ASOS JOURNAL

The Journal of Academic Social Science

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 9, Sayı: 121, Ekim 2021, s. 423-434

ISSN: 2148-2489 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.52474>

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date
26.08.2021

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date
29.10.2021

KUR'ÂN'DA NÜZÛL, TENZÎL VE İNZÂL KAVRAMLARININ TEZAHÜRLERİ¹

Stefan WILD²

Çev. Faruk TUNCER³

SPATIAL AND TEMPORAL IMPLICATIONS OF THE QUR'ANIC CENCEPTS OF NÜZUL, TANZIL, AND INZAL

Abstract

The importance o the qur'an for muslims and islam is tantamount to the importance of the person of jesus christ for christians and christianity. It has been rightly observed that the Christians concept of incarnation corresponds to what one might call "illibration" in Islam. In Christianity, the divine logos becomes man. In Islam, God's Word becomes text, a text to be recite4d in Arabic and to be read as an Arabic book. One can go even further and compare the Christian dogma that Christ was born of the virgin Mary with the Muslim concept of the ummiyya of the prophet Muhammad. There was no human father for Jesus, and there was no written text taken down by man which might have influenced the prophet Muhammad.

Keywords: Qur'anic, revelation, nüzûl, inzâl, tanzîl

¹ Bu makale, yazarın, *The Qur'ân As Text* isimli kitabı (Brill, 1996) içinde yayınlanan (s. 137-153) "We have sent down to tee the book with truth... Spatial and temporal implications of the Quranic concepts of *nuzûl*, *tanzîl* and *inzâl*" isimli makalesinin çevirisidir.

² Prof. Dr., Bonn Üniversitesi.

³ Doç. Dr., Marmara Üniversitesi (faruktuncer@gmail.com)

Kur'ân'ın, İslam ve Müslümanlar için önemi, İsa'nın Hristiyanlık ve Hristiyanlar için önemi ile aynıdır. Hristiyanlıkta (Hz. İsa'nın) tecessümü(nü) ifade eden “*incarnation*” kavramı, İslam'da “*mus haf*” kavramına (ilibration) karşılık gelir.⁴ Hristiyanlıkta “tanrısal logos” insandır. İslam'da Tanrının sözü, yüzünden ve ezberden okunan bir metin (text)'dir. Biri daha da ileri götürüp, Hristiyanlıkta bir dogma olan Mesih'in bakire Meryem'den doğmasını Hz. Muhammed'in peygamber olarak “*ümmi*” kavramıyla karşılaştırabilir. İsa'nın bir babası yoktur, (tıpkı) Hz. Muhammed'in etkilendiği ve kendisinden yazılı bir metin aldığı kimse olmadığı gibi. Canterbury'li Anselm (ö. 1009), açık yüreklilikle şu meşhur soruyu sorar: “*Cur Deus Homo?*” Yani “Tanrı niçin insan bedenine bürünmüştür?” Bu yaklaşım, Müslüman teolojide, genellikle vahyin sebepleri olarak çevrilebilecek bir terim olan “*esbâb-ı nüzûl*” tetkikleri ile paralellik gösterir. “*Nüzûl*” kelimesi Kur'ânî değildir, ancak Tanrı'nın insanoğluna hitabı ile ilgili, “*yukardan aşağı inme*” ve “*yukardan aşağı indirme*” kavramları, doğru bir Kur'ânî yorum anlayışı için yaşamsal önemdedir. Arapça “*nüzûl*” kelimesinin “*vahiy*” olarak tercümesi hem sorunlu hem de kaçınılmazdır. Hristiyanlıkta ki “*revelation*” terimi; (Latince “*revelatio*”, Yunanca “*apokalypsis*”), “*inkışaf, ortaya çıkarmak ve peçesini açmak*” (unveiling), “*tezahür etmek, görünür olmak*,” (epiphany) gibi anlamlara gelen bir metafordur (mecazdır).⁵ Tanrı, insanoğluna görünür ve işitilebilir olmak, kendisini ifşa etmek için adeta perdesini açar. Bu bakış açısı, Kur'ân'a ve İslam'a yabancıdır.

Ne Kur'ân ne de İslam teolojisi, Allah'ın insanoğlu ile konuşmasını bir “*vahiy*” olarak adlandırmaz. Aslında Kur'ân metninde geçen *avhâ*, *elham* fiilleri ve isim formunda kullanılan *vahy* ve *ilhâm* ifadeleri, tamamen farklı çağrışımlara sahiptir. *Vahiy*, daha özel bir kullanım olup, insanlık için ya da en azından pek çok (vahiy) alıcısı için bir mesaj iken, *ilhâm* genel olarak Tanrı'nın kişinin bireyselliğine yönelik bir iletim olduğu varsayılır.⁶ Vahye ilişkin kavramların Kur'ân ve Kur'ân-dışı kullanımları, Toshihiko İzutsu (ö. 1993)⁷ ve Nasr Ebu Zeyd (ö. 2010)⁸ tarafından oldukça başarılı bir şekilde tanımlanmış ve tahlil edilmiştir ancak biz burada bu konuya girmeyeceğiz.⁹ Akılda tutulması gerekir ki, *vahiy* bazen insanlar arası iletişim için kullanılabilirken, *tenzîl* ve *inzâl* asla bu şekilde kullanılmaz; o sadece insanla Tanrı arasındaki iletişime ayrılmıştır. Daha nötr bir anlama sahip olan “getirmek” anlamındaki *ata bi-*, “anlatmak/hikaye etmek” anlamındaki *kassa* fiilleri de insan ve insanüstü kullanımlarıyla ilahi sözle ilişkilendirilebilir.¹⁰

Kur'ân'ın, Hristiyanlığın *revelation* dediği şeyi tanımlayan, en sık kullandığı kelimeler; anlamı “inmek, aşağı doğru gelmek” (mastarı *nüzûl*) olan (نَزَلَ – نَزْلًا) ya da anlamı

⁴ Bk. Wolfson, Harry, *The Philosophy of Kalam*, Annemaria Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufitums*'ın içinde, München, 1993, 50

⁵ Krş. Siegfried Wiedenhofer, “Offenbarung” md., P. Eicher, (ed.) *Neus Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4. bölüm, München, 1991, 98-115 içinde.

⁶ Krş. *EI*, 2. edisyon, *Ilhâm* md.

⁷ Toshihiko İzutsu, “Revelation as a Linguistic Concept in İslam”, *Studies in Medieval Thought, Journal of the Japanese Society of Medieval Philosophy*'ın içinde, c. 5 (1962) ve ayrıca *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964, 150 ve devamı.

⁸ Nasr, Hamid Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-nâs, dirâsât fi ulûmi'l-qur'ân*, Kahire, 1990, 35-65. Krş. Stefan Wild, “Die andere Seite des Textes: Nasr Hamid Abu Zaid und der Kur'an”, *WI'in* içinde 33 (1993) 256-261; ve Navid Kermani, “Die Affäre Abu Zaid Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen” *Orient*'ın içinde 35 (1994) 25-49.

⁹ İzutsu, *God and Man*, 153. Müşrik Kureys'in önde gelen “şeytanlarından” biri olan Nadr b. el-Hâris, Peygambere meydan okuyarak şöyle der: “Tanrı'nın indirdiğini ben de indireceğim”. (İbn Hisam, *Sire*, 1/300, 16).

¹⁰ “A'ta bi” beş adet “tehadidi” ayetinde geçmektedir: (el-Bakara 2/23, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, el-İsrâ 17/88, et-Tûr 52/34). Krş. Matthias Radscheit, *Die koranische Herausforderung*, M. A. Thesis. Bonn 1994. “Kassa” için 28. Dipnot ile krş.

