

DOSYA KONUSU
SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ



TEFSİR'DE İSRAİLİYAT: KLASİK DÖNEMDE İSRAİLİYAT VE ÖNEMİ

BİLAL GÖKKİR
PROF. DR.
İSTANBUL Ü. İLAHİYAT FAK.



Tarihsel birer şahsiyet olan peygamberlerin kıssaları yaşadıkları yer ve zaman bilgisi Kur'an'da oldukça sınırlı şekilde "kıssadan hisse" kabilinden aktarılmaktadır. Kur'an'da fikhî ve kelimî hususların bile mücmel şekilde aktarıldığı göz önünde tutulursa kıssalardaki bu mücmel durum da anlaşılır. Bu nedenledir ki zaten Kur'an'ın fikhî, kelimî, işarî, ve luğavî açıdan yorumları olan tefsir kitabiyatı ortaya çıkmıştır.

Bu yorumlarda ayetlerin ve rivayetlerin yanı sıra dışarıdan diyebileceğimiz kaynaklar da kullanılabilmiştir. Arap edebiyatının şaheserleri olan Cahiliye dönemi şiirleri Kur'an'ın sözcük dağarcığının ve edebi ifadelerinin açıklanmasında ve yorumlanmasında referans olarak alınması bunun en çarpıcı örneğidir. Zemahşeri'nin tefsir yaklaşımında zirvesini bulan bu dilbilimsel yöntem, Beyzâvî ve Ebussuûd Efendi ile devam eden bir geleneği oluşturmuştur. Bu eserlerde ve daha pek çok eserde Kur'an dilini çözmek ve belâğatini ortaya koymak maksadıyla Câhiliye dönemi Arap şiiri çok iyi değerlendirilmiştir. Şiirle istiḥat dilbilimsel tefsir geleneğinde çok önemli bir yer tutmuştur.

Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında, dil ve belâğatinin tahlil ve yorumunda Cahiliye şiirinin oldukça etkin kullanılması bizi genel anlamda İslam literatürünün din dışı denilebilecek malzemeye ne denli açık olduğu doğal sonucuna götürür.

Tefsir ve tarihin kesiştiği noktada yer alan ve Kur'an kıssalarının anlaşılmasında benzer işlevi bulunan israiliyat da ilk dönemlerde benzer bir öneme ve etkiye sahip olmuştur. Bir açıdan israiliyat yer yer tahrif yaşamış da olsa İbrahimi geleneğin malzemesini aktardığı için aslında "din dışı" olmaktan çok "dini gelenek malzeme-

si” olması bakımından da daha şanslı sayılabilir. Ancak dilbilimsel yaklaşımdaki cahiliye şiir ve edebiyatının bugüne kadar otoritesinin devamına rağmen israiliyatın tefsirdeki ilk altı asır süregelen otoritesi 7. asra geldiğimizde bu yazıda genel çerçevesiyle yer vereceğimiz bir kısım sosyo-politik ve dini nedenlerden ötürü tartışılmaya başlanacaktır.

Klasik dönemde israiliyatın ne olduğuna dair Türkçe’de kaleme alınan ilk en kapsamlı çalışma 1974 yılında Abdullah Aydemir tarafından yapılmıştır.^[1] Aydemir Hicri 6. asrın başına kadar israiliyata dair klasik döneme ait yaklaşımları örnekleriyle incelemiştir. Klasik dönem miladi 19. yy’a (Hicri 14.yy) kadar gelmektedir. Aydemir’in, klasik dönemin ilk altı yüzyılını kapsayan eseri belirgin bir şekilde israiliyata 19.yy’da M. Abdüh ile beraber gelişen modern paradigma içinden bakmaktadır. Bu yaklaşım ise klasik dönemde israiliyatın gerçekte ne olduğunu anlamak yerine modern paradigma açısından israiliyatı tanımlamak demek olduğu için israiliyat üzerine yapılan günümüzde yapılan pek çok yorum ve tanım gibi anakronik kalmaktadır. Bu alanda Mesut Kaya tarafından yapılan doktora tezinde 20. yy’ın Abdüh çizgisinin modern paradigmasına dikkat çekilmektedir.^[2]

Bu çalışmamız bu veya benzer eserler üzerine bir tahlil yazısı değildir. Biz yazımızda klasik dönemde özellikle Hicri ilk 6 asırda ve ardından Hicri 7. Asırda (M. 13. asırda) yaşanan tarihsel kırılma ile israiliyatın ne olduğu ve ne anlam ifade ettiği, tefsir eserlerinin israiliyatı nasıl kullandıkları ve aralarındaki farklılar üzerinde duracağız. Burada imkân nispetinde detaydan ziyade genel bir okuma ile konuyu ele alacağız.

Toplum Hafızasında Kıssalar: Önceki Vahiyler ve İsrailiyat

Tefsir ve tarihin kesiştiği en önemli noktalardan birisi Kur’an’da yer alan tarihi kıssalar ve bilhassa da peygamber kıssalarıdır. Kıssaların yorumlanmasında ve açıklanmasında ise israiliyat hem tefsir literatürü ve hem de İslam tarih literatürü açısından önemli bir kaynak olagelmiştir. israiliyat aslında tarihsel verilere içerdiği için belki de öncelikle bir tarih kaynağıdır. Tefsire kaynaklık etmesi ise Kur’an’da yer alan tarihi şahsiyetler ve olaylardan dolaydır.

Kur’an kıssaları hakkında genel kanaat kıssaların birer tarihi olgu niteliğinde olup vahyin ilk muhatabı olan Mekke, Medine ve çevresindeki müş-

[1] Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsir’de İsrailiyat*, Erzurum 1974. Eserde sıkça “Medine Yahudileri, Hz. Peygambere düşmanlıkları ve İslam’ a sokmaya çalıştıkları yabancı unsurlara” vurgu yapılır. Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsir’de İsrailiyat*, Erzurum 1974.

[2] Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 2013

rik, Yahudi, Hıristiyan, Hanif ve diğer dini ve kültürel unsurlar^[3] tarafından bilinmekte olduğu yönündedir. Sözlü kültür olduğu için kıssaların detaylarıyla mı yoksa genel hatlarıyla mı bilindiği hususunun netlik kazanması bugün için zor görünmektedir. Ancak Kur'an'da çoğu kez mücmel/özlü şekilde ve ibret amaçlı aktarılmalarından yola çıkarak, kıssaların dönemin toplumsal hafızasında detaylı olabilecek bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.^[4] Nitekim müşrikler tarafından Kur'an'a dönük "*esatiru'l-evvelin*"^[5] ifadesi Kur'an'a ve Hz. Peygambere dönük bir suçlama olduğu kadar bizim için bugün "kıssaların bilinirliğinin bir itirafı" olarak da görülebilir. Yahudiler ve müşriklerin Zülkarneyn kıssası ve kimliği üzerinden Hz. Peygamberi sınav etme girişimi bu kıssanın müşrikler tarafından çok az bilindiğini ama yine o toplumun bir parçası olan Yahudiler^[6] tarafından gayet detaylı bilindiğini göstermektedir. Nitekim inen vahiy ile Zülkarneyn hakkında bilgi verilmiştir.^[7]

Hem kıssalar ve hem de bu kıssaların detaylarına yer veren israiliyatın toplum hafızasında az çok yer alıyor olmasından dolayı kıssaların bu yolla bilindiğini ve hatta hafızalarda israiliyat formatında bulunduğunu iddia etmek mümkündür. Zira her ne kadar Arap toplumu ümmi bir toplum olsa da dini ve kültürel bakımdan İbrahimi gelenekten gelmekte ve Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin de içinde bulunduğu bir toplumun hafızasına sözlü de olsa ortak olmaktadır. Kur'an'da bir kısım kıssaların "*Hel etaka..*" (Sana geldi mi?) formunda başlıyor olması işte bu hafızanın Kur'an dilindeki en önemli işareti ve delilidir.. Zariyat 51:24 ayetinde "İbrahim'in ağırlanan misafirlerinin haberi sana geldi mi?"; Naziat 79:15; "Sana Musanın haberi geldi mi?"; Taha 20: 9 "Sana Musa'nın haberi geldi mi?" ifadeleri bu ilişkiyi gösteren ayetlerdir. Aynı şekilde Maide 5: 27 ayetinde "Adem'in iki oğlunun haberini onlara oku" ve Meryem 19:16 Kitapta Meryem'i an" türünden formatlarda kıssaların sunulmuş olması dönemin Arap toplum hafızasında var olan kıssalara işaret etmektedir.^[8]

[3] İslam öncesi Mekke toplumunu oluşturan unsurları tanımlayan kavramlar için bkz. Necmettin Gökçür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İstanbul, 2014, s.54-79

[4] Bu konuda benzer yaklaşım için bkz Kaya. *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyata Yaklaşım*, 2013

[5] Örnek için Bkz. Nahl 16:24; Furkan 25:5

[6] Yahudilerin Araplarla etnik veya kültürel bağının olup olmadığı konusunda bkz. Gökçür, Necmettin, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, s.95-139.

[7] Kehf 18: 83-110.

[8] Surede aynı şekilde İbrahim, Musa, İsmail ve İdris de aynı ifade ile anılmaktadır. bkz. Gökçür, Bilal, *Meryem Suresi, Metin ve Yorum İncelemesi*, Ankara 2012

İsrailiyatın en önemli kaynağı Kur'an öncesi vahiyler ve bu vahiylerin devamında oluşan dönemin sözlü ve yazılı ürünleridir. İslam geleneğinde bugün için eldeki Kitab-ı Mukaddes literatürü içinde toplanan önceki vahiyler ile israili rivayetler karşılaştırıldığında benzerlikler kendini hemen gösterir.

Rivayetlerin eldeki Yahudi-Hıristiyan metinleriyle benzeşmesi tesadüfi değildir. Benzeşmenin temel nedenleri olarak şunlar söylenebilir: Birincisi Kur'an'da anlatılan tarihi kişi ve olaylar Kur'an ve önceki vahiylerin ortak unsurlarıdır. Hz Âdem ve yaratılış, Hz Nuh ve tufan, Hz. Musa ve Mısır'dan çıkış gibi. İkincisi Yahudi-Hıristiyan kaynaklar somut tarihsel verileri önceleyen bir özelliğe ve yapıya sahiptir.

Kitab-ı Mukaddes incelendiğinde bu tarihsel detaylar bariz şekilde görünür. Davud'un Mezmurları, Süleyman'ın Neşideleri, ve Yuhanna incili gibi bölümler dışında eldeki Kitab-ı Mukaddes genel itibariyle tarihsel bilgi ağırlığına sahiptir. Oysaki olayların ve şahsiyetlerin tarihteki yerleri ve yaşadıkları zaman dilimi hakkında Kur'an bize bilgi vermez. Bunun en önemli nedenlerinden birisi Kur'an'ın önceki vahiyleri "destekleyen ve tamamlayan" bir kitap olmasıdır.^[9] Dolayısıyla Kur'an'da zaman ve mekan detaylarına yer verilmemesi eksiklik değil aksine son vahiy olarak önceki vahiyleri tamamlama vasfı ve meziyetine sahip olmasındandır. Kur'an önceki vahiylerle ve öğretilerine bir bütünlük kazandırmıştır. Kur'an'da sıkça yer alan "Kitap ehli"ne sorulması tavsiyesi ve onların bir kısım olaylarda şahit tutulması^[10] aslında bu vahiy ve mesaj birlikteliğini gösterdiği gibi sağlam rivayetler ile ulaşan israiliyatın temelde İslam literatürü için önemli bir kaynak olacağına da delili olsa gerektir.

Kıssaların Tarihsel Zeminde Somutlaştırılması:

İsrailiyat ve Terimleşme Süreci

Tarihsel açıdan bakıldığında "Kur'an'da yer alan kıssalar tarihsel ve coğrafi zeminlerinde okunmadığı takdirde bir soyutlaştırma söz konusudur" iddiasıyla karşılaşabiliriz. Bu soyutlaştırma zamandan ve mekandan öteye konulmuş bir soyutlaştırmadır. "Kur'an'ın kıssalar ile temel amacı ders ve ibret" olduğunu söylemek temelde bu soyutlaştırmayı ifade eder. Kur'an mesajını "kıssadan hisse" kabilinden aktarır. Ancak burada kaçırılan en önemli nokta şu olacaktır: vahyin ilk muhatapları yukarıda sözünü ettiğimiz toplumsal hafızadan dolayı kıssa hakkında az ya da çok zaman ve mekân bilgisine sahiplerdi. Hz. Peygamber tevhit geleneğini bizzat ihya etmiş, ya-

[9] Yunus 10: 37; Fatr 35:31.

[10] Ayetler için bkz. Al-i imran 3:93; A'raf 7:157; Tevbe 9:1; Feth 48:29; Saf 61:6.

şamış ve yaşatmış ve yine bu geleneği ayıklamış ve arıtmıştır. İsrailiyat bu geleneğin rivayetleridir. İşte bu hafıza vahyin ilk muhatapları olan sahabe için kıssanın tarihsel zaman ve mekânını zihinlerinde somutlaştırmalarını mümkün kılmaktaydı. O dönem için toplumsal hafıza olan kaynaklar çok sonraları “İsrailiyat” adını alacaktır. Bu İsraili malzeme o hafızaya sahip olmayan yeni nesiller için kıssaları tarihsel zaman ve zeminde somutlaştırma ameliyesinin rivayete dönüştürülmüş halidir. O dönem için bu birikimin adı İsrailiyat değildir. Sonradan “İsrailiyat” olarak adlandırılan o birikim aslında o dönemde bu bilginin kaynağı bizzat muhatap toplumun hafızasıdır ki Kur’an da doğrudan bu hafızaya sahip insana hitap etmiştir. İsrailiyat bizzat geleneğin kendisidir ve kökü asr-ı saadetinde gerisinden gelen tevhit geleneğidir.

Bu tevhit geleneği ahkam alanında *şer’u men kablena* (Bizden öncekilerin şeriatleri) şeklinde tezahür eder. *Şer’u men kablena* İslam hukuk geleneğinde oldukça erken dönemde terimleşmiştir.^[11] Özellikle yenilebilecek hayvan etlerindeki sınırlamalar, evlilik ve nikah akdindeki kurallar detayları Kur’an ve sünnetler belirlenmediği halde *şer’u men kablena* düsturu üzerinden devam etmektedir. Bu bize sünnet üzerinden tekrar aktarılmış da olsa sonuçta uygulama *şer’u men kablena* olup tevhit geleneğinin devamıdır.

Önceki kitap ehlinde zuhur eden kıssalar ve olaylar hakkındaki detay bilgilerin ise İsrailiyat olarak terimleşmesi çok sonra olacaktır. Dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi İsrailiyat teriminin klasik tefsir geleneğinde hemen hiç kullanılmamış olmasıdır. İsrailiyat rivayetlerine yer verdikleri halde ne Mukatil ne Taberi gibi ilk dönem tefsirlerinde; ne de Zemahşeri, Razi, Kurtubi gibi takip eden dönemin tefsirlerinde İsrailiyat ifadesine rastlanmamaktadır. İsrailiyat ifadesine tefsir kitabiyatında bu rivayetlere eleştirel yaklaşan İbn Teymiye ve bu tür rivayetleri tefsirine almaktan uzak duran İbn Kesir’de görmekteyiz.^[12] Klasik dönemin İbn Kesir sonrasında İbn Kesir’e atfen Alusi’de olduğu gibi ve Şevkani’de nadiren rastlanmaktadır. Klasik dönem içinde kaleme alınan Tefsir usul eserlerinde de durum farklı

[11] Geniş bilgi için bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Şer’u men kablena” *DİA* (2010), c.39., s.15-19.

[12] Norman Calder, “Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, in *Approaches to the Qur’an*, edited by G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, London 1993. Terminolojinin ilk olarak Mesudi’nin (d. 345/956) Murucu’z-zeheb ve ardından Gazzali’nin *ihya*’sında rastlandığına dair tahliller için bkz Roberto Tottoli, “Origin and Use of the Term *Isrâ’iyyât* in Muslim Literature”, *Arabica*, v. 46/2 (1999), pp. 193-210.

değildir. Zerkeşi'nin el- Burhan ve Suyuti'nin el-İtkan adlı eserinde de israiliyat terim olarak yer bulmaz.^[13]

Bir başka örnek ile söyleyecek olursak Cahiliye dönemi müşrik olsun Hanif, Yahudi veya Hıristiyan olsun şiirdeki kullanım gelenek anlamında nasıl bir öneme sahip ise israiliyat da aynı öneme sahiptir denilebilir. Ancak Kur'an mesajının zamanla çevreye yayılmasıyla beraber tıpkı dilbilimsel açıdan asr-ı saadetten uzaklaştıkça ve Arap olmayan unsurların da çoğalmasıyla, muhatapları tarafından Kur'an kelime dağarcığında "garip/yabancı" kelimelerin artışının görüldüğünde olduğu gibi Kur'an kıssalarında da mufassal/detaylı yorumlarına ihtiyaç hâsıl olmaya başlamıştır. Zira sonraki dönemlerde yarımadanın dil ve kültür havzası dışından gelen mevali başta olmak üzere İslam coğrafyasındaki sonradan Müslüman olan gayr-ı Arap unsurların bilgilendirilmesi gerekmektedir. İşte bu noktada en önemli kaynak olarak israiliyat hafızalarda ve sözde kalmayıp literatüre dönüştürülecektir. Tıpkı ilk dönemlerde olmayan ama sonraları içeriği artarak çoğalan *ğaribu'l-kur'an* literatürü gibi. İlk dönemlerde Kur'an'ın *ğarib/yabancı* kelimesi sayılmayan kelimelerin gün geçtikçe *ğarib/yabancı* sayılarak ciltleri dolduran eserler ortaya çıkmaya başladığı görülür.

Tefsirlerin israiliyat üzerinden tarihsel zaman ve mekana dair bilgi vermesi vahyi tarihi zeminine oturtmaktır ve tarihselleştirmektir.^[14] Bir diğer ifadeyle vahyin ve mesajının tarihi zeminde somutlaştırılmasıdır. İlk muhataplarında olan somutlaştırabilmenin literatür üzerinden sonraki nesillere aktarılmasıdır; çünkü aksi halde "amaç ibret ve ders çıkarmak bile olsa tarihsel zemin açısından havada asılı kalan bir 'tarihsel olay ve şahsiyet' üzerinden yeterli ders ve ibret çıkarabilmek ne denli mümkün olabilir?" sorusu akla gelecektir. En azından her zihin için tarihsel zemine oturtamadığı soyut 'tarihsel olay ve şahsiyet' kıssası yeterli ders ve ibret vermeyebilir.

Muhatabı açısından tarihsel zemine oturan bir peygamber kıssası öğüt verme açısından daha etkileyici ve ibret olması bakımından da daha güçlü değil midir? Kur'an okuyucusunun peygamberleri, kendisinin de bir parçasında yaşadığı zamanın belirli bir dilimine oturtmadığı aşikârdır. Kur'an'ı okuyan, Kur'an'ı çoğunlukla "tarih üstü" ya da "tarih dışı" okur. Bu da Kur'an mesajını tarih ve yaşanan hayatın dışında tutan bir tavra götürmez mi? Anlatılanları tarihin bir evresine oturtamayan zihin bugüne ve bugünde yaşanan hayata dair mesajlar bulabilecek midir? Halbuki Kur'an tarihin bir

[13] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyata Yaklaşım*, s. 72-75.

[14] Burada tarihselleştirme ifadesinin yaygın olan tarihselcilik terimiyle ilgisi yoktur. Kast edilen tarihi zemine oturtmaktır.

evresinde inmiştir. Tarihin belirli evresinde insanlara hitap etmiştir. Kur'an, içeriğinde tarihi olaylara ve şahsiyetlere yer vermiştir. Belirli bir zaman ve zemine oturan bir mesaja sahiptir.

Genel itibarıyla söyleyecek olursak İslam ilim tarihinde özellikle ilk 6 asırda hem tefsir ve hem de tarih literatürü açısından israiliyat birikiminin bir "ilim hazinesi" olarak algılandığı ve kullanıldığı inkâr edilemez. Bu olumlu yaklaşıma Asr-ı saadet ve Hulefa-i Raşidin dönemi ve müteakip tabiin dönemi ve tebei tabiin dönemi de dâhildir.

Hz. Peygamber Ehl-i kitaptan gelen rivayet ve yorumlar hakkında sahabeye tevakkuf ve temkin halini tavsiye etmiştir. Bunun en önemli nedeni doğru olanı yanlışlama yanlış olanı ise aksine doğrulama endişesidir. Ancak Hz. Peygamberin kitap ehlinden rivayet edilmesinde mahzur görmediğini ifade eden yaklaşımları da olmuştur. Kur'an bizzat bazı durumlarda "kitap (zıkr/Tevrat) ehline sorun"^[15] diyerek onlara müracaat edilmesini teşvik etmiş ve dolayısıyla bilgi kaynağı olarak onlardan yararlanmayı engellemek bir yana hatta teşvik etmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in o dönemde Yahudi kutsal metinlerine ilgisi ve merakı malumdur. Hatta israiliyat ravilerinden ve kaynaklarından birisi olan Ka'b el-Ahbar Hz. Ömer nezdinde önemli yere sahip olup ilgi görmektedir.^[16] Yine tabiinden Vehb b. Münebbih de önemli bir israiliyat kaynağıdır ve döneminde muteber bir âlim olarak görülür.^[17] Her ikisi de Müslümanlıkları öncesinde oldukça muteber Yahudi âlimlerindendir. Daha sonrasında Tevrat, Zebur, İncil ve Yahudi-Hıristiyan geleceğindeki diğer dini metinlere vakıf mühtedi ilim ehli kişiler olarak aynı ilmi itibarları İslam dönemlerinde de artarak devam etmiştir.

Bir Tarihçi ve Tefsirci Olarak Taberi'de israiliyat

Taberi gibi tarih kaynaklarındaki sık kullanımı nedeniyle israiliyatın tefsirden daha çok bir tarih terimi olduğu hükmünü doğrulamaktadır. Taberi öncesinden ilk dönem tefsir kaynaklarından olan Mukatil b. Süleyman israiliyata yer verir ancak çoğunlukla rivayet zincirine veya kaynağına dair isim vermez. Mukatil'in rivayet zinciri ve ya isim vermemesi tamamen onun metoduyla ilgili olduğunu düşünüyoruz. Yoksa rivayet ve isimlere dönük bu sessizlikten bugün için bu rivayetlerin sorunlu oldukları anlamı çıkartılmaz. İlk tefsir kaynaklarından Mukatil b. Süleyman tefsirinde Ka'b el-Ahbar veya Vehb b. Münebbih isimlerine değinmeden doğrudan israili bilgilere yer

[15] Nahl 15:43, Enbiya 21:7.

[16] Bkz. Kandemir, Y. "Ka'b el-Ahbar" *DİA*, c.24, s.1-3.

[17] Bkz. Demir, M.-M. E. Özafşar, "Vehb b. Münebbih" *DİA* c.42, s. 608-610.

vermiştir.^[18] Bu nedenle günümüz eserlerinde geçmiş tefsirlerin analizleri yapılırken çoğunlukla anakronik yanlışlığa düşüldüğü ve ilk dönemlerin tefsir yöntemlerini ve yaklaşımlarını modern paradigmal algı ile yargılandığı kanaatindeyiz. Bu nedenle günümüzde Mukatil'in israiliyatı "eleştirmeden yer veren"^[19] bir müfessir olarak tenkide tabi tutulması tamamen bu modern paradigmanın bir yansıması olup anakronik bir yaklaşımdır. Eleştirmeden israiliyatı almakla "suçlanan" Mukatil'e nazaran Taberi israiliyatı eleştirecek mi alıyor? Durum hiç de öyle gözüküyor. Taberi'nin rivayet zincirini vermekten başka Mukatil'den pek de farklı hareket ettiği söylenemez.

Bir müfessir olarak Mukatil'in tefsiri tarihsel olarak ilk müdevven tefsir eseridir belki ama Taberi rivayetlerinde çok daha tafsilatlı olması ve rivayetleri zinciriyle aktarması açısından çok daha büyük bir öneme sahiptir. Her şeyden öte Taberi'yi önemli kılan özelliği ise müfessir olmasının yanı sıra aynı zamanda bir tarihçi olması ile ilgili bir hususiyet ve hassasiyet sahibi olmasıdır.^[20] Taberi, tefsirinde bu iki özelliğinin hakkını fazlasıyla veren bir müfessirdir. Ancak Taberi metodu ve yaklaşım tarzı nedeniyle, rivayetlerini doğrudan Ka'b el Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibi isimler üzerinden aktarmıştır.

Burada farklı bir pencere açarak soracak olursak, Taberi acaba tefsirinde tarihçiliğini gösterirken; tarihinde de tefsirciliğini göstermiş midir? Bu soruya ancak akademik düzeyde iyi bir mukayeseli inceleme ile ulaşabiliriz. Ancak ilk etapta buna dönük şöyle bir tez geliştirmek mümkün gözükmektedir: Bir ilim dalı olarak tarih ilmi, yapısı itibarıyla tefsirin malzemesine ve yorum yöntemine ya çok az ihtiyaç hisseder ya da hiç ihtiyaç hissetmez denilebilir. İhtiyacı Kur'an'ın indiği dönem ve önceki peygamberler ile ilgili kıssalar çerçevesinde sınırlıdır. Birer tarih eseri olarak Kıssası Enbiya eserleri tarih ve tefsir kesişmesinin belki en bariz örnekleri ve ürünleridir. Tarih ilmi burada tefsirlerden çok yine ortak rivayetler olan israiliyatın ve diğer rivayetlerin doğrudan kendisine gidebildiği için tefsir ile irtibatı ihtiyaç olarak görmeyebilir; ancak tefsir aksi bir durumdadır ve tarihe ve tarih malzemesine çok daha fazla ihtiyaç hisseder. Tarih hem israiliyatı ve hem de tarihi verileri içeren hadis rivayetlerini kendine sahiplenerek kullanır. Dahası dindışı kaynaklara da sahip olan tarihin malzemesi daha da zengindir. Dolayısıyla Taberi'nin tefsirinde tarihe ihtiyaç duyup kullandı-

[18] israiliyat ile olan ilişkisine yer vermemekle beraber, Mukatil hakkında bkz. "Mukatil", *DİA*, c.31, s.134-136.

[19] Birışık, A. "İsrailiyat" *DİA*, c.23, s. 199-202.

[20] Fayda, M., "Taberi" *DİA*, c.39,s.317-318

ğı kadar tarihinde tefsire ihtiyaç duymaması ve kullanmaması gayet doğal gözükmemektedir.

Taberi israiliyata dönük tavrını çok iyi şekilde sergileyen bir yaklaşım olarak tefsirinde Ka'b el-Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibi isimlerden bizzat aktarımda bulunur. Taberi'nin bu aktarımının iki önemli yönü vardır: Birincisi, iyi ve ciddi bir inceleme yapıldığında görülür ki Ka'b el Ahbar ve Vehb b. Münebbih'e dayanan bu aktarımlar aslında bugün eldeki Kitab-ı Mukaddes verileriyle neredeyse birebir uyuşan metinlerdir. Kitabı mukaddes dışında bugün elde mevcut olan Babil Talmudu ve Kudüs Talmudu ve diğer apokrif kaynaklara bizi götüren rivayetler de mevcuttur. Taberi'yi "gerek tefsirinde gerekse tarihinde pek çok israiliyat nakletmiş" olmakla ve üstelik "rivayetleri arasında senedi zayıf olanlar bulunmasına rağmen genellikle bunlar hakkında bir uyarıda bulunmamakla"^[21] itham etmek de tamamen modern paradigmanın bir yansıması ve yaklaşımdır.

İsrailiyat ile ilgili buraya kadar söylediklerimizin özeti israiliyatın gerek tefsir ve gerekse tarih kaynakları içinde ilk dönemlerde olumlu bir konuma sahip olduğudur. O halde çağdaş dönemde de devam eden israiliyata olumsuz yaklaşım ne zaman ve nasıl gelişmiştir? Hemen ifade edelim ki israiliyata dönük daha sonraları ve özellikle günümüzde gelişen olumsuz tavır tamamen İslam dünyasının yaşadığı bir kısım paradigmal kırılmalar nedeniyledir. Tarihsel olarak bakıldığında bu olumsuz tavır İslam dünyasının politik ve sosyal kırılma dönemlerini takip etmiştir. İlk olumsuz yaklaşım Haçlı ve Moğol istilalarının hemen peşinden Hicri 7. (Miladi 13) asra tekabül etmektedir. Bu olumsuzlamanın öncü isimleri İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kesir olacaktır ve kendilerince de oldukça sebeplerinin olduğu görülecektir.

İbn Kesir ve İsrailiyatın Kaynaklığının Eleştirel Süreci

Kırılma dönemlerin başında 11.-13. asır aralığında uğradığı ilk önce Haçlı istilaları ardından da Moğol istilaları olmuştur. Batı Roma'nın hakim olduğu Avrupa'dan gelen Haçlı orduları, Doğu Roma olarak bilinen Bizans'ın hâkim olduğu Konstantinapol/İstanbul üzerinden önce Anadolu'ya ardından da Şam, Kudüs ve Filistin topraklarına saldırılarda bulunmuştur. Anadolu Selçukluları ve Zengiler tarafından karşı konulan bu saldırılar hem toplumsal hem de siyasi yaralar açmıştı. Ancak daha da vahimi 13. yy. da başlayan Moğol istilaları olacaktır.

[21] Birışık, A. "İsrailiyat" *DİA*, c.23, s. 200

Moğol saldırılarının başını çeken Hülagu İslam dünyasının beyni durumunda olan Bağdat'a gelerek Halife ile beraber ileri gelen devlet adamlarını ve pek çok ilim adamını idam etmiş; kütüphaneleri yakmıştı. İlim ehlerinden kurtulabilenler ise Mısır'a kaçmışlardı. Hülagu hızını alamayarak Şam üzerinden Mısır'a doğru ordular göndermiş ancak Mısır Memlûklüleri tarafından durdurulmuşlardı. Türkler tarafından henüz daha yeni yeni yurt edinilen Anadolu daha Haçlıların verdiği zarar ve açtıkları yaraları saramadan Moğol istilası ve tahribiyle karşı karşıya kalmıştı.

