vd.

⁸¹ cz-Czerkeşî, *el-Burhân*, I, 155-60; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 179-84, 186-90.

metinsel bağlamından koparılarak yorumlanması nasıl mümkün olabilir? Eğer ayetleri hiçbir gerekçeye dayanmadan metinsel bağlamından ayırarak açıklama yolu açılacak olursa, keyfî yorumların önüne nasıl geçilecektir? Kur'ân için fevkalade zararlı olan parçacı yorumlar nasıl önlenecek; Kur'ân'ın bütünlüğü nasıl sağlanacaktır? Kanaatimizce bu sorular geleneksel yorumun en sakıncalı yönlerinden birine işaret etmektedir.

Konumuz olan pasajın metinsel bağlamından koparılarak yorumlanması, Kur'ân aleyhine bazı iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuştur. Râzî'nin bildirdiğine göre, bir grup Râfîzî mevcut yorumlarından hareketle bu pasaj ile önceki ayet arasında hiçbir *münâsebet* (ilgi, uyumluluk) bulunmadığına dayanarak; Kur'ân'ın farklılaştırılmış, değiştirilmiş, kendisine ilaveler ve çıkarmalar yapılmış bir kitap olduğunu iddia etmişler; "Eğer [Kur'ân'ın] bu sıralaması Allah'tan olsaydı, durum böyle olmazdı" demişlerdir.⁸² Kur'ân'ın eleştirilmesine yol açtığı için müfessirler geleneksel yorumların pasajın öncesi ve sonrasıyla uyumlu olduğunu ispat etme zorunluluğu hissetmişlerdir. Burada bunlardan yalnızca birkaç tanesine değineceğiz.

Râfîzîlere cevap olarak Râzî, bu pasajın öncesiyle ve sonrasıyla uyumluluğu konusunda altı ihtimal zikretmektedir. Bunlardan birincisine göre, 16'ncı ayette yasaklanan acelecilik, yalnızca bu ayetler kendisine nazil olurken Peygamber'in gösterdiği aceleciliktir. Bu ayetin kendisinden önceki ayetle münasebetini izah ederken Râzî, bir öğretmen-öğrenci diyalogunu örnek göstererek şöyle demektedir: "Hocası öğrencisine bir şey öğretirken / anlatırken öğrenci sağa-sola bakmaya başlayınca, hoca 'Sağa-sola bakma!' der, sonra da dersine döner. O ders hocanın bu sözleriyle birlikte nakledilse, sebebi bilmeyen kişi, bu ders esnasında böyle bir sözün ilgisiz olduğunu söyler: fakat olayı bilen kişi, bunun güzel bir sıralama olduğunu bilir."⁸³ Onun bu açıklamasını Zerkeşî (794/1392) de benimsemektedir.⁸⁴ Ne var ki, bu açıklama Peygamber'in ve vahyin güvenilirliğini tehlikeye düşürmektedir. Çünkü Râzî'nin kurduğu bu münasebet, Allah'tan veya Cebrail'den vahiy alırken Peygamber'in acelecilik yapma şeklinde bile olsa makbul olmayan bir iş yaptığı varsayımına dayanmaktadır. Durumun farkında olan Râzî, yasaklandığı ana kadar ona bu konuda Allah tarafından izin verildiğini ileri sürmektedir. Bu görüşünü, İslâm'da önceden serbest olan bir şeyin sonradan yasaklanabilmesine dayandırmakta, örnek olarak da neshin bu sebeple caiz olmasını göstermektedir.⁸⁵ Oysa vahyin alınmış şeklini ilgilendiren bir konuda onun bu gerekçelendirmesini kabul etmenin imkânı yoktur. Eğer vahiy esnasında Cebrail'in okuyuşuna eşlik etmek (ta'cîl) vahyi alma kurallarına aykırı ise, o takdirde kendisine ayet nazil olmaya başladığı andan itibaren

⁸² er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 196. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 388.

⁸³ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 196.

⁸⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 48.

⁸⁵ er-Râzî, *a.g.e.*, XXX, 197.

Peygamber'in buna uyacak biçimde yönlendirilmesi gerekir. Burada bir peygamberin bilmesi gereken en önemli şey olan vahyi alış biçimiyle, çoğunlukla tarihî şartların gerektirdiği neshi ilişkilendirmek makul değildir. Zira vahyi alış şekli hiçbir biçimde tarihî şartlara bağlı değildir. O hâlde bu konunun nesh meselesiyle uzaktan-yakından ilgisi yoktur.

Pasajın öncesiyle ve sonrasıyla münasebeti hususunda Râzî'nin zikrettiği ikinci ihtimal, insanın acele sonuç getiren şeyleri istemesini odak noktası yapmaktadır. Buna göre, surenin 5'inci ayetinde inkarcıların (*el-küffâr*) acele olan saadeti istedikleri nakledilmekte, sonra da 16'ncı ve 20'nci ayetlerde din işlerinde bile olsa acele etmenin kesin olarak kötülendiği belirtilmektedir. Râzî'nin zikrettiği üçüncü ihtimalde mazeret konusu ön plana çıkarılmakta, 14-15'inci ayetlere dayanılarak, Peygamber'in inmekte olan ayeti Cebrail okurken okuyabilmek için ezberleyememe veya unutmaya korkusunu mazeret gösterdiği belirtilmekte; 16-19'uncu ayetlerde ise ezberlemenin ancak Allah'ın yardımı ile gerçekleşebileceği hatırlanmaktadır; bu yüzden Peygamber'den yeni inen ayeti ezberlemek için aceleciliği bırakıp Allah'ın yönlendirmesine (*hidâyetullah*) güvenmesi istenmektedir. Dördüncü ihtimalde Peygamber'in aceleciliğinin amacı esas alınmakta, amacının vahyi ezberleyerek insanlara tebliğ etmek olduğu belirtilmekte; bu tebliğe gerek olmadığı, çünkü 14-15'inci ayetler gereğince onların içinde buldukları inançsızlık, putperestlik, kıyâmet gününü inkâr gibi kötülüklerin farkında oldukları, bu yüzden de aceleciliğin bir fayda sağlamayacağı bildirilmektedir. Beşinci ihtimal Allah'tan başkasından yardım dilemeyi merkeze koymaktadır. Nasıl ki, 10-12'nci ayetlerde kıyâmet gününde inkarcı kişinin kaçacak yer aradığı, fakat Rabbinden başka sığınacak bir makam bulamadığı betimlenmişse; aynı şekilde 16-19'uncu ayetlerde de Kur'ân'ı ezberlemede Hz. Muhammed'in tekrardan yardım dilediği anlatılmakta; Allah'tan başka hiç kimseden yardım dilememesi konusunda uyarılmaktadır.⁸⁶ Râzî'nin zikrettiği son ihtimale ise, araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde temas edeceğiz. Onun bu açıklamalarını değerlendirme gereği duymuyoruz. Zira açıklamalarının ne kadar zorlama olduğu, hem Peygamber'in, hem de Kur'ânî vahyin güvenilirliğini ne kadar tehlikeye düşürdüğü, bu tehlikeyi bertaraf etmek maksadıyla yaptığı açıklamanın ikna etmekten ne kadar uzak olduğu ortadadır.

Râfızîlerin iddialarına cevap verme gereği duyan diğer bir müfessir de Ebû Hayyân'dır. O, Râzî'nin açıklamalarından esinlenerek, inkarcı kişi ile Hz. Muhammed'in durumunun peş peşe zikredilmesini her şeyin zıddı ile anlaşılacağı varsayımına dayandırarak açıklamaktadır. Allah, inkarcının Kıyamet Günü'ndeki durumunu tasvir ederken Hz. Muhammed'in vahiy aldığı esnadaki durumunu da zikretmiştir ki, vahiy alan kişi ile vahiyden yüz çeviren kişi arasındaki fark ortaya çıksın. Sonra da, *kellâ...* ayetiyle tekrar

⁸⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXX, 196-97.

inkarcı kişiye dönmüştür.⁸⁷ Bu açıklamasıyla Ebû Hayyân, Kıyâmet Suresi'nin ilk kısmında inkarcı kişinin uhrevî durumu anlatılırken, niçin birden Peygamber'in vahiy alırken sergilediği durumun konu edildiğini kendince açıklamış olmaktadır.