“indirmek” olan (masterları *tenzîl* ve *inzâl*) (أَنْزَلَ - يُنْزِلُ - إِنْزَالٌ) ve (نَزَلَ - يُنْزِلُ - نَزْلٌ) fiilleri¹¹ tümüyle *nz*l’den türetilmişlerdir.¹² *Tenzîl* mastarı, sadece eylemi değil, aynı zamanda söz konusu sürecin sonucunu da belirler; bazı surelerin baş taraflarında geçen ayetlerde bu durum açıkça görülür; (ez-Zümer 39/1, el-Mü’min 40/2 Fussilet 41/2, el-Câsiye 45/2, el-Ahkâf 46/2). Bu (ayetlerde geçen) fiil kipleri, pek çok farklı isim formuyla (nesnesiyle) birlikte kullanılır: *Kitab* (pek çok yerde), *Kur’ân* (el-İnsân 76/23), *sûre* (Muhammed 47/20), *âyet*, *âyât* (el-Bakara 2/97) *zikir* (el-Hicr 15/9), *furkân* (Âl-i İmrân 3/4), *Allah’ın emri* (et-Talâk 65/5), *hikmet* (el-Bakara 2/231) ve *beyyinât*, *huda*¹³ (eş-Bakara 2/159). Bu kullanımlar düzenli bir biçimde, İslam öncesi vahiyler için de kullanılır: *Tevrat* (Âl-i İmrân 3/93) *İncil* (Âl-i İmrân 3/3). *Tanrı’nın ışığı* (*nur*) (el-A’râf 7/157, et-Teğabün 64/8) ve *Tanrı’nın sekinesi*’nin¹⁴ indirilmesi (et-Tevbe 9/40) de özel bir kullanımdır. Bu terimler, Kur’ân’da ayrıca İslam öncesi dinler için örneğin Yahudi ve Hristiyan vahyi için de dile getirilir. Varaka b. Nevfel, Peygamber’e, gördüklerinin "*Tanrı’nın Musa’ya gönderdiği namus*"¹⁵ (هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَهُ عَلَيَّ مُوسَى) olduğunu söyler. İbn-i İshak’a göre *inzâl*, Peygamber zamanında Arapça konuşan Yahudilerin kelime hazinesine aitti. Sükayn ve Adi b. Zeyd peygambere gelerek şöyle dediler: "*Allah’ın Musa’nın vefatından sonra bir insana herhangi bir şey indirdiğini bilmiyoruz*"¹⁶ (مَا نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ مُوسَى) fakat bu, muhtemelen el-Ahkâf 46/30’da geçen (إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى) ifadesine yapılan bir yorumdan başka bir şey değildir.¹⁷ Kur’ân’da inkar edenler, "*Ona Rabbinden bir işaret (âyet) indirilmeli değil miydi?*" diye sorar. (er-Ra’d 13/7) Peygamberliğin nihai reddi şunu söylemekten ibarettir; "*(O konuda) Allah hiçbir şey indirmemiştir.*" (مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) (el-Mülk 67/9).

Bunlar yalın, izole terimler değildir, birbirine bağlı ve örtüşen ifadelerden oluşan bir küme oluştururlar. *Nz*l ve onun türevleriyle bağlantılı kavramlar, önemli bir metinlerarası Kur’ânî bütünlük oluştururlar. Görebildiğim kadarıyla, Tanrı’nın insanla konuşması bağlamında bu kavramlar Kur’ân’ın önemine uygun bir şekilde hiçbir zaman tam olarak analiz edilmemişlerdir. Kur’ân vahyinin mekânsal yapısı olan *nüzûl*, *tenzîl* ve *inzâl* kavramları, vahyin zamansallığıyla yakından ilişkilidir ve nihayet belli bir vahyin özel nedenselliğinin kapısını aralar. *Nüzûl*, *tenzîl* vb. kavramlar, İslam dininin tanrısal kökeninin tam kalbinde yer alırlar: "*Allah tarafından bu ilk eylem (gönderme/indirme) olmasaydı, İslam diye bir din de olmazdı.*"¹⁸

¹¹ Batılı Oryantalistler, Arapça babları farklı kullanmaktadırlar. Mesela altı sülasi mücerred kalıba roman rakamıyla (I), sonra bir harf ziyade mezidleri tef’îl (II), mufa’ale (III), if’al babı (IV) ve tefaa’ul babı (V) şeklinde kullanmaktadırlar. Ancak biz çeviride orijinal kullanımları esas aldık. (çev.)

¹² Daha nadir bir kullanımı olan *tenezzül* (tef’îl babında) ise Meryem suresinde Cebrail, Peygambere şöyle seslenir: "Biz onu rabbinin emri ile indiririz" (وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ) (Meryem 19/64).

¹³ Kur’ân *nz*l’yi asla *vahy* ile bağlantılı kullanmaz. Hz. Aişe bir hadiste şöyle rivayet eder: (لَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي يَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ) "Ben peygamberi, soğuk bir kış günü ona vahiy geldiğinde (ki halini) gördüm), Buhari, *Sahih*, "Bedül-Vahy", 2.

¹⁴ Hassan b. Sabit et-Tevbe 9/40 ayeti ile ilgili şöyle der: (فَأَنْزَلَ رَبِّي لَأَنْبِيَّ جَنُودَهُ. وَأَيَّدَهُ بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ). Divân, (ed. H. Hirschfeld) Leyden/Londra 1910, XLV, 4). "Rabbim savaş yapılan her yerde onu destekledi ve ona yardım indirdi." Ve Amir b. Ekva’nın, peygamberin devesini çekerken ki recezli ifadesinde (şöyle der): (فَأَنْزَلَ سَكِينَتًا عَلَيْنَا). "Üzerimize sekine indir!" (İbn Sad, *Tabakât*, Leyden 1904, 3/80. krs. Ö. Ferruh, *Das Bild des Frusislands*, 21. dipnotla karşılaştır, 76)

¹⁵ Buhari, *Sahih*, "Bedül-Vahy", 3. İbn-i Hişam’ın *Sire*’sinde (1/237) benzer bir açıklamada, *namus*, genellikle melek Cebrail’i temsil etmektedir.

¹⁶ İbn Hişam, *Sire*, 1/562, 18.

¹⁷ Peygamberin devesini kaybetmesiyle ilgili alaycı bir Yahudi üslubu vardır: "Muhammed gökyüzünden bir haber geldiğini iddia ediyor ama "devesi"nin nerde olduğuna bile bilmiyor." (يُظْعَمُ مُحَمَّدٌ أَنَّهُ يَأْتِيهِ خَيْرُ السَّمَاءِ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَيْنَ نَاقَتُهُ) (İbn-i Hişam, *Sire*, 1/527, 14.

¹⁸ Izutsu, *God and Man*, 127

Bu makale, bu terimlerin veya kavramların Kur'ân-öncesi tarihi ile ilgili değildir.¹⁹ Çok erken dönemden beri İslam inancı ve düşüncesi tarafından kullanıldığı şekliyle; tamamlanmış, kemale ermiş, tilavet edilen ve ezberlenen, kelimeleri, ayet ve sureleri belli bir tertip ile düzenlenmiş, iç bütünlüğü, aşkın anlamları olan, ezeli ve ilahi bir kılavuz olması hasebiyle Kur'ân'dan kaynaklanır. Muhammed Arkoun (ö. 2010)'un “*Kur'ân gerçeği*” (le fait coranique) dediği şeyden yola çıkar. Kur'ân metninin, mucizevi bir şekilde dengelenmiş bir bütünlükle şekillendiği düşünülüyordu.²⁰ Aslında gerek hafızadan ve gerekse metin olarak okunan Kur'ân, Arap ve İslam kültürünü şekillendirmiş ve ona nüfuz etmiştir. Bu anlayışla yaklaşıldığında, tarih öncesi kutsal kitapların soruları konu dışıdır.