İstila ve tahribin hemen peşinden toparlanma döneminde *ihya ve ıslah* ile İslam'a ve ilme yeniden hayat kazandırma adına dönemin bilginlerinde bir tür "sırttaki yükleri atma ve silkinme" hareketi olarak *kilu kal* ile uğraşmayıp mesajın özüyle toplumu düzeltme ve hayat kazandırma (ıslah ve ihya) çabasına girişilmişti. Ümmete *terğib ve terhib* adına faydası olmadığı düşünülen israiliyat zaid ve gereksiz bilgiler içeriyor hatta zarar veriyor düşüncesi ile artık bir yana itiliyordu. Yunan düşüncesi ve felsefesi zaten 6. yy'da Gazali tarafından bertaraf edilmişti. Hind, Pers ve mistik uzak doğu düşüncesi etkisinde geliştiği düşünülen uç tasavvufi fikirler de eleştirilerden nasibini almıştı. Dönemin bu karakteristiğini yansıtan en önemli isimler İbn Teymiyye ve öğrenci ve takipçileri olan İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Kesir'dir.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi ve takipçisi olarak İbn Kesir tefsir geleneği içinde israiliyata en eleştirel yaklaşan müfessir olarak bilinir. *el-Bidaye ve'n-Nihaye* adlı tarih eseriyle de bilinen İbn Kesir tıpkı Taberi gibi aynı zamanda bir tarihçidir. Tefsirinde israiliyata yer verdiği kısımlar eleştiri ve reddetme amaçlıdır. Ancak şaşırtıcı şekilde doğrudan Kitab-ı Mukaddes metinlerine atıflar yapmaktadır. Bu atıflar yine eleştiri ve ret amaçlı olsa bile sonuçta bu metinleri alıntılanması önemlidir. İbn Kesir'in bu yaklaşımı selefi çizgide var olan "asıl kaynağa gitme" düsturuyula birebir örtüşmekte ve rivayetlerle gelen israiliyat yerine, israiliyatın kaynağı olduğu düşünülen Kitab-ı mukaddese gitmekteydi. Aslına bakılırsa Taberi'nin Ka'b el-Ahbar veya Vehb b. Münebbih üzerinden Kutsal metin atıflarını İbn Kesir doğrudan kaynağına giderek yapmıştır. Ancak aralarındaki en önemli fark Taberi'nin israili bilgileri yoruma katkı olarak alıntılanması; İbn Kesir'in ise alıntıyı eleştiri ve polemik için almasıdır. Bu durumda pek tabiki İbn Kesir genelde Ehl-i Kitap kaynakları ile İslam kaynaklarının çelişen hususlarıyla ilgili yerlerde atıflarda bulunacaktır. İbn Kesir, İslam'ın ve Kur'an'ın ruhuna ve çerçevesine

zıt düşen hususlarda ve tartışmalarda karşı tarafı ilzam maksadıyla, israili rivayet ve Kutsal metin alıntıları yapmakla oldukça “seçici” davranmıştır.^[22]

İbn Kesir sadece israiliyat kullanımını değil; toplumun ıslahı ve gelişmesi için katkısı olmayacağından dolayı dil, gramer ve belağat konularına girmeyi de yersiz görmüştür. Kendi zamanına kadar gelen mezhep imamları arasındaki fikhî farklılıklar ve mezhebi tartışmalar onun hiç ilgi göstermediği hususlardır. Farklı görüşleri vermez kendi mezhebi, meşrebi ve hatta yorumu çizgisinde fikrini beyan etmekle yetinir. Kelami ve felsefi tartışmalar da İbn Kesir’in sessizliğe bıraktığı konulardır. Zira, İbn Kesir’in zihin dünyası için, bütün bu dil ve belağat incelikleri, fıkıh ve kelam tartışmaları toplumun büyük yıkımlar yaşadığı bir dönemde hiçbir fayda sağlamamıştır. Belki aksine vakit ve enerjinin boşa harcanmasına neden olmuştur.

Klasik Tefsirde İsrailiyat Kullanımında Görülen Devamlılık

İbn Kesir’in gelenek içinde önemli bir yeri olmakla beraber İsrailiyatın kullanımında gelenek açısından çok bir caydırıcılığı olduğu söylenemez. Nitekim Mukatil ve Taberi tefsirlerinde görüldüğü gibi israiliyatı kullanmada daha sonraki tefsir eserlerinde İbn Kesir çizgisinin çıkışına rağmen bir devamlılık görülmektedir. İlk dönemlerden İbn Kesir sonrasına kadar örneklemeye babından sayacak olursak; Salebi, Vahidi, Beğavi, Hazin, Zemahşeri, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, Fahreddin er-Razi, İbn Atiyye, Ebu Hayyan, Kurtubi, Ebu'l-Berekat en-Nesefi, Ebussud, Suyuti, Şevkani ve Alusi israili rivayetlere yer vermekte sakınca görmemiştir. Pek çoğu rivayet zincirine yer vermeye gerek görmeden İsraili rivayetleri kullanmışlar, ancak içerik noktasında diğer rivayetler kadar bu rivayetleri de eleştiriye tabi tutmuşlardır.

İlginç olan bu eserler üzerine yapılan günümüz modern çalışmalarda anakronik yaklaşım ile ve Zemahşeri'nin “dil ve dirayet tefsiri olması onu israiliyat kullanmaktan men etmesi gerektiği” algısıyla hareket edilebilmektedir. Nitekim “tefsirde dirayet metodunu kullanması sebebiyle Zemahşeri'nin israiliyat konusunda daha duyarlı olabileceği”^[23] beklentisi modern paradigmanın bir yansıması olarak anakronik bir yaklaşımdır. Bu mutezile olması dolayısıyla “akılcı” olması gerektiği kanaati üzerinden bugün Zemahşeri'den 19. Yy Batı pozitivizmi etkisinde gelişen günümüz akılcılığını beklemek ile eşdeğerdir.

[22] Bkz. Saffat Suresi 99-105 ayetleri tefsir. Ayrıca bkz. Bilal Gökkır, “Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası Taberi'den İbn Kesir'e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi” *EKEV Akademi Dergisi* (28), 163-178.

[23] Birışık, A. “israiliyat” *DİA*, c.23, s. 201.

Sonuç olarak ifade edecek olursak, israiliyat Kur'an'ın en önemli tarihsel verileri olan kıssaların yorumunda tefsir tarihi boyunca kullanılmış olan önemli rivayetlerdir. İsrailiyat vahye muhatap olan toplumun hafızasında var olan bilgilerdir. Bilgilerin kaynağı bizzat toplumun tevhit geleneğiyle gelişen hafızasıdır ve kuşkusuz Tevrat, Zebur ve İncil başta olmak üzere önceki vahiyler ve bunların etrafında gelişen ikincil kaynaklarla örtüşmektedir. Kuran kıssaları toplumda var olan o bilgi ve birikim üzerinden anlaşılmaktaydı. Aksi halde Kur'an'da anlatılan kıssalar muhataplarının zihninde soyut kalmış olurdu. Kur'an'da sıkça Kitap ehline sorulması istendiği göz önüne alınırsa aslında tevhitin Hz. Adem ve Hz. İbrahim'den bu yana getirdiği geleneği dışlamayıp içselleştirildiği anlaşılır. Tıpkı cahiliye şiirinin Kur'an dil ve belâgatinde sahip olduğu otoriteye israiliyat da kıssaların yorumunda sahip olagelmiştir. Nitekim İbn Kesir sonrasında modern döneme gelinceye kadar israiliyatın otoritesi devam etmiştir. İsrailiyat külliyatı toplumsal hafızanın rivayete dönüşmüş halidir. Benzer şekilde nasıl Arap olmayan unsurların artmasıyla Kur'an'da "garib/yabancı" kelimeler muhatapları açısından artmaya başladıysa ve kelimeler açıklamalı olarak listelenmeye başlayan müfredat türü eserler meydana geldiyse, toplumsal hafızadan uzaklaşıldıkça da hafıza israiliyat rivayetlerini aktararak toplumsal hafızayı hatırlatmıştır.

Klasik dönem tefsir eserlerinde israiliyat diğer rivayetlerden ayrıştırılmamış ve farklı bir muamele görmemiş olup "tefsir rivayetlerden ibarettir" anlayışıyla bilhassa Taberi gibi müfessirlerde rivayet zinciri sıhhatli olduğu sürece Kur'an yorumlarında rahatça yer bulmuştur. Taberi kendi döneminde rivayetleri toplamadaki iştah ve hevesini ayırım göstermeden İsraili rivayetleri toplamada da göstermiştir. Mukatil ve daha sonraki tefsirlerden Vahidi, Salebi, Beğavi ve Hazin gibi müfessirler ise rivayet zincirini vermez ve kendince uygun gördüğü İsraili rivayet ve haberleri "tefsir rivayetlerden ibarettir" anlayışıyla bolca kullanırlar. Zemahşeri, Ebussuud gibi dil ve belâgat yorumuna ağırlık veren tefsirlerde İsraili rivayetlere gerektiğinde işaret edilmiştir. İbn Atiyye, Ebu Hayyan ve Kurtubi gibi Endülüs müfessirleri de israiliyatı dışlamamıştır. Modern dönem öncesine geldiğimizde, 17. asır ila 19. Asrın başına kadar Suyuti, Şevkani ve Alusi'de israiliyat ile barışık tavır devam etmiştir.

Hicri 7. yy.da İslam ülkelerinin sosyal çalkantılarının ardından ortaya çıkan İbn Teymiye ve İbn Kesir çizgisi israili rivayetlere daha eleştirel bakmıştır. İsrailiyatın terimleşmesi de bu döneme rastlamaktadır. İbn Kesir öncesinde israiliyat terimine rastlanmaz. Sonrasında ise modern döneme

kadar nadiren farklı formatlarıyla rastlanır. İbn Kesir hem israili rivayetlere ve hem de Kitab-ı mukaddes ifadelerine genelde tenkit amaçlı yer vermiştir. İbn Kesir sadece israili kaynaklı rivayetlere eleştirel yaklaşmamış aynı zamanda hadislere de eleştirel yaklaşmış ve hadisleri tefsirde kullanmakta oldukça titiz davranmıştır.

Günümüzde israiliyata dönük dışlayıcı tavrın nedeni doğrudan İbn Kesir ve selefi çizginin kendisi olmamakla beraber İbn Kesir'in israiliyat eleştirisinin M. Abduh ile başlayan modernist çizgiyle uyuşması oldukça anlamlıdır. Selefi ve Modernist çizginin bu ve benzeri hususlarda uyuşmasının nedenleri ve 19. yy'da başlayan günümüze kadar etkisi devam eden "modern tefsir" paradigmasında israiliyata dönük eleştirel yaklaşımlar bir başka yazının konusu olacak kadar önemlidir.



SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİNE DAİR SORULAR VE CEVAPLAR

FATİH TİYEK
DR.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM Ü. İLAHİYAT FAK.



Sizce Tefsir ve Siyer arasında ilişki var mıdır?

B

u iki ilmin amacı, konusu ve yöntemi karşılıklı olarak ikisi arasında bir ilişki kurmayı gerektirmektedir. Tefsir ilminin dilbilimsel ilkeler ve bağlamsal unsurlar çerçevesinde Kur'an ayetlerini anlaşılır kılma çabasında Siyer, özellikle de ayetlerin indiği zaman ve mekân bağlamının tespit edilmesinde önemli bir kaynaktır. Bu bakımdan ayetleri doğru anlama çabasında Siyer, anlayana önemli katkı sağlamaktadır. Ancak bu ilişkinin yönü her daim bu şekilde değildir. Aynı şekilde Tefsir de Siyer için yardımcı ilimlerden biridir. Tefsirin çalışma alanının Kur'an olması, diğer birçok ilimde olduğu gibi Siyer'e de katkı sağlamaktadır. Çünkü her yönüyle Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen Siyer'in de en önemli kaynağı Kur'an'dır. Siyer, bu kaynaktan istifade sürecinde zaman zaman Tefsir neticesinde ortaya konan anlam ve yorumlardan da istifade etmektedir. Bu bakımdan Tefsir ile Siyer arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişki her iki alana da katkı sağlayıcı mahiyettedir.

Tefsir İle Siyer arasında ilişki kurmayı gerektiren hususlar başka bir ifadeyle bu iki disiplin arasında ilişki kurmaya dayanak teşkil eden durumlar hakkında kısaca bilgi verir misiniz?

Tefsir ile Siyer arasında ilişki kurmayı gerektiren ilk husus bizzat Kur'an'ın taşıdığı özelliklerdir. Dolayısıyla Tefsirin ilgi alanı olan Kur'an'ın amacı, muhtevası, misyonu ve değeri bu iki ilim arasında ilişki kurmayı gerektirmektedir. Şöyle ki, İnsanlığın hidayeti için gönderilen Kur'an, bu misyonunu belli bir zaman diliminde ve belli bir mekânda aşama aşama gerçekleştirmiştir. Bu durum, onun hem tarih dışı olmadığını göstermekte hem de nüzul süreci

boyunca beşeri şartları gözetmesini gerektirmektedir. Çünkü Kur'an, insanlık tarihindeki yeri itibariyle boşluğa indirilmiş, muhatap ve ortam şartlarından yalıtık bir ilkeler ve mesajlar yumağı olmamıştır. O, her ne kadar kaynağı ilahî olsa da uygulama sahası ve hedef kitlesi itibariyle zaman ve mekana yönelik bir hitaptır. Başka bir ifadeyle o, Allah Teala'nın belirli bir tarihsel ortamda, bu ortamda yaşayan ilk muhataplarının zaman ve mekan şartlarını da gözeterek canlı ve aktüel hitaplar şeklinde nazil olan bir kitaptır. Bu yönüyle Hz. Peygamberin görevini icra sırasında çekmiş olduğu sıkıntılar, muhaliflerin taarruzları ve bu taarruzlara karşı cevaplar, Hz. Peygamberin tebliğine olumlu cevap veren ashabın gayretleri ve bu uğurda çektikleri zorluklar, muhatapların psikolojik durumları gibi hususlar bir şekilde Kur'an muhtevasına yansımıştır. Kur'an'ın bu durumu ve taşımış olduğu bu özellikler, nüzul dönemi sonrasında onun mesajını anlama çabasında olan herkesin dikkate alması gereken unsurlar olmuştur. Bu da doğal olarak Tefsir ile Siyer arasında ilişki kurulmasını gerektirmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın nüzul dönemi ile ilgili özellikleri Tefsir ile Siyer'in yollarının kesişmesine sebep olmuştur.

Tefsir ile Siyer arasında ilişki kurulmasını sağlayan bir diğer husus ise, Hz. Peygamberin konumu ve misyonudur. Hz. Peygamber, Kur'an'ın ilkin kendisine indirilmiş olması ve kendisi aracılığıyla insanlara ulaştırılması bakımından Siyer ile Tefsir arasında ilişki kurmayı gerektiren önemli bir ortak payda konumundadır. Ahzab Suresi 45-46. Ayetlerdeki *"Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle O'nun yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik"* haberi de bu durumu teyit edici mahiyettedir. Çünkü Allah Teala'nın insanlar üzerinde gerçekleştirmek istediği değişim ve dönüşümde Hz. Peygamberin örnekliliği önemli bir rol oynamıştır. Onun, kendisine iletilen vahyi insanlara tebliğ ederken (Maide 5/67 ve 99; Cum'a 62/2) hiçbir zaman onu değiştirme, ona ilaveler yapma ya da bir kısmını gizleyip insanlara tebliğ etmeme gibi yanlışlara düşmemesi Kur'an'ı tebliğ sürecindeki rolüne işaret etmektedir. Ancak bu süreçte Hz. Peygamberin konumu ve rolü tebliğden ibaret olmamıştır. İlettiği mesajın insanlığın hidayetine yönelik olması, insanlar için öğüt mahiyetinde olması, onları temizleyip karanlıktan aydınlığa çıkarmak için gönderilmesi iletmenin yeterli olmadığını, iletilen mesajların uygulama boyutunun da bulunduğu işaret etmektedir. Bu yüzden de nüzul sürecinde birçok ayette aralıklarla tekrarlanan Hz. Peygamberin karşılaştığı inatçı tavır ve sert muhalefetten dolayı teselli amacıyla söylenen *"ona düşenin sadece tebliğ olduğu"* bildirisini onun örnekliliğini devre dışı bırakıcı mahiyette anlamamak

gerekir. Zira Hz. Peygamber kendisine iletilen mesajları iletmekle kalmamış, onun anlaşılması ve hayata tatbiki noktasında üzerine düşeni de bi hakkın yerine getirmiştir. “*Biz sana kendilerine ne indirildiğini açıklayasın diye zikri (Kur’an) indirdik olur ki düşünürler*” (Nahl 16/44) ayetinin de işaret ettiği üzere Hz. Peygamberin görevi sadece iletmek değil o mesajın alınmasını da sağlamak olmuştur. Mesajın alınması, anlaşılması, benimsenmesi ve yaşanması için her türlü mücadeleyi yapmıştır. Bu bakımdan o, sadece tebliğci değil aynı zamanda mükemmel bir öğreticidir de. Onun bu konumu ve konunun gerektirdiği bu görev hassasiyeti Kur’anî ilkelere dayalı toplumsal dönüşümde ve İslam medeniyetinin temellerinin atılmasında önemli rol oynamıştır. İşte Hz. Peygamberin hayatı ile Kur’an’ın tebliği ve ilkelerinin hayata tatbiki arasındaki bu iç içelik Siyer ile Tefsir arasında ilişki kurulmasını gerektiren hatta bu ilişkiyi zorunlu kılan başka bir husustur. Çünkü bu ikisinin ayrı düşünülmesi ve birbirinden müstakil değerlendirilmesi hem Kur’an’ı anlamada hem de Hz. Peygamberi tanımada hatalara yol açabilir.

Tefsir ile Siyer arasında ilişki kurulmasını gerektiren üçüncü unsur ise toplumdaki değişim olgusudur. Dil, kültür, duygu ve düşünce gibi birçok unsuru içine alan bu değişim hiçbir zaman ve mekâna indirgenemeyecek derecede bir süreklilik arz etmektedir. İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze genel bir değerlendirmeye tabi tutulması neticesinde görülecek olan toplumun her daim bir değişim halinde olduğunun tespiti de bu durumu destekler mahiyettedir. Her dönem için geçerli olan bu olgu Kur’an’ın nüzulünden sonra da görülmüş ve günümüze gelinceye kadar toplumlar birçok değişime maruz kalmıştır. Bunun neticesinde de Kur’an’ın nüzul dönemi ile günümüz dünyası arasında sosyal, kültürel, ekonomik vs. açılardan değişimler söz konusu olmuştur. Sahip olduğu özellikler itibarıyla iki dönem birbirinden ayrı kabul edilebilecek birçok yönü bünyesinde taşır hale gelmiştir. Bu durumun dikkate alınıp alınmaması Kur’an ayetlerini anlamada isabet etme ve hataya düşme ihtimaline doğrudan etki etmektedir. Dolayısıyla Kur’an ayetlerini doğru anlamak için nüzul dönemi ile günümüz şartları arasındaki farklılıkları minimize edici bağlamsal unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır. Siyer ilmini Tefsir ilmine katkısının en fazla olduğu noktalardan biri de işte bu noktadır. Anlayan ve yorumlayanın nüzul dönemi ile arasındaki zaman ve mekan farklılığını giderici bilgi desteği hususunda Siyerin katkısı göz ardı edilemez. Bu da onunla Tefsir arasında ilişki kurmanın ve kurulan bu ilişkinin olumlu neticelerinden istifade etmenin gerekliliğini gözler önüne sermektedir.

Siyer’in Tefsir’de kullanılan yöntem katkısı var mıdır? Bu katkının mahiyeti hakkında bilgi verir misiniz?

Tefsirin ilgi alanının Kur’an olması, onun gelişi güzel ve tesadüflerle yürüyen bir disiplin olmamasını gerektirmektedir. Zira söz konusu olan Kur’an’ın anlaşılması ve açıklanması olunca belli bir yöntemin gerekliliği göz ardı edilmemelidir. Bu yöntemin ise, biri dil diğeri bağlam olmak üzere iki yönü ön plana çıkmaktadır. Bu manada Kur’an’ın mesajlarını insanlara dil olarak Arapçayı kullanarak aktarması sebebiyle onu anlama ve açıklama hususunda gözetilmesi gereken ilk husus dilbilimsel ilkeler olmalıdır. Ancak dili bilmenin tek başına yeterli olmadığını da unutmamak gerekir. Dili, anlama etki eden bütün yönleriyle bilmek, Kur’an’ı anlayan ve yorumlayan açısından olmazsa olmaz şartlardan olsa da tek başına yeterli değildir. Çünkü dile vukufiyet ayetlerin daha çok “ne diyor”unu tespitte imkan sağlamaktadır. Ancak bütün ayetler için sadece “ne diyor?” sorusunu cevaplandırmak anlama ve açıklama için yeterli olmamaktadır. Söylenen ile kastedilenin aynı olduğu ayetlerde sadece bu soruyu cevaplandırmak yeterli olsa da bütün ayetlerin böyle olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden de bazı ayetler için “ne diyor” sorusuyla birlikte “niçin, nerede, ne zaman, nasıl ve kime diyor” sorularının da cevaplandırılması gerekmektedir. Öncesi ve sonrasıyla irtibatlı bir şekilde Kur’an’ın indiği yirmi üç yıllık dönemin tarihi, kültürel, siyasî, coğrafi, dinî ve edebî özellikleriyle bilinmesi bu soruların doğru bir şekilde cevaplandırılmasına imkan sağlamaktadır. Çünkü bu şartlar doğrudan ayetlerin lafzında görülmesi de onun nüzulüne vesile teşkil eden dış şartları oluşturmaktadır. Bu dış şartlarla ilgili birikimde asıl ağırlığı ise Hz. Peygamberin hayatı oluşturmaktadır. Bunu elde etmenin en sağlam yolu da siyer ve siyere dair verilerdir.

Siyer – Tefsir ilişkisinin sürece katkılarından bahsedebilir misiniz?

Siyer ile Tefsir arasındaki ilişkinin gözetilmesi Kur’an’ın gerçek dış bağlamının ne olduğunu tespitte ve hangi hususların dikkate alınması gerektiğine dair bir çerçeve çizilmesine katkı sağlar. Bu katkı, Kur’an’ın kendi dışında oluşan ve onun doğru bir şekilde anlaşılmasına sekte vuran Kur’an dışı bağlamlara malzeme edilmesini de önler. Yani anlamının nüzul dönemi şartlarından kopuk olmasının önüne geçer.

Bu iki ilim arasında ilişki kurup, bu ilişki sayesinde bilgi birikimini artırmak anlamının ve yorumlamanın objektifliğine önemli katkı sağlar. Çünkü anlama ve yorumlama çabasında insana yön veren sağlam bilgilerin olmaması onu subjektifliğe yönlendirebilir ve ideolojiyi ön plana çıkarabilir. Bu

yüzden Tefsir ile Siyer arasındaki ilişkiyi doğru tespit edip bu ilişkiyi anlama ve yorumlamada gözetmek bilgi boşluğundan kaynaklanan savrulmaların önlenmesine önemli katkı sağlayacaktır.

Siyer ve Tefsir arasındaki ilişki nüzul döneminin nasıl bir süreç olduğunun tespit edilmesine katkı sağlaması bakımından da önem arz etmektedir. Bu süreçte Kur'an'ın ilk muhatap kitlesinin hangi özelliklere sahip olduğu, Kur'an'ın onların hayatına müdahalesi ve bu müdahale neticesinde gösterdiği değişim ve gelişim, nüzul sebepleri, ana konuları gibi hususlar onun uygulanması gereken bir hayat kitabı olduğunu göstermektedir. Bu durumun doğru tespiti ve bu tespitin Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu sorusunun cevabında dikkate alınması, Kur'an'ın hayatımızdaki yerinin takdirinde önemli katkı sağlamaktadır. Zira bu seviye öze taalluk etmeyen ve Kur'an'ın ruhuna çok da uygun olmayan algı ve yaklaşımların önlenmesinde de önemli rol oynayacaktır.

İki ilmin de karşılıklı ilişkisi sadece Kur'an'ın anlaşılmasına ve hayatımızdaki yerinin takdir edilmesine değil Hz. Peygamberin konumunu doğru tespit etmeye de katkı sağlar. Çünkü kurulan ilişki çerçevesinde tespit edilen bilgiler, Hz. Peygamberin “abduhû” ve “rasûlühû” sınırlarının dışına çıkarılmasına imkan vermez. Onun nasıl biri olduğu, yeni dinin tebliği sırasında nasıl bir görev icra ettiği ve örnekliğinin hangi boyutta olduğunun tespit edilmesi onunla ilgili aşırı yüceltici ya da çok fazla sıradanlaştırıcı yaklaşımların yanlışlığını ortaya koyar.



SİYER-TEFSİR
İLİŞKİSİ
(İLK VAHİY VE HZ.
MUHAMMED)

ŞEFAETTİN SEVERCAN
PROF. DR.
E.R.Ü. İLAHİYAT FAK.



1. GİRİŞ

S

iyer ve Megazi kitaplarında yer alan Hz. Muhammed (s.) ile ilgili pek çok rivayet ve anlatımın Tefsir kitaplarına birinci dereceden kaynaklık ettiği görülmektedir. Özellikle Hicrî dördüncü, Milâdî onuncu yüzyıldan sonra siyer kaynakları müfessirlerin daha fazla müracaat ettikleri eserler olur. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (225-310H./839-923M.)^[1] müfessirlerin siyer kaynaklarına daha fazla yönelmelerinde, kendisinden sonraki müfessirleri de etkileyen önemli bir hareket noktası olarak kabul edilebilir. Daha sonraki dönemlerde müfessirler, siyer muhtevası ile ilgili ayetleri tefsir ederken kaynak olarak doğrudan siyer rivayetlerine yönelmişler, hatta yer yer onlardan birebir uzun alıntılar yapmışlardır. Bu durum, yani bir ilim dalının kaynak olarak ihtiyaç duyduğu diğer bir ilim dalından faydalanması, kaçınılmaz bir ilmî usuldür. Biz bu yazımızda bu ilmî usulü analiz ederek siyer-tefsir ilişkisini bir kemmiyet/nicelik olarak ele almanın ötesinde daha çok bir keyfiyet/nitelik ilişkisi olarak ele almaya çalışacağız. Müfessirlerin tercih ettikleri siyer rivayetlerini, artık sadece bir siyer rivayeti olarak değil, aynı zamanda bir tefsir rivayeti ve bir müfessir nakli olarak görüp ayet-tefsir ilişkisinin uyumuna ayna tutmaya çalışacağız. Tefsir rivayetinin kaynağı siyer olduğu için de böylece ayet-siyer ilişkisine de ayna tutmuş olacağız.

Siyer kaynaklarından tefsirlere seçilmeden alınmış bazı rivayetler ve bunlar üzerine inşa edilmiş olan Hz. Muhammed (s.) ve peygamberliğe dair kimi anlayışların, Kur'ân-ı Kerim'e arz edildiklerinde Kur'an'ın anlatımından farklı

[1] Bundan sonra Hicrî ve Milâdî takvimleri gösterirken H/M harflerini kullanmadan doğrudan yazacağız.

yerde durdukları görülmektedir. Bu farklılıklar, her iki ilim dalı alanında da çözümü hiç kolay olmayan tercih problemlerine sebep olmaktadır. Belki bundan daha önemlisi, siyer müelliflerinin ve müfessirlerin bu rivayetler üzerine bina ettikleri kanaatlerin ve yorumların, zaman zaman meselenin hakikati ile bağdaşmaması hatta ona zıt olmasıdır. Bu durum genelde çok boyutlu zincirleme problemler üretmekte iken konumuz özelinde ilk vahiyler sonrasında Hz. Peygamber'in durumu ile ilgili Müslüman itikadında belirsizliklere ve tereddütlere sebep olmaktadır.

Bu sıkıntılı ve sakıncalı durumun çözüme kavuşturulmasında incelenmesi gereken en önemli sorun, siyer kitaplarının hemen hemen tamamına yakın bölümünde, tefsirlerin pek çoğunda yer alan ve çok yaygın olarak benimsenmiş bunca yerleşik rivayetlerin seçilme ve tartışmaya açılma sınırlarının belirlenebilmesidir. Bir uçta Taberî'nin temsil ettiği, İbn Kesir'in devam ettirdiği rivayetçi, diğer uçta Zemahşerî (467/1075-538/1144), Fahreddin Razi (543/1149-606/1209), Kadı Beyzavî (ö. 691/1292) ve İbn Haldun (732/1332-808/1406) gibi çığır açan seçkin âlimlerin temsil ettiği rivayetçi anlayışların maksatlarından taşınılmasına özen gösterilebilmelidir. Eğer bu sınırlar doğru belirlenemez ise: Siyer ve tefsir kaynaklarımız bilimsellik adına ciddi bir haksızlıkla karşı karşıya kalabilir; Siyer âlimlerimiz ve müfessirlerimiz de hiç hak etmedikleri bir töhmet altında bırakılabilir. Buna bağlı olarak büyük bir ihtimalle maksatlar aşılarak, yeni bir siyer ve yeni bir tefsir inşası girdabı içinde sonu belirsiz bir serüven ile karşı karşıya kalınabilir. Öyleyse bu rivayetleri seçerken: Kur'ân'ın ve Hadisler'in verdiği bilgilere uymayan rivayetlerin yine aynı siyer, tefsir ve hadis kaynaklarımızdan Kur'ânî verilere uygun olan diğer versiyonları bulunarak onlar tercih edilmelidir. Yani Kur'ân-ı Kerim ile uyumlu, bir bakıma saklı siyer, tefsir ve hadis rivayetleri ortaya çıkarılıp konu bunlar üzerine inşa edilmelidir. Bu yapılamadığı takdirde, rivayeti konusu ile birleştiren resim yorumlamaya imkan veriyor ise bu yapılmalı; buna imkan vermiyor ise, pozitivist bilim anlayışının deşirmesine su taşıyan yeni bir siyer ve tefsir inşasına asla kapı aralamadan, İslâm geleneği içinde oluşmuş ilim anlayışı içinde tenkide tabi tutarak tercih edilen metin oluşturulmalıdır.

Siyer-Tefsir ilişkisini, bu usul çerçevesinde, "İlk Vahiyler ve Hz. Muhammed (s.)" in tavrı ile ilgili bazı siyer ve tefsir rivayetleri ile şekillendirmeye çalıştık. Bu rivayetleri ve bunlar üzerine inşa edilen Hz. Muhammed (s.) kimliğini Kur'ân-ı Kerim'e arz ederek bir değerlendirme yapmaya gayret ettik. Siyer-Tefsir ilişkilerini ortaya koyan rivayetler ve anlatımlar için diğer kaynakların yanında, her iki ilim dalında da eserleriyle İslâm ilim tarihine

büyük katkılar sunmuş olmaları sebebiyle İbn Cerir et-Taberî ve Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir'in (701/1301-774/1373) nakillerine daha sık müracaat ettik. Taberî'nin tefsiri *Câmiü'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'ân* ve tarihi *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*'unda anlattıklarının benzerlik ve farklılıkları; aynı şekilde İbn Kesir'in tefsiri *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim* ile tarihi *El-Bidâye ve'n-Nihâye*'de anlattıklarının benzerlik ve farklılıkları onların Siyer ve Tefsir'e bakışlarını ortaya koyması bakımından ayrıca önem ifade etti.

2. SİYER KAYNAKLARINDA İLK VAHİY VE PEYGAMBERLİK

2.1. Siyer kaynaklarında yer alan rivayetler

Ana kaynaklar da dâhil olmak üzere sonraki birçok kaynakta yer almış olan ve âdeta genel kabul haline gelmiş bulunan bazı siyer rivayetlerine göre vahyin başlangıcı ve onu takip eden olaylar şu şekilde gelişmiştir.

Hz. Muhammed (s.) Hira'da ilk vahyi aldıktan sonra şair veya mecnun olduğunu düşündü. Rasûlullah (s.) için, Allah'ın yaratıkları arasında, bir şair^[2] ya da bir mecnundan daha kötü kimse yoktu. Onlara kızdığı kadar kimseye kızmazdı. En çok nefret ettiği şey mecnun veya kâhin durumuna düşmektir. Kendi kendine: “Şair veya mecnun mu oldum yoksa? Kureyş beni asla şair veya mecnun olarak konuşmamalı! Dağın yüksek bir yerine çıkıp oradan kendimi atarak intihar edip öleyim, ancak o zaman rahatlarım” dedi. Sonra bunu birkaç defa denedi ancak her denemesinde ufukta Cebrâil göründü ve: “Ey Muhammed, sen Allah'ın rasûlüsün ben de Cibrîlim” diyerek onun intihar etmesine engel oldu.