Son olarak Zemahşeri'nin üzerinde durduğumuz pasajı siyakıyla irtibatlandırma çabalarına da değineceğiz. O, bu pasajı müteakip ayetlerle ilişkilendirmeye çalışarak, 20'nci ayetteki *kellâ* (hayır) edatının vahiy alırken Hz. Peygamber'in acele etme alışkanlığına karşı bir engelleme, buna karşılık sükunet ve telaşsızlığa bir teşvik olduğunu iddia etmektedir.⁸⁸ Hemen akabinde '*Tam aksine siz dünyayı (acele olanı) seviyorsunuz da ahireti bırakıyorsunuz* [Kıyâmet (75), 20-21] ayetleri ile ..*dilini kımıldatma* ayeti arasında ilginç bir ilişki kurmaktadır. Ona göre insanoğlu âdeta aceleden yaratılmıştır, karakteri de buna göre oluşmuştur, bu yüzden her işte acele etmekte, acele olanı da sevmektedir; surenin bu bölümünde acil olanı sevmenin ve ahirete ilgisiz kalmanın kınanmasındaki sebep işte budur.⁸⁹ Bu açıklamasıyla o, 16'ncı ayetteki acelecilikle 20'nci ayetteki acele olanı sevme arasında edebî bir ilişki kurduğunu düşünmektedir. Ne var ki, böyle bir düşünce, insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığını savunan, hele insanın kötü fiillerinin Yüce Yaratıcı'ya izafe edilmesini Allah'ın adaletine aykırı bulan –zira bu durumda kötü fiilleri cezalandırması anlamsız ve gereksiz olur-⁹⁰ Mu'tezile mezhebinin bir mensubu olarak Zemahşeri için fevkalade bir talihsizliktir. O, hem aceleciliğin kınandığını söylemekte, hem de insanın yaratılışının onun üzerine kurulu olduğunu iddia etmektedir. Üstelik Peygamber'in acele etmesini de insanın aceleci yaratılışına (tabiat, karakter) bağlamaktadır. Anlaşıyor ki, onun açıklaması, bütün sorumluluğu neticede Allah'a izafe etmektedir; ne var ki, o bunun farkına varamamış görünmektedir. İnsanın acele tabiatlı yaratıldığını belirten ayetlere⁹¹ bakılarak bizim bu eleştirimiz haksız bulunabilir. Ancak bu tür ayetlerin Allah'a nispetle insanın zayıflığına ve dar görüşlülüğüne göndermede bulduklarını,⁹² metinsel bağlamları itibarıyla inkarcı insanların özelliklerine dikkat çektiklerini⁹³ ve insanı inkardan döndürme amacı taşıdıklarını, buna karşılık insanın en güzel şekilde yaratıldığını ifade eden

⁸⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 388; Ebû Hayyân, *Tefsîru'n-nehri'l-mâd mine'l-bahr, el-Bahru'l-muhît* kenarında, VIII, 383.

⁸⁸ *ez-Zemahşeri, el-Keşşâf*, IV, 649. Zemahşeri'den önce İbn Kuteybe de *kella* edatına aynı anlamı vermiştir (İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 558). Ancak konumuz olan pasajın 20-21'inci ayetlerle münasebetini sistematik bir biçimde kuran Zemahşeri'dir.

⁸⁹ *ez-Zemahşeri, el-Keşşâf*, IV, 649.

⁹⁰ *ez-Zemahşeri, a.g.e.*, IV, 49-50.

⁹¹ Mesela bkz. İsrâ (17), 11; Enbiyâ (21), 37.

⁹² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç, 2. baskı, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993, s.81.

⁹³ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1997/1418, s. 653.

ayetlerin⁹⁴ mükemmel ve dengeli yaratılışı betimlediğini hatırdan çıkarmamak gerekir.

Netice olarak araştırmamızın konusunu teşkil eden pasaja getirilen geleneksel yorumlar, dayandıkları rivayetler açısından eleştirilebilecek yönlere sahiptir; makul ve tutarlı değildir; metinsel bağlamı ve surenin metinsel bütünlüğünü göz ardı etmektedir; üstelik Peygamber'in ve vahyin güvenilirliği yönünden büyük tehlikeler arz etmektedir. Bağlamından kopuk olduğu için Kur'an'ın eleştirilmesine yol açan bu yorumları; makul, tutarlı, pasajın öncesi ve sonrasıyla ilişkili hâle getirmek amacıyla müfessirlerin yaptıkları açıklamaların neredeyse tamamı çaresizlik eseriymiş gibi durmaktadır. Zira ne Râzî yukarıda değindiğimiz kadar basit ve tutarsız açıklamalar yapabilecek bir müfessirdir, ne de Zemahşerî kelâmî görüşleriyle çelişkiye düşecek bir âlimdir. Yaptığımız diğer değerlendirmeler de bu geleneksel yorumların tutarsızlığını ortaya koymaktadır. O hâlde bu yorumların, konumuz olan pasajın tartışmasız doğru yorumları olarak kabul edilmemesi; aksine surenin genel özelliklerine, ana fikrine ve muhtevasına uygun farklı yorumların geliştirilmesi gerekmektedir.

3. Kıyâmet Suresi'nin Tarihsel ve Metinsel Bağlamları

Konumuzun esasını teşkil eden ayetlerin anlamını tespit edebilmek için, ait olduğu sure içerisinde gerek tarihsel, gerekse metinsel bağlamının belirlenmesi oldukça önemlidir. Böylece bu ayetlerin diğer ayetlerden nüzul zamanı, nüzul sebebi, konu, üslup vb. yönlerden farklılık arz edip etmediği büyük ölçüde ortaya çıkacaktır. Bu yüzden araştırmamızın bu bölümünde biz, Kıyâmet Suresi'ni bir bütün olarak tarihsel ve metinsel bağlamları açısından ele alarak, ilgilendiğimiz pasajın durumunu tespit etmeye çalışacağız. Daha doğrusu, surenin bu yönlerini ortaya koymanın 16-19'uncu ayetlerin anlamını çözmede bize yol göstereceğini ve sonuca gitmede işimizi kolaylaştıracağını düşünüyoruz.

a. Tarihsel Bağlamı

Kur'an'ın bir suresinin veya ayetinin anlaşılmasında o sure veya ayetin ne zaman ve nerede vahyedildiğini,⁹⁵ vahyediliş sebebinin ne olduğunu bilmenin büyük bir önemi vardır.⁹⁶ Çünkü bunların sosyal bağlamları ancak nüzul yerleri, olgusal bağlamları ise nüzul sebepleri sayesinde ortaya konabilir. Bu bakımdan burada Kıyâmet Suresi'nin ne zaman ve nerede indiğini; inişi esnasındaki sosyal şartların ve iniş sebebinin neler olduğunu;

⁹⁴ Mesela bkz. A'lâ (87), 2-3; Tîn (95), 4.

⁹⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 191-92; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 60; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 166-67.

⁹⁶ ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 31-34; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 91-93; Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neyşâbûrî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân, 3. baskı, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1996, s. 12-13; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, 60; Subhî es-Sâlih, *a.g.e.*, 130-31.

konumuz olan ayetlerin bu hususlarda surenin diğer ayetlerinden bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemeye çalışacağız.

Nüzül Yeri ve Zamanı

Ayetlerinin kısa, veciz ve vurgulu olmasından,⁹⁷ Kıyâmet Suresi'nin Mekke döneminde vahyedildiği hemen anlaşılabilir. Bütün müfessirler bu surenin tamamının Mekkî olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. ⁹⁸ Hz. Osman, İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdık Mushaflarına göre nüzul sıralamasındaki yerinin, 29-31 arasında değişmesi,⁹⁹ bu surenin Mekke döneminin hayli erken döneminde, Muhammed Esed'in (1992 M.) varsayımıyla, dönemin ilk çeyreğinde,¹⁰⁰ bi'setin muhtemelen ikinci yılının sonları ile üçüncü yılının başları arasında bir bütün olarak indiği söylenebilir.