Vahyin Kur'ânî terminolojisini araştırmaya teşvik edici bir başka unsur, Kur'ân'ın, en üstün bir metin oluşu, dünya dinler tarihinde kendine en çok referansta bulunmasıdır. Kendi metinsel doğasına bu kadar sık atıfta bulunan ve ilahi kökenini bu denli sürekli yansıtan başka kutsal bir metin yoktur.

1. Nüzûl, tenzîl ve inzâl'in mahalli

Nüzûl, tenzîl ve inzâl terimleri ancak aşağı ve yukarının bulunduğu bir mekânsal boşlukta anlam kazanır. Allah semada, peygamber ise insanlarla birlikte yeryüzünde olduğu için o, bir ayet, bir sure; yani tüm Kur'ân'ı *inzâl* eder. Bu bakış açısı, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm için geçerlidir. Allah peygamberlere konuştuğunda, onlar bir dağa çıkmak suretiyle Allah'a daha yakın olmaya çalışırlar. Bir merdiven ona yükselmede yardım edebilir. Hz. Muhammed ilk vahyi Mekke yakınlarında dağlık bir bölge olan Hira mağarasında aldı. Tanrı sözü, yukarıdan konuşmadır. Daha açıkçası O'nun “*kelam*’ı” indirilir, sonrada bu (indiriliş) keyfiyeti kendi seyrinde devam eder: (و بالحق أنزلناه و بالحق نزل) “*Gerçek şu ki biz onu indirdik o da gerçekte indi*”.²¹ (el-İsrâ 17/105). Bu nedenle, Tanrı'nın kendisi, en azından Kur'ân'da, nüzûlün öznesi değildir.²² Peygamber hadisinde, bazen *nüzûl* Tanrı'ya atfedilir. O semanın daha yüksek bir yerinden daha aşağı bir yere (dünya semasına) iner.²³ Dil bilimciler şu uyarıyı yapmaktadırlar: النزول و الصعود والحركة والسكون من صفات الأجسام والله عز و جل يتعالى عن ذلك و يتقدس. والمراد به نزول الرحمة (والالطاف الإلهية وقربها من العباد) “*İnme ve yükselme, hareket ve sükûn, mahlukâtın tasvirlerine yöneliktir. Allah, bunların hepsinden münezzehtir. Bununla kastedilen; rahmet ve lütfun inmesi ve ilahi yakınlıktır.*”²⁴

¹⁹ Hasan b. Sabit şu beytin dizesinde, gökten inme fikrini işler: (و غافيا حجت ليل رزينة. تلقيت من جؤ السماء نزولها) “Sakin bir gecede bir kafiye seslendi, göğün boşluğundan onun inişini aldım.” (*Divan*, (ed.) Hirschfeld, London 1910; Abdurrahman el-Barquqi, thk. *Şerhu divânı Hassan b. Sabit*, Beyrut, 1983, 391), krş., I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, 3, ve Izutsu, *God and Man*, 171. Hassan b. Sabit'in aynı kasidesinde geçen şu ifade, Kur'ânî icazı çağrıştıran, bir diğer beyitle çakışır: (يراها الله لا ينطق الشعر عنده/و يعجز عن أمثالها عن يقولها) “Şiir söyleyemeyen onu görür ve ona benzer şeyler söylemekten acizdir”.

²⁰ Bu mucizevi dengeye “*tenâsub*”, “*münasebât*” ya da “*ahenk*” denir. Krş. Suyuti'nin *Tenâsuku'd-dürer fi tenâsubi's-suvar* isimli eseri *Tertibu's-suveri'l-kur'ân* adıyla da yayınlanmıştır. (thk. Seyyid el-Cumaylî, Kahire, 1986)

²¹ Mesela (جعل القرآن ينزل في قريش بأحداثهم) “Kur'an, Kureys'in fenalıkları ile ilgili inmeye başladı” (İbn-i Hişam, *Sire*, 1/354, 3).

²² eş-Şuarâ 26/192 ve sonrasındaki ayetlerde konu, bir aracı olarak Ruh'u'l-emin'in indirilmesi bağlamında *tenzîl*'dir: (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ) (وَأَنزِلْنَا لَتَنْزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) (en-Nahl 16/102'de). Tekvin'de Allah nüzûl etmiştir. (11/5 ve devamı.)

²³ “Dünya seması” ifadesi, yedi kat gökyüzü ile bağlantılı olarak Kur'ânî bir kavramdır. (bk. el-Fussilet 41/12); krş. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Quran*, Hildesheim, 1962, 11 ve devamı. “Die Erschaffung des Himmels”; Kur'ân'da değil ama hadiste şöyle bir cümleyle karşılaşıyoruz: (إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا).

²⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, “nzi” md.

Tanrı, gökyüzünü ve yeryüzüne hâkimdir fakat o gökyüzünden yönetir. (من في السماء), “O, gökte olandır” (el-Mülk 67/16) ifadesi Allah için kullanılır.²⁵ (رب السماوات) ifadesi, Allah’ın Kur’ân’daki sıklıkla tekrar ettiği isimlerdendir. Oysa (إله السماوات) ifadesi, Kur’ânî değildir; olsa olsa erken Medine dönemi şiirlerde ortaya çıkar.²⁶ İslam’ın habercisi olan önceki dinlerin kökeni de semavidir; bu nedenle daha sonraki kullanımlarda bu dinlere “semavi dinler” (*edyân-ı semaviye*) denilmiştir.

Kur’ân, *sema* veya *es-semavât*’ı manevi anlamda fiziksel bir gerçeklikten ayırmaz; bunu diğer kutsal kitaplar da yapmaz, diğer dinler de. Çağdaş İngilizce’de “heaven” ve “sky” kelimeleri arasında yapılabilecek ayırım kesinlikle modern bir şeydir. *Sema* ve *semavât*’ın her ikisi de, “heaven” ve “sky” anlamıyla, Almanca “himmel” ya da Fransızca “ciel” kelimelerine karşılık gelirler. Yaratma eylemi, “göklerin yükseltilmesini” ima eder: “O Allah ki semayı direksiz yükselttiğini görürsün”, (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) (er-Ra’d 13/2). Allah İsa’ya şöyle der: “Ya İsa, seni katıma alacağım ve yanıma yükseleceğim”, (أَلَيْسَ (يَعِيسَى) (إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَى يَوْمِ أُصْعِدُكَ فِي سَمَائِي). Yukarı ve aşağı kavramı, Tanrı’nın tarihsel olarak insanoğlu ile konuşma ve ona muamelesini içine alan tüm süreci ifade eder.

Kur’ân’da *inzâl*’ın (IV) en çok kullanımı, yağmur’u²⁷ simgeleyen kelimelerden oluşur: (وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ) “Gökten su indirdi, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı.” (el-Bakara 2/22). “Rızık için meyveler çıkarması” Allah’ın insanla ilgilenmesinin bir kanıtıdır. Bazen de bu durum Allah’ın musibeti şeklinde tecelli eder: (وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ) “Gökteki dağlar(gibi büyük bulut parçaların)dan bir dolu indirir de onunla dilediğini vurur, dilediğinden de onu öteye çevirir.” (Nûr 24/43) Hem yağmur hem de Tanrı’nın sözü bir “işaret” (ayet)tir. Ayet, Tanrı’nın insanoğluna olan ilgisinin bir nişanesi ve bir Kur’ân pasajı demektir. (وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا) “Gökten bereketli (mübarek) bir su indirdik” (Kâf 50/9) ayeti iki yan anlam çağrıştırır: Tanrı, sözünü indirdiği gibi bereketli su da indirir. Hayat veren su ile hayat veren söz arasındaki bu bağlantı, Kur’ân metninde sürekli olarak mevcuttur. Yağmurun indirildiği gökyüzü ile Tanrı’nın sözünün indirildiği sema aynıdır. “Sema” ifadesi Nûh 71/11 ayetinde “yağmur” manasına metaforik bir kullanımdır. Tanrı, geçmişte kudret helvası ve bıldırcın (Tâhâ 20/80), rızık (el-Câsiye 45/5) indirmiş; ondan hazine (kenz) gönderilmesi istenmiştir. (Hûd 11/12). Allah’ın tarih boyunca cari olan kanunu; melekler, resuller, nebiler ve hatta ilahi ilhama mazhar olan insanlar göndermesidir: “Andolsun biz elçilerimizi açık kanıtlarla gönderdik ve onlarla beraber Kitabı ve (adâlet) ölçü(sün)ü indirdik ki insanlar adâleti yerine getirsinler. Ve kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlara birçok yararlar bulunan demiri indirdik ki Allâh, kimin (ondan yararlanarak) gaybda (görmediği halde) kendisine ve elçilerine yardım edeceğini bilsin...” (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ) (el-Hadîd 57/25) Allah, *sekin*e (et-Tevbe 9/26) ve onun otoritesi anlamında