İlk siyer kaynaklarında Hz. Muhammed (s.)'in intihar teşebbüsleri ilk vahye bağlı olarak nakledilirken Buharî bu intihar girişiminin “fetret-i vahiy” denilen vahyin bir ara kesilmesiyle olduğunu ve defalarca tekrarlandığını nakleder.^[3]

Cebrâil ayrılıp gittikten sonra evine gelen Muhammed (s.)'e Hz. Hatice: “Ey Kâsım'ın babası neredeydin?” diye sordu. Hz. Muhammed (s.): “Ey Hatice! Ben bir takım ışıklar görüyor, sesler duyuyorum! Vallahi, şu putlardan ve kâhinlerden nefret ettiğim kadar hiçbir şeyden nefret etmem! Ben ya bir kâhin, ya bir şair ya da mecnun olacağım galiba! Bana cinler musallat olacak diye korkuyorum” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Hz. Hatice:

[2] O dönemde “şairlerin” cinlerle irtibatlı oldukları kabul edilir, bu sebeple de olumsuz bir algıya muhatap olurlardı.

[3] Buharî, Kitabü't-Ta'bîr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Elif Ofset, İstanbul 1979, Bab,1, c,8, s. 68.

“Bundan Allah’a sığınırım Ey Kâsım’ın babası! Benim bildiğim, Allah seni asla böyle bir duruma sokmaz. Çünkü sen akrabanı, eşini dostunu gözetirsin; işini görmeye gücü yetmeyenlere yardım edersin; ihtiyacı olana verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırın; misafirlerini ağırlarsın; sen doğru sözlü, son derece güvenilir ve güzel ahlaklısın. Ancak bu halin nedir anlayamadım” dedi.

Bunun üzerine Hz. Muhammed başından geçenleri ona anlattı. Anlatılanları dinleyen Hatice: “Müjdeler olsun ey amcaoğlu! Gönlnü rahat tut, Allah’a yemin ederim senin bu ümmetin peygamberi olacağına kesinlikle inanıyorum. “Rahip Bahira yirmi sene önce bunu bana bildirmiş ve bana seninle evlenmemi emretmişti”^[4] dedi.

Bir müddet sonra, Hz. Hatice, Hz. Muhammed (s.)’e:

“Ey amcamın oğlu! Sana vahiy getiren melek yanına yeniden geldiğinde bana haber verebilir misin!” diye sordu. Peygamberimiz:

“Olur!” dedi. Bir müddet sonra, Hz. Peygamber (s.):

“Ey Hatice! Cibril geldi” dedi. Hz. Hatice:

“Ey amcamın oğlu! Kalk ve sol dizimin üzerine otur”. Hz. Muhammed (s.) kalktı ve eşinin sol dizinin üstüne oturdu. Hz. Hatice:

“Şimdi onu (meleği) görüyor musun?” diye sordu. Hz. Muhammed (s.):

“Evet! Hatice görüyorum” dedi. Hz. Hatice:

“Dön ve sağ dizimin üzerine otur, Ey Muhammed (s.)!” dedi. Hz. Peygamber Hz. Hatice’nin dediğini yaptı. Hz. Hatice:

“Onu yine görüyor musun?” diye tekrar sordu. Peygamber (s.):

“Evet! Hatice görüyorum” dedi. Hz. Hatice:

“Gel, kucağıma otur” dedi. Rasülullah (s.) bunu da yaptı. Hz. Hatice tekrar:

“Onu yine görüyor musun?” dedi. Peygamber (s.):

“Evet! Hatice görüyorum” deyince. Hz. Hatice, örtüsünü üzerinden çıkardı. Bu sırada Hz. Peygamber hâlâ onun kucağında oturuyordu. Hz. Hatice:

“Onu yine görüyor musun?” diye sorusunu tekrarladı. Peygamber (s.):

“Hayır, onu göremiyorum Hatice!” dedi. Hz. Hatice:

“Ey amcamın oğlu! Bu şeytan değil. Bu kesinlikle melektir. Sebat et, seni müjdelerim” dedi. Hz. Muhammed (s.)’in peygamberliğine ve getirdiğinin hak olduğuna inandığını beyan etti.^[5]

Hz. Hatice bu melek-şeytan testinden sonra Hz. Muhammed (s.)’i yanına alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel’e götürdü. Hz. Hatice Varaka’ya: “Am-

[4] İbn-i Kesir, c. 3, s. 205.

[5] İbn-i İshak, 113; İbn-i Hişam, I, 254-255; Taberî, II, 206-208; M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet Mekke Devri*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s. 124.

cam oğlu, dinle de bak, kardeşinin oğlu ne söylüyor” dedi. Varaka: “Ne var, ne oldu kardeşimin oğlu?” diye sorunca, Rasûlullah (s.) gördüğü şeyleri ona anlattı. Bunun üzerine Varaka şunları söyledi: “Kuddûs Kuddûs! Bu sana gelen Musa’ya gelen Namusu Ekber / Vahiy meleği Cebrail’dir. Sen bu ümmetin peygamberisin. Ah! Ne olurdu, kavmini bu yeni dine davet edeceğin günlerde genç olaydım. Kavmin seni yurdundan çıkaracakları zaman sağ olsaydım!” dedi. Peygamberimiz: “Onlar beni buradan çıkaracaklar mı?” diye sordu. Varaka: “Evet, çünkü senin gibi bir şey getirmiş, vahiy tebliğ etmiş de düşmanlığa uğramamış bir kimse yoktur! Eğer, Senin davet günlerine yetişirsem olanca gücümle sana yardım ederim” dedi.^[6]

Bu nakillere göre, Hz. Muhammed, peygamber olduğu hususunda ikna oldu. Hz. Hatice, Hz. Muhammed’in, peygamber olduğunu zaten biliyordu ve Varaka’ya sadece Hz. Muhammed’in ikna olması ve rahatlaması için gitmiş, o da istediğini elde etmişti. İkisi de sonuçtan gayet memnun bir şekilde döndüler.

2.2. Taberî'nin Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk'unda naklettikleri

İlk kaynaklardan itibaren pekçok Siyer ve İslâm Tarihi kitabında yer alan, Hz. Peygamber’in ilk vahyi alması ve takip eden birkaç günün ortalama siyer fotoğrafı böyledir. Bu fotoğrafı Taberî *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*'unda Resûlullah (s.)'in dilinden şöyle nakleder:^[7]

“Ben uykuda iken Cebrail elinde bir örtü ile geldi ve bana:

“Oku!” dedi. Ben:

–“Ne okuyayım?” dedim. Bunun üzerine melek beni tuttu ve hiç gücüm kalmayınca kadar sıktı ve bıraktı. Öyle ki, ölüyorum zannettim. Bırakınca rahatladım ve yine:

–“Oku” dedi. Ben de tekrar:

–“Neyi okuyayım?” dedim. Bu durum bir defa daha tekrarlandı ve üçüncüde:

–“Oku! Yaratan Rabbi'nin adıyla! O insanı alaktan yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir, O kalemle yazmayı öğretendir, O insana bilmedi-

[6] İbn-i İshak, 101-102; İbn-i Hişam, I, 254-255; Buharî, Kitabü Bed'i'l-Vahy, I, 3; M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet Mekke Devri*, s. 123-126.

[7] Taberî Hz. Peygamber'in ilk vahyi alması ve takip eden olayları farklı rivayetlerle detaylı bir şekilde anlatır. Biz burada bunları özetleyerek sunduk. Bakınız: Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (Tarihsiz), c. II, s. 205-211.

ğini öğretilir”^[8] dedi. Bu defa ben de okudum. Uykumdan uyandıgımda bu ayetler kalbime yazılmış gibi idi.^[9] Hira’dan ayrılacağı sırada Cebrail:

-“Ey Muhammed! Sen Allah’ın Rasûlüsün ben de Cibrîl’im” sözlerini birkaç defa tekrarladı.^[10]

Ben Allah’ın yarattıkları içinde olmayı en çok istemediğim şey, şair ve mecnun olmaktı. Eyvah! Şimdi onlardan biri mi olacaktım! Kureş’in beni bu adlarla çağırdığını gözümün önüne getirdim ve korktum. Öyleki, kendimi dağın tepesinden aşağı atarak öldürmek ve huzura kavuşmak istedim. Bunun için dışarı çıktım ve dağın ortasına gelince gökyüzünden Cebrâil’in: “Ey Muhammed! Sen Allah’ın Rasûlüsün ben de Cibrîl’im” sözlerini işittim. O insan şeklinde ufuktaydı. Ona öylece bakakaldım, ne bir adım öne ne bir adım arkaya gidebildim ve kendimi dağın tepesinden atmaktan yani intihar etmekten vazgeçtim. Melek gidince ben de eve ailemin yanına dönmek üzere oradan ayrıldım.

Hatice’nin yanına döndüm. Korkarak onun dizi üzerine oturdum. Bana:

“Ey Ebu’l-Kasım! Neredeydin?” dedi. Ona:

“Ya iyilikten uzaklaşmış bir şair oldum ya da meczub oldum” dedim. Hatice:

“Senin böyle bir duruma düşmenden Allah’a sığınırım. Ey Ebu’l-Kasım! Allah bunu sana yapmayacaktır. Ben senin doğru sözlü, emnati hakkıyla gözetken, tabiatı güzel, ahlakı güzel, kardeşlik haklarına saygılı biri olduğunu bilirim. Allah seni bu gibi şeylerden (şairlikten, mecnunluktan) koruyacaktır. Ey Muhammed! Sen bir şeyler görmüş olmalısın.” dedi. Ben de:

“Evet! Bir şeyler gördüm” dedikten sonra başımdan geçeni anlattım. Hatice:

“Ey amcainın oğlu! Sen sebat et, Hatice’nin canını elinde bulunduran Allah’a yemin ederim, ben senin bu kavmin peygamberi olacağını ümit ediyorum” dedi. Daha sonra Hatice:

[8] Kur’ân-ı Kerim, Alak, 96/1-5.

[9] Taberî’nin naklettiği diğer bir rivayet şöyledir: “Cebrail gelerek ona : “Ey Muhammed, sen Allah’ın resûlüsün” dedi. Ben ayaktaydım bunu işitince iki dizim üzerine çöktüm. Göğsümün altındaki damarın titriyordu. O halde yerimden kalktım ve Hatice’nin yanına döndüm. Hatice’ye: “Üzerimi örtünüz, üzerimi örtünüz” dedim. Korkum geçene kadar bu halde yatakta kaldım. Bundan sonra Melek tekrar geldi ve: “Ey Muhammed! Sen Allah’ın peygamberisin.” diye hitap etti. Bunun üzerine ben kendimi yüksek bir dağın başından atmak istedim. Bu sırada Melek: “Ey Muhammed! Ben Cebrail’im, sen de Allah elçisisin” dedikten sonra: “Oku!” diye hitap etti. Ben: Okumak bilmiyorum, diye cevap verdim. Melek beni yakaladı, üç defa sıkıştırdı ve dayanma gücüm son haddine gelince: “Bütün varlığı yaratan Allah’ın adıyla oku.” dedi. Ben de okudum. Sonra Hatice’nin yanına döndüm.” Taberî, *Tarih*, II, 205.

[10] “Ey Muhammed! Sen Allah’ın Rasûlüsün ben de Cibrîl’im” sözlerini bir önceki rivayetinden buraya aldık. Taberî, *Tarih*, II, 205.

“Allah’ın şeref bahşettiği melek yanına geldiğinde bana haber verebilir misin?” dedi. Resûlullah (s.):

“Olur, haber veririm” buyurdu. Biraz sonra Resûlullah (s.):

“Melek (Cebrail) geldi yanımdadır” diye Hatice’ye haber verdi. Bunun üzerine Hatice:

“Ey amcamın oğlu! Gel sol dizimin üzerine otur”. Hz. Muhammed (s.) kalktı ve eşinin sol dizinin üstüne oturdu. Hz. Hatice:

“Şimdi onu (meleği) görüyor musun?” diye sordu. Hz. Muhammed:

“Evet! Hatice görüyorum” dedi. Hz. Hatice:

“Şimdi de sağ dizimin üzerine otur, Ey Muhammed!” dedi. Hz. Peygamber onun dediğini yaptı. Hz. Hatice:

“Onu yine görüyor musun?” diye tekrar sordu. Peygamber (s.):

“Evet! Hatice görüyorum” dedi. Hz. Hatice:

“Gel, kucağıma otur” dedi. Rasûlullah (s.) bunu da yaptı. Hz. Hatice tekrar:

“Onu yine görüyor musun?” dedi. Peygamber (s.):

“Evet! Hatice görüyorum” deyince, bu defa Hz. Hatice, üzerinden elbisesini çıkardı, başörtüsünü attı, bu sırada Hz. Peygamber hâlâ onun kucağında oturuyordu.^[11] Hz. Hatice:

“Onu yine görüyor musun?” diye sorusunu tekrarladı. Peygamber (s.):

“Hayır, onu göremiyorum Hatice!” dedi. Hz. Hatice:

“Ey amcamın oğlu! Allah’a yemin ederim ki, bu kesinlikle melektir, şeytan değildir. Sebat et! Seni müjdelerim” dedi.

Resûlullah (s.) genellikle Hira’dan tefekkür ve ibadetten dönerken evine gitmeden evvel Kâbe’yi tavaf eder sonra evine dönerdi. Yine böyle Resûlullah’ın Kâbe’de olduğu bir sırada, kendisi Kâbe’yi tavaf etmek üzere gelmiş olan Varaka ile karşılaştı. Varaka Resûlullah (s.)’e:

“Ey kardeşimin oğlu! Gördüklerini ve işittiklerini bana anlatırmısın!” dedi. Resûlullah (s.) de ona olup bitenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka:

“Bütün varlığını kudret elinde bulunduran Allah adına yemin ederim ki, sen bu kavmin peygamberisin. Sana gelen Musa’ya gelen melektir. Kavmin seni yalancılıkla suçlayıp, sana eziyet ederek şehirden çıkaracaklar ve sen de onlarla savaşacaksın. Eğer o günlere erişirsem, sana yardımda bulunurum” dedi ve Resûlullah’ı başından öptü. Varaka’nın bu sözleri de Resûlullah’ın sebatını artırdı, kaygısını azalttı.^[12]

[11] Taberî’nin bu kareyle ilgili bir sonraki rivayeti: “Ben Allah elçisini vücudumla gömleğimin arasına sokduğumda, Cebrail Allah elçisinin yanından ayrıldı” şeklindedir.

[12] Taberî’nin bu kareyle ilgili bir diğer rivayeti de şöyledir: “Hz. Hatice (melek-şeytan testinden sonra) amcasının oğlu olan Varaka b. Nevfel b. Esed’in yanına gitti. Varaka, hıristiyan

2.3. İbn Kesir'in El-Bidâye ve'n-Nihâye'de naklettikleri

Hiz. Muhammed'in ilk vahyi alması ve hemen sonrasında cereyen eden olayların büyük resmi ile ilgili İbn Kesir'in anlattıkları, yukarıda Taberî'den naklettiğimiz ile büyük ölçüde aynıdır. Hiz. Muhammed'in ilk vahye muhatap olması, ilk tepkisi, Cebrail'in tavrı, intihar teşebbüsü ve bunların hem uyku halinde hem de uyanık iken gerçekleştiğine dair olan iki farklı rivayete de yer vermesi, diğer siyer kaynaklarında ve Taberî'de nakledilenler ile aynı kaynağın suyu gibidirler. Keza hissettiği korkuları, evine gelince Hiz. Hatice'ye anlattıkları ve Hiz. Hatice'nin tesellisi, melek-şeytan testi ve Varaka b. Nevfel'e gitmesi konuları da yine aynı merkezdedir. Bütün bunlarla birlikte İbn Kesir bu büyük resmin detaylarında farklı nakillere de yer verir. Tekrardan kaçınmak amacıyla onun sadece bu farklı nakillerini zikretmekle yetineceğiz.

İbn Kesir Hiz. Muhammed'in Varaka ile görüşmesinden sonra Varaka'nın vefat ettiğini ve arkasından vahyin kesildiğini, Hiz. Peygamber'in buna çok üzüldüğünü ve defalarca intihara teşebbüs ettiğini nakleder. Bunu Hiz. Peygamber'in Varaka ile görüşmesini anlattıktan sonra şöyle dile getirir:

“Çok geçmeden Varaka vefat etti. Vahiy de bir süre kesintiye uğradı. Hiz. Peygamber vahyin kesilmesine çok üzölmüştü. Defalarca dağların tepesinden kendini uçurumlara yuvarlayarak intihar etmeye teşebbüs etti. Ancak ne zaman dağın tepesinden kendini atmak istese Cebrail ona görünerek:

“Ya Muhammed! Şüphesiz sen, Allah'ın gerçek peygamberisin” diyerek üzüntüsünü giderir, gönlünü sakinleştirirdi. Hiz. Peygamber de evine dönerdi. Resûlullah (s.) vahyin kesintisi devam ettikçe tekrar tekrar intihara teşebbüs etti. Her defasında da Cebrail aynı şeyleri söyleyerek onu engelledi. Resûlullah şöyle buyurdu:

“Vahyin kesintisinin devam ettiği sırada bir gün yürürken gökyüzünden bir ses duydum. Gözlerimi gökyüzüne çevirince orada Hira'da bana gelen meleği (Cebrail'i) gökle yer arasındaki bir kürsü üzerinde oturmuş halde gördüm. Ondandır korktum ve hemen eve dönüp evdekilere: “Üzerimi örtün, üzerimi örtün” dedim. Bunun üzerine yüce Allah:

olmuş, dini kitaplar okumuş, Ehl-i Kitaptan pek çok şeyler duymuş ve öğrenmişti. Hatice ona Allah elçisinden işittiklerini ve gördüklerini anlattı. Varaka: “Ona görünen kutlu ve mukaddes ruhtur. Ey Hatice! Anlattıkların doğru ise Varaka'nın ruhunu kudret elinde bulunduran Allah adına yemin ederim ki, onun yanına gelenin, Hiz. Musa'ya da gelen, Namus-ı Ekber, yani Cebrail olduğundan eminim. Muhammed bu milletin peygamberidir. Ona söyle ki sebat etsin” dedi. Hiz. Hatice evine Resûlullah'ın yanına döndü ve Varaka'nın söylediklerini Resûlullah'a anlattı. Varaka'nın söyledikleri onun kaygılarından bir kısmını giderdi.” Taberî, *Tarih*, II, 207.

“Ey örtüye bürünen Muhammed! Kalk da uyar. Rabbini de yücelt. Giydiklerini temiz tut. Kötü şeyleri terke devam et.” ayetlerini indirdi.^[13] Bundan sonra vahyin kesilmesi sona erdi.”^[14]

İbn Kesir’in naklettiği bir diğer farklı rivayet de şöyledir:

Resûlullah (s.)’in evde olmadığı bir sırada Hz. Ebu Bekir, Hz. Hatice’nin yanına gelmişti. Hz. Hatice, Hz. Muhammed’in başına geleni anlatıp ondan Hz. Muhammed ile birlikte Varaka’ya gitmelerini istemişti. Hz. Ebu Bekir, biraz sonra eve gelen Resûlullah (s.)’e:

“Haydi! Varaka’ya gidelim” deyince Resûlullah (s.):

“Meseleyi sana kim anlattı?” diye sormuş, Hz. Ebu Bekir: “Hatice anlattı.” diye cevap vermişti. Bunun üzerine birlikte Varaka’ya gitmişler ve Resûlullah (s.) ona:

“Ben yalnız başıma (Hira’da) tefekkür ederken arkamdan bana: Ya Muhammed! Ya Muhammed! diye seslenildiğini işittim. Korku içinde oradan ayrılp kaçtım” diyerek başından geçenleri anlatmıştı. Resûlullah (s.)’i dinleyen Varaka ona:

“Bir daha böyle yapma (kaçma)! Melek sana geldiğinde sebat et! Sana söylediklerini dinledikten sonra tekrar bana gel ve olup bitenleri haber ver!” dedi.

Hz. Peygamber, (Hira’da) tekrar tefekküre daldığında (Melek) ona:

“Ya Muhammed! De ki: Bismillâhirrahmânirrahîm. Elhamdullillahi Rabbi’l-âlemîn. (Fatiha’yı sonuna kadar okudu) Veleddâllin.” Daha sonra da şöyle dedi: ‘Lâilahaillallah’ de” dedi.

Hz. Peygamber, bundan sonra tekrar Varaka’nın yanına giderek olup bitenleri ona anlattı. Onu dinleyen Varaka:

“Sana müjdeler olsun. Sonra yine sana müjdeler olsun. Ben tanıklık ederim ki sen, Meryem oğlu İsa’nın müjdelediği peygambersin. Doğrusu sen, Musa’nın şeriatı gibi bir şeriat üzeresin. Şüphesiz sen, Allah katından gönderilen bir peygambersin. Bugünden sonra cihad ile emrolunacaksın. Eğer cihadla emrolunacağın zamana kavuşursam, mutlaka seninle birlikte cihad ederim” dedi.^[15]

İbn Kesir’in farklı bir rivayeti de şöyledir:

Resûlullah (s.)’in gördüğü ilk vahiy, Cenâb-ı Allah’ın uykuda ve rüya halinde kendisine gösterdikleridir. Gördükleri kendisine ağır gelen Hz. Muhammed durumunu Hz. Hatice’ye anlatmıştı. Allah, Hatice’yi Hz. Peygamberi yalamaktan korumuş, kalbini tasdike açmıştı. Bunun için Hatice ona:

[13] Kur’ân-ı Kerim, Müddessir, 74/1-5.

[14] İbn Kesir, *El-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. III, s. 188-189.

[15] İbn Kesir, *El-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. III, s. 198.

“Sana müjdeler olsun! Allah sana mutlaka hayır vermiştir” demişti. Bunun akabinden Hatice'nin yanından ayrılan Hz. Peygamber, tekrar döndüğünde ona:

“Karnının yarıldığını, yıkanıp temizlendikten sonra tekrar eski haline döndürüldüğünü gördüğünü” söylemiş, Hatice de bu defa: “Vallahi, bu hayırdır. Sana müjdeler olsun” demişti.

Hız. Peygamber, Mekke'nin yukarı taraflarında dolaşırken Cebrail ona görünmüş ve onu, ihtişamıyla insanı hayrete düşüren bir mecliste oturtmuştu. Bu meclisi anlatırken Hz. Peygamber: “Cebrail beni, üzerinde yakut ve mercanların olduğu püsküllü bir yaygı üzerine oturttu” buyurmuştu. “O mecliste Cenâb-ı Allah, ona risalet müjdesini vermişti. Bunun üzerine Resûlullah (s.)'in içi mutmain olmuştu. Arkasından Cebrail ona: “Oku!” demiş, o da: “Nasıl okuyayım!” diye sormuş, Cebrail:

“Oku! Yaratan Rabbi'nin adıyla! O insanı alaktan yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir, O kalemle yazmayı öğretendir, O insana bilmediğini öğretendir”^[16]dedi. Böylece Resûlullah (s.) Rabbinin risaletini kabul etti. Cebrail'in, Allah katından kendisine getirdiği hükümlere tâbi oldu. Oradan ayrılıp evine dönerken, önünden geçtiği bütün taşlar ve ağaçlar, kendisine selam verdiler. Evine sevinç içinde ve mutmain olarak döndü. Hatice'ye başından geçenleri anlattı. Hatice:

“Sana müjdeler olsun! Allah'a yemin ederim ki, O sana hayırdan başkasını dilemez. Allah katından sana gelen şeyleri de kabul et! Çünkü o haktır. Müjdeler olsun ki sen, Allah'ın gerçek Resûlüsün” dedi. Hatice bundan sonra Utbe b. Rebia'nın Ninovalı Hristiyan kölesi Addas'a gitti. Ona:

“Ey Addas! Allah aşkına! Cebrail hakkında bildiğin birşey varsa bana söyle!” dedi. Addas:

“Kuddûs! Kuddûs! Müşriklerin yaşadığı bu bölgede Cebrail'den söz etmek de nedir? O, Allah ile peygamberler arasında Allah'ın emin bir meleğidir. O, Musa ve İsa peygamberlerin arkadaşıdır” diye cevap verdi. Hatice, Addas'ın yanından kalkıp Varaka b. Nevfel'e gitti.”^[17]

İbn Kesir Hz. Hatice'nin melek-şeytan testini naklettikten sonra Beyhaki'den naklen şöyle söyler:

“Hz. Peygamber Cebrail'in kendisine söylediği sözleri ve gösterdiği ayetleri kesin bir imanla kabul etmiş idi. Hatice bu testi, dinini ve imanını sağlama almak için yaptı.”^[18]

[16] Kur'an-ı Kerim, Alak, 96/1-5.

[17] İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. III, s. 203.

[18] İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. III, s. 206.

3. TEFSİR KAYNAKLARINDA YER ALAN ANLATIMLAR

3.1. Taberî'nin Câmîü'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân'da naklettikleri

Taberî, *Câmîü'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*'da vahyin başlangıcı konusuna, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*'unda Hz. Muhammed'in vahye ilk muhatap olmasını anlatan Zührî ve Urve'den naklettiği Hz. Âişe rivayetiyle başlar. İlk siyer kaynaklarının pek çoğu konunun başlangıcında bu Hz. Âişe rivayetine yer vermişlerdir. Hz. Muhammed'in vahye ilk muhatap oluşunu Hz. Âişe şöyle anlatır:

“Resûlullah'a gelen vahyin başlangıcı, uykuda gördüğü doğru çıkan sadık rüyalardır. Onun gördüğü her rüya, sabah aydınlığı gibi doğru çıkıyordu. Sonra ona, insanlardan ayrı kalması (yalnızlık) sevdirildi. O, tahannüs için (hanifleşme, Allah'ı tefekkür ve tezekkür etme) Hira mağarasına gider, gecelerce ailesine dönmeden orada ibadet ederdi. Sonra evine dönüp yiyeceğini alır ve tekrar Hira'ya giderdi. Bunu sıkça yapardı. Nihayet bir gece Hira mağarasında iken ona melek gelip hakkı getirdi. Hz. Peygamber'in kendisinden nakledilen rivayetin devamı şöyledir: Melek:

“Ey Muhammed, sen Allah'ın Resûlüsün” dedi. Ben ayaktaydım bunu işitince iki dizim üzerine çöktüm. Göğsümün altındaki damarım titriyordu. O halde yerimden kalktım ve Hatice'nin yanına döndüm. Hatice'ye: “Üzerimi örtünüz, üzerimi örtünüz” dedim. Korkum geçene kadar bu halde yatakta kaldım.” Bundan sonra Melek tekrar geldi ve: “Ey Muhammed! Ben Cebraîlim, sen de Allah'ın Resûlüsün” diye hitap etti. Bunun üzerine ben kendimi yüksek bir dağın başından atmak istedim. Bu sırada Melek: “Ey Muhammed! Ben Cebrail'im, sen de Allah elçisisin” dedikten sonra: “Oku!” diye hitap etti. Ben: “Ne okuyayım?” diye cevap verdim. Melek beni yakaladı, üç defa sıkıştırdı ve dayanma gücüm son haddine gelince: “Bütün varlığı yaratan Allah'ın adıyla oku.” dedi. Ben de okudum. Sonra yine Hatice'ye geldim, başımdan geçenleri anlattım ve kendimden korkuyorum dedim. Hatice bana: “Sana müjdeliyorum! Korkma, sevin! Allah'a yemin ederim ki, Allah seni hiç sahipsiz bırakmaz. Sen akrabaları ziyaret eder onlara iyi davranır, sözün doğrusunu söyler, emanete riâyet eder, âcizlere yardım eder, yoksullara geçimlik sağlar ve haktan gelen âfetlere karşı onlara yardımcı olursun dedi. Sonra beni alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel b. Esed'e götürdü. Hatice ona: “Amcamın oğlu, kardeşinin oğlunu dinle!” dedi. Varaka bana olanları sordu. Ben de başıma gelenleri anlattım. Varaka: “Sana gelen Musa'ya indirilen melektir. Keşke ben o zamanda güçlü kuvvetli bir genç olsaydım. Keşke ben sağ

kalsaydım. Keşke kavmin seni yurdundan çıkardığı zaman ben orada olsaydım.” dedi. Ben: “Onlar beni yurdundan mı çıkaracaklar?” dedim. Varaka: “Evet! Senin getirdiğin dava ile (peygamberlik ile) gelip de eziyet edilmeyen, yurdundan çıkarılmayan hiç kimse yoktur. Senin o günlerine sağ yetişirsem sana yardım edeceğim.” dedi.

Taberı'nin tefsirinde naklettiği bu rivayet Tarih'inde naklettiği rivayetlerle büyük ölçüde aynıdır.

Bundan sonra Kalem suresinin: “Kaleme ve yazdıklarına yemin olsun, Ey Muhammed! Sen Rabbinin Peygamberlik lutfettiği birisin. (Onların söylediklerinin aksine) asla cinlenmiş değilsin. Sana bitmez tükenmez bir mükâfat verilecektir. Doğrusu sen yüce bir ahlak üzeresin. Yakında sen de göreceksin, onlar, [Şimdi seni kmseyip alaya alanlar] da görecekler, hanginizin akıldan yoksun olduğunu.”^[19] Ayetleri geldi.”^[20]

Taberı ikinci sırada geldiğini söylediği Kalem suresinin ilk ayetlerinin tefsirinde ise, Tarih'inde naklettiği, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'ye söylediği: “Ya iyilikten uzaklaşmış bir Şair oldum ya da meczub oldum” sözlerinin aksine bir izah yapar. “Resulullah'ın, müşriklerin iddia ettikleri gibi deli olmadığını zira onun, Allanın lütfuna ve peygamberlik nimetine mazhar olduğunu” söyler. Grldği gibi Tarih'inde “mezcub olduğunu söyleyenin bizzat Resûlullah'ın kendisi olduğunu” anlatırken Kalem suresinin ikinci ayetinin tefsirinde, Hz. Peygamber'e mecnun diyenlerin müşrikler olduğunu açıklar. Altıncı ve yedinci ayetleri açıklarken de aynı Şekilde: “Ey Muhammed! Sen de kavminin müşrikleri de, sizden hanginizde delilik bulunduğunu göreceksiniz. Şüphesiz ki Rabbin, Kureyş müşrikleri gibi hak dinden sapanları da çok iyi bilir. Senin gibi ve sana uyanlar gibi hidayet üzere olanları da çok iyi bilir” demek suretiyle yine Hz. Peygamber'e mecnun diyenlerin müşrikler olduğunu teyid eder. Bu açıklamasına, İbn Abbas ve Mücahid ve Katade'nin Şu sözlerini ilave eder.

“yette: ‘Hanginizin aklını kaybetmiş olduğu’ ifadesini, Mücahid ‘Hangi topluluğun içinde deli var? Muhammed'in topluluğu içinde mi yoksa ona karşı gelen müşrikler topluluğu içinde mi?’ Şeklinde izah etmiştir. Abdullah b. Abbas ise ‘Hanginizde delilik var?’ Şeklinde izah etmiştir. Taberı'nin kendi tercihi de böyledir. Katade ise, ‘Hanginiz Őeytana daha yakınsınız?’ Şeklinde izah etmiştir.”^[21]

[19] Kur'an-ı Kerim, Kalem, 68/1-6.

[20] Taberı, *Câmiü'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Mağrife, Beyrut 1980, c, XXX, s, 161-162.

[21] Taberı, *Câmiü'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an*, c, XXIX, s, 12.

3.2. İbn Kesir'in Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim'de naklettikleri

İbn Kesir *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*'inde Hz. Muhammed'in vahye ilk muhatap olmasını anlatmaya, aynı Taberî gibi, Zührî ve Urve'den naklettiği Hz. Âişe rivayetiyle başlar. Onun anlattıkları, büyük ölçüde Taberî'nin Tefsir'inde ve kendisinin *El-Bidâye ve'n-Nihâye*'de naklettiklerinin kısa bir özeti şeklindedir. Burada onları tekrar ederek okuyucularımızı sıkmamak adına sadece birkaç farklı nakli ile yetineceğiz.