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ikinci-üçüncü yılları İslâm'ın gizliden gizliye yayılmaya çalıştığı yıllardır. Mekke müşrikleri az sayıdaki Müslüman üzerinde psikolojik baskı uygulamaktadırlar. Hz. Peygamber, sözlü veya fiilî saldırılara uğramaktadır.¹⁰¹ Bu durum karşısında yeni inen sure ve ayetlerde genellikle kötülüğün karşılıksız kalmayacağı; müşriklerin dünyada, özellikle de ahirette cezaya çarptırılacakları her fırsatta işlenmektedir. Böylece bir yandan müşrikler etki altına alınarak kötülükleri engellenmeye çalışılırken; diğer yandan Müslümanlara moral verilmektedir. Bu arada kıyametin kopuş anı da yoğun bir şekilde tasvir edilerek, insanlar ahirete karşı duyarlı hâle getirilmeye çalışılmaktadır. Yine aynı dönemde Müslümanlarla, özellikle Peygamber'le müşrikler arasında dinî konularda zaman zaman tartışmalar meydana gelmekte; müşrikler bilhassa kıyametin kopma şekli ve zamanı ile ilgili sorular sormaktadırlar. Yeni gelen vahiylerde bazen bu tartışmalar konu edilmekte, putperestlerin bir takım görüşleri ve davranışları eleştirilmekte; sorularına cevaplar verilmektedir. Kıyâmet Suresi'ne de yukarıdan beri kısaca özetlemeye çalıştığımız bu polemğin rengini verdiği âşikârdır. Surenin 16-19'uncu ayetlerini bundan farklı değerlendirmemizi gerektiren herhangi bir farklılık mevcut değildir.

⁹⁷ Mekkî surelerin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *cz-Zerkeşî, a.g.e., I, 187-191; es-Suyûtî, a.g.e., I, 35, 55-56; cz-Zürkânî, Menâhilü'l-irfân, I, 143-49; Cerrahoğlu, a.g.e., 61.*

⁹⁸ Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, et-tab'atü'r-râbia, Beyrut: el-Kütübü'l-İslâmî, 1407/1987, VIII, 415; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 384; el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, XXIX, 233.

⁹⁹ Cerrahoğlu, *a.g.e., 86.*

¹⁰⁰ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1210.

¹⁰¹ İbn İshâk, *es-Sîra*, 164-65; İbn Hişâm, *es-Sîra*, I, 281-89; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 253-57.

Nüzul Sebebi

Nüzul sebepleri konusuyla ciddî bir biçimde ilgilenerak, müstakil bir eser telif eden Vâhidî (468/1076),¹⁰² surenin hemen başındaki yeminlerden sonra gelen [O] insan kemikleri bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor? mealindeki ayetin Adıyy b. Rebîa hakkında indiğini belirtmektedir. Adıyy, Peygamber'e gelerek, "Bana kıyameti anlat; ne zaman gerçekleşecek, nasıl olacak? Bunu bana açık-seçik göstermedikçe seni tasdik etmeyeceğim, sana iman etmeyeceğim; bu kemikleri Allah bir araya toplayacak, öyle mi?" demiştir. Bu olay üzerine Allah bu ayeti indirmiştir.¹⁰³

Mukâtil b. Süleyman (150/767) da Vâhidî gibi 3'üncü ayetteki *el-insân* kelimesi ile kastedilen kişinin Adıyy olduğu kanaatindedir. Ancak onun anlatımında az, fakat önemli bazı fazlalıklar vardır. Onun anlatımına göre, Adıyy, Hz. Peygamber'e sadece sormakla kalmamış; onunla kıyamet konusunda tartışmaya girmiştir. Tartışmanın sonunda da onunla alay etmiştir. Bunun üzerine Allah, *Kıyamet Günü'ne yemin ederim ki ... [ayetlerini] indirmiştir*.¹⁰⁴ Vâhidî'den farklı olarak surenin baş tarafından önemli bir kısmının Adıyy hakkında indiği düşüncesinde olan Mukâtil, 6'ncı ayette zikredilen sorunun da Adıyy tarafından sorulduğunu, 7'nci ayette ise Allah'ın ona cevap verdiğini ileri sürmüştür.¹⁰⁵

Ebû Hayyân bu surenin Ebû Cehil hakkında indiğinin de ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Ebû Cehil, "Muhammed, Allah'ın çürüdükten ve parçalandıktan sonra bu kemikleri bir araya toplayacağını ve onları yeniden yaratacağını mı iddia ediyor?" diye sormuş,¹⁰⁶ ona cevap olarak da bu sure inmiştir.

Ebû Hayyân'ın verdiği bilgiyi, müfessirlerin surenin son bölümü hakkında yaptıkları açıklamalar da desteklemektedir. Sözelimi Mukâtil, surenin anlamı üzerindeki görüşümüzü biraz sonra açıklayacağımız 31'inci ayetinde, Kur'ân'ı tasdik etmedi ve Allah için namaz kılmadı diye eleştirilen kişinin Ebû Cehil olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁷ Mukâtil bununla da yetinmemekte; 34-35'inci ayetlerde tehdit edilen kişinin yine o olduğunu,¹⁰⁸ 36'ncı ayetin de onun hakkında indiğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Zeccâc (311/923),¹¹⁰ İbn Atiyye,¹¹¹ İbnu'l-Cevzî (597/1200),¹¹² İz b. Abdisselâm

¹⁰² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 121.

¹⁰³ el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 383. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 384-85.

¹⁰⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 509-10.

¹⁰⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 510.

¹⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 385.

¹⁰⁷ Mukâtil, *a.g.e.*, IV, 513; Hüd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâh*, IV, 445.

¹⁰⁸ Mukâtil, *a.g.e.*, IV, 513.

¹⁰⁹ Mukâtil, *a.g.e.*, IV, 514.

¹¹⁰ ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, V, 254.

¹¹¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 407.

¹¹² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 425.

(660/1262)¹¹³ gibi müfessirlerin de bu varsayımı destekledikleri anlaşılmaktadır.

Taberî de 31'inci ayetin Ebû Cehil hakkında indiğini savunan müfessirlerin bulunduğunu söyleyerek; Mücâhid, Katâde, İbn Ebî Necîh (131/749), İbn Zeyd (182/798) ve İbn Vehb'in (197/812) bu görüşte olduğunu bildirmektedir.¹¹⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm'a göre bu görüş Saîd b. Cübeyr'e aittir.¹¹⁵ İbn Kesîr daha da geriye giderek bu görüşün Saîd b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbas'a dayandığını iddia etmektedir. Bu iddiaya göre, tehdit mahiyetindeki "Göreceksin sen, göreceksin" sözünü Peygamber Ebû Cehil'e söylemiş, sonra da Allah onu ayet olarak indirmiştir.¹¹⁶ Onun bu iddiasını, Taberî'nin, *onun [yani, kavurucu Cehennem'in] üzerinde on dokuz [güçlü melek] vardır* [Müddessir (74), 30] ayetini tefsir ederken verdiği bir bilgiye dayanarak doğrulayabiliriz. Taberî'nin İbn Abbas'tan naklettiğine göre, Ebu Cehil, Cehennem'in on dokuz muhafız meleğe sahip olmasıyla "Ey Kureyşliler, sizin on kişiniz Cehennem'in muhafızlarından birini yenemez mi?" diyerek alay etmiş, bunun üzerine Allah, Hz. Muhammed'den ona gidip, "göreceksin sen, göreceksin" demesini vahyetmiştir. Peygamber bunları söyleyince Ebû Cehil, "Vallahi ne Rabbin, ne de sen bana hiçbir şey yapamazsınız" cevabını vermiş, bu sebeple Bedir Savaşı'nda Allah onu rezil ve helak etmiştir.¹¹⁷ Bu açıklamaları Zemahşerî de benimsemiş,¹¹⁸ 36'ncı ayetteki *el-insân* kelimesiyle 6'ncı ayette sorusuna yer verilen kişinin kastedildiğini ileri sürerek,¹¹⁹ surenin sonu ile başı arasında isabetli bir münasebet kurmuştur.

Müfessirlerin yaptıkları açıklamalar göstermektedir ki, Kıyâmet Suresi, kıyametin nasıl ve ne zaman kopacağı; bundan evrenin nasıl etkileneceği; ölüp toprak olduktan sonra yeniden dirilmenin ne şekilde gerçekleşeceği vb. konularda Hz. Peygamber'e sorulan sorular üzerine inmiştir. Burada Adıyy ile Ebû Cehil'in isimleri sadece örnek mahiyetinde durmaktadır. Soru soranlar yalnızca bunlarla sınırlı tutulmamalıdır. Kaynaklarda yalnızca onlarla Peygamber arasında gerçekleşen polemiklere yer verilmesi; belki onların öncü, lider, alaycı ve ısrarcı kişiler olmalarıyla açıklanabilir. Nitekim hicri 3'üncü yüzyıl müfessirlerinden Hûd b. Muhakkem, Ebû Cehil ismi üzerinde durmasına rağmen, kıyametle ilgili soruyu soran ve 36'ncı ayette kastedilen kişilerin müşrikler olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Müfessirlerin açıklamalarının genelinden, bu nüzul sebebine bağlı olarak surenin bir defada indiği anlaşılmaktadır. Surenin konumuzun esasını teşkil eden

¹¹³ İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 396.