²⁵ “O yerin ve göklerin ilahıdır” (ez-Zuhruf 43/84) ayeti istisna olarak görünüyor. Erken dönem İslam şiirinde, Allah için; (الله فوق السماوات) “Allah göklerin üzerinde olandır” ifadesinin kullanıldığını görürüz. (Hassan b. Sabit, *Divan*, (ed. H. Hirschfeld), Leyden- London, 1910, 151). Ömer A. Ferruh’a göre çoğul olan “semavât” ifadesi “klasik dönem İslami şiirde çok ender rastlanır.” (bk. s. 32 ve devamı, Ayrıca 25 no’lu dipnot).

²⁶ Beni Müzeyne kabilesinin lideri peygambere gelerek şöyle dedi: (أتيتُ فدين اليعم دين محمد. إله السماء المجيد المتفضل) “Bugün kendi dininden Muhammedin dinine geçtim. Gökyüzünün yaratıcısı ne muhteşemdir, ne merhametlidir.” Bu alıntı Ömer A. Ferruh’a aittir. *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Hira bis zum Tode Umers* 1-23 D.H./ 622-644 n. Leipzig o.j., 15 ve 18.

²⁷ 35. dipnotta zikredilen ilgili kısımla karşılaştırınız. Bu, İslam öncesi şiirinde görülen kavramlardandır: (من الجوزاء) “Rahman Hazma Nubayi (denilen bir yer)’de, Takımyıldızından gelen bereketli (سقى الرحمن حزم نوبات/أنواعا غزرا

sultan'ı (Âl-i İmrân 3/151, el-En'am 6/81, el-A'râf 7/33 ve el-Hac 22/71 vb.) indirmiştir.²⁸ Sultan kelimesi indirilen objenin (nesnenin) soyut bir isim olduğu tek örnek gibidir ve genellikle olumsuz formda kullanılır. (مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا) (Âl-i İmrân 3/151, el-En'am 6/81, el-A'râf 7/33 ve el-Hac 22/71). Kur'ân dışı terminolojide, aşağı inenin nesnesi ve aşağı indirilenin öznesi, bir "kıssa" da olabilir.²⁹

Tanrı'nın semanın daha üst katında ve insanın semanın daha alt katına (pozisyon alması) yerleş(tiril)mesi, Kur'ân'da yüzden fazla yerde geçen (السموات و الارض) "gökler ve yeryüzü" şeklindeki söz düzeni ile dünyanın düzeni çerçevesinde güçlü bir şekilde sunulmaktadır.³⁰ Tekvin'in "ha semayim ve ha arez", Yeni Ahit'in "ouranos kai ge", erken dönem Mezopotamya kozmolojisinde geçen "samu u erşetu(m)" ifadeleri, kısaca İbrâni, semitik ve hatta semitik öncesindeki kavramları yansıtır.³¹ Semavât ifadesi, Kur'ân metninde, bu anlamın dışında nadiren geçmektedir. Görebildiğim kadarıyla, bu kavram ve kelimelerin sıralanması, çok olasıdır ki İncil geleneği üzerinden tüm Avrupa dilleri tarafından benimsenmiştir. Bu yapıda (السموات و الارض) "yaratılan bütün bir evren" anlamına gelir. Sadece, nadiren de olsa, şu iki ilaveyi görürüz; (وما بينهما) "ikisi arasında" (el-Mâide 5/18) ya da (وما فيها) "hepsinin içinde" (el-Mâide 5/120). Bu kozmolojik ufuk; nüzûl, tenzîl ve inzâl'in aşağı doğru hareketi ile ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir.

Gerçek şu ki Allah'ın kelamı indirilmiştir. Allah'ın tenzîl'i ile inzâl'i onun koruması altındadır. Bu nedenle, "tenzîl" için iddia edilen "O bir şairin sözüdür" ya da "bir kahinin sözüdür" gibi diğer ilhama dayalı konuşmalar ile karıştırılmaz.³² Allah'ın kelamı (نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ)

"yağmur"dan içmemizi nasip eylesin!" (J. Welhausen (ed.), *Skizzen und Vorarbeiten I Die Lieder der Hudqailitian*, Berlin, 1884 nr. 165, 6, el-Burayk b. Iyaz).

²⁸ İlgili ayetlerin mealleri şöyledir: "Allah'ın, kendilerine hiçbir güç (vermediği, haklarında hiçbir delil) indirmedeği şeyleri, Allah'a ortak koştuklarından dolayı inkar edenlerin kalblerine korku salacağız; gidecekleri yer de cehennemdir! Zalimlerin varacağı yer, ne kötüdür!" (Âl-i İmrân 3/151). "Hem siz, Allah'ın size, (tanrı oldukları) hakkında hiçbir delil indirmedeği şeyleri, O'na ortak koşmaktan korkmuyorsunuz da ben nasıl sizin (O'na) ortak koştuğunuz şeylerden korkarım? Şimdi biliyorsanız (söyleyin), iki topluluktan hangisi (tek Allah'a inananlar mı, yoksa Allah'a ortak koşanlar mı) güvende olmağa daha layıktır?" (el-En'am 6/81). "De ki: "Rabbim, fuhuşları, gerek açığını, gerek kapısını; günahı ve haksız yere saldırmayı; hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi Allah'a ortak koşmayı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi kesinlikle haram etmiştir." (el-A'râf 7/33). "Allah'tan ayrı olarak öyle şeylere tapıyorlar ki (Allah), onlara hiçbir kudret indirmemiştir. Kendilerinin de onların tanrı olabileceği hakkında bir bilgileri yoktur. O zalimlerin yardımcısı yoktur." (el-Hac 22/71).

²⁹ Krş. *Siret-u İbn-i Hişam*, Kahire, 1/541. Kur'an'ın ilgili pasajındaki (قَصَصَ) fiilinin öznesi, İbn-i Hişam'ın *Sire*'sinde sıklıkla peygamberdir. (1/564, 6;571, 14)

³⁰ Buna dair birkaç istisna haricinde yüzlerce örnek vardır. İbrahim 14/48'de kıyamet hengâmında göklerin tebeddülünden söz edilir. krş. Fâtır 35/40, el-Ahkâf 46/4. Diğer bir istisnai örnek, Tâhâ sûresinin baş tarafında, Kur'an indirilmesiyle ilişkilendirilmiştir. (تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى) (Tâhâ 20/4-6) (لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى). Bu ayette, "yüce gökler" ifadesinde geçen "ûlâ" sıfatı Kuran'da istisnai bir kullanımdır. Kuran yorumcuları, Allah'ın gökyüzünden önce yeryüzünü yaratıp yaratmadığı sorununu, Kur'an ayetlerinden hareketle tartışmışlardır. krş. Muhammed Şeltut, *el-Fetavâ*, Kahire, 1978, 424 ve devamı.