İbn Kesir, Hz. Muhammed'in Varaka'ya gitmesini ve onun söylediklerini aktardıktan sonra vahyin ilkiyle beraber ikinci defa kesildiğini şöyle nakleder:

“Varaka fazla yaşamamış ölmüştü. Arkasından bir süre vahiy kesildi. Resûlullah (s.) derin bir üzüntünün içine düştü. Çoğu gün sabahleyin kalkıp kendisini dağların tepesinden atarak ölmek istedi. Ancak buna ne zaman teşebbüs etse Cebrail (a.s.) ona görünüp:

‘Ey Muhammed! Hiç şüphesiz sen, Allah'ın gerçek Resûlüsün’ diyordu.

Bu sözler onun üzüntüsünü dindiriyor, içi ferahlıyor, rahatlayarak geri dönüyordu. Bir seferinde vahiy uzun süre kesilince, aynı şekilde (kendini aşağıya atmak için) sabahleyin evinden çıktı. Dağın zirvesine varınca Cebrail görünerek ona yine:

Ey Muhammed! Hiç şüphesiz sen, Allah'ın gerçek Resûlüsün’ diyerek onun kendisini aşağı atmasına engel oldu.

İbn Kesir ilk ayetlerin tefsirine şu farklı yorumunu da ekler:

Kur'ân'dan ilk olarak inen bu mübarek âyet-i kerimeler aynı zamanda Allah'ın kullarına merhametinin ilk rahmetini ve onlara ihsanının ilk nimetini de ifade etmektedir. Bu âyetlerde insanın döllenmiş yumurtadan yaratıldığına, Hak Teâlâ'nın ikramıyla bilmediği şeyleri öğrendiğine ve böylece ilim, şeref ve Allah'ın keremine (cömertliğine) nail olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu öyle bir şereftir ki, insanlığın atası Hz. Âdem bu şerefle meleklerden üstün kılınmıştır. İlim, bazan zihinlerde, bazan dilde, bazan da parmaklarla yazılan yazıda olur. Bunlara, zihnî, lafzî ve resmî bilgi diyebiliriz. Resmî bilgi, ister istemez ilk ikisini gerektirir ancak diğer ikisi bunu gerektirmez. Allah Teâlâ bu sebeple: ‘Oku, Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. Ki O kalemle öğretti. İnsana bilmediğini öğretmiştir’ buyurmuştur. Haberde belirtildiği üzere, ‘bilgiyi yazıyla kaydedin’ buyurulmuştur. Yine vârid olan bir başka haberde ‘bilmediğiyle amel eden kimseye Allah Teâlâ bilmediğinin bilgisini de ihsan eder’ buyurulmuştur.^[22]

[22] İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, Dâru'l-Mağrife, Beyrut 1969, c. IV, s. 527-528.

İbn Kesir'in ilk ayetlerle ilgili *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*'inde dile getirdiği bu açıklamalar *El-Bidâye ve'n-Nihâye*'sinde naklettiklerinden pek farklı nitelikte değildir. Onun Tarih'i ile Tefsir'inde anlattıklarının, hacim farklılığı hariç tutulduğunda, temerküz noktalarının önemli oranda aynı olduğu görülür.

İbn Kesir, Kalem suresinin ikinci ayetinin tefsirinde yaptığı açıklama ile hem *El-Bidâye ve'n-Nihâye*'de naklettiklerinden farklı nitelikte hem de Taberî'nin naklinden daha açık ve daha nettir. O şöyle der:

“Ey Muhammed! Sen, Rabbinin nimeti sayesinde bir deli değilsin.” Allah’a hamd olsun ki sen, kavminin câhillerinin dediği gibi bir deli değilsin. Senin getirdiğin apaçık hakkı ve hidâyeti yalanlayanlar sana delilik nisbet etmişlerdir. Ama sen, hamdolsun deli değilsin.”^[23]

Dördüncü ayetin tefsirinde de yaptığı farklı açıklama ile dikkat çeker:

“Ey Muhammed! Hiç şüphesiz sen, büyük bir ahlâk üzeresin.” İbn Abbâs bu âyete şöyle mânâ vermiştir: “Ey Muhammed! Doğrusu sen, büyük bir din üzeresin. Bu din İslâm dinidir.” Mücâhid, Ebu Mâlik, Süddî, Rebî’ b. Enes, Dahhâk ve İbn Zeyd’de böyle demişlerdir.^[24] İbn Kesir farklı görüşleri de naklederek şöyle der: “Atıyye bu ayete ‘büyük bir edeb üzeresin’ anlamını vermiştir. Katâde: Hz. Âişe’ye Resûlullah (s.)’in ahlâkı sorulduğunda şöyle dedi: ‘Onun ahlâkı Kur’ân’ın kendisiydi.’ Taberî’den naklen Said b. Hişam’ın şöyle dediğini söyler: “ Ben (Said b. Hişam), mü’minlerin annesi Âişe’ye gelip bana Peygamberin ahlâkını bildirir misin?’ dedim. Âişe: ‘Peygamberin ahlâkı Kur’ân idi.’ Sen, ‘Doğrusu sen, büyük bir din üzeresin’ ayetini okumadın mı?’ buyurdu. Bu demektir ki; Resûlullah (s.) emir ve yasak bakımından Kur’ân’ın temsilcisi idi. Bu, onun seciyyesi haline gelmiştir. Tabiatına göre de huyu olmuştur. Doğuştan bu tabiat onda vardı. Kur’ân ne zaman ona neyi yapmayı emrettiyse, Resûlullah (s.) onu yapmış ve neyi yasakladıysa da onu terketmişti. Allah’ın yaratılıştan ona lütfettiği yüce ahlâk, hayâ, kerem, şecaat, kötülüklerden vazgeçme, hilm ve her türlü güzel huy onun tabiatında yer etmişti.

İbn Kesir, beş ve altıncı ayetlerin tefsirlerinde de bu farklı ve net söylemine şöyle devam eder: “Yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler, hanginizin aklından zoru olduğunu.” Ey Muhammed! Yakında sen de bileceksin, sana karşı çıkıp seni yalanlayanlar da bilecekler. Senin mi, yoksa onların mı sapık yolda olduklarını.”^[25] Kamer suresinde buyurulduğu gibi: “Yarın

[23] İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, c. IV, s. 402.

[24] İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, c. IV, s. 402.

[25] İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, c. IV, s. 403.

kimin pek yalancı, şımarığın biri olduğunu bileceklerdir.”^[26] Ve yine Sebe’ sûresinde buyurulduğu gibi: “Ya biz, ya siz; elbette birimiz doğru yolda diğerimiz apaçık bir sapıklıktadır.”^[27]

İbn Kesir Tefsir’inde ortaya koyduğu bu net açıklamaları ile Tarih’inde yaptığı açıklamalardan tam olarak ayrılır. Tarih’inde, bizzat Hz. Peygamber’in kendisini deli zannettiğine dair rivayetlere çokça yer verirken Tefsir’inde Hz. Peygamber’e deli diyenlerin müşrikler olduğunu çok açık ve net olarak belirtir. Yani müverrih İbn Kesir ile müfessir İbn Kesir’in düşünce eksenleri farklıdır.

3.3. Fahreddin Razi’nin Mefâtîhu’l-Gayb’da naklettikleri

Hz. Muhammed (s.), Hira’da ilk vahyi aldıktan sonra^[28] peygamber olduğunu söyleyerek insanları bu yeni dine davet etmeye başlamıştı. Varaka’nın talebi üzerine Hz. Muhammed’in Kâbe’de onunla görüşmesi ve aralarında geçen konuşma “Kureyş kâfirlerinin diline düşüp yayıldı ve Kureyş kâfirleri Hz. Muhammed için: “O bir mecnundur” demeleri üzerine Allah Teâlâ, Kalem suresinin ilk beş ayeti ile yemin ederek, onun deli olmadığını beyan etti.”^[29]

Fahreddin Razi burada Zeccâc’dan rivayetle şöyle der: “Rabbinin nimeti sayesinde, sende delilik vs. yoktur.” Bu ifade tıpkı, ‘Elhamdülillah sen akıllısın’, ‘Allah’a hamdolsun sen deli değilsin...’ denilmesi gibidir. Bütün bunların manası, ‘övgüye değer bütün bu sıfatlar sende varken, kötü sıfatlar, Allah’ın lütfu ve ikramı sayesinde, sende yer almamış, silinmiş gitmişlerdir’ demektir.”^[30]

“Ey Muhammed! Sen, Rabbinin nimeti sayesinde, mecnun değilsin” ifadesi Peygamber (s.)’in deli olduğunu söyleyenlere, bunun yalan ve asılsız bir şey olduğunu açıklayan bir ifadedir ve doğrusu budur. Çünkü güzel huylar ve beğenilen hal ve hareket tarzları, o peygamberlerde açıkça görülen bir keyfiyettir. Böylesi güzel huylarla donatılmış birisine, deli olduğunu söylemek caiz değildir.”

[26] Kur’ân-ı Kerim, Kamer, 54/26.

[27] Kur’ân-ı Kerim, Sebe, 34/24.

[28] Fahreddin Razi, Hz. Peygamber (s.)’in ilk vahye muhatap olmasının akabinde henüz Hira’dan ayrılmadan Cebrail’in ona abdest ve namazı öğrettiğini yine Resûlullah (s.)’in ağzından şöyle nakleder: “Daha sonra Cibril beni, bulunduğum yerden, düz bir yere indirdi. Abdest aldı, ben de abdest aldım; sonra namaz kıldı, ben de onunla birlikte iki rekât namaz kıldım ve Cibril, “Ey Muhammed, namaz işte bu şekildedir” dedi. Fahreddin Razi, *Et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Tahran (Tarihsiz), 2. Baskı, c. XXX, s. 79.

[29] Fahreddin Razi, *Et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. XXX, s. 79.

[30] Fahreddin Razi, *Et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. XXX, s. 79.

Burada önemli bir husus da, Fahreddin Razi'nin ifadesiyle, Allah Teâlâ, çok net ve kesin ifadeyle Hz. Muhammed (s.)'in mecnun veya deli olmadığını belirtmesini, bu beyanının doğruluğuna ve kesinliğine delalet eden 'Rabbinin nimeti sayesinde' ifadesi ile teyid etmiş olmasıdır. "Doğru olan budur, çünkü ayetteki, 'Rabbinin nimeti sayesinde...' ifadesi, Cenâb-ı Hak'ın, tam bir fesahat, mükemmel bir akıl, beğenilen bir gidişat, her türlü kusur ve ayıptan uzak olma ve her türlü olumlu sıfatla muttasıf olma gibi nimetlerinin, Hz. Peygamber (s.) de çok net bir şekilde mevcut olduğuna delâlet eder. Bu nimetler, Hz. Peygamber (s.)'de, adeta elle tutulur, gözle görülür bir biçimde mevcut olunca, bunların o peygamberde mevcut oluşları, onda bir deliliğin bulunmasına ters düşer. Binâenaleyh Hak Teâlâ, onların, o Peygamber (s.)'e: 'Sen bir delisin' şeklindeki sözlerinde yalancı olduklarına yakîn bir delaletle delalet etsin diye, işte bu inceliğe dikkat çekmiştir."^[31]

"Yakında göreceksin, onlar da görecekler." Ey Muhammed! Sen de göreceksin, o müşrikler de görecekler: "Delilik hanginizde imiş!" Onlar sana deli dediler, kendilerini de akıllı olarak kabul ettiler. Ama onlar yalan söylediler. "Artık o yalanlayanlara boyun eğme!" Allah Teâlâ, kendisine din ve ahlak açısından mükemmel nimetler ve vasıflar vermesine rağmen o peygamberi hakkında kâfirlerin söyledikleri şeyleri, ona deli dediklerini beyan ettikten sonra Hz. Peygamber (s.)'i kavmine karşı sağlam durmaya çağırıyor. "Yalancılara boyun eğme!" buyurarak, kendisini atalarının dinine davet eden Mekke'nin kodaman liderlerine boyun eğme diyor. Bu buyruk Hz. Peygamber (s.)'i, kâfirlere muhalif davranma hususunda bir teşvik ve şevktir.^[32]

Fahreddin Razi Müzzemmil suresinin tefsirinde İbn Abbas'dan, "Hz. Peygamber (s.)'in ilk vahyi aldığında Cebrail'den korktuğunu ve kendisini cin çarpacağı sanarak Hira mağarasından eve titreyerek döndüğünü..."^[33] nakleder. Burada 'Hz. Peygamber'in cin çarpacağından korktuğu ve bu yüzden eve titreyerek döndüğü' ifadesi yer almasına rağmen, yukarıda açıkça görüldüğü gibi, Kalem suresinin tefsirinde Fahreddin Razi Hz. Peygamber'e mecnun diyenin Kureyş kâfirleri olduğunu gayet net ve kesin bir dille ifade eder. Bunu açıklamak için beyan ettiği deliller de oldukça ikna edicidir.

[31] Fahreddin Razi, *Et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XXX, s. 80.

[32] Fahreddin Razi, *Et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XXX, s. 82.

[33] Fahreddin Razi, *Et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XXX, s. 171.

3.4. Kurtubî'nin Câmîu'l-Ahkami'l-Kur'an'da naklettikleri

Kurtubî *Câmîu'l-Ahkami'l-Kur'an*'ında, “Sen Rabbinin nimeti sayesinde bir deli değilsin” buyruğunu açıklarken şöyle der: Müşrikler Peygamber (s.) için: ‘O bir delidir, onda bir şeytan vardır, diyorlardı.’ Yüce Allah onların söylediklerini reddetmek ve yalanlamak üzere: “Ey Muhammed! Sen Rabbinin nimeti (rahmeti) sayesinde bir deli değilsin” ayetini indirdi. Ayet, ‘Rabbinin nimetine yemin olsun ki; sen bir deli değilsin’ şeklinde de anlaşılabilir.^[34]

Bu açıklamalarıyla Kurtubî’de açıkça ve kesin bir dille Hz. Peygamber’e mecnun diyenlerin müşrikler olduğunu beyan eder.

4. SİYER VE TEFSİR RİVAYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Siyer rivayetlerine göre, Hz. Peygamber (s.) ilk vahyi bir şâirlik, kâhinlik veya mecnunluk göstergesi olarak algılamış, kendisine cinlerin musallat olduğunu sanmış ve aklını kaybetmeye başladığını düşünmüştür. Böyle bir duruma düşmekten nefret ettiği için de intihar etmeye karar vermiştir. İlk intihar girişiminde Cebrail’in ona peygamber olduğunu söylemesine aldırış etmeden intihar girişimlerine devam etmiş ancak her defasında Cebrail ona engel olmuştur.

Bu kabul, bir anlamda, Allah’ın ona Peygamber olduğunu bildirmeden vahiy gönderdiği ve sanki bunu da nasıl anlarsa anlasın diye onu kendi başına bıraktığı anlamına gelir. Allah’ın, daha ilk vahiyde Peygamberini cinlenmiş bir hasta olduğunu düşünecek bir belirsizliğin içinde bırakması nasıl izah edilebilir?! Bir başka ifadeyle, Allah, niçin daha ilk vahiyde, hem vahyini hem de peygamberini tehlikeli bir belirsizliğin içinde bıraksın?! Üstelik vahyin başlangıcında oluşan bir tereddüt, vahyin bütünüünün sıhhatinde hatta Hz. Muhammed (s.)’in peygamberliğinde bir takım endişelere sebep olmaz mı? Vahiy ve peygamberlik tabiatları, görev alanları ve amaçları itibariyle kesinlik ister ve kesinlik ifade ederler, tereddüt ve şüpheyi asla kabul etmezler.

Vahyi, “muhatabın nefsinde Hakk’ın kelamının eseri süratle beliren bir iletişim”^[35] olarak tanımlayan Firuzabâdiye göre vahyin bir özelliği de, ona muhatap olan kişinin buna itiraza mecalinin olmayacağıdır. Buna delil olarak Musa (s.)’in annesine verilen vahyi zikreder. Bu olayı anlatan Kasas suresi yedinci ayette Allah:

“Musa’nın annesine onu emzirmesini, endişe duymaya başlayınca ise onu suya bırakmasını vahyettik” buyrulmaktadır.

[34] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Câmîu'l-Ahkami'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut 1976, c. XVIII, s. 226.

[35] İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, Laçın Kayseri 2004, s. 46. (Mecdü'din Firuzabâdi, *Basâiru Zevî't-Temyîz*, Beyrut, ts., V/177'den naklen).

Bunun üzerine annesi denileni yapmış ve muhalefet etmemiştir. Hâlbuki emredilen şey Musa'nın boğularak ölmesi ile sonuçlanabilecek bir taleptir. Ama o ne muhalefet etmiş, ne de tereddüt geçirmiştir. İnsanî duyguları bunu tehlikeli olduğunu söyleyerek ona baskı yapabilseydi, denileni yapmazdı. O halde vahiy, vahyedilen kişinin nefsinde kendi tabiatından daha güçlü bir yetkiye sahiptir.^[36] Fîruzabâdî'nin bu tespitine göre, ilk vahiy ve peygamberliği konusunda Hz. Muhammed (s.)'in tereddüt geçirmesi, hastalandığını sanması, kâhin ve mecnun olduğunu düşünmesi gibi hususlar asla doğru olamaz.

Daha sonra evine gelen Hz. Muhammed (s.) başından geçenleri eşi Hz. Hatice'ye anlatır. Hastalandığını ve kendisine cinlerin musallat olacağını düşündüğünü söyler. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Kesir'e göre, "Allah Hatice'yi Hz. Peygamberi yalanlamaktan korumuş, kalbini tasdike açmış"^[37] olduğu için Hz. Hatice öyle düşünmemesini, birtakım özelliklerinden dolayı Allah'ın onu asla böyle bir duruma sokmayacağını ve onun kesinlikle peygamber olacağını söyler. Arkasından da ona vahiy getirenin melek mi, şeytan mı olduğunu anlamak için bir çeşit tesettür testi uygular. Bu testin sonunda Hz. Hatice vahiy getirenin melek olduğunu anlayarak Hz. Muhammed (s.)'i peygamber olduğuna ikna etmeye çalışır.

Bu rivayet ile Hz. Muhammed (s.)'e vahiy getirenin şeytan mı, melek mi; Hz. Muhammed (s.)'in başına gelenin hastalık mı, peygamberlik mi olduğu hususunda Hz. Hatice, bizzat vahyi alan ve kendisine peygamberlik lütfedilen Hz. Muhammed (s.)'den daha bilge biri olarak öne çıkarılır. Kendisine ilk vahiy öncesinde ve sonrasında Cebrail'in: "Ben Cibril'im sen de Allah'ın Rasûlüsün" demesine rağmen, bu rivayete göre Hz. Muhammed (s.) peygamber olduğuna bir türlü inanmamaktadır. Hz. Hatice ise duyar duymaz onun peygamber olduğunu anlamakta ve bununla da yetinmeyip Hz. Muhammed (s.)'i peygamber olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım, Hz. Hatice'yi, vahiy ve peygamberlik konusunda, vahyi alan ve peygamber olan Hz. Muhammed (s.)'in önüne geçirir. Hz. Muhammed (s.)'i de eşinin çabası ile peygamber olduğunu anlayan bir konuma düşürür. Böyle bir anlayış peygamberliğin tabiatına ne kadar uyar? Aynı şekilde Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed (s.)'e Hira'da gelenin melek mi, şeytan mı olduğunu anlamak

[36] İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 46. (Fîruzabâdî, Basâir, V/178'den naklen).

[37] İbn Kesir, *Büyük İslâm Tarihi*, Çeviren: Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994, c. III, s. 23.

için yaptığı tesettür testi rivayeti de Hz. Peygamber'in cinlenme ihtimali üzerine bina edildiği için bu ayetlere uygun düşmemektedir.

Hz. Hatice, bütün çabalarına rağmen cinlenmiş bir hasta mı yoksa Peygamber mi olduğuna bir türlü ikna olamayan Hz. Muhammed (s.)'i bu defa amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürür. Evvelce zikrettiğimiz Varaka'nın sözleri Rasûlullah (s.)'i rahatlatır ve evlerine dönerler. Bu rivayet ile de, Hz. Muhammed (s.)'in başına gelenin hastalık mı, peygamberlik mi olduğu hususunda Varaka b. Nevfel, bizzat vahyi alan ve kendisine peygamberlik lütfedilen Hz. Muhammed (s.)'den daha iyi anlayan biri olarak öne çıkarılır. Yine kendisine ilk vahiy öncesinde ve sonrasında Cebrail'in: "Ben Cibril'im sen de Allah'ın Rasûlüsün" demiş olmasına rağmen, bu rivayete göre Hz. Muhammed (s.) peygamber olduğuna bir türlü inanmamaktadır. Oysa Varaka duyar duymaz onun peygamber olduğunu anlamakta ve başına gelecek önemli olaylardan da haber vermektedir. Başına gelenin peygamberlik olduğu hususunda da Hz. Muhammed (s.)'i rahatlatmaktadır.

Böyle bir anlayış peygamberliğin tabiatına ne kadar uyar? Allah makamların en yücesi olan peygamberlik makamına seçtiği, sorumlulukların en büyüğünü ve en değerlisini yüklediği, kendileriyle ilâhi kitaplar gönderdiği peygamberlerini "hastalık mı, peygamberlik mi" ikileminde bırakır mı? Üstelik peygamberinin aldığı vahyin ne olduğunu anlamasını bir başka insanın kanaatlerine ve onayına terk eder mi?

Bu rivayet ile Hz. Muhammed (s.)'in kendisine gelen vahyin cinlenme değil peygamberlik olduğu hususunda rahatlaması bir anlamda Varaka'nın sözlerine bağlanıyor. Varaka, bu sana gelen 'peygamberlik' dediği için Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanarak rahatladığını kabul eden mantık, Varaka sen 'cinlenmişsin' deseydi o zaman da Hz. Muhammed (s.)'in mecnun olduğuna inanarak oradan döneceğini kabul etmek durumunda değil miydi? Yani Varaka, 'senin bu başına gelen mecnunluktur' deseydi, bu mantığa göre Hz. Peygamber "ben artık mecnun oldum" diye mi dönecekti? Bir peygamberin peygamberliğinden emin olmasının yolu böyle olur mu? Başka bir ifadeyle, hiç böyle peygamberlik olur mu?

Müfessirlerin açıklamalarına gelince, yukarıda naklettiğimiz tefsirlerde zikredilenler onlar hakkında siyerler gibi genel ifadeler kullanmaya izin vermezler. Taberî, Alak suresinin ilk ayetlerini açıklarken Tarihi'ndeki gibi Hz. Peygamber'in cinlendiğini sandığını ifade eden rivayetlere doğrudan yer vermez. Ancak Hz. Peygamber'e Cebrail'in ikinci gelişinde: "Ey Muhammed! Ben Cebrailim, sen de Allah'ın Resûlüsün" diye hitap etmesinin arkasından, Resûlullah (s.)'in kendisini yüksek bir dağın başından atmak istediğini söyler.

Varaka b. Nevfel görüşmesi ile ilgili anlattıkları Tarihi'nde anlattıkları ile aynıdır. Kalem suresinin ilk ayetlerini açıklarken ise daha farklı bir Taberî ile karşılaşırız. Resulullah'ın, müşriklerin iddia ettikleri gibi deli olmadığını zira onun, Allanın lütfuna ve peygamberlik nimetine mazhar olduğunu" söyler. Hz. Peygamber'e mecnun diyenlerin müşrikler olduğunu açıklar. Altıncı ve yedinci ayetleri açıklarken de aynı şekilde: "Ey Muhammed! Sen de kavminin müşrikleri de, sizden hanginizde delilik bulunduğunu göreceksiniz. Şüphesiz ki Rabbin, Kureyş müşrikleri gibi hak dinden sapanları da çok iyi bilir. Senin gibi ve sana uyanlar gibi hidayet üzere olanları da çok iyi bilir" demek suretiyle yine Hz. Peygamber'e mecnun diyenlerin müşrikler olduğunu teyid eder. Bu açıklamasını, Mücâhid, İbn Abbas ve Katade'nin yukarıda belirttiğimiz yorumları ile destekler. Görülen odur ki, Taberî'nin Tarih'i ile Tefsir'inde beyan ettiği açıklamaların farklılığı, onun sistematik olarak konunun hakikatini aramasından daha çok, rivayetlerin söyledikleri çerçevesinde tercih ettiği bir görüşle yetindiği görülür. Naklettiği rivayetlerin ve hatta kendi tercihinin bile olayın hakikatine uyup uymadığı ile ilgilenmediği anlaşılmaktadır.

İbn Kesir, Alak suresinin ilk ayetlerinin tefsirinde, Tarih'inde naklettiklerinin çok kısa denebilecek bir özetini verir. Burada Taberî'den büyük ölçüde faydalandığı kolayca görülür. İlk ayetleri almasının arkasından Hz. Muhammed'in davranışlarını anlatırken Tarih'indeki rivayet eksenini ile Alak suresinin ilk ayetlerinin tefsirindeki rivayet eksenini büyük ölçüde aynıdır. Ancak aynı Taberî'de olduğu gibi Kalem suresinin ilk ayetlerinin tefsirinde başka bir müfessir İbn Kesir görürüz. Bu ayetlerde Alak suresinin ilk ayetlerinin tefsirindeki rivayet ekseninin tam aksine Resûlullah'a cinlenmiş diyenlerin kavminin cahilleri olduğunu, ona deli diyenlerin onun getirdiği apaçık hakkı ve hidayeti yalan sayanlar olduklarını, onun asla deli olmadığını ve büyük bir din üzere olduğunu beyan eder. Kimin deli olduğunun yakında ortaya çıkacağını açıklarken de "Ey Muhammed! Yakında sen de bileceksin, sana karşı çıkıp seni yalan sayanlar da bilecekler. Senin mi, yoksa onların mı sapık yolda olduklarını" diye açıklar. Böylece deliliği sapıklık olarak açıklamak suretiyle bu söylemin Hz. Peygamber için asla söz konusu olmayacağını kesinkes ifade etmiş olur.

Fahreddin Razi Müzzemmil suresinin tefsirinde, "Hz. Peygamber (s.)'in ilk vahyi aldığında Cebrail'den korktuğunu ve kendisini cin çarpacağını sanarak Hira mağarasından eve titreyerek döndüğünü..." nakletmesine rağmen Kalem suresinin tefsirinde gayet net, müdellel ve muknâ bir şekilde Hz. Peygamber'i cinlenme ile buluşturanın müşrikler olduğunu

beyan eder. Hz. Peygamber için cinlenmiş demenin caiz olmayacağını söyler. Ayette geçen, ‘Rabbinin nimeti sayesinde...’ ifadesinden hareketle Resûlullah (s.)’e verilmiş nimetlerin onda bir deliliğin bulunmasına ters düştüğünü söyler.

Kurtubî de Kalem suresinin ilk ayetlerini açıklarken, açıkça ve kesin bir dille Hz. Peygamber’e mecnun diyenlerin müşrikler olduğunu söyler.

Yukarıda zikrettiğimiz müfessirlerin Alak ve Kalem surelerinin ilk gelen âyetlerinin tefsirlerinde ortaya konulan tabloya göre, Hz. Muhammed (s.)’in peygamberliği Mekke’de duyulur duyulmaz dalga dalga tepkilere sebep oldu. Müşrikler çeşitli sebeplerle ona karşı geldiler ve onun peygamberliğinin kabul görmemesi için bir strateji geliştirdiler. Bu strateji bağlamında onu yalanladılar, onu muhatap almamak adına onu alaya aldılar, şairlik, kâhinlik, mecnunluk ve aklını yitirmekle itham ettiler. Onların bu girişimleri karşısında Allah, bir taraftan Hz. Muhammed (s.)’e peygamberliğe başlama ve tebliğ usulü niteliğinde neyi nasıl yapacağını, onlara karşı nasıl davranacağını bildirdi. Hz. Muhammed (s.)’e karşı gelenleri de bu tutumlarından vazgeçmeleri için en net ifadelerle uyardı. Diğer taraftan da, Hz. Muhammed (s.)’e psikolojik destek sağladı, hem o günlerde karşılaştığı güçlükler ve hissettiği kaygılara hem de ileride karşılaşılabileceği güçlük ve hissedebileceği muhtemel kaygılarına karşı âdete onu hazırladı. Onun içi huzurla dolduruldu; kendisine hiç bitmeyecek bir mükâfat verileceği müjdelendi; yüce ahlâkı övüldü. Onun mecnun olduğu söylentileri şiddetle ve hatta tehditle reddedildi. Ondan karşılaşıacağı her zorluğu büyütmeden dirençle ve ısrarla ona karşı durması; Allah’a güvenmesi ve O’na sığınması; sözlerinde ve davranışlarındaki dürüstlüğünde dâim olması istendi.

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamberi itibarsızlaştırma ve etkisizleştirme tutumlarına ısrarla devam etmeleri üzerine, 23. sırada geldiği rivayet edilen Necm suresinin ilk ayetleri ile onların bu tavırları kesin ve net ifadelerle bir kez daha reddedilir:

“Sizin bu arkadaşınız ne sapmış, ne de aldatılmıştır. Ve ne de kendi arzu ve heveslerine göre konuşmaktadır: Bu [size iletildiği], kendisine indirilen, son derece kudretli birinin ona öğrettiği vahiyden başka bir şey değildir.”^[38]

Bu ayetler ile Hz. Peygamberin vahiy konusunda, ister içten olsun isterse dıştan, cinlerden, şeytanlardan veya diğer unsurlardan gelebilecek olumsuz etkilere karşı ilahî koruma altında bulunduğu ifade edilmektedir. Fahreddin Râzi, “Sizin bu arkadaşınız ne sapmış, ne de aldatılmıştır. Ve ne de kendi

[38] Kur’ân-ı Kerim, Necm, 53/2-5.

arzu ve heveslerine göre konuşmaktadır” ayetlerini tefsir ederken, “mâ dalle” (sapmadı, sapıtmadı) yi “mâ cenne” (cinlenmedi, mecnun olmadı) şeklinde açıklayarak bu ayetlerin, ‘Hz. Muhammed (s.) cinlenmiş, vahiy diye söyledikleri kendi uydurmasıdır’ diyerek onun peygamber olduğunu reddedenlere karşı bir reddiye olduğunu ifade eder.^[39]

5. SONUÇ

Siyer kaynaklarında fazlaca, Tefsir kaynaklarında kısmî olan bu rivayet-ayet uyumsuzluğunu, yine aynı kaynaklardan tercih ettiğimiz rivayetlerden oluşturduğumuz şöyle bir metin teklifi ile bu soruna bir ölçüde çözüm bulacağımızı düşünüyorum.