¹¹⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 200.

¹¹⁵ Abdurrezzâk, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 268.

¹¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 308.

¹¹⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 159-60. Ayrıca bkz. el-Bikâf, *Nazmü'd-dürer*, VIII, 256.

¹¹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 638.

¹¹⁹ ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 651.

¹²⁰ Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Küâbillâh*, IV, 442, 445.

ayetlerinin başka bir sebebe binaen müstakil olarak indiğini gösteren herhangi bir kanıtı sahip değiliz. O halde, nüzul sebebi kıyamet ve ahiretle ilgili sorular olan kısa bir surede Peygamber'in vahyi alma veya okuma şeklinin belirlendiği iddiası; kanaatimizce vaktiye, dolayısıyla tarihî bağlama uygun düşmemektedir.

b. Metinsel Bağlamı

Bir metnin anlaşılmasında o metnin ortaya çıktığı şartlar kadar, hatta daha fazla o metnin kendisi de önemlidir. Zira metin her ne kadar bazı tarihî şartlara karşılık olarak doğsa da, esas itibarıyla yazarı tarafından şekillendirilmektedir. Kur'ân gibi ilâhî bir kitabın doğru anlaşılması söz konusu olduğunda metnin önemi çok daha artmaktadır. Bu bakımdan ayetlerin anlamlarını belirleyebilmek için onların ilişkili oldukları ve içinde doğdukları tarihî şartların yanı sıra, parçası oldukları metin içerisindeki –ki, bu genelde Kur'ân'ın tamamı, özelde de anlamı araştırılan ayetin ait olduğu surcdir- bağlamları da ortaya konmalı ve özel bir durum söz konusu olmadıkça ayetler tefsir ilminde *siyâk* adı verilen¹²¹ bu bağlamlar doğrultusunda açıklanmalıdır. Bu, Kur'ân ayetlerinin en uygun anlamlarının tespit edilebilmesinin şartlarından biridir. Bu yüzden burada biz, Kıyâmet Suresi'nin önce ismini, konusunu ve amacını, sonra da muhtevasını ele alarak konumuz olan pasajın metinsel bağlamını ve bu bağlam içerisinde verilmesi gereken anlamı belirlemeye çalışacağız.

(i) İsmi, Konusu ve Amacı

Müfessirlerin tamamı, konumuz olan ayetlerin yer aldığı surenin isminin *Kıyâmet Suresi* olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler.¹²² Sure, Kıyamet Günü'yle ilgili bilgiler içerdiği için bu isimle isimlendirilmiştir.¹²³ Daha ilk ayetinde Kıyamet Günü'ne özel bir önem verilerek, Allah'ın yeminine konu edilmiştir. Oysa kıyamet, Kur'an'da daha önce de anlatılmasına rağmen, bundan önceki surelerin hiçbirinde Allah'ın yeminine konu olmamıştır.¹²⁴ Bununla birlikte Âlûsî (1270/1853), bu sureye *Lâ Uksimu Suresi* de denildiğini nakletmektedir. Ne var ki, Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (1394/1978) da belirttiği gibi,¹²⁵ onun verdiği bu bilgi tarihî destekten yoksundur.

İbn Atiyye'ye göre, Kıyâmet Suresi tamamen Kıyamet Günü ile ilgilidir. Bu yüzden olmalı ki, Ömer b. el-Hattâb (23/644), "Kim Kıyameti

¹²¹ Kur'ân'ın anlaşılmasında siyâkın önemi ile ilgili olarak bkz. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 46-47; Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü –Bütünlük Üzerine-*, Ankara: Sidre Yayınları, 1996, s. 125 vd.

¹²² el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 233; el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, XVI, 347; İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr*, XXIX, 336.

¹²³ el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, XVI, 347.

¹²⁴ el-Bikâfî, *Nazmü'd-düver*, VIII, 242; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 336.

¹²⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 336.

sorarsa veya gerçekleşmesinin hakikatini bilmek isterse, bu sureyi okusun” demiştir.¹²⁶ Taberî ise Ömer’in, “Kime Kıyamet Günü sorulursa, bu sureyi okusun” dediğini nakletmiştir.¹²⁷ Bu sözlerden ister birisi, isterse her ikisi Ömer’e ait olsun, bize göre sonuç değişmez; çünkü surenin konusunu belirleme yönünden her ikisi de aynı amacı taşımaktadır.

Konusu kıyamet olmakla birlikte bu konuya bağlı olarak Kıyâmet Suresi’nde, insanların öldükten sonra diriltilecek dünyada yaptıklarından dolayı sorgulanacakları, amellerine göre karşılık alacakları, dolayısıyla cennetliklerle ceennemliklerin eşit olmayacakları teması işlenmekte; bu bağlamda insanlar ölüme ve Kıyamet Günü’ne karşı uyarılmakta; geçici dünya hayatının menfaatlerini iyiler için hazırlanan ahiret nimetlerine tercih etmemek gerektiği vurgulanmaktadır.¹²⁸

Kıyâmet Suresi’nin en öncelikli amacı, tabii ki, Kıyamet Günü’nü tasvir etmektir.¹²⁹ Şu kadar var ki, Kur’ân’da nasıl ki, dünya ile ilgili ifadeler içerisine çarpıcı bir biçimde uhrevî tasvirler yerleştiriliyorsa, aynı şekilde uhrevî tasvirler içerisinde de dünyevî bir olguya gönderme yapılabilmektedir. İnsan üzerinde son derece etkili olan bu anlatım tarzını Kıyâmet Suresi’nde de görmek mümkündür. Diğer Mekkî kısa surelerde de genel bir özellik olarak görülebileceği gibi,¹³⁰ surede çarpıcı, dokunaklı ve etkileyici ifadelerle Kıyamet Günü tasvir edilirken birden dünyaya gönderme yapılarak, *Hayır hayır, tam aksine siz geçici [fayda sağlayacak] olanları seviyorsunuz da nihai [fayda sağlayacak] olanları terk ediyorsunuz* (âyet: 20-21) denilmekte; sonra da yaratılışa işaret edilerek (âyet: 36-39) insanlar kıyamete inanma hususunda iknaya çalışılmaktadır.

Sadece Kıyâmet Suresi değil, bu sureyle aynı zaman kesiti içerisinde inen diğer surelerde de ağırlıklı olarak Kıyamet Günü tasvir edilmekte; insanlar ona karşı uyarılmaktadır. Sözelimi Kıyâmet Suresi, hem resmî Mushaf’a (Osman Mushafı), hem de İbn Abbas ve Ca’fer Sadık Mushaflarına göre Kâria Suresi’nden sonra, Hümeze Suresi’nden önce inmiştir.¹³¹ Bu iki surenin de ana teması kıyamet ve ahirettir. Aynı şekilde Mushaf sırasına göre kendinden önceki Müddessir ve kendinden sonraki İnsân sureleri ile yine kıyamet merkezli münasebetleri vardır. Müddessir Suresi’nin son kısmında dirilmeye inanmamaları sebebiyle kafirlerin kıyametten korkmadıkları belirtilmiştir. Burada ise, bu görüşe karşı kanıt getirilerek, Kıyamet Günü genel olarak tasvir edilmiştir.¹³² Aynı şekilde bu

¹²⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecfz*, V, 401.

¹²⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 178.

¹²⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 337.

¹²⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 337.

¹³⁰ Örnek olarak Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfitâr vb. surelere bakılabilir.

¹³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, XXIX, 336; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 86.

¹³² et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, X, 169; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 384; el-Bikâf, *Nazmü'd-dürer*, VIII, 242; el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, XXIX, 233; el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, XXIX, 144.

sure ile İnsân Suresi arasındaki [konusal] benzerlik de gayet açıktır.¹³³ Hem nüzul, hem de Mushaf sırasına göre kendinden önceki ve sonraki surelerle Kıyamet Günü'yle ilgili bir münasebete sahip olması, surenin özellikle konusu ve ana teması hususunda bizim için önemli bir ipucu niteliğindedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden ortaya çıkmaktadır ki, Kıyâmet Suresi'ne kıyamet konusu rengini vermekte; diğer konulara münasebet düştüğü, amaç ve üslup elverdiği ölçüde yine bu ana konuya bağlı olarak temas edilmektedir. Kıyamet konusu içerisinde Peygamber'in vahyi alma veya okuma şekline temas edilmesi, oldukça uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir.