³¹ krş. Arapça (اليوم و الليل), (اليوم و القمر), (اليوم و الليل و القمر) gibi ifadeler, farklı kozmolojik kavramlar düzeneğine ayna tutmaktadır. (A. Fischer, "Tag und Nacht" im Arabischen und die semitischen Tagesberechnungen, in Abh. D. Phil. His. Kl. Der Königl. Sachs. Ges. Der Wissensch., XXI, No Leipzig 1909. D. O. Edzard oldukça zarif bir şekilde (4 Mart 1994 tarihli mektubunda) Sümercede ki (sema ve yer) anlamına gelen "an-ki" kelimesine ve Thorkild Jacobsen'e dikkatimi çekti. *The Harps that Once..., Sumerian poetry in translation*, 1987, 388, 3 numaralı dipnotta: "Sümercede "dünya" olarak ifade edilen kelime "gökte ve yerde" ifadesinin tercümesidir ve bu ifadenin İngilizcede tam ve uygun bir karşılığı yoktur."

³² krş. John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1974, 59.

(الْعَلَمِينَ) (el-Hâkka 69/41-43) “Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmedi.” Oysa şiirsel *tenzîl*’in faili Şeytan’dır.³³

Tanrı’nın keliması onun katından indirilmeden önce; O korunaklı bir yerdedir. “*O Levh-i mahfuz’dadır*”, (فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (et-Tekvîr 81/21-22). Burada yazılan Kur’ân ile okunan Kur’ân arasındaki diyalektik ilişki -A. Jeffry (ö. 1959), Tilman Nagal³⁴ ve William A. Graham (ö. 2013)³⁵ tarafından önemle vurgulandığı gibi- Kur’ân metninin tarihi önceleyen tanrısallığında zaten mevcuttur. Tanrı’nın sözü, metinleşmeden önce yazılmış ve bu yazılı metin indirilmeden önce kayıt altına almıştır. Ümmü’l-Kur’ân gibi farklı bir kavram ez-Zuhur 43/3-4’de geçmektedir: “Biz, düşünüp anlamanız için onu Arapça bir Kur’ân yaptık. O, katımızda bulunan ana Kitaptadır. Yücedir, hikmetlidir.” (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينًا عَلِيٌّ حَكِيمٌ) Nasr Hamid Ebu Zeyd, metnin tarih öncesi ilahiliğinin insanlık düşüncesine meydan okumasını tartışır.³⁶ İnsan zihni, her açıdan insan aklının ötesine nüfuz edemez ve etmemelidir. Bu argüman, bilimin neler yapıp neler yapamayacağına dair modern bir anlayış ortaya koyar; örtük de olsa modern bir yorum metoduna davetiye çıkarır.

Sonraki dönem İslam teolojisi, *inzâl ve tenzîl* kavramlarından türetilmiş çok daha geniş bir spektrum ortaya koydu. Kur’ân’da özel bir öneme sahip bazı ayetler doğrudan “Tanrı’nın tahtı”na vurgu yaparken bazıları yapmaz.³⁷ Bu kavramlar, çok erken dönemde Tanrı’nın insanoğlu ile konuşması bağlamında sıkça kullanılmıştır. Ebu Mihcan³⁸ (es-Sekafi)’ın dile getirilen beyitinde geçtiği gibi; (الا سقني يا صاحب خمر فاني \ بما انزل الرحمن في الخمر عالم) “Dostum, bana müsaade et de (şarap) içeyim, Rahmanın şarapla ilgili ne indirdiğini iyi biliyorum.”³⁹

2. İnzâl ile tenzîl ayrımı

Tenzîl ve *inzâl*’in Kur’ân siyakındaki faili çoğu zaman Allah’tır. O, Kur’ân’ın bir ayet, bir surenin nüzûlünü “*tenzîl*” veya “*inzâl*” etmesinin sebebidir. Üç semavi din için Tanrı ve insan arasındaki doğrudan ve aracısız ilişki tehlikelidir, ölümcül bile olabilir. Bu Kur’ân’da açıkça belirtilmiştir: “Allah bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiyle (kulunun kalbine dilediği düşünceyi doğurarak), yahut perde arkasından konuşur; yahut izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir..” (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ) (eş-Şurâ 42/51). Tanrı’nın vahiy göndermesi (bazen de) doğada olanlara dair korku yayar: “Biz bu Kur’ân’ı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onu, baş eğmiş, çatlamış, yarılmış görürdün..”, (لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَشْيَةً مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ) (el-Haşr 59/21). Allah

³³ Michael Zweettler’e bakınız. “A Mantic Manifesto: The Sura of ‘the Poets’ and Quranic Foundations of Prophetic Authority”, James L. Kugel içinde, (ed.), *Poetry and Prophecy. The beginnings of a Literary Tradations*, Ithaca and London, 1990, 75-119.

³⁴ Arthur Jeffry, *The Quran as Scripture*, New York, 1952; Tilman Nagal, “Vom ‘Quran’ Zur ‘Schrift’-Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht” in *Der Islam*, 60 (1983), 143-65.

³⁵ William A. Graham, *Beyond the written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1987, 79 ve devamı.

³⁶ Ebu Zeyd, *Mefhûmu’n-nâs*, 30.

³⁷ Ali b. Ebu Talib’e atfedilen bir rivayet şöyledir: “Fatiha suresi, Mekke döneminde, Arşın altında ki hazineden gelmiştir.” (نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش), Nisâbü’r, *Esbâbu’n-nüzûl*, 11, -5; Suyûtî, *el-Itkân*, 1/110, 2) Arşın altından gelen sadece dört pasaj vardır: (Bunlar) Fatiha suresi, Bakara suresinin son ayetleri, Ayetu’l-Kürsi ve Kevser Suresinin ayetleri. Diğer (kaynaklar), bu dört ayet gurubunun Hz. Peygamber’den önce hiçbir peygambere gönderilmediği kanaatindedirler ve bu ayetlerin Hz. Musa’nın ve Hz. İbrahim’in suhufunda olmadığını kabul etmektedirler. Bu ayetler, önceki hiçbir ilahi metinde olmadıkları için, sırf İslâm’a has olduğunu söylerler. (Suyûtî, *el-Itkân*, 1/110-4).

³⁸ İlk dönem İslam şairlerinden olan Ebu Mihcan es-Sekafi, hicretin 9. Senesinde Müslüman olmuş ancak içkiye olan düşkünlüğü nedeniyle onu bir türlü bırakamamış ve nihayet Hz. Ömer tarafından cezalandırılmıştır. (çvr.)

³⁹ *Dîvân*, a. Mihjan (ed. Landberg) Leiden, 1886, 68.

genellikle insana doğrudan hitap etmez, ancak bir elçi vasıtasıyla bunu yapar. Bu konudaki tek istisna Hz. Musa'dır. (en-Nisâ 4/164). Kur'ân'a göre, en iyi bilinen aracı melek Cebrail'dir. (el-Bakara 2/97-98). Allah, meleği Hz. Muhammed'e gönderir, melek vahyi peygamberin kalbine indirir. Kur'ân, Allah'ın tenzîli ile Cebrail'in tenzîlinin aynileşmesinden kaçınır. Cebrail'in tenzîlini ifade ederken “*bi-iznillah*” kelimesi ile sınırlandırır: (نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ) (el-Bakara 2/97)⁴⁰

Allah'ın kelamı, Hz. Muhammed'e sadece bir defada değil bir zaman süreci içinde indirilmiştir. Düşmanları Hz. Muhammed'e ve arkadaşlarına şöyle dediler: “*Kur'ân ona niçin bir defada indirilmiyor?*” (لَوْلَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) (el-Furkân 25/32). Sonraki yorumcular belli bir zaman aralığında gerçekleşen bu vahye “*tencimû's-suver*” adını koydular⁴¹ ve şu soruyu sordular; Kur'ân, neden önceki kutsal kitaplar gibi bir defada indirilmemiştir.⁴² Kur'ân metni, “önceki vahiy” ve “sonraki vahiy” üzerine bina edilmiştir. Kur'ân tefsiri ile uğraşanlar, ilk nazil olan ve son nazil olan ayetleri soruşturmaya oldukça istekliydiler. Kelamının ezeli ve ebedi oluşu, onun zamansal boyutuyla ilişkilendirilmiştir.