Hiz. Muhammed (s.) vahiy ilk alışını bize şöyle anlatır:

“Yine Hira’da olduğum bir gün^[40] ‘Cebrâil olduğunu söyleyen’ melek geldi ve bana:

-“Ey Muhammed! Sen Allah’ın Resûlüsün” dedi. Ayakta idim dizlerimin üzerine çöktüm. Sonra bana:

-“Oku” dedi. Ben:

-“Ne okuyayım?” dedim. Bunun üzerine melek beni tuttu ve hiç gücüm kalmayınca kadar sıktı ve bıraktı. Öyle ki, ölüyorum zannettim. Bırakınca rahatladım ve yine:

-“Oku” dedi. Ben de tekrar:

-“Ne okuyayım?” dedim. Bu durum bir defa daha tekrarlandı ve üçüncüde:

-“Oku! Yaratan Rabbi’nin adıyla, O insanı alaktan yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir, O kalemlle yazmayı öğretendir, O insana bilmediğini öğretendir”^[41] dedi. Bu defa ben de okudum. Ben okuyunca melek benden ayrıldı. Mağaradan dışarı çıktığımda melek bana:

-“Ey Muhammed! Sen Allah’ın Rasûlüsün ben de Cibril’im” sözlerini birkaç defa tekrarladı.^[42]

Kendisine vahyolunan bu ayetler kalbine iyice yerleştirilmiş olan Hiz. Muhammed omuzlarına yüklenen bu büyük ve şerefli görevin heyecanı, kaygısı ve korkusu^[43] ile âdeta kalbi titreyerek Hira’dan inip evine geldi. Oldukça

[39] Fahreddin Râzi, *Tefsîrü'l-Kebîr*, c. XXVIII, s. 280.

[40] İbn-i İshak ve İbn-i Hişam, Hiz. Muhammed (s.)’in bu sırada mağarada “uyumakta olduğunu” söylediğini naklederler. Bakınız: İbn-i İshak, 101; İbn-i Hişam, I, 252.

[41] Kur’ân-ı Kerim, Alak, 96/1-5.

[42] Bu metni, Buharî, İbn-i İshak, İbn-i Hişam ve Taberî’nin naklettiği rivayetlerden oluşturduk. Bakınız: Buharî, Kitâbü Bed’i’l-Vahy, I, 3; İbn-i İshak, 101; İbn-i Hişam, I, 252; Taberî, II, 205.

[43] M. Asım Köksal, Hiz. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet Mekke Devri, s. 126. (Süheylî, Ravzatü’l-Ünûf, C. 1, s. 151-157’den naklen)

yorgun ve solgun görünüyordu. O bundan önce “Kitap nedir, iman nedir bilmiyordu...”^[44] “Kitab’ın kendisine verileceğini ummuyordu...”^[45] Birden peygamberlik gibi yüce bir görevle yüz yüze gelince kaygı ve endişelerinin kalbini titretmesi gayet doğaldı. Hz. Hatice O’nu: “Ey Kasım’ın babası! Ne redehydin? Seni aramaları için adamlar gönderdim” diyerek karşıladı. Hz. Muhammed:

“Üzerimi ört, üzerimi ört” dedi.

Biraz dinlendikten sonra Hira’da olup bitenleri Hz. Hatice’ye anlattı ve korktuğunu söyledi. Kendisine en büyük ve en yüce makam olan peygamberliği lütfeden Rabbi’ne karşı bu şerefli görevi O’na layık olacak şekilde yerine getirebilecek mi idi? Yoksa mahcup mu olacaktı? Mahzun mu olacaktı? Utanacak mı idi? Hz. Muhammed’in yüzündeki endişeyi, içindeki korkuyu ve yüreğindeki kaygıyı çok iyi anlayan Hatice O’nun şu özelliklerini hatırlatarak sakinleştirmeye çalıştı:

“Ey Muhammed! Korkma! Allah’a yemin ederim ki, Allah seni asla mahcup ve mahzun etmez. Çünkü sen akrabayı, eşini dostunu gözetirsin; işini görmeye gücü yetmeyenlere yardım edersin; ihtiyacı olana verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırın; misafirlerini ağırlarsın;^[46] sen doğru sözlü, son derece güvenilir ve güzel ahlaklısın; Allah’a yemin ederim senin bu ümmetin peygamberi olacağına kesinlikle inanıyorum.”^[47]

Hz. Hatice’nin bu sözleri hasta olduğunu düşünen birine mi yoksa kendisine verilmiş büyük ve şerefli bir görevi lâıyık ile ifa etmekte kaygıları olan ve mahcup olmaktan endişelenen birine mi söylenecek sözlerdir?

Hz. Hatice Hz. Muhammed’in peygamber olduğuna ve ona gelen vahyin Allah’tan geldiğine iman etti. Böylece Hz. Muhammed’in peygamberliğine ilk inanan kişi oldu. Allah Hz. Hatice ile Hz. Muhammed’e destek sağladı, onun yükünü hafifletti. Hz. Muhammed hem peygamberliğinin bu ilk günlerinde hem de daha sonraki yıllarında ne zaman bir sıkıntıya düşse, ne zaman zor bir durumla karşılaşırsa onu Hz. Hatice ile paylaşır, onun desteği ile teselli bulur, rahatları. Onun Allah’tan sonra en büyük yardımcısı Hz. Hatice idi. Risaletinin bu ilk günlerinde Cebrâil’in kendisine öğrettiği abdesti ve namazı ilk olarak Hz. Hatice’ye öğretmiş ve ilk namazını ona kıldırmişti.^[48]

[44] Bakınız, Kur’ân-ı Kerim, Şura, 42/52.

[45] Bakınız, Kur’ân-ı Kerim, Kasas, 28/86.

[46] Buharî, Kitâbü Bed’i’l-Vahy, I, 3.

[47] İbn-i İshak, 102.

[48] İbn-i Hişam, I, 261.

Varaka olayına gelince: “Varaka b. Nevfel’in Kâbe’ye geldiği bir gün Hz. Muhammed (s.) ile karşılaşarak kendi teşebbüsü ile görüştüğü ve konuştuğu” rivayeti tercih edildiğinde diğer rivayetlerin taşıdığı olumsuzluklar ortadan kalkmaktadır. Şöyleki:

Hız. Hatice’nin Varaka b. Nevfel (535-614) adında bir amcasının oğlu vardı. Mekke’de doğup büyüyen ve Mekke’de ölen Varaka putperestliği bırakıp Hıristiyan olmuştu. Tevrat’ı ve İncil’i okumuş, bunları bilenleri dinlemiş bilgili bir kişiydi. Ömrünün son yıllarında gözleri görmez olan Varaka İbranice bilirdi. Kitab-ı Mukaddesi Arapça’ya çevirmişti. Hız. Hatice zaman zaman Varaka’yı ziyaret eder, ona sorular sorar, onun görüş ve düşüncelerine değer verirdi. Hız. Muhammed (s.)’in peygamberlik ile müjdelendiğini de Varaka’ya haber vermişti.^[49]

Varaka b. Nevfel, Kâbe’ye geldiği bir gün Hz. Muhammed (s.)’in peygamber olduğu iddiasını Mekkelilerden de duydu. Bu sırada tavaf etmek için Kâbe’ye gelen Hz. Muhammed (s.)’i gördü ve yanına gelerek: “Ey kardeşimin oğlu! Bana gördüğün ve duyduğun şeyleri haber versene” dedi. Resûlullah (s.) de ona başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka: “Allah’a yemin ederim ki sana, Musa’ya gelen Namusu Ekber / Vahiy / Cebrâil gelmiştir. Sen bu ümmetin peygamberisin. Sen de “daha önceki bütün peygamberler gibi”^[50] yalanlanacak, eziyetlere ve sıkıntılara uğrayacak, yurdundan çıkarılacak ve savaşlarla karşı karşıya kalacaksın. Senin o günlerine yetişirsem Allah biliyor, mutlaka sana yardım edeceğim” dedi ve yaklaşıp alnından öptü. Sonra Resûlullah oradan ayrılıp gitti.^[51]

Kalem suresinin ilk ayetleri, Fahreddin Razi’nin dediği gibi, Hız. Peygamber’e deli diyen Mekke müşriklerine karşı gayet net ve açık bir reddiye; Hız. Peygamber ve o gün için inanmış olan birkaç mü’mine destek ve müşriklere de açık bir uyarı ve tehdittir.



[49] İbn-i Kesir, c. 3, s. 205.

[50] Buhari, Kitabü Bed’i’l-Vahy, I. 3.

[51] İbn-i İshak, 102; İbn-i Hişam, I, 254.

KUR'AN-I KERİM'İN
SİYER İLMİNE
KAYNAKLIK ETMESİ
VE SİYER'İN TEFSİR
İLMİNE KATKISI

MEHMET SALİH ARI
PROF. DR.
YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAK.



A iç kuşkusuz Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını, tebliğini, tevhid mücadelesini anlatan en sağlam ve en önemli Siyer kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Siyer kitaplarında yer alan birçok konu Kur'an ve onun tefsirleri sayesinde daha iyi anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kur'an'ın anlaşılması için de özellikle Siyer bilgisine ihtiyaç vardır. Zira Siyer hem Kur'an hem de Sünnet için pratik uygulamalar içine almaktadır. Siyer'de geçen rivayetler öncelikle Kur'an ayetleri ve ayetleri açıklayan tefsirler ile karşılaştırılmalıdır. Böylelikle daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir.

Siyer, sözlükte “davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğuludur. Bununla birlikte Siyer yalnızca Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılan bir terim haline gelmiş, sîret ise başka şahsiyetlerin hayatlarını anlatan Sîretü'l-üseyn, Sîretü 'Ömer b. 'Abdil'azîz, Sîretü A med b. anbel gibi kitapların adlarında da yer almıştır.^[1]

Kur'an-ı Kerim'in tümüne bakıldığında Hz. Peygamber'in şahsi ve hayatı ile ilgili çok sayıda ayet-i kerime ve surenin yer aldığı görülmektedir. Şahsiyeti ile ilgili olarak, Resûlullah'ın alemlere rahmet olarak gönderildiği (el-Enbiyâ 21/107), son peygamber olduğu (Ahzab 33/40), O'nun üstün bir ahlaka sahip olduğu (el-Kalem 68/4), müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderildiği (Sebe' 38/28), Gaybı bilmediği, melek olmadığı, sadece kendisine vahyolunana uyduğu (En'âm 6/50), Allah'tan vahiy alan bir beşer olduğu (Kehf 18/110), Peygamberlikten önce yazı okuyup yazmadığı (Ankebût 29/48) gibi görevini açıklayan ve şahsiyetini öven çok sayıda ayet-i kerime bulunmaktadır. Bilindiği

[1] Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzi”, *DİA*, Ankara 2009, XXXVII, 319.

gibi Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ahlâk ve yaşayışı Hz. Aişe'ye sorulduğu zaman “Siz Kur’ân okumuyor musunuz? O’nun ahlâkı Kur’ân’dan ibâret idi.”^[2] diye cevap vermiştir.

Kur’an’da onun Muhammed adı dört yerde (Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Feth 48/29), Ahmed adı da bir yerde (es-Saf 61/6) zikredilirken birçok âyette “ey peygamber”, “ey resul”, “Allah ve resulü”, “bizim resulümüz”, “O’nun resulü” ve “de ki” diye hitaba mazhar olmuş, “hayatın hakkı için ...” (el-Hicr 15/72) denilerek iltifata lâyık görülmüş, ona “makâm-ı mahmud” (el-İsrâ 17/79) ihsan edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in 114 sûresinden kırkı (En’âm, Enfâl, Tevbe [veya Berâe], İsrâ, Nûr, Rûm, Ahzâb, Muhammed, Feth, Necm, Mücâdile, Haşr, Mümtehine, Saf, Cum’a, Munâfikûn, Talâk, Tahrîm, Kalem, Müzzemmil, Abese, Târık, Fecr, Beled, Duhâ, İnşirâh, Alak, Kadr, Beyyine, Tekâsür, Hümeze, Fil, Kureyş, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Nasr, Leheb, Felak ve Nâs) adını, ya doğrudan doğruya Hz. Peygamber’i ya da onun çağdaşlarının tavırlarını ilgilendiren hususlara işaret eden veya telmihte bulunan bir kelimedен almıştır.^[3] Böylece Hz. Peygamber’in hayatının Kur’ân-ı Kerîm’de çok geniş bir şekilde yer tuttuğunu gören sahâbe nesli Resûlullah’ın şahsiyetini ve hayatını tanımaya büyük önem vermiş onun hayatı ile ilgil bilgileri toplamaya başlamıştır. Bunun sonucunda onların siyer ve meğâziye dair haber ve rivayetleri tefsir kitaplarına yansımış, siyer ve meğâzi müellifleri de ele aldıkları konuları ilgilendiren birçok âyet-i kerime ve onların tefsirlerdeki yansımalarını eserlerinde yer vermiştir.

Böylece hicri 2. asırdan itibaren kısaca siret ve hadis diye ikiye ayırabilen iki farklı ilim dalı ortaya çıkmıştır. Bu iki ilim dalı, aslında hem konusu hem de kullandıkları malzemeleri itibariyle birbirlerine çok yakın disiplinlerdir. Zira ikisi de Hz. Peygamber (s.a.s.)’i konu olarak seçmekte, ikisi de “rivayet” denilen malzemelere dayanmaktadır. Aradaki en önemli fark, tasnif yöntemi, tasnif mantığı ve naklettikleri rivayetleri kabul ve aktarmada kullandıkları üslup ve kriterlerdir. Dolayısıyla bu iki disiplini, birbirinden bağımsız disiplinler olarak değil, aksine birlikte ele alındığında bütünü tamamlayan unsurlar olarak görmek daha isabetlidir. Temel hadis koleksiyonlarında Hz. Peygamber (s.a.s.)’in sireti, ahlâkı, gazveleri ile ilgili müstakîl bölümler (kitab) yer aldığı gibi siret kaynaklarında da, bağlamından kopuk bir şekilde tırnak içerisinde nakledilen ve anlaşılması güç olan nice hadislerin bağlamını, arka planını, zaman ve mekânını tespit etme imkânı

[2] Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, (thk. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968, I, 364.

[3] Fayda, “Siyer ve Megâzi”, *DiA*, XXXVII, 320.

bulunmaktadır. Ayrıca gerek bazı sözlüklerde gerekse bazı erken dönem kaynaklarındaki rivayetlerde “sünnet” ile “siret” kelimelerinin yan yana ve birbirinin müteradifi olarak kullanılması da iki disiplin arasındaki sıkı ilişkiyi desteklemektedir.^[4]

Kur'an-ı Kerim'de en geniş olarak tanıtılan, hayatı hakkında en fazla bilgi verilen peygamberin, bu Yüce Kitab'ın muhatabı Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğu kesindir. Kur'an-ı Kerim, onun hakkında bilgi verirken, peygamberler tarihiyle ilgili klasik çerçevesinin dışına çıkmıştır. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in peygamber olarak gönderildiği toplum ve çevre, doğup büyüdüğü Mekke şehri, Kureyş kabilesi ve Câhiliye çağı Arap toplumunun dinî ve içtimâî durumu ve hayat telakkileri, çocukluk dönemi, ahlakî faziletleri, aile hayatı, peygamber olarak görevlendirilmesi ve vahiy alışı, Mekke dönemindeki tebliğ faaliyetleri, Mekke müşriklerinin ona ve ashabına yaptığı kötülükler, onun ve arkadaşlarının bu kötülöklere karşı gösterdiği insanüstü sabır, Habeşistan'a ve Medine'ye hicret, muhacirler ve ensar, hicret etmeyenler ve Mekke dönemi münafıkları, hicret sonrası faaliyetleri, Medine'deki müslümanların genel durumu ve Resûl-i Ekrem'e bağlılıkları, Medine'de İslam'ın yayılışı, Medine devri münafıkları, bedevîler ve Ehl-i kitap ile münasebetleri, Mekkeli müşriklerle münasebetleri, ashabıyla ilişkileri, cihad emrinin verilmesiyle başlayan ve vefatından 1,5 yıl öncesine kadar süren mukaddes savaşlar, Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Tebük savaşları gibi konulara yer vermiştir. Onun hayat ve şahsiyetinin esaslarını anlatıp âdeta siyerin planını çizen yüzlerce âyet bulunmaktadır. Siret'ü'n-Nebi konusundaki süre ve ayetlerin sayısı oldukça fazladır, hatta Siyer Kur'an-ı Kerim'de işlenen ana konulardan biri durumundadır.^[5]

Kur'an-ı Kerim'de Siyer ilminin ilgi alanına giren ayet-i kerime sayısının oldukça fazla olduğu aşıkardır. Siyer konuları ile iç içe olan bazı ayetleri zikretmek suretiyle tefsir ve siyer ilişkisini yorumlamak meseleyi daha net bir şekilde açıklayacaktır.

“Oku” emriyle başlayan ilahi vahiyden itibaren ilahi davetin her aşaması ile ilgili ayetler bulmak mümkündür. “Ey bürünüp sarınan (Resûlüm)! Kalk, ve (insanları) uyar. (Müddessir 74/1-2) ayeti ile Resûlullah'ın insanları İslam'a

[4] Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri*, Ankara, 2013, s. 9-10.

[5] Bu konuda bkz. Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş, (1404/1984), *Asrî'n-Nebi ve Bi'etühu Kable'l-Bi'se ve Siretû'r-Resul*, Beyrut ts., II, 373-471 (Türkçesi: *Kur'an'a Göre Hazreti Muhammed'in Hayatı*, (trc. Mehmet Yolcu İstanbul 1989); Ömer Özsoy-İlhamî Güler, *Konularına Göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*, Ankara 2006, 551-667; Fayda, “Siyer ve Megâzi”, *DİA*, XXXVII, 319-320; İsmail Yiğit, “Kur'an ve Siret'ü'n-Nebi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, (yayına hazırlayanlar: Bedreddin Çetiner, İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz), İstanbul 2000, II, 94.

davet etmesi emredilmiş, “(Önce) en yakın akrabamı uyar.” (Şuarâ 26/214) emri ile bu davetin ilk önce kimlere yapılması gerektiği belirtilmiştir. “Sana emrolunamı açıkça söyle ve ortak koşanlardan yüz çevir!” (Hicr 15/94) emri ile davetin başka bir aşamasına geçilmiştir. “De ki: Ey Kafirler! Ben sizin tapıklarınıza tapmam. Benim taptığıma da siz tapacak değilsiniz. Ben de sizin tapıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır. (Kafirûn 109/1-6) mealindeki ayetlerle müşriklerle uzlaşma teklifleri konusunda son nokta konulmuştur.

Resûlullah'ın büyük mucizeleri arasında yer alan İsra hadisesi Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: “Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten iştendir, görendir. (İsrâ 17/1).

Siyer kaynaklarında geçtiği gibi müşriklerin hicretten hemen önce Resûlullah'a ne tür tuzak kurmak istediklerini aşağıdaki ayet-i kerimeler net bir şekilde ortaya koymaktadır. “Hatırla ki, kâfirler seni tutup bağlamaları veya öldürmeleri yahut seni (yurdundan) çıkarmaları için sana tuzak kuruyorlardı. Onlar (sana) tuzak kurarlarken Allah da (onlara) tuzak kuruyordu. Çünkü Allah tuzak kuranların en iyisidir. (Enfâl 8/30).

“Eğer siz ona (Resûlullah'a) yardım etmezseniz (bu önemli değil); ona Allah yardım etmiştir: Hani, kâfirler onu, iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına. Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir, diyordu. Bunun üzerine Allah ona (sükûnet sağlayan) emniyetini indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kâfir olanların sözünü alçalttı. Allah'ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir.” (Tevbe 9/40) ayetinde Resûlullah'ın Hz. Ebû Bekir ile hicret yolculuğunun mağaradaki aşamasındaki bir tablo gözler önüne serilmektedir.

“...Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz...” (Âl-i İmrân 3/103) ayet-i kerimesinde Müslümanlar arasında kurulan kardeşlik akdinin serüveni öz bir biçimde ortaya konulmuştur.

Bakara Suresi 217. ayeti kerimesinde, Yüce Allah, haram ayda savaşmanın büyük bir günah olduğunu, fakat insanları Allah yolundan çevirmenin, Allah'ı inkâr etmenin, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmanın ve halkını oradan çıkarmanın ise Allah katında daha büyük günah olduğunu beyan

ederek Bedir Savaşı öncesi gerçekleşen Batn-ı Nahle seriyyesinde yaşanan tartışmalara son nokta konulmuştur.

“Hatırlayın ki, (Bedir savaşında) siz vâdinin yakın kenarında (Medine tarafında) idiniz, onlar da uzak kenarında (Mekke tarafında) idiler. Kervan da sizden daha aşağıda (deniz sahilinde) idi. Eğer (savaş için) sözleşmiş olsaydınız, sözleştiğiniz vakit hususunda ihtilâfa düşerdiniz. Fakat Allah, gerekli olan emri yerine getirmesi, helâk olanın açık bir delille (gözüyle gördükten sonra) helâk olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için (böyle yaptı). Çünkü Allah hakkıyla işitendir, bilendir. (Enfâl 8/42)

“Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz halde Allah, Bedir’de de size yardım etmişti. Öyle ise, Allah’tan sakının ki O’na şükretmiş olasınız. O zaman sen, müminlere şöyle diyordun: İndirilen üç bin melekle Rabbinizin sizi takviye etmesi, sizin için yeterli değil midir?” (Âl-i İmrân 3/123-124) mealindeki ayetler, Bedir gazvesinin sebep, gelişme ve sonucu hakkında birçok siyer kitabında bulunmayan bilgiler içermektedir. Tefsirler ise daha kapsamlı bilgiler içermektedir.^[6]

Kur’an-ı Kerim’de Uhud Savaşı hakkında, müşriklerin hazırlıkları da dahil, savaşın hemen her safhası hakkında bilgiler yer almıştır. Müşriklerin mallarını insanları Allah yolundan çevirmek için harcadıkları ve daha da harcayacakları (Enfâl 8/36), Hz. Peygamber’in mü’minleri savaş mevzilerine yerleştirmek üzere erkenden ailesinden ayrıldığı (Âl-i İmrân 3/121), Allah kendilerine yardım ettiği halde müslümanlardan iki grubun bozulmaya yüz tuttuğu (Âl-i İmrân 3/122), müslümanların gevşeklik göstermemesi ve üzüntüye kapılmaması gerektiği, çünkü inananların üstün geleceği, Müslümanların yara aldığı, fakat buna karşılık müşriklerin de yara aldığı, bu şekilde Allah’ın günlerinin insanlar arasında döndürüp durduğu (Âl-i İmrân 3/139-140), Hz. Muhammed’in ancak bir peygamber olduğu ve ondan önce de birçok peygamberin gelip geçtiği, onun ölmesi veya öldürülmesi durumunda müslümanların sabır ve sükûnetle karşılayıp dinlerinde sebat etmeleri gerektiği (Âl-i İmrân 3/144), Resûlullah’ın arkalarından çağırırken bazı mü’minlerin kimseye bakmadan kaçtıkları (Âl-i İmrân 3/153), üzüntünün ardından bir güven geldiği (Âl-i İmrân 3/154), iki ordunun karşılaştığı gün, şeytanın geri dönenleri, işledikleri birtakım işlerden dolayı yoldan kaydırmak istediği ama Allah’ın onları affettiği (Âl-i İmrân 3/155) bildirilmektedir. Uhud’da başlarına gelen musibetin kendi kusurlarından kaynaklandığı (Âl-i İmrân 3/165), bunun da kimin mümin kimin münafık olduğunun anlaşılması bakımından Allah’ın

[6] Bedir Gazvesi için ayrıca bkz.: Âl-i İmrân 3/13,121,127,173,174; Enfâl 8/7-12, 19,42-44, 67,71; Sâd 38/11)

izniyle gerçekleştiği (Âl-i İmrân 3/166-167) belirtilmektedir. Uhud Savaşı'ndan bahseden daha başka âyet-i kerimeler de mevcuttur.^[7]

“Ey iman edenler! Allah’ın size olan nimetini hatırlayın; hani size ordular saldırmıştı da, biz onlara karşı bir rüzgâr ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah ne yaptığınızı çok iyi görmekteydi.” (Ahzâb 33/9) âyet-i kerimesi Hendek savaşının sonucunda yer alan sahneyi anlatmaktadır.

Fetih suresinde Kaza Umresi, Rıdvan Biatı ve Hudeybiye Barış Antlaşması ile ilgili çok sayıda âyet-i kerime mevcuttur. Bu surenin ilk âyetlerinde Resûl-i Ekrem’e Yüce Allah tarafından apaçık bir fetih (feth-i Mübin) bahşedildiği bildirilir. Sonraki âyeti kerimelerde müminlerin gönlüne güven indirildiği, Hz. Peygamber’e biat edenlerin aslında Allah’a biat etmiş oldukları, Hudeybiye’de ağacın altında Resûlullah’a biat eden müminlerden Allah’ın hoşnut olduğu ve onlara güvenlik verdiği belirtilir. Bu konularla ilgili farklı detaylar verildikten sonra Surenin sonunda Resûlullah’ın Mescid-i Haram’a gireceklerine dair gördüğü rüyanın gerçekleşeceği müjdesi verilir: “Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi. (Feth 48/27)

Huneyn Gazvesi hakkında “Allah birçok yerde, bu arada Huneyn Savaşı’nda gerçekten size yardım etmiştir. O gün sayıca çokluğunuza güvenmiştiniz, fakat bunun size hiçbir yararı olmamıştı; o yer geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, nihayet geriye çekilmeye başlamıştınız. Bunun üzerine Allah, peygamberinin ve müminlerin üzerine kendi katından bir güven duygusu indirdi, bir de göremediğiniz askerler gönderdi ve böylece inkâr edenlerin cezasını verdi. İşte bu, inkârcıların hakettiği karşılıktır.” buyurulmaktadır. (Tevbe 9/25-26) Bu tasvir hiçbir rivayette bu kadar canlı bir şekilde anlatılamaz.

Tebuk seferi ile ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de bazı münafıkların fitne çıkarıp müslümanlara zarar verecekleri ve Allah’ın onların sefere çıkmasını istemediği bildirilmektedir. (et-Tevbe 9/42-47) Bu sefere karşı bazı müslümanlarda bir isteksizlik ve durgunluk görüldüğünden Allah Teâlâ müminleri uyarmıştır: “Ey iman edenler! Size ne oldu ki, ‘Allah yolunda seferber olunuz’ denilince yerinize yığılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı oldunuz? Fakat dünya hayatının nimetleri âhîret saadetinin yanın-

[7] Uhud Gazvesi ile ilgili âyet-i kerimeler için bkz. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1966, I, 319-329; Özsoy-Güler, 653-656; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2002, 178.

da pek az bir şeydir. Eğer seferber olmazsanız Allah sizi acıklı bir azapla cezalandırır ve yerinize başka bir kavim getirir de siz Peygamber'e hiçbir şekilde zarar veremezsiniz. Allah her şeye kadirdir. Eğer siz Peygamber'e yardım etmezseniz Allah ona yardım eder" (et-Tevbe 9/38-40).

Müşriklerle ilişkilerde gelinen son aşamanın nasıl neticelendiği Tevbe Suresinin başından itibaren belirtilir. Bu Surede, kafirlerin cennete girmeyeceği, belirten süreden sonra kimsenin müşrik olarak hac yapamayacağı, Ka'be'yi çıplak olarak tavaf edemeyeceği, süresiz anlaşmaların iptal edildiği, bu durumda olanlara Yüce Allah'ın dört ay süre tanıdığı, süreli antlaşmalar süresi sonuna kadar devam edeceği bildirilir.

Bu âyet-i kerîmelerde görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber (s.a.s.)'i ana vasıflarıyla tanıtmıştır. Diğer taraftan Kur'ân, başka hiçbir kaynaktan bulunması mümkün olmayan Hz. Peygamber (s.a.s.)'in iç dünyasına ait bilgiler de vermiştir. Mesela, "*(Resul'üm!) Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendine kıyacaksınız!*" (Şuara 26/3) âyetinde, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hâleti rûhiyesi hakkında bilgi vermiş adeta psikolojik bir analizini yapmıştır. Yine diğer âyet-i kerîmede Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ümmetine olan düşkünlüğünü ve merhametini belirtmek için kalbinde müminlere beslemiş olduğu muhabbeti bize bildirmektedir.^[8] "*Size kendi aranızdan öyle bir Peygamber geldi ki zahmete uğramanız ona ağır gelir. Kalbi üstünüze titrer, müminlere karşı pek şefkatli ve merhametlidir*" (Tevbe 9/128).

Kur'an-ı Kerim'de Resûlullah'ın şahsiyeti, İslâm'dan önceki Cahiliye dönemi, Resûlullah'ın içinde yaşadığı ortam, onun tevhid mücadelesi ve sair konuları ilgilendiren ayetlerin sayısı oldukça fazladır. Hatta İzzet Derveze gibi bazı yazarlar Kur'an ayetlerinden hareketle Hz. Muhammed'in hayatını ve yetiştiği ortamı ortaya koyup yazmaya çalışmışlardır. Vakîdî, İbn Hişam ve İbn Sa'd gibi Siyer ve Meğazî müellifleri de konuları yazarken ilgili ayet-i kerimeleri de zikretmeye çalışmışlardır. Bu ayetlerin anlaşılması için özellikle rivayet metodu ile yazılan tefsir, hadis ve siyer kaynaklarına ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'an'da işaret edilen bazı durumlara, daha detaylı bir şekilde hadis ve siyer kitaplarında bulmak mümkündür. Böylelikle Kur'an'da bulunan bazı müphem ayetler hadis ve siyer kaynaklarında geçen bilgiler sayesinde açıklığa kavuşmaktadır.

Yine ayet-i kerimelerde isim, rakam ve tarih genellikle anılmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in başından geçen bazı önemli olaylar veya yaptığı bazı savaşlar biraz geniş anlatılmış olsa da, bazılarının bir kaç ayetle kısaca işaret

[8] Fatih Özaktan, "Enfâl ve Tevbe Süreleri Bağlamında Siyerin Tefsirdeki Yeri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XVII-2, 2015, s. 5.

edilmekle yetinilmiştir. Resûlullah'ın tüm hayatını sırf bu bilgilerle tamamlamak mümkün değildir. Bunun için Kur'an-ı Kerim'deki bu özlü bilgilerin, hadis ve Siretü'n-Nebi kitaplarındaki bilgilerle tefsir edilmesine ihtiyaç vardır. Bu yapılmadığı takdirde, söz konusu ayetlerin tefsiri mümkün olmaz.^[9]

Kur'an-ı Kerim bir tarih ve biyografi kitabı olmadığından, onun Hz. Peygamber'in hayat hikâyesini inşaaya kaynaklık etmesi doğrudan değil, çıkarımsal olacaktır. Bu da, birtakım yöntem sorunlarıyla yüzleşmeyi gerektirir. Kur'an ayetlerinin kronolojisi ve nüzul sebepleri bilgisi konusunda tefsir ilminde süregelen ihtilaflar ve tartışmalarla hesaplaşmadan ve bu konulara disiplinler arası bir anlayışla yaklaşmadan Kur'an-ı Kerim'den bir siyer kaynağı olarak yararlanmak mümkün olmayacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse Kur'an-ı Kerim'in bir Siyer kaynağı olarak konuşturulabilmesi çok geniş bir birikimi ve tecrübeyi gerekli kılmaktadır.^[10]

Hadis eserlerindeki sahih rivayetler, ilgili ayetlerin büyük bir kısmının tefsirinde, maksada ulaşmayı sağlamakta, başka bir kaynağa müracaati, gereksiz kılmakta veya diğer bilgileri teferruat durumuna düşürmektedir. Ancak hadis kaynaklarındaki bu bilgiler Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetlerin tamamını tefsire yetmemekte, dolayısıyla müfessirlerin başka bilgi kaynaklarına başvurması zaruri hale gelmektedir. Müfessirler için önem arzeden bu bilgi kaynaklarından biri de siyer kitaplarıdır. Müfessirler, bu konulardaki meselelerin önemli bir kısmını ancak; hadis kitapları yanında siyer kaynaklarından da istifade ederek çözmüşlerdir.^[11]

Hz. Peygamber Sireti'nin bize ulaşan kaynakları, Kur'an ve "Hadis kaynaklarından farklı olarak kronolojik bir sırada yazılmış eserlerdir. Bu avantajlarıyla sîret kaynakları, Kur'an âyetlerinin ve Sünnet malzemesinin (hadislerin) doğru anlaşılmasında önemli rol oynamaktadırlar.^[12] Zira bu kaynaklar İslâm prensiplerinin ve ahkâmının tümünü aydınlatan yegane canlı tablo ve Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada O'nun ruhunu ve maksatlarını kavramada en önemli yardımcıdır.^[13]

Kur'ân'ın birçok ayet-i kerimesinde ya Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ilgili bir konudan bahsedilmekte veya sahabenin içinde olduğu bir olay örgüsü hakkında bilgi verilmektedir. Dolayısı ile bu olaylarda zaman, mekân ve şahıslar

[9] Yiğit, 94.