(ii) Ayetlerinin İçeriği ve Metinsel Bütünlüğü

Kıyâmet Suresi'ni kompozisyon açısından dört kısma ayırarak incelemek mümkündür. Bu kısımlar sırasıyla, *giriş*, *cevap*, *çağrı* ve *sonuç* şeklinde isimlendirilebilir. Giriş kısmı Türkçe'de "hayır, olmaz, yoo, öyle değil" ifadeleriyle karşılayabileceğimiz *lâ* olumsuzluk edatı ile başlamaktadır. İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve Ebû Ubeyde başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğu bu gibi edatların sıra, yani sırf anlatımı ve anlamı güçlendirmek veya süslemek için yeminin başına getirilmiş fazlalık bir bağlaç (*sîle*) olduğu görüşündedirler.¹³⁴ Ancak Ferrâ', Taberî ve İbnü'l-Enbârî'ye (577/1181) göre,¹³⁵ surenin ilk ayetindeki *lâ* sözcüğü fazlalık ve anlamsız değil, müşriklerin öldükten sonra, dirilmeyi inkar eden düşüncelerini reddeden bir olumsuzluk edatıdır. Nitekim, önceden geçen bir sözü reddetmek üzere, "Hayır, Allah'a yemin olsun ki, ..." (*Lâ, vallâhi...*) denilir. Surenin iniş sebebi ve amacıyla paralellik arzeden bu yorum, bize göre de tercihe şayandır. Olguyla metni birleştiren bu bağlaçla müşriklerin inançları çarpıcı bir biçimde reddedildikten sonra önce Kıyamet Günü'ne, sonra da kınayan nefse (*en-nefs el-levvâme*) yemin edilerek konuya girilmektedir. Müfessirlerin genel kanaati, kınayan nefsin bu dünyada yaptığı kötülüklerden ve yapamadığı iyiliklerden dolayı Kıyamet Günü'nde

¹³³ et-Tabresî, *a.g.e.*, X. 183; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXIX, 258.

¹³⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 277; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 246-47; Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâh*, IV, 440; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 173; el-Mâverîdî, *en-Nüket*, VI, 150-51; et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, X, 170; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 401; Mahmûd b. Ebi'l-Hasan b. el-Hüseyin en-Neysâbüri el-Gaznevî, *Vad'u'l-burhân fî müşkilâti'l-Kur'ân (Beyânu'l-hak fî n-Neysâbüri)*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1410/1990, II, 459; İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 392; el-Bikâî, *Nażmü'd-düer*, VIII, 242; Yazır, *Kur'ân Dili*, VIII, 5472.

¹³⁵ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 207; et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 175-76; Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-Beyân fî l'râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdulhamid Tâhâ. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1400/1980, II, 476. Ayrıca bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 85; el-Bikâî, *a.g.e.*, VIII, 242.

sahibini kınayan nefis olduğu yönündedir.¹³⁶ Ancak biz, burada kastedilen kişinin (*en-nefs*) Kıyamet Günü'nü inkar ederek o gün için hazırlık yapmayanları Ebû Cehil'in şahsında kötöleyen / kınayan (34-35'inci ayetler) Hz. Peygamber olduğunu düşünüyoruz. İlk konu olarak inkarcı insanın ölen kişinin kemiklerini Allah'ın tekrar bir araya getiremeyeceği yönündeki şüpheleri zikredilmekte, buna karşılık O'nun ölülerin parmak uçlarını bile yeniden yaratmaya muktedir olduğu vurgulanmaktadır (ayet: 3-4). Bundan sonra inkarcı kişinin (Adiyy veya Ebû Cehil) inkar kastıyla kıyametin vaktini Peygamber'e sormak suretiyle geleceğini mahvetmek istediği belirtilerek (ayet: 5-6)¹³⁷ asıl problem ortaya konmaktadır.

Girişten sonra inkarcı kişi (*el-insân*) tarafından kıyametin zamanı ile ilgili olarak sorulan soruya cevap mahiyetinde, önce kıyametin kopuş anı (ayet: 6-9), sonra da inkarcının bu esnadaki korku ve çaresizlik içindeki tutumu tasvir edilmekte (ayet: 10-11); en sonunda da neticede dönüşün Allah'a olduğu vurgulanmaktadır (ayet: 12). Yine bu bölümde inkarcı kişiye bu dünyada İslâm'a karşı yaptıklarının ve planlayıp da yapamadıklarının bildirileceği; yani amel defterinin önüne konulacağı (ayet: 13),¹³⁸ onun bu defterde olan her şeyi hatırlayacağı; daha doğrusu kendi vücudunun

¹³⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 509; el-Ferrâ, *a.g.e.*, III, 208; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 499; et-Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 175-76; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 251; İbn Atiyye, *a.g.e.*, V, 402; el-Gaznevî, *a.g.e.*, II, 460; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 416; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 300-01; el-Bikâî, *a.g.e.*, VIII, 243.

¹³⁷ Mukâtil, *a.g.e.*, IV, 510; en-Nahhâs, *l'râbu'l-Kur'ân*, V, 80; ez-Zeccâc, *a.g.e.*, V, 252; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 417; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, VIII, 385.

¹³⁸ Müfessirlerin genel kanaatlerine göre, lafzen, *önden gönderdikleri ve erteledikleri kendisine bildirilecektir* şeklinde Türkçe'ye çevirebileceğimiz 13'üncü ayette kişinin yaptığı ve/veya kendisinden sonra izlenen iyilikleri ve kötülükleri kastedilmiştir (Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 511; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 210-11; Abdurrezzâk, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 267; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 500; en-Nahhâs, *l'râbu'l-Kur'ân*, V, 82; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 403). İşledikleri her amel, iyi veya kötü yönde açtıkları ve kendilerinden sonra izlenen her çığır insanlara Kıyamet Günü'nde bildirilecektir. Kur'ân'ın diğer ayetlerinden de bu açıkça anlaşılmaktadır [Yâsîn (36). 12; Zilzâl (99). 7-8]. İnsanların bunlardan dolayı mükafatlandırılacakları veya cezalandırılacakları hususunda en ufak bir şüphe yoktur. Ancak bize göre burada kastedilen, sadece bu değildir; çünkü *önden gönderdikleri (bimâ kaddeme)* ifadesi, kişinin yaptığı amelleri, açtığı çığırlar da dâhil olmak üzere zaten kapsamaktadır; o halde *ahhara* (erteledi) ifadesiyle farklı bir durum kastedilmiş olmalıdır. Kanaatimizce, bu ayette kıyametin zamanını soran müşriklere hem işledikleri, özellikle İslâm'a karşı işledikleri kötülükler, hem de niyet ettikleri / planladıkları halde işleme fırsatı bulamadıkları kötülükler kastedilmektedir. Allah onların İslâm'a karşı planladıkları bu kötülükleri bilmektedir. Kıyamet Günü'nde bunları onlara bildirecek ve bunlardan dolayı onları cezalandıracaktır. Bizim bu kanaatimizi Kur'ân'ın diğer bazı ayetleri de desteklemektedir (Mesela bkz. Bakara (2). 284; Nisâ' (4), 123; İsrâ' (17). 47-49; Zuhuruf (43). 79-80). *Ahhar* ifadesi, bu kişinin kaçırduğu sevap işleme fırsatını da kapsıyor olabilir. Nitekim bazı tefsir kaynaklarında böyle bir görüş nakledilmektedir (İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 420; İbn Atiyye, *a.g.e.*, V, 404).

organlarının bunlara şahit olduğu (ayet: 14),¹³⁹ buna karşılık kendini kurtarmak için onun bir takım mazeretler ileri süreceği ve / veya özür dileyebileceği (ayet: 15)¹⁴⁰ belirtilmektedir. Kanaatimizce, araştırmamızın asıl konusunu oluşturan ayetler de işte bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Kıyamet Günü'ndeki yargılanma ânı tasvir edilirken, ortada hiçbir sebep yokken birden sözün değiştirilmesi oldukça uzak bir ihtimaldir. Zira surenin bu bölümünde 13'üncü ayetten itibaren yargılayanla yargılanan (inkarcı) arasındaki diyaloga yer verilmektedir. Amel defterinin ortaya konmasıyla başlayan bu diyaloga göre, yargılanan kişi amel defterinin içinde kayıtlı olanları gördüğünde mazeretlerini ortaya koyarak özür dilemekte; fakat ne mazeretleri, ne de özrü kabul edilmektedir. Üstelik acelecilik edip de amel defteri ile ilgili olarak yanlış bir şey söylememesi konusunda da uyarılmaktadır. Ayrıca amel defterinin ilâhî irade tarafından hazırlandığı; onu okuma ve açıklama, özellikle mazeretlere karşı açıklama yapma işinin de yine bu iradeye ait olduğu; bu yüzden sadece susması ve ilâhî irade tarafından yapılan okumayı ve açıklamayı izlemesi / kabullenmesi gerektiği belirtilmektedir (ayet: 16-19). İnkarcının bu durumu mahkemede yargılanan bir suçlunun durumuna benzemektedir. Mahkemede ortaya konan kanıtlardan tamamen haksız olduğunu anlayan bir suçlu bir takım mazeretler ileri sürmeye, özür dilemeye ve yalvarmaya başlar. Fakat çok geçmeden susturulur, aleyhinde toplanan kanıtların yeterli olduğu, mahkeme esnasında bunların kendisine açıklandığı hatırlatılarak hakkındaki karar yüzüne karşı okunur.