İbn İshak'ın *sire'si*; “*Allah vahyini şu şu sebeplerle indirdi...*” veya “*Allah onların şu sözleri nedeniyle vahyini indirdi*” ya da “*Kur'ân'ın bir kısmı onlar hakkında nazil oldu*” açıklamalarıyla doludur. Mesela soru formunda “*benim hakkımda ayet inmedi mi?*”⁴³ şeklinde Havle Bint-i Sa'lebe, peygamberin huzurunda serzenişte bulunur: (أشكو إلي الله ما نزل به) “*Hakkımda indirilen şey için Allaha şikayet ediyorum.*”⁴⁴ Bu ve buna benzer ifadeler, Allah'ın *tenzîl ve inzâl*'i eşliğinde, doğrudan peygamberin hesabına *Siret*'i şekillendirir. İbn-i Mesud, Kur'ân'ın her ayetinin nerede ve kimin hakkında indirildiğini bildiğine dair yemin eder.⁴⁵ Aslında Tefsir ve tarih ilmi birbirinden ayrılmaz. Kur'ân'ın Medine pasajlarında, Allah ile peygamber arasındaki aracının geri çekildiği ya da büsbütün ortadan kalktığı görülür. *Sire*'de sıklıkla (قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم) tabirini görürüz.⁴⁶ Bu doğrudan konuşma gibi görülür: (قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم) “*Allah peygambere ve onunla birlikte olan müminlere dedi ki.....*”⁴⁸ *Sire*'nin bildirdiklerinde ve pek çok örnekte, bir hakem olarak açıkça bu aracı ima edilir. Peygamberin zamanında vahyin kesintiye uğraması sadece Mekke'de olmuştur.⁴⁹ Her iki durumda da Cebrail, vahyin yeniden başlaması konusunda çok önemli bir rol oynamıştır.

⁴⁰ Sonraki dönemlerde Cebrail'in peygambere sünneti de getirdiği görülür: (ورد عنا جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقران). krş. Suyûtî, *el-İtkân, fî ulûmil kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Kahire, 1985, 1/128, 1.

⁴¹ Bu ifade (منجماً في جميع السنة وكان {القران} بمواقع النجوم ، انزل علي مواقع النجوم رسلا في الشهور والأيام، نجومًا)، (Suyuti, *İtkan*, 1/117, 7; 117, -3; 118) düzenli, geçici olarak tanzim edilmiş bir dağılmayı (yayılmayı) ima eder. (علي مواقع النجوم) şöyle açıklanmıştır; (علي مثل مساقطها). (*el-İtkân*, 1/117 ve devamı.)

⁴² krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/116 ve diğerleri. (انزل نجومًا) age., 117, 7; (نزل منجماً في أوقاتٍ مختلفةٍ) age., 118, 11 ve devamı. Diğer kutsal kitaplar ise (جملة واحدة) “defaten” indirilmiştir.

⁴³ Velid b. Muğire sorar: “Ben ve Kureys'in yaşı ve ileri gelenleri duruyorken vahyin Muhammed'e indirilmesi bir yanlışlık eseri midir?” (أينزل علي محمد وأتاك كبير قريش وسيدهم؟) (İbn Hişam, *Sîre*, 1/361).

⁴⁴ *el-Wahyu'l-kur'ân*, 49f 58/1-4, Ebu Davud, “Talak”, 27.

⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/24, 1: ... (انا اعلم في من نزلت و اين نزلت) (عن ابن مسعود انه قال قال والله لا إله غيره ما نزلت من كتاب الله تعالى إلا وأنا اعلم في من نزلت و اين نزلت). Bu söz, Ali b. Ebu Talibe de atfedilir. Benzer bir iddia da bir Sahabe için şöyledir: (لم تنزل آيات إلا علم أحدهم فيم أنزلت و) (Hiçbir ayet yoktur ki kim hakkında indirildiğini ve nerede nazil olduğunu bilmesin). (*el-Wahyu'l-kur'ân*, 67'den.) Farklı rivayetler “mükerrer nüzûl” teorisi ile uyumlu hale getirilmiştir. Bunun en meşhur örneği, iki kez indirildiği söylenen Fatiha suresidir, bu tekrarlanan “nüzûl teorisinin” manası, her bir defanın farklı ve özel bir tarihi olay nedeniyle nazil olmasıdır.

⁴⁶ İbn-i Hişam, *Sîre*, 1/233, 3/262

⁴⁷ İbn-i Hişam, *Sîre*, 1/536.

⁴⁸ Muhtemelen (قال لي) 'nin buradaki anlamı: “O (Allah), (Şununla ilgili olarak) dedi.....”

⁴⁹ krş. İbn-i Hişam, *Sîre* 1/24; (فترة الوحي), *Sîre*, 1/301.

İnzâl'in İslam öncesi dönemde kullanımı sorusu 14. Surede (İbrâhîm 14/49) yerli yerine oturur: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) “Biz, her elçiye kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın.” Bununla beraber Vahyin aslı Arapça olup, çeviri kısmı hem Cebail tarafından hem de peygamber tarafından yapılmıştır: (لَمْ يَنْزِلْ وَحْيِي إِلَّا بِالْعَرَبِيَّةِ ثُمَّ تَرْجَمُ كُلُّ نَبِيٍّ لِقَوْمِهِ) “Vahiy sadece Arapça indi, sonra her peygamber onu kendi toplumuna tercüme etti.”⁵⁰

Tanrı'nın zamanda bir eylemde bulunması anlamında *sebeb-i nüzûl*'ün nedenselliği, pek çok kelamcı tarafından bir problem olarak görülmemiştir. İbn-i Teymiye (ö. 728/1323); “*sebeb-i nüzûl*ü bilmek bize ayetleri anlama konusunda, sebep olan nedeni bilmeye yardım eder.” (فَلَنْ) (العلم بسبب يورث العلم بالمسبب)⁵¹ demektedir. Daha geç bir dönemde, Halife Osman (ö. 35/656), şair Dâbi' b. Haris⁵² hakkında şunu söyler; “Eğer sen Allah elçisinin döneminde yaşasaydın, Allah seninle ilgili de Kur'ân'dan ayet indirirdi.” (أراك لو كنت علي عهد رسول الله تلي الله عليه و سلم لانزل الله) (فيك).⁵³

3. Nüzûl, inzâl ve tenzîl'in zamansallığı

Kur'ân'da indirilen ilahi söz, insanlık tarihinin zamansallığını, peygamberin yaşam tecrübesini takip eder. Kur'ân'ın Mekkî ve Medenî bölümleri (ayetleri) arasındaki fark, mekânsal ve zamansal bir ayırma tekabül eder. Hicret, Kur'ân metnini; Peygamberin hayatı ve insanlık tarihi olmak üzere ikiye ayırır. (Oryantalist) Weil (ö. 1889)'in Mekkî tenzîl sürecini erken, orta ve son dönem olarak üçe ayırması Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve sonraki İslam uzmanları tarafından benimsenmiştir. Bana göre, bu taksim, büyük ölçüde keyfidir ve üçlü bir tarih anlayışını takip eder. Bu konu Müslüman gelenek ve İslamî düşünce tarafından ayrıntılı olarak ele alınmamış, üstünkörü geçirilmiştir.⁵⁴ Bu ise, Kur'ân'ın özü ile ilgili yapısal bir meselenin -İslami dogma ile çatışmadığı halde- Müslümanlar tarafından tamamen ihmal edilmiş veya bastırılmış olduğunu gösterir.