[10] Selahattin Polat, *Siret Sempozyumu I Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, (yayına hazırlayan: Tahsin Koçyiğit), Ankara 2012, 263.

[11] Yiğit, 96.

[12] Hikmet Zeyveli, "Siretin Kuran Araştırmalarındaki Önemi", *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları II*, İstanbul 2017, s. 205.

[13] M. Said Ramazan el-Butî, *Fıkhü's-Sîyre*, (trc. Ali Nar, Orhan Aktepe), İstanbul 1984, s. 26.

söz konusu olmaktadır. Siyerin aktarmış olduğu tarihi veriler, Kur'ân'da geçen insan toplulukları ve olay örgüsü hakkında bilgi vererek âyet inmeden önceki atmosferi solumamıza olanak sağlamaktadır. Bu atmosfer hakkında bilgi sahibi olmamız büyük önemi hâizdir. Zira âyetin nüzûlü ortamındaki mevcut câhili sosyo-kültürel yapıyı, örf ve âdetleri bilmek Kur'ân'ın nazil olduğu ortamı bütün bir tablo veya eksiksiz bir fotoğraf gibi ortaya çıkarmamıza yardımcı olmakta ve âyetin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Kur'ân'ı doğru anlayabilmenin en önemli şartı onun indiği dönemi incelemekten geçtiğini^[14] ayetlerin sebab-i nüzulünü bilmenin onların hükümlerini ve içerdiği anlamını kavramada büyük destek sağladığı ilim adamlarınca kabul edilmektedir.

Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılması ayetlerin mâna ve hikmetlerinin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için sebab-i nüzûlü bilmek büyük bir önemi hâizdir. Bu açıdan Siyer, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması hususunda başvurulması, kaçınılmaz olan zengin bir kaynaktır. Bilindiği gibi ashab ve tabiin müfessirleri, Kur'an-ı özellikle nüzûl sebepleri ile tefsir etmişlerdir. Ayetlerin hangi olay dolayısıyla veya kim hakkında ve nerede nazil olduğunu bilmek, tefsir alanında vukufiyetin ölçüsü olmuştur. Ayet veya sûrelerin iniş sebeplerinin önemli bir kısmı ise, doğrudan vahyin geldiği ortamı bir bütünlük içinde ele alan Siyer ilminin bir konusu durumundadır. Dolayısıyla ilk Siyer kaynakları, aynı zamanda nüzûl sebepleri ilminin de ilk kaynakları olarak değerlendirilmiştir.^[15]

Kur'ân üslûbu gereği ayrıntıya girmeden olayları ana hatlarıyla okuyucuya sunmakta, verilecek mesajı kısa ve öz bir şekilde bildirmektedir. Bundan dolayı verilen bilgilerde bazen şahıs ve topluluk isimleri, bazen mekân ve bölge isimleri, bazen de âyette geçen kavramda ve olayın yaşandığı zaman diliminde müphemlik bulunabilmektedir. Bu müphemliğin büyük bir bölümünü sebab-i nüzûl ilmi gidermektedir. Bundan dolayı tefsir ilminde, sebab-i nüzûl Kur'ân'ın anlamını açıklamada önemli bir fonksiyon icrâ etmektedir. Ayrıca sebab-i nüzûlün bilinmesi muhâtabın aklına takılan müphem noktaların çözümlenmesini sağlamakta ve âyetlerin anlamını murâd-i ilâhîden başka yönlere çekilmesini önlemekte, doğrudan âyetin tazammun ettiği hakîki mânâyâ ulaşmayı sağlamaktadır. Sebab-i nüzûl rivayetleri bir olay örgüsü içerisinde ve âyetlerin nüzûl öncesi ve sonrası hakkında bilgi verilerek en geniş şekliyle siyer kaynaklarında bulunmakta-

[14] Özaktan, 16.

[15] Yiğit, 97.

dır.^[16] Ancak belli bir âyet her ne kadar belirli bir sebep için indirilmişse de hükmünün o sebep ile sınırlandırılmayacağı bilinmektedir. Zira kıyamete kadar nüzûl sebebine benzer bütün meselelerde genel hükümler ihtiva eder. Âlimler, “sebebin hususi olmasının hükmün umumi olmasına engel olmadığını” savunmuşlardır.^[17] Bu nedenle ilk önce sebep-i nüzul aracılığıyla ayet iyi anlaşılır. Sonra hükmü kavranmaya çalışılır. Esbâb-ı nüzul, Siyer ilminin bir bölümüdür ondan farklı olarak düşünülemez. Bu itibarla, Kur'an âyetlerinin ve nüzûl döneminin arkaplan bilgilerini –kronolojik bir sıraya göre yazılmış – Sîret kaynaklarından elde etmeye çalışmak öncelikli ve kaçınılmaz görünmektedir.^[18]

Kur'an'ın nüzûl ortamını bilmeden ve o dönemin insanıyla toplumu hakkında bilgi sahibi olmadan İslâm dininin doğuş koşullarını anlamak mümkün değildir. Öte yandan içinde doğduğu toplumu ve kültürünü iyi tanımak İslâm'ı daha doğru anlamaya yardımcı olur. İslâm'ın doğduğu dönemde yaşayan putperest Araplar hakkında sağlam bir tarihî tasvir ortaya koyabilmek, Hz. Peygamber dönemini ve takip eden yıllarda meydana gelen olayları anlamak için de büyük önem taşımaktadır.^[19] Hem Kur'an ayetlerini hem de Resûlullah'ın hayatını yeterince anlamak için olayların perde arkasını keşfetmeye çalışmak gerekir.

Hz. Peygamber'in hayatı Kur'an'ın canlı tefsiri olarak değerlendirilmiştir. Siyer, hadis ve tefsir kaynaklarındaki belirsizlik ve bilgi boşluklarını doldurması açısından çok önemli bir kaynaktır. Hadislerin daha iyi anlaşılması için siyerden yararlanmak gerekir. Önceki dönemlerde olduğu gibi çağımızda da insan, İslâm nimetine ezelden beri süregelen şu iki kaynaktan ulaşabilir: Birincisi, Allah'ın Kelâm'ı (Kur'an-ı Kerim), ikincisi, Sîretü'n Nebevî ki artık sadece Hz. Muhammed (s.a.s)'in hayatı ve hadislerinde saklı bulunmaktadır. Her zaman olduğu gibi, bugün de insan İslâm'ın idrakine ancak Kur'an-ı Kerim'i, Hz. Muhammed ve Hz. Muhammed'i de Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla kavrayarak varabilir. Her ikisini birbirinin yardımıyla anlayabilen kimse, İslâm'ı da anlayabilmiş demektir. Aksi takdirde ne din anlaşılabilir ne de doğru yol bulunabilir.^[20] Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılabilmesi için, o Kur'an'ı

[16] Özaktan, 20.

[17] Şihabuddin Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, I-XIII, Beyrut 1379, I, 18.

[18] Zeyveli, *Sîretin Önemi*, s. 206.

[19] Adnan Demircan, “Kur'an'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”, *İSTEM*, Yıl:2, Sayı:4, 2004, s. 55.

[20] Seyyid Ebû'l-A'la el-Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hazreti Peygamber'in Hayatı* (trc. Ahmed Asrar), I-II, Ankara 1983, 21-22.

bilfiil yaşayan bir Peygamber'in evrensel örnekliliğinin tespiti ve insanlığa sunulması için, 'sîret çalışmaları' olmazsa-olmaz ilmî bir aşamadır.^[21] Hz. Peygamber'in hayatını ve onun getirdiği evrensel mesajları anlayabilmek için Kur'an-ı Kerim'den hareketle vahyin nazil olduğu ortamı siyer ve hadis kitaplarından da öğrenmek bir zorunluluk olsa gerektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
el-BUTÎ, M. Said Ramazan, *Fıkhü's-Sîyre*, (trc. Ali Nar, Orhan Aktepe), İstanbul 1984.
- DEMİRCAN, Adnan, "Kur'an'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İSTEM*, Yıl:2, Sayı:4, 2004, ss. 53-61.
- ERUL, Bünyamin, *Siret Tedkikleri*, Ankara 2013
- FAYDA, Mustafa, "Siyer ve Megâzî", *DİA*, Ankara 2009, XXXVII, 319-324.
- İBN HACER, Şihabuddin Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî (852/1448), *Fethu'l-Bârî*, I-XIII, Beyrut 1379.
- İBN SA'D, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübra*, (thk. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968.
- el-MEVUDÎ, Seyyid Ebû'l-A'la (1903-1979), *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hazreti Peygamber'in Hayatı* (trc. Ahmed Asrar), I-II, Ankara 1983, I, 21-22.
- ÖZAKTAN, Fatih, "Enfâl ve Tevbe Sûreleri Bağlamında Siyerin Tefsirdeki Yeri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XVII-2, 2015, 1-27.
- POLAT, Selahattin, *Siret Sempozyumu I Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, (yayına hazırlayan: Tahsin Koçyiğit), Ankara 2012
- SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2002.
- el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitabu'l-Megâzî*, (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1966.
- YİĞİT, İsmail, "Kur'an ve Siretü'n-Nebi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, (yayına hazırlayanlar: Bedreddin Çetiner, İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz), İstanbul 2000
- ZEYVELİ, Hikmet, "Siretin Kuran Araştırmalarındaki Önemi", *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları II*, İstanbul 2017, s. 203-215.



[21] Zeyveli, s.215.

SİYERİN HAKEMLİĞİNDE TEFSİRİN VAROLUŞ MÜCADELESİ

YAŞAR DÜZENLİ
PROF. DR.
İSTANBUL Ü. İLAHİYAT FAK.



Kaybolan insanı ve insânî değerleri yeniden ortaya çıkarmak ve onu yaşayan, hayatı da yaşanılabilen bir noktaya taşımak için, bir hitap olarak Abdullah'ın oğlu Muhammed (a.s)'ın kalbine indirilen Kur'an, Peygamberin fem-i muhsinlerinden işitilerek varlık sahasında var olduğundan bu yana, üzerinde belki de en çok konuşulan ve bir değer atfedilen kitap olmuştur. Değişik zaman ve zeminlerde hem anlamak, hem kurucu bir metin olarak istifade etmek, aynı zamanda kutsal vasfından farklı açı ve boyutlardan yararlanmak için insanlar fert ve guruplar halinde bu kitabı gündemlerine almış, anlam arayışlarının en önemli kaynağı olarak kabul etmiş ve bununla varoluş mücadelesi vermişlerdir. Kabul etmek gerekir ki, aksi bir bilgi ve belge söz konusu olmadığı müddetçe, bu yaklaşımların bütünü hamuru, iyi niyet ve samimiyetten oluşmuştur. Bu ve buna benzer çabalarda samimiyet, en esaslı bir motivasyon kaynağıdır. İşin içerisinde "ilahi" nitelikli bir olgu da var olunca, bu kaynaktan başkasını düşünmek bile, akla ziyan gibi görülmelidir.

Bu diriltici ilahi kaynakla derinlikli bir ilişki için samimiyet şart ise de, yeterli bir umde değildir. Tarihin bir döneminde ve bilinen bir coğrafyada söze dayalı olarak konuşularak var olan bir kelamın anlaşılması, samimiyetle beraber, başkaca da zorunlulukları beraberinde getirmekte ve zaman ilerledikçe de bunlar daha da derinleşerek, yer yer de kronikleşerek arttığı görülmektedir. Her dönemin samimiyeti, yanı başında dönemsel algıları, anlayışları, kavramsal değişim ve dönüşümleri de bir kartopu gibi yuvarlayarak beraberinde getirmektedir. Sürece bağlı olarak hamule haline gelen bu mirasın bir bütün olarak taşınması, ayıklanması ve üzerinde

okumalar yapılarak yeni bir söze dönüştürülmesi, takdir edilmesi gerekir ki, çok kolay bir iş gibi durmamaktadır.

Kur'an metni söz konusu olunca, bu bağlamda ilk dönem faaliyetlerinde öncelik taşıyan ana problemler, metnin doğrudan herkesin ulaşabileceği, yararlanabileceği, kendi otantik tabiatına muvafık bir çerçevede okunabileceği uygun bir resimle (resmu'l-mushaf) ortaya koymak şeklinde tebarüz etmiştir. Bu durum sanıldığı kadar ötesinde hem önemli, hem de sorumluluk isteyen zorlu bir iş olarak kendisini ifşa etmektedir. Bilhassa konuşulan dilin şifahi olarak aktararak devam ettiği, bu dilin formel yapısının henüz teşekkül etmediği, bunun için yoğun çalışmaların olduğu süreçlerini hesaba kattığımız zaman, konunun nezaketi daha belirgin hale gelmektedir. "Tedvin dönemi" olarak nitelenen bu süreçte yapılan çalışmaların neredeyse tamamının "filolojik" bir özelliğe sahip olması, konunun ilgileri tarafından problemin hem doğru tespitini, hem de bunun gereğini yerine getirme sorumluluğunu bihakkin üstlendiklerini göstermektedir.

Filolojik çalışmalar Kur'an'ın metinleşme ve o zamana kadar dilsel anlamda meydana gelen kayıpların telafisi anlamında dikkatli ve faydalı bir çalışma olsa da, anlama faaliyeti için yeter bir zemin değildir. Belki bu zemin, "anlamaya" konu olan, felsefi bir dille ifade etmek gerekirse "süje"nin hazır ve kullanılabilir hale getirilmesidir. Burada şöyle bir durumdan da söz edilebilir: Metnin üzerinde bu çalışmaları yapanların, metnin tarihine yakınlıkları sebebiyle anlama süreçlerinde fazlaca bir problem yaşamadıkları şeklinde düşünülebilir. Çünkü bir önceki dönem, kendisinden sonraki dönemlere göre metnin tarihine daha yakın olması sebebiyle, anlam açısından daha az problemle karşılaşmışlardır. Ana dönem ve kaynaktan uzaklaşma, meydana gelen zaman, mekân ve kültürel mesafeden dolayı oluşan farklılıklar sebebiyle "anlam" daralma, dağılma, dönüşme ve keyfiliklerin kurbanı olma gibi risklerle karşı karşıya gelmektedir.

"Tefsir" kelime olarak Kur'an-ı Kerim'de kullanılmış olmakla birlikte (25/ Furkan,33), Kelâm'ı-İlahî'nin mânây-ı murâdını, murad-ı ilahi ekseninde keşf ve tespit etme faaliyeti olarak kavramsal bir çerçevede "tefsir" ve "müfessir" kavramlarının ne zaman ve kimler tarafından kullanıldığı tam ve kesin olarak şimdilik bilinmemektedir. Buna rağmen, tedvin dönemi kaynaklarında Kur'an'ın tefsirinden söz eden hatırı sayılır rivayet mevcuttur. Burada sorun, bununla kastedilenin gerçekte ne olduğudur. Usule dayalı, ilkeleri olan ve mutlak olarak peşinde koşulan gaye açısından tefsirin ne olduğu meselesi bu süreçte tartışmalara açık bir mesele olarak durmaktadır.

a) TEFSİRİN “NE”LİĞİNE DAİR

Süreç içerisinde birden çok farklı tanımları yapılmakla beraber, bütün bu tanımların ortak noktasından hareketle en genel anlamıyla tefsir, metne bakan kişi ile metin arasına bir şekilde yerleşmiş ve metnin gerçek veçhesini, ilahi kelimeler söz konusu olduğu zaman murâd-ı ilâhî ya da kast-ı mütekellimî perdeleyen örtülerin izale edilmesi, böylece metin ile yüzleşen kişinin “anlam” ortak paydasında buluşma ve birleşme süreçleri olarak tanımlanabilir. Buna göre ortada nüzul döneminde özne olarak kurucu, inşa edici, âmir bir hitap olarak var olan, kaynağı itibarıyla ilahi, ontolojik anlamda beşer üstü ancak içine girdiği kelâmî formu beşeri ve bu yönüyle beşerle buluşan kelimeler, zemini, zamanı ve muhatabına amacını iletme açısından tam hedefini bulan bir özellik taşımaktadır. Bu durumun, kelâmın “temel amacına” uygun olarak bir süreç dâhilinde yaklaşık 23 yıl gibi bir zamana yayıldığını gözden uzak tutmamak gerekir. Bu süreç, hem muhatapların kişisel, yer yer kitlesel, hem de ortam ve olayların sürekli bir değişim ve dönüşümlerinin oluşumuyla paralellik arz ettiği de, konuyla alakalı bir başka önemli husustur. Bu açıdan bakıldığında da metnin ortaya çıkış sürecinde, bir yandan “teşkil”, diğer taraftan “teşekkül” şeklinde var olunan bu ortamda tefsir diye bir meseleden bahsetmek çok anlamlı görülmemektedir. Bu süreçte kast-ı mütekellim çerçevesinde bir anlam sorunundan çok, bir iman ve güven, bunun sonucu olarak da yerine getirilmesi istenen sorumluluk meselesinden bahsetmek daha yerinde bir tespit olacaktır.

“Mesmû” olan bir hitap, kemale ermesi ve nihayetlenmesinden sonra “mektup” ya da sahifelerde yerine almış olmasına atfen “Mushaf” formuna dönüşümüyle, hem ilk doğrudan ve tek muhatabını ve buna bağlı olarak da yakın muhataplarını, hem de ortamını, tarihsel hafızasını geride bırakmak durumunda kalmıştır. Şimdi ortada içinde bulunduğu ân’a doğrudan hitap etmeyen, doğrudan hitabı ve muhatabını geride bırakmış bir “kitap”, yeni ve farklı; dilleri, kültürleri, algıları, inançları, değerleri belirli oranda değişmiş “dolaylı” ve de “uzak” muhataplar bulunmaktadır. İşte ilk “çatışma”, ya da ilk “savrulma” diyebileceğimiz karmaşa bu noktada uç vermeye başlamıştır. Burada tekraren ifade etmek gerekirse, nüzulün gerçekleştiği dönem ve ortamda, bu ortama tanık olan ilk şahitlerin “anlamak” diye bir meselelerinin, dolayısıyla tefsir faaliyetinin olmadığı tespittir. Ancak anlaşılan anlamın, kişinin kendi dünyasında anlamlandırma ve onu kendine ait kılp, içselleştirmesi açısından elbette farklılıklar olacaktır ve bu da doğaldır.

Tefsir, hitabın kitaplaşma ve bir metne dönüşme süreçlerinde zorunlu olarak ortaya çıkan “anlam” eksenli bir faaliyetin adıdır. Hatta metnin

oluşması, eda keyfiyeti, imlası, vurgulamaları vd tüm hususlar başlangıçta olmayan, bu süreçte ortaya çıkan ve tefsir kavramının muhteviyatını oluşturan unsurlar haline gelmiştir. Özne olmaktan çıkıp, elde dolaşan ve bir başkasının nesnesi haline gelen metnin anlaşılması, bu süreçten sonra daha öznel yorum ve yönlendirmelere muhatap olabilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bir süre tedvin faaliyetleriyle; önce “kurucu metnin” oluşumu ve dönemsel filolojik ihtiyaçlar karşılanmışken, sonrasında telif dönemi olarak adlandırılan süreçte, metnin anlaşılmasında aşırı öznelliklere karşı epistemolojik bir duruş oluşturma bakımından, “tefsirin ne olduğu” hususu en heyecanlı tartışma konuları arasında yer almıştır. Burada sadece hicri 333 de vefat eden Ebû Mansur el-Maturidî’nin, tefsiri, nüzule şahitlik yapmış ve aynı zamanda şahitliğin gereği olan donanım ve sorumluluğu yerine getirebilecek sahâbiye tahsis etmesi, tefsirin ne’liğinin tespiti açısından üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Hicri 310 ‘da vefat eden Ebû Cafer et-Taberî’nin çabasının da aslında, tanımını bu şekilde yapmamış gibi görünse de, ortaya koyduğu faaliyet, tefsiri, ortamına inerek, orada, ortaya çıkan anlamın tespiti olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Biraz daha geriye doğru gittiğimiz de İbnu Kuteybe (276)’nin çabalarında da, tefsirin ne’liğinin tesbitine dair, nüzule tanık olan sahabe vurgusunun öne çıktığını görebiliyoruz.

Elbette daha sonraki dönemlerde “tefsir” ve “te’vilin” adeta birbirlerinin müteradifi olarak kullanıldığı süreçler de olmuştur. Ne var ki bu süreçler, “zû vucûh” merkezli bir anlayışa; bir bakıma herkesin istediği anlamı, istediği şekilde çıkarabileceği gibi bir sonuca götürmeye sevk etmiştir. Nitekim bir yandan fedâilu’l-Kur’an etrafında oluşan edebiyat, ortaya çıktığı gibi sadece Ebu Hanife’nin fıkhı, Vakidi’nin Megazisine karşılık Kur’an’ın öncelenmesini sağlayamamış, havâssu’l-Kur’an’a, oradan Hurufilik ve batinitlik, harflerin rakamsal değerlerine, her bir harfin 900’ü aşkın anlamına kadar ucu açık, bir o kadar “dini fantezi” sayılabilecek anlayışlara evrilebilmiştir. Elbette bütün bunların sonucu, Kur’an’ın tarihsel gerçekliğinden yoksun hale gelmesi, nihayet etkin ve yönlendirici mesajın kaybolup, anlamın buharlaşması sonucunu doğurmaktadır. En iyimser ifadeyle böylesi bir ortamda Kur’an, mezarlıklarda ya da cami ve diğer mahfillerde anlaşılmamak üzere, lafzın eda tafsilatıyla boğulduğu bir okuyucu kitlesinin geçim malzemesi haline gelecektir ve can sıkıcı bu durum kaçınılmaz bir gerçek olarak maalesef hayat bulmuştur.

Buraya kadar olan ifadelerimizden anlaşıldığı gibi, kavram olarak tefsir, ilahî hitabın ilk, tek doğrudan muhatabı ve mükellefi olan Muhammed

(a.s)’ın kalbinde yankılanan ve yaşanan hayatta fiili uygulamalarıyla cevaba dönüşen; semanın teklifine, yeryüzünün en emin ve ilahi murakabe altında kontrole tabi olan sakini sıfatıyla Muhammed(a.s)’ın cevabını bulma, anlama ve taşıma faaliyeti olarak anlam kazanmıştır. Yeryüzünün “şahid/model/örnek” cevabı olarak Muhammed (a.s) hayatı söz konusu olunca, siyer-sünnet meselesinin tartışmasız tarihsel değer ve zeminine dikkat kesilmek kaçınılmaz olmaktadır.

b) SİYER’E DAİR

Din kelimesinin, yer aldığı bağlama göre kazandığı birden çok ve farklı anlamları arasında, “gelenek, huy, tabiat” gibi bir manası da vardır. Allah’ın tüm elçilere vahiy yoluyla yaptığı ilahi hitabın tarihine yapılan atıfları ifade etmek için oluşturulan “vahiy geleneği” kavramı, Kur’an’ın da bu geleneğin son halkası olduğunu ifade etmek için çağdaş dönemde daha çok kullanıldığını görmekteyiz. Buna göre vahiy, aynı zamanda geçmişte de var olan, vahye muhatap elçi tarafından da uygulanan bir gelenek, topluma yerleştirilen bir “huy”, “adet” niteliğini taşımaktadır. Nitekim Allah Teala son vahiy olan Kur’an-ı Kerim’de, “Her ümmete bir uyarıcı (nezir) uğramıştır” (35/Fatır,24), “Biz her ümmet içinden bir Resul çıkardık” (16/Nahl,36) buyurmak suretiyle de bu sürekliliğe işaret buyurmuştur.

Rahman olan Allah’ın rahmetinin bir tecellisi (3/Al-i İmran,164) ve sadakatin dili (26/Şuara,84) olarak içlerinden bir elçi göndermek şeklinde tecelli eden “Peygamberlik Geleneği” (Allah’ın sünneti), miladi 610-632 yılları arasında Muhammed b. Abdillâh’ın (a.s)’ın gönderilmesiyle hitama ermiştir. Kur’an-ı Kerim’de isimlerinden bahsedilen elçilerin yanında, kendilerinden bahsedilmeyenlerden de vardır. Ne var ki biz, isimlerinden söz edilenlerden hareketle, bahsedilmeyenlerin de gönderildikleri topluma neyi söyledikleri, hangi dava ve kavgayı verdiklerine ilişkin bir tasavvur oluşturabiliriz. Oluşturduğumuz bu tasavvur, elimizdeki son ilahi hitabın bütününden ortaya çıkan varlık tasavvuru ve dünya görüşünden hareketle olabildiği gibi, doğrudan konuya dair yapılan Kur’ani atıfların mefhumlarından da olabilir. Nitekim Enbiya suresi 25. Ayetinde Allah Teâlâ, “Ey Peygamber! Biz senden önce gönderdiğimiz her peygambere kesin olarak şunu vahyettik: Benden başka herhangi bir tanrı yoktur, öyleyse beni layıkıyla tanıyın ve yalnız Bana kulluk edin”.

Peygamberlerin kendi içlerinde ortak bir akıl, eylem, dava, misyon ve vizyon birlikteliği, onları elçi olarak gönderen ilahın tek ve mutlak irade sahibi oluşuyla da yakından ilişkilidir. Bu tek ve mutlak irade, süreç baki-

mından bilgisi ve ilgisi artıp eksilmeyen, olayların akışına kapılarak niyet ve yol değiştiren bir irade değildir. Tevhit düşüncesinin en önemli kuşatıcı alanlarından birisi de, tarihin, yaratmanın ve yönetmenin aynılığı perspektifidir. Tarihin ve ontolojinin içinde dönemsel davranışlarda bulunan birbirinden farklı tanrılar değil, bizim bilebildiğimiz ve inancımız odur ki, başından bu ana kadar fiil ve nitelikleri aynı olan hakim bir Allah vardır. İşte tam da bu noktada sîret ve sünnet kavramları Allah'ın sünneti, elçilerin sîreti ekseninde bir anlam kazanarak, uygulamalar noktasında hedef, amaç ve de yöntem eksenli bir kesişme ortamı oluşturmaktadır. Sırat-ı Müstakim üzere olan Allah'ın (11/Hûd,56) amaçladığı; hem çağrısının (42/Şûra,42-43), hem de bu çağrıya uyanların onaylandığı (36/Yâsîn,4) ortak yol olan sırat-ı müstakim bu olsa gerekir.

Sünnet, kendine mahsus, süregelen ve izleyenini belirgin hale getiren, böylece tanınır kılan davranış biçimi için kullanılan bir kavramdır. Allah'ın sünneti denildiğin de, öteden beri devam eden ve kendine mahsus, orijinal ve değişmeyecek olan tarihin içindeki davranış tarzı kastedilmektedir. Bu davranış tarzıyla buluşan peygamberin sîretini de, aynı minvalde onun ilahi vahiy doğrultusunda gerçekleştirdiği, orijinal, rüzgârın esişine göre değişmeyen bir doğruluğa ve çizgiye sahip davranış biçimi şeklinde anlamak mümkündür. Ne var ki peygamber bu yürüyüşünü tek başına, toplumdan bağımsız olarak değil, toplum içinde ve kendisine tabi olanlarla birlikte gerçekleştirdiği için onun sünneti, hemen yanı başında kendisinin niyetini niyet edinenlerin de ortaya koyduğu davranış biçimini, yapıp-etmelerini de içine almaktadır. Bu durumda sünnet, ben'le başlayıp, biz'le devam eden sürecin total hasılasıdır.

Buraya kadar olan açıklamalardan ortaya çıkan sonuca göre, sünnet ve sîret, davranış oluşturma ve sürdürme noktasında önemli oranda birbiriyle kesişen, buluşan ve oluşan özelliğe sahip kavramlardır. Peygamberin sîretinden, peygamber rehberliğinde oluşmuş geçmiş kavimlerin sünnetinden söz edebiliriz. (4/Nisa,26) Bu haliyle hem Allah'ın sünnetini, hem geçmiş dönem elçilerin tebliğ ettikleri vahiyyle gerçekleştirdikleri toplumsal sürecin sünnetini, hem de son peygamberin kişisel hayatının yanında, hemen yanı başında yürekleri peygamber yüreğine dokunan, mesajını sahiplenen arkadaşlarının hayatlarını da içine alan toplam bir sîretle karşı karşıya kaldığımız sonucuna ulaşmış bulunuyoruz. İşte burada, sünnetin de, sîretin de asıl kaynağı olan ve bu kaynaktan süreç ve süreçler doğrultusunda insanlığın ufkuza nüzul eden vahiyin ve onun bu ufukla buluşan naif tabiatının üzerinde ciddiyetle durmak gerekmektedir.

c) SÎRET VE NÜZULÜN TEŞKİL VE TEŞEKKÜLÜNE DAİR

Nüzul kelimesini her ne kadar yukarıdan aşağıya dönük bir inişi anlatmak için kullanımı oldukça yaygın olsa da, kelimenin hem kök, hem de Kur'ânî kullanımlarından hareketle, ilahi bir ikram, lütuf ve tenezzül olarak anlamak daha anlamlı görülmektedir. Buna göre nüzul, bu ikrama nail olanların soru ve cevapları dikkate alınarak gerçekleşmiş ve bir süreç halinde de devam etmiştir. Bir yandan yeryüzünü oluşturan amir bir söyleyen, diğer yandan, yeryüzünün soru ve sorunlarının, buna dair dil, kültür ve mantığın sarmaladığı, böylece oluştururken, aynı zamanda oluşan bir iççelik ortaya çıkmıştır.

Tefsirin ne olduğuna dair ilk bölümde söylediklerimizi hatırladığımız da, sünnetin ve sîretin bu alanda nasıl bir anlam taşıdığını görmemek mümkün değildir. Sünnet ve siyer, tefsir diye tanımlanan faaliyetin adı olarak karşımıza çıkar. İlk dönem Sünnet-Kur'ân tartışmaları çerçevesinde, sünnetin Kur'ân'a egemen oluşu şeklindeki yargıyı, iki ayrı alan tartışması ve egemenlik savaşı gibi anlamak son derece yanlıştır. Burada, teşkil ve teşekkül devinimi içerisinde oluşmuş, 23 yılda aşamalı bir şekilde parça parça inen son hitabın kast-ı mütekellim çerçevesinde anlaşılması açısından, ilk muhatap ve mükellefin ortamıyla beraber, cevabını bulma çabasıdır. Kur'an bu gün için elimizde bir metin olarak var olmakla beraber, bir metnin çok ötesinde, onu aşan bir anlam alanına sahiptir. O bir metin değil, Muhammed (a.s)'ın Allah'ın rehberliğinde Mekke ve Medine ölçeğinde yaşadığı gerçekçi bir hayatın Allah tarafından aynı zamanda tahkiyesidir. Bundan dolayı hayatta ne varsa, Kur'an'da da onlar var. Hayat ne kadar girift ise, Kur'an metninin de o kadar girift olduğu söylenebilir. Onun bu niteliğinden dolayı olmalı ki, Kur'an'ı elde bir Mushaf/metin olarak anlama süreçlerinde, Müşkilü'l- Kur'an, nasih-mensuh gibi çözüm aranan, kendi içerisinde çelişkiler barındırdığı gibi bir hisse sevk eden meseleler ortaya çıkmıştır. Burada şu hususunda altının çizilmesi gerekir ki, Kur'an'ı bu doğrultuda, kendi nüzul tarihi içinde okumak, onu tarihe mahkûm etmek değil, onun tarihsel gerçekliğini görmek anlamına gelmektedir. Çünkü O, hayatın içinde ve hayata dair ilahi bir konuşmadır.