¹³⁹ Müfessirler Kur'ân'ın birçok ayetini şahit tutarak [İsrâ' (17), 13-14; Nûr (24), 24; Yâsîn (36), 65; Fussilet (41), 20; Tekvîr (81), 10; İnfitâr (82), 5], 14'üncü ayetteki *alâ nefsihî basirah* ifadesini, "İnsan yaptığı bütün iyilikleri ve kötülükleri Kıyamet Günü'nde bilecektir; çünkü elleri, ayakları ve diğer bütün organları bunlara şahit kılınmıştır" şeklinde açıklamışlardır (Mukâtil, *a.g.e.*, IV, 511; el-Ferrâ, *a.g.e.*, III, 211; Abdurrezzâk, *a.g.e.*, II, 266-67; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 193; Hüd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâh*, IV, 442-43; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 252-53; en-Nahhâs, *a.g.e.*, V, 82; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 420; el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, VIII, 247). Bu açıklamanın dîf bir bilgi olarak doğruluğunda şüphe yoktur. Ancak surenin geneline, iniş sebebine, konusuna ve amacına bakarak ayetin herkesi kapsamadığını, özel olarak soru soran inkarcı kişileri hedef aldığını düşünürüz.

¹⁴⁰ Müfessirlerin çoğunluğunun kanaatine göre, 15'inci ayette günahkâr insanın yaptıklarından dolayı Kıyamet Günü'nde pişman olarak özür dilemesi ve yaptıklarını birtakım mazeretlere dayandırması konu edilmektedir. Onlar bu görüşlerine diğer bazı ayetleri [En'âm (6), 23; Gâfir / Mü'min (40), 52; Mücâdele (58), 18; Tahrîm (66), 7; Mürselât (77), 36] de şahit göstermişlerdir (Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 278; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân*, 500; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 211; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 420-21; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 404; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 387; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 98; el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, VIII, 248). Biz, surenin geneline, iniş sebebine, konusuna ve amacına bakarak bu ayetin de herkesin değil, özel olarak soru soran inkarcı kişilerin durumunu tasvir ettiği kanaatini taşıyoruz.

İnkarcı kişinin sorduğu soruya cevap verildikten, bu bağlamda kıyametin kopuş anı tasvir edildikten ve bu kişinin ahiretteki sorgulanışı anlatıldıktan sonra, hitap Mekke müşriklerinin hepsine yöneltilerek; hem kıyameti ve öldükten sonra dirilmeyi inkar eden düşünceleri, hem de ahireti ihmal ederek tamamen geçici dünya çıkarlarını amaçlayan hayat tarzları reddedilmektedir.¹⁴¹ Böylece Kur'ân'ın onlar açısından problem olarak gördüğü asıl konuya parmak basıldıktan sonra da, bir taraftan Kıyamet Günü'nde Rabbine bakmakta oldukları için¹⁴² bazı kişilerin yüzlerinin sevinçli ve aydınlık; felakete maruz kalacağını anladıkları için bazı kişilerin yüzlerinin ise endişeli ve asık olacağı hatırlatılarak (ayet: 22-25); diğer yandan da ölüm ânı da tasvir edilerek (ayet: 26-30), soru soran inkarcı kişinin İslâm'ı benimsemeye ve ibadet etmeye çağrıldığı, fakat onun buna yanaşmadığı anlatılmaktadır (ayet: 31-35).

En son olarak da soru soran insana, hem kendisinin yaratılış aşamaları, hem de kendisi vasıtasıyla doğan oğulları ve kızları hatırlatılmakta; böylece bir anlamda hiç yoktan var etme ile öldükten sonra diriltme arasında zorluk bakımından mukayese yapılması istenmektedir (ayet: 36-39). Nihayet hiç yoktan var edebilen Allah'ın, ölüleri diriltmeye nasıl muktedir olamayacağı sorularak, yani ikincisinin birincisinden daha kolay olduğu vurgulanarak da (ayet: 40) sure tamamlanmaktadır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler, Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerini, 6'ncı ayette sorusuna yer verilen inkarcının / müşriğin Kıyamet Günü'nde yargılanması sürecinin bir parçası olarak açıklamanın surenin kompozisyonu, bütünlüğü ve ilgili ayetlerin metinsel bağlamı açısından daha makul olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, bizim yeni ulaştığımız bir sonuç değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuya ilk defa Ebu'l-Kâsım el-Belhî (319/931)¹⁴³ dikkat çekmektedir. Ona göre, bu pasajda Kur'ân değil,

¹⁴¹ Hitap ister ikinci, isterse üçüncü çoğul şahıs şeklinde olsun, 20-21'inci ayetlerdeki çoğul kipiyle Mekke müşriklerinin hepsi hedef alınmakta, *kellâ* olumsuzluk edatıyla da onların hem kıyametin, ahiretin ve öldükten sonra dirilmenin gerçekleşmeyeceği yönündeki anlayışları, hem de ahireti ihmal ederek tamamen geçici dünya çıkarlarını amaçlayan hayat tarzları reddedilmektedir (Mukâtil, *Tefsîru Mukhâtil*, IV, 512; el-Ferrâ, *a.g.e.*, III, 211; Hüd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâh*, IV, 443; et-Taberî, *Câmiu'l-bevân*, XXIX, 191; en-Nahhâs, *l'râbu'l-Kur'ân*, V, 83; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 422).

¹⁴² Kıyamet Günü'nde (ahirette) cennetliklerin Allah'ı görüp göremeyecekleri, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında tartışma konusudur. İlgili tartışma için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 649-50; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXX, 200-03; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 405; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 105; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, VIII, 389; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 305-06; Yazır, *Kur'ân Dili*, VIII, 5483.

¹⁴³ Ebü'l-Kâsım eş-Şeyh Abdullah b. Ahmed el-Belhî'dir. *Tefsîru'l-Belhî* adıyla bilinen 12 ciltlik önemli bir tefsir telif etmiştir. Hicri 319 (veya 329) yılında vefat etmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997, s. 55).

kulların kendi amel defterlerini okumaları kastedilmektedir. Çünkü pasajın öncesinde ve sonrasında Kur'ân veya herhangi bir dünya hükmü ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır.¹⁴⁴

Aynı konuda diğer bir açıklama da Kaffâl'a¹⁴⁵ aittir. Râzî'nin naklettiğine göre o, *dilini hareket ettirme* ayetiyle Hz. Peygamber'e değil, *O gün o insana, yaptıkları ve erteledikleri bildirilir* ayetinde zikredilen kişiye hitap edildiği görüşündedir. Konumuz olan pasaj ile *Oku kitabını; bugün sana karşı hesap görücü olarak nefsin yeter* [İsrâ (17), 14] ayeti arasında anlamsal bir paralellik kuran Kaffâl, 16'ncı ayette kendisine amel defteri (*kitâbuh*) arzedilen kişiye acele etmesinin yasaklandığını ileri sürmektedir. Sonraki ayetler de onun amellerini toplamının, okuyup açıklamanın vaadi veya hikmeti gereğince Allah'a ait olduğunu göstermektedir. Bu ayetlerde dünya için şiddetli bir tehdit, ahiret için ise şiddetli bir korkutma amaçlanmaktadır. Sonuç olarak Kaffâl, 'Bu, güzel bir açıklamadır; her ne kadar rivayetler (el-âsâr) aksine varit olsa da akıl bunu reddetmez' diyerek,¹⁴⁶ hem ayetlerin metinsel bağlamlarına bağlı kalarak Kur'ân'ı anlamada aklın önemini vurgulamış; hem de metinsel bağlamdan yola çıkarak yapılan açıklamanın sahâbî ve tâbîî görüşlerine tercih edilebileceğini göstermiş olmaktadır. Diğer ayetlere getirdiği yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla, Râzî onun görüşünü benimsememekte, sadece pasajın bağlamı ile ilgili bir seçenek olarak sunmaktadır.