Durum ne olursa olsun, Mekkî ve Medenî ayet ve surelerin durumu farklıdır. Mekkî ve Medenî tenzîl arasında “mekânsal” ve “zamansal” ayırım, tarihi bir gerçektir ve İslam toplumunda, içte ve dışta hiç kimse tarafından itiraz edilmemiştir. Bu ayırım, *nâsih - mensûh teorisi*'ne imalarda bulunduğundan dolayı sonraki Müslüman düşünürler için belirleyici olmuştur. Bu şu demektir, daha sonra gelen Medenî tenzîl *nâsih* olabilir ve erken dönem Mekkî tenzîli *nesh* edebilirdi (mensûh). Kanaatimce, yanlış olsa da, Kur'ân'ın Mushaf haline gelme süreci, nesh olgusuyla bile ilişkilendirilmiştir.⁵⁵ Fakat açıkça söylemek gerekirse, Kur'ân metnini mevcut tertibinin onun kronolojisini içeriğini niçin yansıtmadığı hala çözülmemiş bir soru olarak durmaktadır.

Mekkî ve Medenî tenzîl Hz. Peygamberin hayatını takip eder. Mekkî ve Medenî karışıklığının ilginç, modern bir yorumu, tenzîlin tarihselliğine dair geleneksel yaklaşımın

⁵⁰ Suyûtî, el-İtkân, 1/130. Lüğatü'l-kur'ân'da, İbn Abbas'a atfen oldukça ilginç bir metinde şöyle denir: (ما أنزل الله عز (و جل من السماء كتاباً إلا بلغة العبرانية و كان جبريل عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه (بلغة العربية) (بلغة العبرانية) ibaresi acaba yanlışlıkla (بلغة العربية) şeklinde mi gelmiştir?

⁵¹ Suyuti'ye atfen alıntılanmıştır. Lübbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl, Beyrut, 1980, Dâru İhyâ'ul-ulûm, 13.

⁵² Hz. Osman, Temimoğulları kabilesinin şairlerinden, hırsızlığı alışkanlık haline getirmiş olan Dâbi' b. Hâris'i hapsedmiş ve ölünceye kadar onu hapisten çıkartmamıştır. (çvr.)

⁵³ el-Cumâhî, Tabakâtü's-şuâra 40, 11; krş., G. J. Van Gelder, The Bad and the Ugly Attitudes toward Invective Poetry (hece) in Classical Arabic Literature, Leiden 1988, 28 ve sonrası.

⁵⁴ Weil ve Noldeke'in Mekki surelerin kronolojisi, şu eserde açıkça tartışılır: Mahmud Ramyar, Târihu'l-Kur'ân, Tahran, 1362, h.s., 419-425. (Referans: Ms. Katajun Amirpur, Bonn)

⁵⁵ John Burton, The Collection of the Quran, Cambridge, 1977.

dogmatik çağrışımlarını yerle bir etmiştir. Sudanlı, önemli bir mutasavvıf düşünür olan Mahmud Muhammed Taha (ö. 1985)'ya göre, Medenî dönemin *nâsih*, Mekkî dönemin ise *mensûh* olduğu şeklindeki geleneksel yaklaşım, tam aksi yönde cereyan etmiştir. O'na göre; Medenîdeki surelerin ve ayetlerin Mekke'dekilerden sonra gelişi, bir bakıma Medenî metinlerin Mekkî metinlere göre ikinci dereceden öneme sahip olması anlamına gelir. Medenî tenzîl her ne kadar Medine toplumunun ihtiyaçlarına dair orijinal mesajın uyarlanması anlamı taşıyorsa da Mekkî tenzîl, Tanrı'nın değiştirilmemiş sözünü yansıtmıştır. Mekkî tenzîl; pek çok konunun yanı sıra; cinsiyet eşitliği, köleliğin kaldırılması, İslam'ın yayılması için barış anlamında ısrar etmeyi öğretmiştir. Daha sonra gelen Medenî tenzîl, köleliğin kabulü, cihada izin ve erkeğin toplumdaki yüksek pozisyonuyla ilgili geçici şartlarla uzlaşıp, izin vermiştir. Muhammed Taha'nın *İslâm'ın ikinci mesajı*'nda⁵⁶ ele aldığı bu teori, *nâsih-mensûh* konusunu alt üst etmiş, sonunda yazarın hayatına mal olmuştur.⁵⁷

İlahi tenzîlin zamansallığına ilişkin bakış açıları, sonraki dönem bazı yorumcular arasında tartışmayı alevlendirmiştir: Bakara suresinde yer alan “*insanları hidayete erdirmek için Ramazan ayında indirilen Kur'ân*” (el-Bakara 2/185) ya da Kadir suresi ilk ayetinde geçen; “*biz onu mübarek bir gecede indirdik*” gibi ayetler nasıl anlaşılmalıdır? Bu ayetler Kur'ân'ın sanki bir gecede indirildiğini göstermekteydi. Ayetlerde geçen “Kur'ân” ifadesi, meşhur Tefsir alimlerinin işaret ettiği üzere, Kur'ân metninin tamamını kastetmiyordu.⁵⁸ Müfessirler arasında, (أَنْزَلْنَاهُ) kalıbının geçmiş zaman kipinde kullanımının ne anlama geldiği tartışmalı bir meseleydi. Kur'ân henüz gönderilmemişken, metin daha ortada yokken, geçmiş zaman kipiyle (yani olmuş-bitmiş bir olgu) nasıl kullanılabilirdi?⁵⁹ Burada (أَنْزَلْنَاهُ) formunda ki geçmiş zaman kipi, gelecek zaman formunu gösteren bir şekilde mi yorumlanmalıydı? Ya da “*indirdik*” ifadesi “*indirmeye başladık*” anlamına mı geliyordu? Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi bazı müfessirler, bu mantıksal çizgiyi takip ederek *indirme*'yi iki safhaya ayırdılar: İlk aşamada, kutsal vahiy, yedinci kat semadan, insanlığa ve yeryüzüne en yakın olan dünya semasına gönderilmiş; sonra da yazıcı melekler onu Kadir gecesinde istinsah etmiş ve nihayet Cebrail yazılı bu metni alarak Hz. Muhammed'e kısım kısım okumuştur. Bu şekildeki farklı nüzûl teorileri, girift bir nüzûl kronolojisine ve aynı zamanda çok detaylı göksel bir kozmografiyaya neden olmuştur.

4. Nüzûl, inzâl, tenzîl'in anlamı

Müfessir İsfehâni (ö. V. XI. yüzyılın ilk çeyreği)'nin⁶⁰ tefsirinde ki yorum, sadece şaşırtıcı bir yaklaşım değildir: Gelenek, Allah'ın kelamının indirilmesi konusunda ittifak etse de *nüzûl*'ün keyfiyetine ilişkin bir ittifaktan söz edilemez. (اتَّفَقَ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةُ عَلَى أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ الْمَنْزُولَ وَ)

⁵⁶ Orijinal adı *er-Risâletü's-sâniye mine'l-İslâm* olan Muhammed Taha'nın bu eseri önce İngilizceye *The Second Message of Islam* (New York, 1987) adıyla çevrilmiş sonra da Türkçeye *İslâm'ın İkinci Mesajı* adıyla Haydar Aslan tarafından (Ayrıntı Yayınları, İst., 2008) tercüme edilmiştir. Müellife göre neshin hükmü tam tersine çevrilmelidir. Yani Mekki ayetleri *nâsih*, Medeni ayetler ise *mensûh* kabul etmek gerekir. Çünkü yazara göre, Kur'ân'ın Mekke'deki usule dair mesajı bireysellik, dinî özgürlük ve eşit mülkiyet hakkı gibi İslâm dininin evrensel ilkelerini içerir. Medine'de ise şeriatın temelini oluşturan hukuk kuralları bulunmakta ve bunlar evrensel değil yereldir. Medine'deki mesaj, İslâm ümmetinin birinci yüzyıldaki sosyal ve tarihî şartlarıyla sınırlıdır ve bugün için geçerliliği bulunmamaktadır. Dolayısıyla yazar burada; müellif Taha'nın 1985 senesinde “nesh” konusundaki bu yaklaşımı nedeniyle idam edilmesine göndermede bulunmaktadır. (çev. notu).