Kadim tefsir geleneği için de, rey tefsirinin aleyhine yönelik var olan son derece sert ifadeleri, aklın aleyhine ortaya konmuş bir tavır olarak okumak asla doğru değildir. Aklı kendi mecrasına çekerek özgürleştiren böylesi bir İlahi Kelam perspektifinden, onu aşağılayıp, tüketmek nasıl tasavvur edilebilir? Burada söz konusu olan, yerin gerçekliğinden ve gerçekliğin tecrübe edilmiş zemini olarak arzın şahitliğinden bağımsızlaştırılmış, böylece

anlamlardan anlam üretilip pazarlanan, ucuz dil ve kahramanlıklara karşı bir usul oluşturmak ve bir çerçeve çizmektir. Tekraren ifade etmek gerekir ki, rivayet ve dirayet kavramlarıyla şekillenen bu tartışma, özü itibariyle akılla naklin çatışması asla değildir.

Kur'an'ın genel üslup özellikleri arasında bir tasavvur oluşturmak için "tasvîri", olaylar karşısında edilgen bir nesne olarak sadece seyirci konumuna düşmemek, anlamlı bir tavır oluşturabilmek için de "değer yükleyici" niteliği en belirgin özelliklerindedir. Bu durum, ihbârî bir dile sahip olan metnin, inşâi bir hedef gözetmesiyle alakalıdır. Ne var ki Kur'an bu işlevini, yaşanan olaylar üzerinden, gerçekçi bir zeminde, ilk hitaptaki "oku" emrinin bir uygulaması olarak, ilahi perspektiften okuma ve okutma süreçleri olarak yerine getirmektedir.

Son olarak konuyla alakalı şu iki hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Birincisi Kur'an'ın bir hitap olarak taşıyıcısı olan Hz. Peygamberin (a.s) her bir ayetin ilk muhatap ve buna bağlı olarak mükellefi olması, her ayetin onun dünyasında nasıl bir yankı oluşturduğunu tespit etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu gereklilik, onun sünnet ve siretini sadece belirli şekil, emir ve meğaziye indirgemeye mani olacak, külli bir siret ve sünnet bilincine imkan verecektir. Elbette bu bilinç arayışı Kur'an'ı ana kaynak olarak ele almakla birlikte, yaşanan o ortama dair her türlü bilgi, belge ve kaynağı daha anlamlı kılarak, dar alan tartışmalarını da devre dışı bırakacaktır. Buna göre sünnet, ruhunu kaybetmiş birkaç şekli davranış, siret de, kurgusal cenklerin destansı mitolojileri olmaktan kurtulup, bütün bir hayatı vahyin aydınlatıcı perspektifinden okuyarak, rahmani cevaplar üretmeye elverişli bir zihniyete dönüşecektir.

Hatırlamanın yerinde olacağı ikinci husus da şudur: Kur'an da kıssalar genel okumalara göre metnin yaklaşık 1/4 oranını oluşturduğu kabul edilmiştir. Büyük oranda geçmiş peygambere dair anlatılar, Mekki surelerde söz konusu edilmiş ve zihniyet inşası sürecinde çok önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Vahyin inişi devam ettiği süreçte bunların anlaşılabilirliğiyle ilgili bir problemde görülmemektedir. Eğer öyle olsaydı, sonra gelen ayetler, önceki anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan konuyla ilgili hususları tashih ederdi. Bilebildiğimiz kadarıyla böyle bir tashih, uyarı bulunmamaktadır. Anlaşıyor ki, nüzul döneminde kıssalar ne içerikleriyle, ne de vâkiilikleriyle ilgili bir problem oluşturmamışlardır. Tam da söz konusu edildiği yerde, ediliş biçim ve gayesine uygun karşılık bulmuşlardır.

Ne var ki kıssalar, nüzul döneminden uzaklaştıkça, sonraki dönemlerde kimilerini içerik açısından; ortamından kopuk olarak okunan kıssalar

vasıtasıyla son derece ütöpik bir tarih ve toplum tasavvuruna, buna gönü elvermeyenleri ise, reelikleri/tarihsel gerçekliklerini tartışma zeminine sevk etmiştir. Sonuç itibarıyla her iki durum da, kıssaların anlamlı duruşlarını bozmuş, onlar vasıtasıyla Kur'an'ın anlamı yeryüzüne uğramadan, havada buharlaşarak kaybolmaya yüz tutmuştur.

İşte tam da bu nokta da Kur'an'ın inşa ettiği sîret ve sünnetin hakemliği, murad-ı ilahiye dokunma anlamındaki “tefsir” faaliyetini, bir fantezi olmaktan çıkarıp, insanlığın içine düştüğü derin anlam bunalımına çözüm ve cevap olacak asil, bir o kadar da zorlu ve zorunlu eyleme dönüştürecektir.



FETİH SÛRESİ BAĞLAMINDA SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ

MUSTAFA ÖZKAN

DOÇ. DR.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT Ü. İSLAMİ İLİMLER FAK.



İlk dönem Müslümanlarının ilimleri bir bütün olarak gördükleri söylenebilir. Bunun belki de en somut göstergelerinden birisi, ilgili dönemde ilimlerin dinî ve dinî olmayan şeklinde tasnif edilmemesinin yanı sıra Tefsir, Hadis, Siyer, Kelam ve Fıkıh gibi disiplinlerin bir bütünü parçaları olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ilim dalları için yapılan gerekli-gereksiz, önemli-önemsiz şeklindeki değerlendirmeler ve farklı ilim dallarını birbirlerinin alternatifi olarak görme şeklindeki bakış açısı, hayatı parçacı bir yaklaşımla değerlendiren günümüz modern insanına aittir diyebiliriz.

Modern insan sadece ilimler arasında değil, yerine göre bilim-din, kadın-erkek, dünya-ahiret, siyaset-din gibi ilişkili bir birçok kavram/konu arasında da ayırım yapıyor ve bu ayırımın doğurduğu problemlerle uğraşmak durumunda kalıyor. Oysaki yapılması gereken, her konuda olduğu gibi farklı ilmî disiplinleri de bir bütünü tamamlayıcı/bütünleyici parçaları olarak görmek ve öğrenmektir.

İslam tarihinin ilk döneminde hâkim olan ve daha sonra sistemleşip isimlendirilecek olan disiplinler arasında şüphesiz güçlü bir ilişki vardı. Bu ilişki, ansiklopedist âlim anlayışını beraberinde getirmiştir. Ansiklopedist âlim, kişinin uzmanı olduğu ilim dalının dışındaki disiplinlere de vakıf olmasını ifade eder. Hz. Aişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687), Zührî (ö. 124/742), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi âlimleri ansiklopedist âlim kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü bunlar, bir alanda otorite olmalarına rağmen diğer ilimleri de biliyorlardı. Örneğin Ebû Hanîfe büyük bir hukukçu/fıkıhçı olmakla birlikte Tefsir, Hadis, Siyer ve Kelam gibi ilimlere de vakıftı.

İlk dönem âlimleri, ilmî geleneğin kendilerine sunduğu “farklı disiplinleri bir bütünün parçaları olarak görme ve öğrenme” şeklindeki bütüncül yaklaşım sayesinde problemlere çok farklı açılardan bakabilme ve ele aldıkları sorunlar hakkında büyük oranda sağlıklı sonuçlara varma imkânını yakalamışlardır. Günümüzde disiplinler arası ilişkinin gerekliliğinin yoğun olarak gündeme gelmesinde de kuvvetle muhtemeldir ki İslam Tarihinin ilk döneminde egemen olan ilim-âlim anlayışının doğurduğu faydalı sonuçlar ile modern bilimde hâkim olan “sadece belli bir alanda uzman olma” anlayışının beraberinde getirmiş olduğu problemler etkili olmuştur.

Bu girizgâhtan sonra, Siyer-Tefsir ilişkisine girebilir ve konu bağlamında şunları belirtebiliriz: Tefsir’in kaynağı olan Kur’ân hayatın tüm alanlarından bahsetmekle birlikte konulara yaklaşımı genelde özet ve ilkeler düzeyindedir. İlgili ilkeler ise Hz. Muhammed tarafından açıklanmış, tebliğ edilmiş ve yaşanmak sûretiyle somutlaştırılmıştır. Bu bakımdan diyebiliriz ki Kur’an, bilgi ve ölçü olarak Siyer’in kaynağı; Siyer ise Tefsirin kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim’in büyük oranda açılımıdır. Başka bir ifade ile Kur’ân anayasa, Siyer ise bu anayasanın kanunları konumundadır. Dolayısıyla Siyer’in, içerdiği konu hakkında detaylı bilgi içermeyen âyetlerin tefsirinde önemli bir rol oynadığı/oyunacağı muhakkaktır.

Çalışmamızda Siyer-Tefsir ilişkisini Fetih Sûresi özelinde ve sınırlı sayıdaki örnekler üzerinden somutlaştırmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi Fetih Sûresi 29. âyetten oluşmakta ve Medine’de inen sûrelerden kabul edilmektedir. İlgili sûre, Hudeybiye Antlaşması sonrasında Mekke ile Medine arasında nâzil olmaya başlamıştır. Söz konusu sûrede ana hatlarıyla Hz. Muhammed’in Ka’be’yi tavaf etme isteği, ilgili isteği Mekkelilere bildirmek için elçi olarak gönderilen Hz. Osman’ın hapse atıldığı söylentisi üzerine yapılan Rıdvan Biatı, bu biatın akabinde yapılan Hudeybiye Antlaşması ve adı geçen antlaşmanın bir zafer olarak nitelendirilmesinin yanı sıra doğurduğu sonuçlar anlatılmaktadır.

Fetih Sûresi’nde değinilen Hudeybiye Antlaşması’nın ismi, yapılış yeri, süreci, ilgili kavram ve gelişmelerin bir kısmı hakkında hiç bilgi verilmemiş, hakkında bilgi verilenler ise detaylı olarak açıklanmamıştır. Örneğin yapılan Hudeybiye Antlaşması Kur’ân’da bir zafer olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu zaferin anlamı, zamanı ve nasıllığı ancak Siyer kaynaklarında detaylı bir şekilde izah edilmektedir.

Fetih Sûresi’nde geçen ancak açıklanmayan bazı kavram/konuları Siyer ilminin sunduğu bilgiler ışığında açıklamaya ve bu açıklamalar üzerinden de Siyer ile Tefsir arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu göstermeye çalışacağız.

1. Ka'be'yi Tavaf/Umre ve Süreci

Fetih Sûresi'nin 27. âyetinde, Resûlullah'ın görmüş olduğu rüya üzerine ashâbıyla birlikte umre yapmak amacıyla Mekke'ye gittiklerine kısaca değinilmektedir. Ancak ilgili âyetlerde, sözü edilen yolculuğun zamanı, şekli ve kaç kişiyle yapıldığı belirtilmemektedir. Bu, bir tefsirci için şüphesiz önemli bir problemdir. İşte Siyer ilmi, hakkında yetersiz bilginin olduğu bu âyetlerdeki konular hakkında aşağıdaki bilgileri verir ve müfessirin ilgili âyetleri sağlıklı bir şekilde tefsir etmesine imkân sağlar:

Bahsi geçen umre yapma teşebbüsü, hicrî 6/miladî 628 yılının Zilka'de ayında olmuştur.^[1] Umre yolculuğuna 1400 civarında sahâbî katılmıştır.^[2] Sözü edilen yolculuğun seyri ise kısaca şu şekilde olmuştur: Ka'be'yi tavaf etmek isteyen Resûl-i Ekrem, Mekke'li müşriklerin Müslümanları Mekke'ye sokmamak için büyük bir direnç göstereceklerini tahmin etmişti. Allah'ın Resûlü, Mekke'ye savaş için değil de Ka'be'yi tavaf için geldiğini belirtmek amacıyla^[3] ihrama girmiş,^[4] yanına 70 kurbanlık deve almış,^[5] beraberinde savaş silahı götürmemiş^[6] ve muhtemel bir çatışmanın yaşanmaması için gerektiğinde yol güzergâhını değiştirmiştir.

Görüldüğü üzere Kur'an, doğal olarak sözü edilen umre yolculuğu hakkında sınırlı bilgi vermektedir. Siyer kaynakları ise aynı konuda detaylı bilgiler içermekte ve böylece ilgili âyetlerin sağlıklı bir şekilde tefsir edilmesine katkı sağlamaktadır.

2. Müşriklerin Umre Yolculuğunu Engellemeleri

Sûre'nin 25. âyetinde, Müslümanların umre ziyaretinin müşriklerce engellendiğine kısaca işaret edilmektedir. Fakat bu engellenmenin şekli ve hangi yöntemlerle aşılmaya çalışıldığı açıklanmamaktadır. Siyer ilmi, açıklanmayan bu durum hakkında şu bilgileri sunmak sûretiyle, ilgili âyette kısmen kapalı olan konunun anlaşılır hale gelmesine yardımcı olur:

[1] İbn İshâk (ö. 151/768), *Sîretu İbn İshâk*, Beyrut, 2009, 454; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, 2004, III, 241; Halife b. Hayyât (ö. 240/854), *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, (çev. Abdulhalık Bakır), Ankara, 2002, 106.

[2] İbn İshâk, 454; İbn Hişâm, III, 241; Halife b. Hayyât, 106.

[3] İbn Hişâm, III, 241; Muhammed Gazali, *Fıkhu's-Sîre*, (çev. Resul Tosun), İstanbul, thz. , 350.

[4] İbn İshâk, 454; İbn Hişâm, III, 241; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer (ö. 297/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-III, Necef, 1356, I, 373.

[5] İbn İshâk, 454; İbn Hişâm, III, 241; Halife b. Hayyât, 106.

[6] Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbu'l-Meğâzi*, Beyrut, 2006, 405.

Müşrikler Müslümanların Mekke'ye girmelerini kendileri açısından bir utanma sebebi ve aynı zamanda prestij kaybı olarak değerlendirmişlerdir. Hz. Peygamber ve beraberindekilerin Mekke'ye girişlerini engellemek için öncelikle Müslümanların üzerine 40-50 civarında adam göndermişlerdir. Hz. Peygamber ise kendilerine saldıran bu adamları yakalamış ancak çatışma çıkmasını diye serbest bırakmıştır.^[7] Ayrıca Allah Resûlü, savaş için gelmediğini^[8] bildirmek için Mekkelilere elçiler gönderme yoluna gitmiştir.^[9]

3. Ağaç Altında Yapılan Biat ve Şekli

Fetih Sûresi'nin 18. âyetinde “mümünlerin bir ağaç altında Resûlullah'a biat ettikleri”, 10. âyetinde ise “Allah'ın eli (biat edenlerin) eli üzerinde olduğu” belirtilmektedir. Ancak sözü edilen biatın hangi biat olduğu, nerede/ne zaman gerçekleştiği ve “Allah'ın elinin biat edenlerin elleri üzerinde olmasının” ne anlama geldiği belirtilmemiştir. Âyetteki açıklanmayan durumlar, Siyer kaynaklarında şu şekilde izah edilmekte ve ilgili âyetlerin tefsirine katkı sağlanmaktadır:

6/628 yılında Hudeybiye Antlaşması'nın hemen öncesinde Mekke'ye elçi olarak gönderilen Hz. Osman gözaltına alınır. Zikredilen gözaltına alınma, “Osman öldürüldü” şeklinde yayılır. Sahâbiler bu gelişme üzerine Semre Ağacı altında toplanır, gerekirse Mekkelilere karşı kanlarının son damlasına kadar savaşacaklarını ve her şartta Hz. Peygambere bağlı olduklarını/olacaklarını ifade etmek için Resûlullah'a biat ederler. İşte âyette geçen biat, 6/628 yılında Hudeybiye denilen yerde yapılan Rıdvan Biatı'dır.^[10]

Âyette geçen “Allah'ın eli, biat edenlerin elleri üzerindedir” şeklindeki ifade ise yapılan biatın yapılış şekline işaret etmektedir. Peygamberimiz döneminde biat sırasında ilgililer, ellerini birbirlerine değdirir/kalabalıksa kişiler ellerini birbirlerinin üzerine koyarlardı. Nitekim Rıdvan Biatı'nda da Müslümanlar ellerini Resûlullah'ın elleri üzerine koymak sûretiyle Hz. Muhammed'e biat ettiklerini belirtmişlerdir. Böylece Siyer, âyette geçen “Allah'ın elinin insanların ellerinin üzerinde olması” ifadesinin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Aksine, sözü edilen ifadeyle neyin kastedildiğini anlamak mümkün olmayacaktır.

[7] İbn Hişâm, III, 246; Muhammed Ebû Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (çev. M. Keskin), İstanbul, 1993, 332.

[8] İbn İshâk, 454; Vâkıdî, 405; İbn Hişâm, III, 241-246.

[9] Vâkıdî, 422.

[10] İbn İshâk, 460; İbn Hişâm, III, 246-247; Halife b. Hayyat, 107.

4. Hudeybiye Antlaşması'nın Açık Bir Zafer Olarak Nitelendirilmesi

Fetih Sûresi'nin 1 ve 3. âyetlerinde Hudeybiye Antlaşması apaçık bir zafer olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu zaferin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği detaylı olarak belirtilmemiştir. Bahsi geçen zaferin ne/nasıl olduğunu ancak Hudeybiye Antlaşması süreci ve sonrasında gelişen olayları detaylı olarak anlatan Siyer-Meğazî kaynaklarından öğrenebiliyoruz. Siyer ilmini bilmeyen bir müfessirin, sözü edilen zaferi doğru-detaylı bir şekilde anlama ve tefsir etme imkânı neredeyse bulunmamaktadır.

Siyer kaynakları, sûrenin ilgili âyetlerinde geçen zaferin şu önemli gelişmeler olduğu bilgisini verir ve bu âyetlerin tefsiriyle uğraşanların/müfessirlerin işlerini kolaylaştırır:

Bir, sûrede parlak bir zafer olarak nitelendirilen gelişme, şüphesiz Hudeybiye Antlaşması'dır. Mekkeli müşrikler bu antlaşma ile Müslümanları ilk defa siyasi bir güç olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu yeni gelişme ise Müslümanların Arap Yarımadasında itibarlarının artmasını beraberinde getirmiştir.

İki, Hudeybiye Anlaşması ile, Mekkeli müşriklerle Hayber Yahudileri arasında Müslümanlara karşı muhtemel bir ittifakın önü kesilmiş, bu durum Müslümanlara Hayber üzerine yürüme imkânını vermiştir. Nitekim Hudeybiye Antlaşması'ndan kısa bir süre sonra Müslümanlar, kendileri açısından büyük bir tehlike oluşturan Hayber Yahudileri üzerine sefer düzenlemiş ve Hayber'i fethetmişlerdir. Hudeybiye Musalahasının bir sonucu olan Hayber'in fethi de âyette geçen zaferin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Üç, Hudeybiye Antlaşması'nın bir sonucu olarak gerçekleşen Mekke'nin fethi de şüphesiz âyette anlatılan zaferdir. Bilindiği gibi Mekkeli müşrikler, Hudeybiye Antlaşması'na aykırı olmasına rağmen Müslümanların tarafında bulunan Huzaa Kabilesinden çok sayıda insan öldürmüş ve böylece adı geçen antlaşmayı tek taraflı olarak ihlal etmişlerdir. Söz konusu ihlali gerekçe gösteren Hz. Peygamber, Mekke'yi fethederek Ka'be'yi putlardan temizlemiş^[11] ardından da tüm Mekkelileri affettiğini ilan etmiştir.^[12] Dolayısıyla Mekke'nin fethi parlak bir zaferdir.

Dört, Allah Resûlü, Mekke fethinden sonra Hevâzinlileri yenmiş akabinde de Tâif'i muhasara altına almıştır.^[13] Ancak Tâif kalelerinin çok güçlü oluşunu^[14] ve Haram ayların yaklaşmasını dikkate alan Hz. Muhammed, Tâif'i

[11] İbn Hişâm, IV, 42-43.

[12] İbn İshâk, 529-531.

[13] İbn Hişâm, IV, 99.

[14] İbn İshâk, 571-575; İbn Hişâm, IV, 99.

fethetmenin kısa vadede mümkün olmayacağını düşünerek kuşatmayı kaldırmıştır. Fakat Tâifliler kısa bir süre sonra topluca İslam'a girmişlerdir.^[15] Kuşkusuz bu gelişme de zafer olarak belirtilen Hudeybiye Antlaşması'nın bir parçası/sonucudur.

Beş, tebliğ faaliyetleri ve sonuçları: Bilindiği gibi Hudeybiye Antlaşması beraberinde barış ortamını getirmiştir. Barış ortamında Hz. Muhammed öncelikle çok sayıda devlet başkanı ve kabile liderine İslam'a davet mektupları göndermiştir. Bu, Hz. Peygamber'in devlet başkanı ve Peygamber olarak tanınmasını ve aynı zamanda İslam'ın Arap Yarımadası'nın dışına çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca barış ortamında İslamî tebliğ hız kazanmış ve kısa bir süre zarfında Müslüman olanların sayısının katbekat artmasını sağlamıştır. Şüphesiz tüm bu gelişmeler de İslam/Müslümanlar için bir zaferdir.

Ayrıca Hudeybiye Antlaşması'nın bir sonucu olan Mekke'nin fethinin akabinde Kureyş'in yanı sıra Sakîf gibi güçlü kabilelerin İslam'a girdiklerini gören onlarca Kabile lideri, hicrî 9/miladî 630 yılında Medine'ye gelmek sûretiyle Hz. Muhammed'le görüşmüş, anlaşmalar yapmış ve ona bağlılıklarını ilan etmişlerdir. İslam Tarihinde Senetü'l-Vüfûd (Heyetler Yılı) olarak isimlendirilen^[16] bu yeni gelişme, tüm Arabistan'ın Hz. Muhammed'in peygamberliği ve devlet başkanlığını kabul ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Kısacası Hudeybiye Antlaşması ile ilişkili olarak gelişen tüm bu gelişmeler, Fetih Sûresi'nde bahsedilen zaferi ifade etmektedir. Bu durum, ilgili âyetlerde geçen zafer kavramının tefsir edilmesinde Siyer ilminin oynadığı rol bakımından önem arz etmektedir.

5. Hayber'in Fethi ve Ganimetler

Sûrenin 15. âyetinde Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra yapılan bir seferden bahsedilmektedir. 15. âyetin yanı sıra 19. âyette de müminlerin birçok ganimetle mükafatlandırıldığı belirtilmektedir. Ancak bahsi geçen âyetlerde seferin ismi ve elde edilen ganimetlerin niteliği-miktarı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda Siyer kaynakları bize bilgi anlamında önemli bir imkân sağlar ve böylece âyetteki kapalı durumların tefsir edilmesine yardımcı olur. Şöyle ki; sûrenin 15. âyetinde işaret edilen sefer, Hayber seferidir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşmasını yaptıktan kısa bir süre sonra 1600 ashâbıyla Hayber üzerine yürür ve burasını fetheder.^[17]

[15] İbn İshâk, 575-579; İbn Hişâm, IV, 99-102.

[16] İbn İshâk, 637; İbn Hişâm, IV, 157.

[17] İbn İshâk, 470; İbn Hişâm, III, 255.

Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra müminlere mükafat olarak verilen ganimet ise -Siyer kaynaklarından öğrendiğimize göre- Hayber Fethinde elde edilen ganimetlerdir. Bilindiği gibi Hayber Fethinden sonra Müslümanlarla Yahudiler arasında şu maddelerden oluşan bir antlaşma yapılmıştır: Bir, Yahudiler Hayber'deki toprakları işletecekler ancak, müminler istedikleri zaman onları Hayber'den çıkarabileceklerdir (yani tüm bu toprakların asıl sahibi olabileceklerdir). İki, her sene Hayber mahsulününün (hurma, buğday vs.) yarısı Müslümanlara verilecektir. Bu antlaşmanın maddelerinin aynısı, Hayber civarında yaşayan ve teslim olan Teymâ, Fedek ve Vâdilkurâ Yahudileri için de geçerli kılınmıştır.^[18] Böylece Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbîlere çok miktarda ganimet düşmüş^[19] ve aynı zamanda bu ganimetin bir sonucu olarak İslam Devleti ekonomik anlamda güçlenmiştir.^[20]

Sonuç olarak diyebiliriz ki Siyer ile Tefsir arasında güçlü bir ilişki söz konusudur. Buna göre Siyer, Kur'an âyetlerinin içerdiği kapalı kavram, hüküm ve manaların doğru tefsir edilmesinde önemli bir rol oynar. Çünkü Siyer'in merkezinde Kur'an'ı sadece tebliğ eden değil aynı zamanda onu tebyin ve temsil eden Allah Resûlü bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin tarihî arka planı, başka bir ifade ile Kur'an'ın yaşanmış hali olan Siyer bilinmeden, sağlıklı bir tefsir yapma imkânımız bulunmamaktadır. Bu durum da, doğal olarak Siyer ile Tefsir arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, (çev. Abdulhalık Bakır), Ankara, 2002.
 Huzâî, Ali b. Muhammed, *Tahrîced-Delâlat es-Semiyye*, Kahire, 1981.
 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, 2004.
 İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, Beyrut, 2009.
 Kettânî, Hz. Peygamber Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar, (et-Terâtîbu'l-İdariyye), I-III, (çev. Ahmet Özel), İstanbul, 1993.
 Muhammed Ebû Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (çev. M. Keskin), İstanbul, 1993.
 Muhammed Gazalî, *Fıkhü's-sîre*, (çev. Resul Tosun), İstanbul, thz.
 Önkâl, Ahmet, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya, thz.
 Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî*, Beyrut, 2006.
 Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-III, Neced, 1356.

[18] İbn İshâk, 487; İbn Hişâm, III, 262 vd.

[19] İbn Hişâm, III, 256-257.

[20] İbn İshâk, 487 vd.

TEFSİR-SİYER İLİŞKİSİNİN TARİHSEL VE KURAMSAL PROBLEMLERİ: “TEFSİR” TANIMLARI ÇERÇEVESİNDE SİRET- NÜZÛL İLİŞKİSİNİN HERMENÖTİĞİ

MUHAMMED COŞKUN
DR.
MARMARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Tefsirde nüzûl bağlamı hem tarihsel süreçte önemsenmiş hem de çağdaş akademik araştırmalarda giderek artan bir ilginin odağı haline gelmiş görünmektedir. Bununla beraber hem klasik literatürde nüzûl bağlamının işlev ve önemi konusundaki düşünceler zaman içerisinde dönüşüme uğramıştır hem de çağdaş yorumbilim açısından bir metnin dilselliğini aşırıp onun ardındaki niyetlere, ilk muhatapları nezdinde ahd-ı zihni kabilinden deruhte edilen metin dışı unsurlara intikal etmenin imkân ve sorunları tartışma konusu edilmiştir. Bu itibarla tefsirde sîret-nüzûl ilişkisi; imkân, sorunlar, bağlayıcılık ve değer kavramları üzerinden geniş bir araştırma ve tartışma alanına da işaret etmektedir. Bu tartışma alanlarının başında anlamın ne olduğu ve nerede bulunduğu, kendisine nasıl erişilebileceği gibi hususlar da yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Siyer, Nüzûl, Bağlam, Tanım, Hermenötik, Dilsellik, Niyet.

Giriş:

Kur'an-ı Kerim, indirildiği dönemdeki muhataplarına sonraki nesillerden farklı olarak, sözlü/şifahî bir formda hitap etmiş, ancak hem Hz. Peygamber'in yazdırması hem de ilk halife döneminde teşekkül eden ve üçüncü halife döneminde çoğaltılan "Mushaf" olgusu ile birlikte "yazılı metin" formuna dönüşmüş, ilk nesilden sonraki bütün nesillere bu formda hitap eder hale gelmiştir. Diğer deyişle ilk neslin ona muhatap oluş keyfiyeti ile sonraki nesillerin muhatap oluş keyfiyeti farklılaşmaktadır. Bu durumda ilk nesiller Kur'an'ı yaşam içerisinde cereyan eden hadiseler eşliğinde ve bizzat Hz. Peygamber'in ağzından, yaşamından, uygulamalarından hareketle öğrenirlerken sonraki nesillerin Kur'an'ı okuyup anlamaları, merkezinde mushafın yer aldığı bir eyleme dönüşmüş görünmektedir. Haddizatında Hz. Peygamber'den tevarüs edilen sözlü ve fiili sünnet ve ilk neslin bu sünnet ile iç içe geçmiş yaşamları/tecrübeleri bütün ümmetin Kur'an'dan anlayacağı "ufku" belirlemiş, böylelikle oluşan "gelenek", dini ilimlerin zemini teşkil etmiştir. Ancak yine de ilk nesil ile diğerleri arasındaki hitap-muhatap ilişkisi farklılığı entelektüel düzeyde bütünüyle ortadan kaldırılabılır olmadığı için, sonraki nesiller açısından "Kur'an'ı anlama" faaliyeti önemli oranda "metin yorumu" faaliyeti hüviyetine bürünmüştür. Bu çerçevede metnin yorumundan maksadın "ilk neslin ondan anladığı manayı tespit etmek" olduğu şeklindeki refleks rivayet eksenslidir ve oldukça erken tarihlere kadar geri götürülebiyecek bir yaklaşıma tekabül etmektedir. Buna karşılık yine oldukça erken tarihlere kadar geri götürülebilecek "rivayet dışı yorum" çabaları da söz konusudur ki bu kapsamda tâbi'ün neslinin

öncü isimlerini zikretmek mümkündür.^[1] Rivayet dışı yorum girişimi en nihayetinde metnin "dilselliği" üzerinden inşâ edilen bir anlama faaliyeti öngörür ve bu yönüyle Kur'an'ın "Mushaf" haline gelmişliğini olgusal bir veri olarak görmezden gelememe refleksini yansıtır. Uzunca tarihî tecrübesi eşliğinde *gelenek*, bu iki damarı diyalektik olarak bağrında yaşatmış ve bugüne nakletmiş olduğu için çağdaş müslüman düşünürün ya da akademisyenin önünde Kur'an ile kuracağı "anlama" odaklı ilişkinin keyfiyetini belirleme sorunu bulunmaktadır. Bu durumda çağdaş müslüman için Kur'an'ı bir metin olarak mı yoksa şifahi bir hitaba indirgeyerek mi okuyacağına karar vermek, en azından bu gerilim üzerinde düşünmek önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir.

Bu çerçevede bu yazı Kur'an yorumunda siyer bilgisinin ya da nüzûl bağlamını resmeden rivayetlerin yorum faaliyetindeki yerini "tefsir" in tanımı, işlevi ve tarihsel süreci açısından tartışmayı amaçlamaktadır. Bu tartışmayı yapabilmek için kavram ve disiplin olarak "tefsir" in nasıl tanımlandığı, muhteva ve işlevinin nasıl belirlendiği, bu konudaki farklılaşmaların uygulamaya ne ölçüde yansıdığı izlenecek, ardından anlama/yorumlama eyleminin sözün/metnin sahibine mi, diline mi, muhatabına mı odaklanacağı, bunlar arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği, odak noktasını değiştirmeye bağlı olarak elde edilebilecek kazanımların ve feda edilmesi muhtemel unsurların mukayesesi konu edilecektir. Bu bağlamda "anlam" ın *ne olduğu ve nerede bulunduğu* gibi soru(n)lar ana hatları ile tartışılacaktır.