Sırası gelmişken Râzî'nin görüşünü naklettiği Kaffâl'ın kim olduğu konusuna açıklık getirmek istiyoruz. İslâm bilim tarihinde Kaffâl lakabıyla bilinen iki âlim vardır. Bunlardan biri, Muhammed b. Ali (365/976) olup, el-Kaffâl eş-Şâşî lakabıyla şöhret bulmuştur. Diğeri ise, Abdullah b. Ahmed (417/1026) olup, el-Kaffâl el-Mervezî olarak tanınmıştır. *Mefâtihu'l-Gayb*'ı neşreden Dâru'l-kütüb el-ilmîyye'nin, bu eserin başına eklediği, yazarı belli olmayan ve Râzî'nin hayatı hakkında bilgi veren Giriş bölümünde, "Râzî, Şâfiî mezhebi ile ilgili bilgileri babasından; o, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Bagavî'den; o, el-Kâdî Hüseyin el-Mervezî'den; o, el-Kaffâl el-Mervezî'den; ... almıştır." şeklinde bir bilgi mevcuttur.¹⁴⁷ Bu bilgiye bakılarak, Râzî'nin görüşünü naklettiği Kaffâl'ın, Abdullah b. Ahmed olduğu düşünülebilir. Ne var ki, el-Kaffâl el-Mervezî, önde gelen Şâfiî fakihlerinden olmakla birlikte, herhangi bir tefsir kitabı telif

el-Hizzî, Ahmed b. Muhammed'in nisbesini yanlış olarak *el-Ednevî* şeklinde okumuştur. Doğrusu, *Edirneli* anlamında *el-Edirnevî* olmalıdır.

¹⁴⁴ et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, X, 175-76.

¹⁴⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî'dir. Tefsir, hadis, kelâm ve usul ilimlerinde önde gelen Şâfiî alimlerinden kabul edilmektedir. Hicri 365 veya 366 yılında vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. el-Edirnevî, *a.g.e.*, 79-80; Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdillâh (Hacı Halife), *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, Neşredenler: Şerafeddin Yalçkaya - Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1362/1943, I, 47.

¹⁴⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXX, 196-97.

¹⁴⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, 5.

etmemiştir. Oysa Muhammed b. Ali –ki o, tefsir, hadis, kelâm ve usul ilimlerinde önde gelen Şâfiî alimlerinden kabul edilmektedir-, *Tefsîru'l-Kur'ân* isimli bir tefsir kitabı telif etmiştir.¹⁴⁸ Bu tefsir, Râzî'nin tefsirinin kaynakları arasında yer almaktadır. İlaveten, tefsir kitaplarında Kaffâl denildiği zaman genellikle Muhammed b. Ali kastedilmektedir.¹⁴⁹ Şu halde burada Râzî'nin atıfta bulunduğu Kaffâl'ın bu âlim olması gerekir.

Râzî tarafından görüşü nakledilen İslâm âlimi Kaffâl olmasına rağmen, günümüz araştırmacılarından Mustafa Ünver'in, onun ismini el-Karâfî şeklinde okuması büyük bir talihsizliktir.¹⁵⁰ Oysa Mısırlı ünlü bir Mâlikî usulcüsü olan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, 684 H. (1285 M.) yılında vefat etmiştir.¹⁵¹ Bu tarih, Râzî'nin ölüm tarihi olan 606 H. (1209 M.) yılından çok sonraya tekabül etmektedir. Dolayısıyla, Râzî'nin Karâfî'den herhangi bir görüş naklettiğini iddia etmek, anakronizm olmaktan öte, çok büyük bir saçmalaktır. Bu durumun farkında olan araştırmacı, Râzî'nin tefsirini tamamlayamadan vefat ettiğini, onun tefsirini Necmüddin el-Kamûlî'nin tamamladığını, Kıyâmet Suresi'ni de onun tefsir ettiğini ileri sürerek,¹⁵² içine düştüğü anakronizmden kurtulduğunu zannetmektedir. Doğrusu, Râzî'nin tefsirini tamamlayamadan vefat ettiği, tefsirini kendisinden sonraki bazı müfessirlerin tamamladığı yönünde bir iddia mevcuttur. Bu iddiada Kamûlî, tefsirin yazılmasını tamamlayan kişi olarak değil de, tamamlanmış olan tefsire en son şeklini veren âlimlerden biri olarak zikredilmektedir.¹⁵³ İsmail Cerrahoğlu ise, Râzî'nin, tefsirini telif ederken bazı surelerin sonuna telif tarihlerini yazıp, bazılarını yazmamasının böyle bir iddiaya kaynaklık etmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Ancak onun yaptığı değerlendirmeye göre, bu zayıf bir iddiadır. Zira üslup özellikleri, bu tefsirin tamamının Râzî'ye ait olduğunu göstermektedir.¹⁵⁴ Râzî, tefsirini ister tamamlamış, ister tamamlamadan vefat etmiş olsun, kesin olan, yukarıda görüşü nakledilen alimin Karâfî değil, Kaffâl olduğudur. Ebû Hayyân da yukarıda söz konusu ettiğimiz görüşü ona isnat etmektedir.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 79-80; Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdillâh (Hacı Halife), *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Neşredenler: Şerafeddin Yalıtıkaya - Kılıslı Rifat Bilge, İstanbul, 1362/1943, I, 47.

¹⁴⁹ Muhtemelen Türk asıllı olan her iki Kaffâl hakkında da geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kaffâl, Muhammed b. Ali". *DİA*, İstanbul: TDV, 2001, XXIV (ss. 146-48), 146-47.

¹⁵⁰ Mustafa Ünver, "Murâdî İlahîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Suresi 16-19'un Konuşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15 (ss. 207-219), Samsun, 2003, s. 216.

¹⁵¹ Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: Nesil Yay., 1989, s. 279.

¹⁵² Ünver, *a.g.e.*, 214.

¹⁵³ Bu iddianın sahipleri ve delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1995, I, 299-301.

¹⁵⁴ Daha fazla bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİB Yay., II, 244-45.

¹⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 387.

Biraz sonra temas edeceğimiz gibi, son devir tefsirlerinde de aynı bilgi yer almaktadır. Bu durumda araştırmacının, gerekli kaynaklara başvurmadan acele bir şekilde kararını verdiği anlaşılmaktadır. Oysa aceleciliğin Peygamber'in Allah tarafından uyarılmasına bile yol açtığını iddia ettiği¹⁵⁶ bir araştırmada onun aceleci davranmaması beklenirdi.

Araştırmacının, sırf Karâfî şeklindeki okuyuşunu haklı çıkarabilmek maksadıyla, hiçbir araştırma yapmaksızın, herhangi bir kaynağa ve delile dayanmaksızın Râzî'nin tefsirinin Kamûlî tarafından yazıldığını ileri sürmesi, bilimsel kriterler açısından oldukça ilginç bir tavrıdır. Daha ilginç olan ise, Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerinin, hem inkarcı kişinin, hem de Hz. Peygamber'in durumu ile ilgili olduğu sonucuna varmasıdır.¹⁵⁷ Araştırmacının, hem Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasındaki tavrını, hem de inkarcı kişinin ahirette sorgulanması esnasındaki durumunu nasıl olup da aynı ifadeye konu yapabildiğini anlayabilmek oldukça zordur. Zira böyle bir sonuç, aynı ilâhî ikaza muhatap olma bakımından Hz. Peygamber'le inkarcı kişiyi aynı paralele getirmektedir.