⁵⁷ A. Overmann, *Die “Republikanischen Brüder” im Sudan. Eine islamische reform bewegung im Zwanzigsten Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1993.

⁵⁸ Örnek olarak krş. Beydâvî, Yûsuf 12/2. Surenin tefsiri.

⁵⁹ Zerkeşi, *Burhan fî ulumi'l-kur'an*, Beyrut, 1972, 1/230. Suyûtî, el-İtkân, 1/116 ve devamı, Ebu Zeyd, *Mefhûm*, 112 ve devamı.

(اختلفوا في معنى الإنزال).⁶¹ Bu durum sıklıkla teolojinin mahiyetini gösterir; yani, Kur'anî mesajın ilk muhatapları nezdinde problem teşkil etmeyen, ayan beyan, apaçık şeyler hakkında ihtilaf etmektir.

Bu tarz sorunun çözümü hep aynıdır; metafora (mecaza) müracaat etmek. Gerçek ve metefor anlamında *hakikat* ve *mecaz* problemi, Müslüman (müfessirlerin yazdıkları) tefsirleri kati surette şekillendiren unsurlardan biridir.⁶² Mecaz, İslam inancı ile Müslüman düşünce geleneğinin uzlaşma yollarından biridir. Kur'anî metin, Tanrı'nın semada olması ve mesajını indirmesi konusunda bir şüpheye yer bırakmaz. Pek çok yorumcu, kendilerine göre nedenlerden ötürü, *inzâl* ve *tenzîl*'in mekânsal yönünü kabul etmezler. Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ı, kendi “dünya görüşü” ile uyumlu, mecazı çok kapsamlı olarak Kur'an metninin anlamına tahsis eden bir tefsirdir. Ancak onun için *nzl* kökünden gelen Kur'anî türevler mecaz değildi. Onun *Esâsu'l-belağ*a isimli, Arapça kelimelerin hem hakiki hem mecaz anlamlarını verdiği, belağat ağırlıklı sözlüğünde, *nzl* başlığı altında onun türevleri hakkında dikkate değer bir liste sunar: (و أنزل الله و الغيث و أنزل الكتاب و نزل و تنزلات الملائكة)⁶³. Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ına şerh yazan Kutbeddin Şirazi (ö. 710); *inzâl*'in bir kişiye konaklama temin etmek ya da bir şeyi aşağıya doğru hareket ettirmek anlamında kullanıldığını ifade eder. Her iki anlam da konuşmaya atfedilemez. Böylece *inzâl*, burada metaforik olarak kullanılmış olur. (في معنى مجازيين).⁶⁴ Yorumcuların kalem oyunları, Kur'an'ın kendini ifade eden önemli bir boyutu, neredeyse buharlaşmıştır. Mecazlar genellikle başka mecazların yerine kullanılır. Modern bir düşünür şöyle açıklıyor; *inzal*, insan zihninin dışında olan bir şeyin anlaşılmayandan anlaşılır hale dönüşüm sürecidir ve o, kullandığı terminolojinin, Kuran dilindekinden daha az meteforik olduğunu önerir.⁶⁵ Kur'an'daki *inzâl* ve *tenzîl*'in kullanımları arasındaki muhtemel farklılık, çok geniş bir şekilde tartışılmıştır⁶⁶ ancak biz burada bununla ilgilenmiyoruz.

Hepsi olmasa da yorumcuların çoğu, Kur'an'ın belli kelimeleri ya da pasajlarını mecazi olarak tefsir edilmesinde iki nedenden dolayı ısrar ederler: Birinci neden onların, metnin anlaşılmasında, mecaz dışı uzlaşılamayan ilahi gerçeklik algısıdır ki bu yaklaşımın örneklerini kutsal kitapların yorum tarihinde bulabiliriz. İkinci neden özellikle İslam'ın kendisi, daha doğrusu Arabi (karakteridir). Konuşmayı süslemesi yönüyle mecaz, Kur'an metni için, retorik güzelliğin bir unsuru olduğu söylenebilir. “Eğer mecaz Kur'an'dan çıkarılırsa, Kur'an'ın (tüm bu) güzelliği tehlike altında demektir. Eğer Kur'an bütünüyle mecazdan yoksun olsaydı, (mesela belagat unsurlarından) i'caz (ellipsis), itnâb (pleonasm), tekrar (repetition) ve buna benzer unsurlardan da tamamen mahrum olması gerekirdi.”⁶⁷

⁶⁰ Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ı ile Razi'nin *Mefâtihü'l-ğaybı*'nı birleştiren müellif, muhtemelen Şemseddin Ebu's-Sena eş-Şafii (ö. 749/1348)'dir. krş., Mustafa es-Sâvî el-Cuveynî, *Minhâcu Zemahşerî fit-tefsirü'l-Kur'an ve beyâni i'câzihi*, Kahire, 1984, 277.

⁶¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/125, (في كيفية إنزال الوحي) ortaları.

⁶² Bk., Wolfart Heinrichs, “Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Macaz”, *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* isimli eserin içinde, 7(1991/92) 254-284.

⁶³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belağ*a, “nzl” md.

⁶⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 125, -2; Kutbeddin Şirazi bazen yanlışlıkla Kutbu'r-Râzi şeklinde kullanılır.

⁶⁵ Muhammed Şahrur, *el-Kitâb ve'l-kur'an kirâe muâsıra*, Kahire-Damascus, 1977, 149.

⁶⁶ Şahrur; Suyûtî, *el-İtkân*, Orijinal Arap sözlüğü, mesela, *Lisânu'l-arab*, *nzl* mad., 9/656; Daha geç bir dönemde, bir metin içinde şu ifadeyi buluruz: (الانزال يستعمل في الدفع و التنزيل يُستعمل في التدريج) (Curcanî, *Ta'rifât*, 71 ve devamı.) F. Leemhuis, *The D and H Stems in Koranic Arabic. A Comparative Study of the Function and Meaning of the fa' ale and ef'ale forms in Kur'anic Usages*, Leiden 1977, 20-36

⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/109, 6.

Nisa suresi 4/105'te, “*Biz bu kitabı sana kesin olarak indirdik*”. (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) der. İnciller ve mitoloji üzerinde araştırma yapan Protestan ilahiyatçı Rudolf Bultman, (ö. 1976) Tanrı'nın daha üst bir dünyada olmasını, modern bilimin ışığında terkedilmesi gereken düşüncelerden biri, mitolojik düşüncenin bakiyesi olarak değerlendirir. Bultman, bir çeşit “içsel anlam”ı (İncil’de geçen “*kerygma*”), bilim öncesi mitolojik dil perdelerinden ayırabileceğini düşünür. Post modern çağda, artık hiçbir şeyden emin değiliz. Bir kısmımız Kur'ân'ın indirildiğine inanırız. Ancak bütün bunların yanında, Kur'ân'ın nüzûlünü araştırmazsak Kur'ân'ı araştırmış olur muyuz?