Son devir tefsircilerinin de konumuz olan ayetlere Kaffâl tarafından getirilen, fakat müfessirler arasında fazla kabul görmeyen yoruma temas ettikleri görülmektedir. Sözelimi, Kâsımî (1332/1914), onun yorumunun makul olduğunu kabul etmekle birlikte, her nedense geleneksel yorumlardan birincisini biraz da abartarak benimsemi zorunluluğu hissetmektedir. Öyle ki, İbn Hacer'e (852/1448) dayanarak, Peygamber'in vahiy alırken karşılaştığı güçlükleri o esnada henüz hayatta olmayan İbn Abbas'a sonradan anlattığını veya bu durumun ona haber verildiğini ileri sürmekte, bu yüzden bu rivayeti sahabe mürsellerinden saymaktadır.¹⁵⁸ Muhammed Hamdi Yazır (1942) da bizim kanıtlarıyla ortaya koyarak benimsediğimiz yorumu kabul edilebilir görmekle birlikte, belki de sırf sahâbî olduğu için İbn Abbas'ın yorumunu tercih etmektedir.¹⁵⁹ Aynı şekilde M. Tâhir b. Âşûr da Kaffâl'in görüşünün makul olduğunu kabul etmekle birlikte, kendisine inen sure sayısı azken Peygamber'in ayetleri kolayca ezberleyebildiğini, sure sayısı 30'a ulaşıncı bazı ayetleri unutacağından korkmaya başladığını, bunun üzerine onun ezberlemesini Allah'ın garanti altına aldığını ileri sürmektedir.¹⁶⁰ Yukarıdaki değerlendirmelerimiz gerek Kâsımî'nin, gerekse İbn Âşûr'un görüşlerinin tarihî destekten yoksun olduğunu, surenin metinsel bağlamına ve bütünlüğüne ters düştüğünü, buna karşılık Belhî ile Kaffâl'in açıklamalarının surenin bütünlüğüne daha uygun olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden burada bu açıklamalara tekrar dönmeyeceğiz.

¹⁵⁶ Ünver, *Murâdû İlähiye Ulaşma Çabası*, 210-13, 217.

¹⁵⁷ Ünver, *a.g.e.*, 217.

¹⁵⁸ el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, XVI, 355. Krş. Şihâbuddîn b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, tarihsiz. VIII, 524.

¹⁵⁹ Yazır, *Kur'ân Dili*, VIII, 5480-81.

¹⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, XXIX, 350.

(iii) *Meâli*

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ve yaptığımız değerlendirmeler ışığında Kıyâmet Suresi'ni Türkçe'ye şu şekilde çevirebiliriz:

1- Kıyamet Günü'ne yemin ederim ki, hayır [sizin inancınız doğru değil]. 2- Kınayan nefse de yemin ederim ki, hayır [sizin inancınız doğru değil]. 3- O insan, kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor / düşünüyor? 4- Tam aksine, parmak uçlarını bile [ycniden] düzenlemeye muktediriz. 5- Buna rağmen o insan, geleceğini mahvetmek / günaha dalmak ister, 6- [inkar maksadıyla] 'Kıyamet ne zaman?' diye sorarak.

7- Gözler [dehşetten] parladığı, 8- ay tutulduğu, 9- ve güneşle ay birleştirildiği zaman [kıyamet kopacak]. 10- O gün insan 'Nereye kaçılabilir?' diyecek. 11- Hayır, hayır [kaçamaz]; hiçbir sığınak yok ki, [oraya kaçabilsin]; 12- [zira] o gün sığınılan yerler de senin Rabbine [boyun eğer]. 13- Yaptıkları ve yapamadıkları o gün o insana bildirilir. 14- [O gün] o insan kendi [durumunu] bilmektedir, 15- mazeretlerini ortaya koysa bile. 16- [Öyleyse] acelecilik yaparak o [amel defterine] karşı dilini hareket ettirme / depreme. 17- Onu derlemek de, okumak da Bize aittir. 18- Onu sana okuduğumuz zaman sen [sadece] onun okunuşunu izle / okunanı kabul et. 19- [Varsa bir itirazın,] onu açıklamak da Bize aittir.

20- Hayır, hayır; tam aksi [olması gerekirken] siz geçici olanı seviyorsunuz, 21- nihai [kalıcı] olanı ise terkediyorsunuz. 22- [Oysa] o gün öyle yüzler vardır ki, [sevinçten] parlaktılar, 23- [zira] Rabblerine bakmaktadırlar. 24- O gün öyle yüzler de vardır ki, [korkudan] solgundurlar, 25- [zira] kendilerinin bir felakete uğratılacağını anlarlar.

26- Hayır, hayır [kurtulamazsınız]; bu [can] köprücük kemiklerine dayandığı [iş ciddiye bindiği], 27- '[bizi bundan] kim kurtaracak?' denildiği, 28- [o kişi] bunun ayrılık olduğunu anladığı, 29- ve [korkudan] bacaklar [lafzen: incikler] birbirine dolaştığı zaman. 30- Rabbedir, işte o gün varış. 31- Netice olarak o, [İslâm'ı veya Kıyamet Günü'nü] ne onayladı, ne de ibadet etti. 32- Fakat [İslâm'ı veya Kıyamet Günü'nü] yalanladı ve sırt çevirdi. 33- Bir de çalımı yürüyerek taraftarlarına gitti. 34- Göreceksin sen, göreceksin. 35- Sonra layıktır sana layık olan.

36- O insan başıboş bırakılacağını mı sanıyor? 37- Boşaltılan bir meni spermi değil miydi, o? 38- Sonra dölllenmiş bir yumurtacık hâline geldi de [Allah onu] yarattı, [ona] nizam verdi. 39- Ondan da iki çifti, [yani] erkeği ve dişiyi var etti. 40- İşte bu[nu yapan Allah] ölüleri diriltmeye kâdir değil midir?

4. Sonuç

Yaptığımız araştırma neticesinde ortaya çıkmıştır ki, Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu ayetlerinin geleneksel yorumları; anlam, metin, konu, kanıt, bağlam, tarihî arka plan, bütünlük vb. açılardan eleştirmek mümkündür. Hz. Peygamber'in, ister vahyi alma veya tebliğ etme şeklini, isterse okuma sıklığını merkeze koysun, bu yorumlar her şeyden önce ele

aldığımız pasajın tarihsel ve metinsel bağlamlarından kopuktur. Diğer bir anlatımla, bu geleneksel yorumlar, konumuz olan ayetleri hiç gerekmediği halde öncelerinden ve sonralarından (sibâk ve siyâk) kopararak müstakil bir pasaj olarak değerlendirmekte, surenin inişine sebep olan olaylarla ilgisini kesmektedir. Surenin metinsel ve konusal bütünlüğünü göz ardı eden bu yaklaşımların sebebi, makalemizin asıl konusunu teşkil eden pasajın metinsel, sosyal ve olgusal bağlamlarına oturtulamamasıdır. Eğer gereksiz yere bağlamdan kopuk açıklamalara kapı açılırsa, Kur'ân ayetlerini keyfî ve yanlış yorumlamanın önüne geçilmesi oldukça zorlaşacaktır.

O hâlde konumuz olan pasajın anlamını, her şeyden önce tarihsel ve metinsel bağlamlarında aramak gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kıyâmet Suresi, Mekke müşriklerinin Peygamber'e kıyametle ilgili sorular sormaları ve Kur'ân'ın önerdiği ahiret inancı ile alay etmeleri üzerine nazil olmuştur. Surede ilk ayetten son ayete kadar kıyamet ve ahiretten bahsedilmekte; Kıyamet Günü ve uhrevî sorgulama ile ilgili tasvirler yer almaktadır. Surenin akışı, 16-19'uncu ayetlerinin bundan ayrı değerlendirilmesine imkân tanımamaktadır. Bu ayetler, öncelerindeki ve sonralarındaki ayetlerle ancak kıyamet olgusu çerçevesinde irtibatlandırılabilir. Öyleyse bu ayetler Kıyamet Günü ile ilgili olarak anlamlandırılmalıdır. Bu yüzden Ebu'l-Kâsım el-Belhî ile Ebû Bekir el-Kaffâl, bu ayetlerin inkar ve alay etme kastıyla Peygamber'e soru soran kişinin Kıyamet Günü'nde amel defteri kendisine arz edildiği zamanki tepkisine karşılık ilâhî bir hitap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sırf rivayet tekniği yönünden bakacak olursak bu görüş, neticede İbn Abbas'a nispet edilen geleneksel yorumlar kadar güçlü olmamakla birlikte, surenin gerek konusu ve ana teması, gerekse tarihsel ve metinsel bağlamı ile tam bir uygunluk arz etmektedir. Üstelik geleneksel yorumların ortaya çıkardığı problemleri de bertaraf etmektedir. Bu bakımdan onların bu görüşünü tercihe şayan buluyoruz.