I. Nuzûl Bağlamı/Siyer ile İrtibatı Çerçevesinde Tefsir Tanımlarının Dönüşümü

Tefsir disiplinin uzun tarihi süreci bize, Kur'an âyetlerinin indirildikleri ortamı resmeden *Esbâbu'n-nuzûl* rivayetlerinin (dönemsel vurgu farklılıkları olmakla beraber) her dönemde önemsendiğini gösteren verileri sunmaktadır. Mâturîdî kelimâ ekolünün sembol isimlerinden Necmuddîn 'Umer en-Nesefî (ö. 537/1142) bu hususu doğrudan "tefsir" teriminin *tanımına* dâhil etmekte, "Tefsir; âyetlerin nüzulünü, durumunu, hikâyesini, kimler hakkında indirildiğini, kendilerinden kimlerin kastedildiğini bilmektir." (*et-tefsîru 'ilmu nuzûli'l-âyeti ve şe'nihâ ve kıssatihâ ve'l-esbâb elletî nezelet fiha ve'l-ekvâm ellezîne urîdû bihâ*)^[2] demektedir, hatta; "Tefsir nüzûl bilgisi olup bu

[1] Bu noktaya dair önemli bir klasik tartışma olarak bk. el-Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Suleymân, *et-Teyşîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Huseyn ez-Zehebî, (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1998), s.23 vd.

[2] en-Nesefî, Necmuddîn 'Umer, *et-Teyşîr fî't-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66/1, vr.2^a.

alandaki rivayet olmaksızın konuşulmaz.” (*fe't-tefsîru ve huve 'ilmu'n-nuzûli lâ yutekellemu fihî illâ bi's-simâ'i*) kaydını koyarak bir bakıma tefsir ve nüzûl bilgisini eş anlamlı, en azından eş işlevli bir konumda değerlendirmektedir.^[3] Buna karşılık “Tefsir, Kur'an lafızlarını telaffuz keyfiyeti, medlûlâtı ve gerek kelime gerek cümle düzeyinde ahkâmı itibarıyla ele alan, bu lafızlara cümle düzeyinde yüklenecek anlamları inceleyen ve bunları tamamlayıcı unsurları içeren bir ilimdir.” (*et-tefsîru 'ilmun yubhasu fihî 'an keyfiyyeti'n-nutki bi-elfâzi'l-Kur'ân ve medlûlâtihâ ve ahkâmihâ el-ifrâdiyye ve't-terkîbiyye ve me'ânihâ elletî tuhmelu 'aleyhâ hâlete't-terkîb ve tetimmâtin lizâlik*)^[4] şeklinde Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) tarafından yapılan ve geç dönem literatürünü görece daha çok belirlemiş görünen tanım, bir entelektüel/ilmi disiplin olma çabasındaki “tefsir”i Meşâî geleneğin yaygın teorisi üzerinden tanımlama çabası olarak değerlendirilebilir. Diğer deyişle Ebû Hayyân bu tanımla tefsiri cins-fasıl ayrımı üzerinden betimlemeye, ona efrâdını câmi'-ağyârını mâni' bir *had* çizmeye çalışmaktadır.^[5] Bu bağlamda en-Nesefî'nin doğrudan tanımın kendisi olarak sunduğu “nüzûl bilgisi”ne Ebû Hayyân'ın tanımında ancak “tamamlayıcı unsurlar” (*tetimmât*) kapsamında yer verilmektedir. İki tanım arasında “tefsir”in kavranışına dair köklü bir dönüşümden söz etmek mümkündür. en-Nesefî'nin tanımında ikincil bir unsura dönüşen (ve aslında *te'vîl* kavramı kapsamında işlevselleştirilen) *dilsellik*, Ebû Hayyân'ın tanımında merkezî bir konuma yerleşmiş görünmektedir. Bu da her iki tanımda “tefsir” faaliyetinin keyfiyetine ve muhtevasına yönelik yaklaşımların farklılaştığı anlamına gelebilir. Ebû Hayyân'ın tanımında temsilini bulan bu çaba, hem tefsirin tali bir ilgi alanı olmaktan çıkıp kendine has sorunları (*mesâil*), ilkeleri (*mebâdî*) ve metodolojisi olan müstakil bir disiplin haline gelme sürecine girdiğini hem de İslam kültür ve geleneğinin bilgi teorisi (epistemoloji) alanındaki entelektüel mesaisinin hâsılasının bu disiplinine taşındığını göstermektedir.^[6] Ancak yine de bu çabaların dilselliği merkeze alan, metnin niyetini/kastını ikincil konuma indirgeyen bir sürece tam olarak hiçbir zaman dönüşmediği kaydedilmelidir. Çünkü gelenekte Kur'an

[3] en-Nesefî, *et-Tefsîr*, vr.2^b.

[4] bk. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvid, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1993), I, 121.

[5] Nitekim Ebû Hayyân bu tanımın hemen ardından tanımdaki her bir kaydın neleri içerdiğini ve neleri dışarıda bıraktığını detaylı bir şekilde ifade etmektedir. bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 121.

[6] Tefsir tanımlarına ilişkin detaylı inceleme örnekleri olarak bk. Sıddık Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, Cilt: 18, Sayı: 47, ss. 221- 242; Mehmet Demirci, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Nisan/2017, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 21-46.

çoğunlukla nüzûl koşullarını aşan ve lafızlarındaki umûmilik üzerinden kendisinden bilginin üretildiği, çoğaltıldığı bir üst metin konumunda değerlendirilmiş olsa da, ontolojik olarak kendisine "iman edilen" bir metin olarak sahibinin muradına delaleti açısından da değerlendirilmiştir. Diğer deyişle müslüman zihin Kur'an'ı sadece "bilgi nesnesi" olarak sınırlamamış, O'nu ontolojik bir zeminde de ele almıştır. Bunun sonucunda özellikle fıkhîta kıyasa esas kabul edilecek naslarda ilahî muradın tespiti (*sebr ve taksim üzerinden illet tespiti*) her zaman merkezî bir "konu" olmaya devam etmiş, *dilsellik sınırı içerisinde de olsa* bu muradın tespiti hedeflenmiştir. Bu durumun izini tefsirin tanımına yönelik girişimlerde sürmek mümkündür. Ebû Hayyân'da Kur'an lafızlarının dilselliği merkezî konumda iken takip eden kuşaklarda yapılan tefsir tanımlarında giderek "Allah'ın muradı" unsuru bu merkeziliği paylaşmaya başlamış görünmektedir. Bu bağlamda Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1364) "Tefsir, Kur'an'dan Allah'ın muradının araştırıldığı ilimdir."^[7] şeklindeki tanımını bu dönüşüm ilk adımlarından biri iken el-Kâfiyeci'nin (ö. 879-1474) "Tefsir ilmi *murada delalet etmesi bakımından* Allah kelamını araştıran bir ilimdir."^[8] şeklindeki tanımını aynı dönüşümün pekiştirilmesi olarak değerlendirilebilir.^[9] Ne var ki bu dönüşüm Ebû Hayyân'ın kaygısı olarak değerlendirebileceğimiz "disiplinleşme" ve "tanım teorisinin gereklerine riayet etme" unsurlarını ıskalamaya başladığında karşı tepkilerin çok geçmeden ortaya çıktığını görebiliyoruz. Nitekim el-Kâfiyeci ile yakın kuşakta ve Kutbuddîn er-Râzî'nin ardılı sayılabilecek Molla Fenârî (ö. 834/1431), Kutbuddîn er-Râzî'nin tanımına atıf yaparak tefsirin "Allah'ın muradının anlaşılması" şeklinde tanımlanmasına itiraz etmekte ve bu tanımın nasih mensuh, esbâbu'n-nuzûl, kıraat vb. pek çok alanı dışarıda bıraktığı gibi kelimeler ve fıkıh gibi alanları da içine aldığı kaydetmektedir.^[10] Bir bakıma Molla Fenârî bu tanımın efrâdını câmi'-ağyârını mâni' olmayacağını söylemiş olmaktadır. Molla Fenârî'den önce et-Teftâzânî (ö. 792/1390) de muhtemelen aynı kaygı ile hareket etmekte ve tanımda "Allah'ın muradı" nı merkezî konuma yerleştirmenin getireceği sorunları

[7] bk. Molla Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza, *'Aynu'l-a'yân*, (Dersaadet: Rıf at Bek Matbaası, 1305 (h), s. 4.

[8] bk. el-Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, s.33.

[9] el-Kâfiyeci'nin tanımının burada betimlenenden çok daha detaylı yönleri bulunmaktadır. Yine de onun murâd-ı ilâhî kavramına vurgu yaptığı açıktır. Bu bakımdan burada ben, el-Kâfiyeci'nin meseleyi özellikle Mâturîdî gelenekte vurgulanan tefsir-te'vil ayrımı üzerinden tartıştığını kaydetmekle yetinecek ve onun murâd-ı ilâhî unsuruna verdiği merkezî konumdan hareketle tartışmayı sürdürüleceğim.

[10] bk. Molla Fenârî, *'Aynu'l-a'yân*, s. 4.

gidermek üzere, “Tefsir Allah’ın muradına delaleti bakımından Kur’an lafızlarının *ahvalini* araştıran ilimdir.” demektedir.^[11] Ancak Molla Fenârî et-Teftâzânî’nin bu tanımına da çeşitli açılardan itiraz etmekte, özellikle “Allah’ın muradını bilme, araştırma” gibi ifadelerin hem teknik açıdan tanıma hâle getirdiğine hem de nefsü’l-emr’deki hakikati yansıtmadığına (Allah’ın muradının “araştırma” konusu edilmesinin zor olduğuna) işaret etmekte ve netice olarak kendisi; “Tefsir ilmi, Allah kelamının durumunu/ahvâlini Kur’an olması itibariyle ve Allah’ın muradı olduğu bilinen veya düşünülen şeye delaleti açısından insan gücü ölçüsünde bilmektir.” (*fe’l-evlâ en yukâl: ‘ilmu’t-tefsîr ma’rifetu ahvâli kelâmillâh min haysu’l-Kur’ânîyyeti ve min haysu dilâletihî ‘alâ mâ yu’lemu ev yuzannu ennehu murâdullahi Teâlâ bi-kaderi’t-tâketi’l-insânîyyeti*) şeklinde bir tanım yapmaktadır.^[12] Burada tekrar dilselliğe dönüşten ve “Allah’ın muradı” kavramının merkezden uzaklaşmasından söz etmek mümkün görünmektedir.

Bu süreç bize tefsirin Kur’an’ı hangi gözle inceleyeceği konusunda geleneksel dinî ilimler bünyesinde yürütülmüş tartışmanın izlerini sürme imkânı da sağlamaktadır. Konunun bu bakımdan detayları bu yazının çerçevesini aşırıyor olmakla birlikte buradaki meramı ifade etmesi açısından, esbâbu’n-nuzûl, nâsih-mensûh, Mekki-Medenî gibi Kur’an’ın nüzûlünün tarihsel koşullarını resmeden verileri bu disiplinin merkezine taşımaya yönelik yaklaşımın bir bakıma tefsiri siyer eşliğinde yapmayı önerdiğini, metnin dilselliği kadar onun ardındaki “muradı” da merkezileştirdiğini; buna karşılık lafızların ahvâlini incelemeyi merkeze alan tanımların metnin dilselliğine yoğunlaştığını ve “murat/niyet” unsurunun “ilim/bilim tanımı içerisinde değerlendirilmesinin spekülâtif tarafına (*Molla Fenârî’nin ifade ettiği üzere*) vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle bu tartışma ve dönüşüm, Kur’an yorumunda siyerin ne ölçüde yer tutacağı, anlamın tahsisinde sebep/esbâb unsurunun ya da en genel anlamıyla “metin dışı unsurların” esas alınıp alınmayacağı gibi uzantılara sahiptir. Bu uzantıları fıkıh usulündeki (buradaki tartışma çerçevesinin dışına çıkan yönleri nedeniyle konuya dâhil etmediğim) “lafzın umumuna itibar edilir” kaidesi üzerinden de izlemek mümkündür.^[13]

[11] et-Teftâzânî’nin *el-Keşşâf* hasiyesindeki bu tanımı Molla Fenârî aktarmaktadır. bk. Molla Fenârî, *‘Aynu’l-a’yân*, s. 4.

[12] Molla Fenârî, *‘Aynu’l-a’yân*, s. 5.

[13] Bu tür bir izlek örneği olarak bk. Ömer Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009); Muhammed Coşkun, *Kur’an yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014).

II. Tefsir-Siyer İlişkisi Bağlamında Hermenötik Soru(n)lar

Kur'an'ın sözlü hitap oluşunu esas alıp onun indirildiği koşullar çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ilkesel düzeyde öngörmek, siyer bilgisini (Hz. Peygamber ve ilk neslin Kur'an'dan ne anladıklarını bize nakledebilecek bütün verileri) tefsir faaliyetinin merkezine taşımak anlamına gelmektedir. Bu durumda tefsir faaliyeti bir tür "tarih" çalışmasına, diğer deyişle anlamın arkeolojik iz sürümüne dönüşmüş olacaktır. "Metnin anlamının onun dilselliğine sığmadığı" şeklinde bir örtük önermesi bulunan bu teorinin en temel tezi Kur'an'ın nüzulüne dair verilerin herhangi bir dilsellik/metinsellik aracılığına ihtiyaç duymadan erişilebilir olduğunu varsaymak olmalıdır. Aksi takdirde teori kendi içerisinde tutarlılığı kaybetmiş olacaktır. Diğer deyişle eğer biz Kur'an metnini çevreleyen koşullara (siyere) dilsellik/metinsellik aracılığı olmaksızın erişemiyorsak, bu durumda zihnimizdeki "nüzûl bağlamı/siyer" tasavvuru yine metinler üzerinden inşâ edilmiş olacak ve metin öncesindeki (şifahi hitap) hali ile okumaya çalıştığımız bir metni *metinler aracılığıyla* metin öncesine irca etmeye çalışmış sayılacağız demektir. Nüzûl bağlamına (siyere) ilişkin unsurlar bize "metin" olarak ulaştığı için onları "metin dışı unsur" kabilinden saymak ilkesel düzeyde (en azından) dikkatsizlik olarak nitelendirilebilir. Daha açıkçası, metin olmaları itibarıyla Kur'an ile İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretu'n-nebeviyye*'sini ayırt eden belirgin kriterlerden söz etmek kolay değildir.^[14] Bu çerçevede Kur'an dilinin üst düzeyde edebî sanatları kullanıyor oluşuna karşılık siyer literatürünün bilgi verici (ve sade) olduğu düşünülebilir, ancak siyer metinlerinin yerine cahiliye toplumunun kültür/inanç dünyaları hakkında bilgi kaynağı olarak görülen "cahiliye şiirlerini" koyduğumuzda bu farklılığın büyük oranda belirsizleşeceği de açıktır. Bu bakımdan anlamı (ya da onun bir bölümünü) metin dışında aramanın böyle bir tartışmayı ihmal etmemesi gerektiği söylenebilir.

İkinci önemli tartışma noktası "anlam"ın *ne olduğu ve nerede bulunduğu* sorusu çerçevesindedir. Anlam bir zihinden diğerine söz ya da metin aracı-

[14] Burada iki metnin *değerinden* değil, metin olarak, yani "anlama nesnesi" olarak benzerliğinden söz ediyorum. Metinlerin *değerleri* onların anlama nesnesi oluşlarını önemli ölçüde belirleyebilir, fakat bu bakımdan bir müslüman için *Kur'an* ile Hindulara göre Tanrı Krişna tarafından Arjuna'ya vahyedilmiş olduğuna inanılan *Bhagavad gita* arasında bariz farklılık mevcut iken, doğrudan Kur'an'ı anlama nesnesi haline getiren "değerlilik" İbn Hişâm'ın metnine de sirayet etmekte; Kur'an'ı (ve onun içinde bulunduğu bir bütün olarak İslam'ı) anlama konusunda yardımcı unsur olarak aynı değerın türevini ona da vermektedir. Dolayısıyla Kur'an ile İbn Hişâm'ın metni (ya da herhangi bir hadis/siyer metni) aynı "değerlilik" alanı içerisinde yer alırlar, aralarında derece farkı olsa da kategorik fark bulunmaz.

lığı ile sağ salim transfer edilebilen, *kendinde* bir şey midir, yoksa anlık icra edilen ve her icrasında kendine özgü *oluşumu* bulunan bir durum mudur? Bu soruları tefsir-siyer ilişkisi açısından önemli kılan husus; Kur'an'ın siyer eşliğinde anlaşılması gerektiği söylendiğinde onun anlamının “*ilk neslin anladığı haliyle sabit*” olduğunun ve kendisine erişilebileceğinin varsayılıyor olmasıdır. Buna göre biz ilk neslin Kur'an'dan anladığı “manaya” erişebiliriz, çünkü anlam bir zihinden diğerine söz ya da metin aracılığı ile sağ salim transfer edilebilen *kendinde* bir şeydir ve orada, nüzül bağlamında öylece durmaktadır. Dolayısıyla dikkatlice yürüteceğimiz araştırmalar bizi o anlama günbegün yakınlaştırabilir.

Gadamer (ö. 2002) bu noktada bizi sanat eserinin doğası üzerinde düşünmeye davet eder.^[15] Biz bir sanat eseri ile karşılaştığımızda onu nasıl anlarız? Eser kendi anlamını *içerisinde* barındırır mı? Eserin sahibinin anlatmak istediği mana (veya duygu) eser dışındaki unsurların da yardımıyla erişebileceğimiz sabit bir “şey” midir? Örneğin bir Karacaoğlan türküsü dinlediğimizde sabit ve bize transfer edilen bir “şey”e mi ulaşırız, yoksa o türkünün her icrasında hem türkünün sahibine, hem icracısına hem dinleyenine bağlı olarak değişebilen, ağırlık merkezini bu üç unsurdan herhangi birinin farklı zamanlarda farklı şekillerde işgal ettiği yeni (ve her icrada yenilenen, yeni kalan) bir inşâ faaliyeti içine mi girmiş oluruz? İlk seçeneği savunmanın zor olduğu açıktır, çünkü bu, aynı sanat eserinin her koşulda aynı anlamı/duyguyu iletmediğini düşünmeye tekabül edecektir ki bunun tecrübeyle yanlışlanması kolaydır. İkinci seçenek ise dikkatlice düşünülmediğinde görecelilikle sonuçlanabilir. Eserle karşılaşan “özne/okur/muhatap” unsurunu mutlaklaştıran ve eserin kendi belirleyiciliğini yok sayma eğiliminde olan tutum, sanat eseri ile karşılaşma hadisesini (ya da hitap/muhatap, metin/okur ilişkisini) dikkatlice kavrama başarısını gösteremez. Bunu Paul Valéry'nin (ö. 1945) “*sanat eserinin tamamlanmamışlığı*” düşüncesinde görmek mümkündür. Ona göre sanat eseri olarak üretilen her şey ancak kullanım amacını gerçekleştirdiği zaman *tamamlanır*, fakat sanat eserinin belirgin bir “kullanımından” ya da “kullanım amacından” söz edilemeyeceği için onun tamamlanmış olduğu da düşünülemez. Sanat eseri ile her karşılaşma ve onun her icrası, ucu açık bir silsilenin parçası olarak kalır ve bu süreç hiçbir zaman sona ermez. Bu yüzden de eser(in anlamı) hiçbir zaman tamamlanmaz. Her ne kadar Valéry tarafından hermenötik sonuçlarına vardırılış olmasa da, Gadamer'e göre buradan “*eserden bir şey yapmanın alıcıya bırakılması gerektiği sonucu çıkar. O*

[15] bk. Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Çev. İsmail Yavuzcan-Hüsamettin Erdem, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), I, 112-231.

halde, sanat eserini anlamının bir biçimi diğerinden daha meşru değildir. Meşru-iyetin hiçbir kriteri yoktur."^[16] Bu nedenle Gadamer bunu savunulamaz bir hermenötik nihilizm olarak nitelendirir.^[17] Ona göre sanat eserinin varlık alanına ancak bir temsil üzerinden çıkıyor oluşu oyuna katılan bir oyuncu ile oyun arasındaki ilişkiye benzer. Oyunun oynanabilmesi için oyuncu oyunu ciddiye almalı, oyunbozanlık yapmamalıdır. Diğer taraftan oyun kendi kurallarını barındırır ve katılan herkes bu kuralları benimsemiş olur. Oyuna katılmakla oyuncular oyunun dünyasına girerler. Bu dünyada salt kendileri olarak değil, oyundaki bir oyuncu olarak var olurlar. Ancak oyunun bizzat kendisi, oyuncuların ona katılmalarından bağımsız olarak kurallarını icra edemez. Oyun, oyuncuların icrası ile temsil edilir, varlık sahnesine çıkar. Yine de oyun oyuncularından bağımsızdır ve oyuncular oyuna sadece katılırlar, diğer deyişe oyun kendi temsilini oyuncular üzerinden gösterir. Dolayısıyla oyunun asli öznesi bizzat oyunun kendisidir. Sanat eseri bu bakımdan oyuna benzer, onun gibi tekrarlanır, icra edilir. Tekrar ve icra, her seferinde *yeniden* bir icradır, ama hep *aynı şeyin icrası*dır. Sanat tecrübesinde sanat eserinin konumu Valéry'nin düşündüğü gibi algılayan özneye tabi olmamalıdır. Bu hem mutlak bir göreceliliğe varacaktır hem de eserin/metnin, konusuna (*sache*) ilişkin iradesini görmezden gelmek sayılır.

Buradan hareketle biz (sanat ile diğer eserler arasındaki mukayese meselesini erteleyerek)^[18] hitap-muhatap arasındaki ilişkide mutlak anlamda nesnelci ya da mutlak anlamda öznelci konumları, birinden kaçınmanın diğerine zorunlu olarak sürükleyeceği bir dikotomi olarak değil, birinin diğerini bütünüyle dışlamadığı, aksine onunla birlikte kendisi olduğu diyalektik bir ilişki olarak tasavvur edebiliriz. Bu bağlamda edebi (yazılı) metnin tıpkı sanat eseri gibi kendisini temsil üzerinden icra ettiğini, yani onu anlayan özneler vasıtasıyla hayat bulduğunu düşünmek mümkündür. Peki, bu icra nasıl olmaktadır? Böyle bir durumda okurlar olarak biz metinleri anlama konusunda nasıl bir konuma sahibiz? Onlarda sabit olarak mevcut olan "anlam"ı dışarıdan erişerek mi anlarız yoksa onlarla bulduğumuzda bizde oluşan bir yeniden-inşâ yoluyla mı anlarız? Yukarıda ifade edildiği üzere

[16] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I, 130.

[17] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I, 131.

[18] Sanat eseri ile edebiyat arasında benzerlik açıktır, çünkü her ikisinde de benzer bir temsil niteliği söz konusudur. Diğer taraftan yazıya geçirilmiş her şey anlamında edebiyat; hukukî, dinî, tarihî, bilimsel vs. metin türlerinin tamamını içine alan ve onları sanat ile ortak zeminde buluşturan bir niteliğe sahiptir. Çünkü biz muhtevası ne olursa olsun bütün metinlerde, bir anlamın ya da o anlamı bize iletme iradenin temsilini, anlam iletiminin icrasını görebiliriz.

metni ya da onun yazarını mutlaklaştırmak veya metnin ortaya çıkışındaki tarihsel/kültürel koşulları merkeze almak, ilk muhatapların (*original readers*) ondan anladıkları şeyin izini sürmek terazinin bir tarafında iken okuru mutlaklaştırmak aynı terazinin diğer kefesinde yer alıyor görünmektedir. Bir başka açıdan metnin kendisini merkeze almakla onu çevreleyen koşulları merkeze almak, yer yer karşıt seçenekler olarak belirmektedir ki bunlardan ikincisi tefsiri (anlama faaliyetini) siyer ile zorunlu ilişki içerisinde tasavvur etmeye tekabül eder. Her hâlükârda bu iki kefeyi aynı terazinin kefeleri kılan ortak nokta, anlamın hazır, sabit ve erişilebilir olduğu yönündeki varsayım olmalıdır. Ne var ki anlamı sabit ve erişilebilir bir şey olarak tasavvur etmek anlayan öznenin gönlünden geçeni yansıtıyor olsa da, bu tasavvurun anlama faaliyetinin olgusal gerçekliğini yansıtmayı yansıtmadığı tartışmaya açıktır. En azından anlama nesnesi olan hemen her metnin farklı anlaşıldığını, birbirinden farklı yorumları tetiklediğini yorum tarihi boyunca gözlemleyebiliyoruz. Bu noktada farklı anlamaları “yetersizlik/yetkinsizlik” veya “kötü niyet” üzerinden elemeye çalışmanın sorunu bütünüyle çözemeyeceği açıktır. Çünkü çoğu durumda birbirlerine yakın oranda yeterli/yetkin olan ve kitlesel düzeyde akredite edilmiş yorumcuların farklı yorumlar ürettiğini de gözlemleyebiliyoruz. Örneğin aynı meselede Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile eş-Şâfi’î’nin (ö. 204/819) farklı yorumları söz konusu olduğunda, durumun yetersizlik ya da kötü niyet üzerinden izah edilemeyeceği açıktır. Haddizatında anlama hadisesini hermenötik bir problem haline getiren şey, bu türden ihtilaflı meselelerdir. Taraflardan birinin yeterli olmaması nedeniyle ortaya çıkan ihtilaflar kısa sürede giderilebilir, ancak düşünce/ilim tarihi asırlar boyu uzlaşamayan karşıt görüşlere de tanık olmuştur. Anlama hadisesinin hermenötik bir sorun olarak tebarüz ettiği nokta burasıdır. Bu gibi durumlarda anlamaya konu olan “metnin/sözün/eserin” içerisinde, bütün yorumcuları salt alıcı konumuna zorlayan “*hazır ve sabit bir anlam*”ın bulunmadığı, aksine okuyucunun da anlamı inşa etme faaliyetine katıldığı yeterince açık görünmektedir. Bu noktada “anlama” eyleminin bir yönüyle anlayan öznenin faaliyeti olarak değerlendirilmesi bir çıkış noktası olabilir. Anlayan özne en nihayetinde “kendi anladığı şeyi” anlamaktadır, ancak bu anlama faaliyetinin nesnesi yani anlamaya konu olan şey (söz/metin) her anlamayı diğeri ile ilişkilendirmekte, anlamayı bütünüyle öznel olmaktan çıkarmaktadır. Diğer deyişle anlamak tıpkı bir oyuna katılmak gibidir, anlayan kişi her ne kadar anlama eyleminin öznesi olsa da, anlaşılan şeyden büsbütün bağımsız değildir, onun tarafından belirlenmektedir.

Sonuç

Bu noktada metni çevreleyen koşulların işin içine dâhil edilmesi, bir bakıma sözün/metnin ikinci plana çekilip niyetin ön plana alınması anlamına gelir ve bahsi geçen zor durumun aşılmasına yönelik katkı sağlamadığı gibi yeni sorunlar üretir. Çünkü metni çevreleyen koşullardan maksat metnin "niyetini" tespit etmektir. Kur'an söz konusu olduğunda bu durum, tefsir tanımlarına ilişkin bölümde görüldüğü üzere, "Allah'ın muradı" tamlamasına tekabül etmektedir. et-Teftâzânî'nin titizlikle kaydettiği üzere "Allah'ın muradı"nın herhangi bir ilmi/bilimsel incelemeye konu edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Molla Fenâri ilgili tefsir tanımını, "Allah'ın muradı olduğu bilinen ya da sanılan şey" şeklinde tashih etmiştir. Durum böyle olduğuna göre, "Yazarın niyeti" ya da "Allah'ın muradı" tamlamasının tefsir disiplini açısından fiilî karşılığı "nüzûl ortamındaki anlam" olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber Aleyhisselam ve sahabe neslinin Kur'an'dan anladıkları anlamın diğer nesillerin anladığı anlam karşısında her bakımdan (ya da pek çok bakımdan) öncelikli olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla siyer bilgisi, bize nüzûl bağlamını resmettiği için, yazarın niyeti işlevini görmüş olacaktır. Kaldı ki ilahî vahiy olarak Kur'an'ın kendine özgü hususiyetleri bu noktayı "yazarın niyeti" kavramı üzerinden tartışmayı problemlile hale getirdiği için, "nüzûl ortamı" tamlaması bu türden teolojik tartışmaları da devre dışı bırakabilir. Ancak yine de "ilk neslin anladığı anlam"ın tespiti kolay değildir, çünkü bu "anlam" her zaman önümüzdeki metinler üzerinden erişilebilir niteliktedir ve bu durum bizi metinlerarası bir yolculuğa çıkarır. Böylece aynı hermenötik döngü yeniden başlamış olur. Bu yüzden nüzûl ortamı üzerinden yapılan yorumun diğer yorumlar karşısında daha geçerli ya da daha doğru olduğunu düşündürecek açık ve kesin deliller bulunmamaktadır. Örneğin 3/Âlû 'İmrân Sûresinin ilk 80 âyetinin Necdî Hıristiyanları hakkında indirildiğini söyleyen rivayetlerin yanı sıra İsrailoğulları hakkında indirildiğini söyleyen rivayetler de mevcuttur^[19] ve bunlar arasında yapılacak tercih, ilgili pasajda yer alan ve muhkem-müşâbih meselesine taalluk eden âyetin nasıl yorumlanacağını önemli ölçüde belirlemektedir. Bu nedenle ilgili âyeti nüzûl bağlamına yerleştirerek yapıldığı düşünülen yorum da en nihayetinde diğerleri gibi bir yorum sayılır. Nüzûl çerçevesine

[19] bk. Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beyrût: Muessetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002), I, 263-264; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), VII, 166. Bu âyetlerin Necdî heyeti hakkında indirildiğini söyleyen rivayet İbn İshâk'a (ö. 151/768), diğer rivayet ise Mukâtil b. Suleymân'a (ö. 150/767) dayanır. Bilindiği üzere bu iki ismin her ikisi de, rivayetlerin sıhhat koşullarını inceleyen bilginler tarafından tartışmalı kabul edilir.

dair bilgiler bizi hiçbir zaman içinde yaşadığımız zaman diliminden çıkarıp nüzûl dönemine götürmez, aksine onlar her zaman bu çağın insanları olarak bizim okumamız, yorumumuz, değerlendirmemiz üzerinden anlam kazanır. Dolayısıyla tefsirde “nüzûl ortamı” ya da siyer, yorumcunun ilgisine, bilgisine ve konumuna göre değişkenlik arz eden bir yorum enstrümanıdır.

Buna karşılık metinler tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren, sahip oldukları güce ve otoriteye göre değişkenlik arz eden bir etki alanı oluşturur ya da aynı türdeki metinlerin oluşturduğu alan içerisinde etkili olurlar. Bu etki alanı onların giderek kendi geleneklerini inşa etmelerine sebep olur. Dolayısıyla metinler ortaya çıktıkları çağdan sonrasına sadece “metin” olarak değil, oluşturdukları ya da oluşumuna katkıda buldukları “geleneğe ait bir metin” olarak intikal ederler. Aslında metinlerle okuyucuları aynı ufukta birleştiren güçlü unsur, onların ortaya çıktığı koşulları, tarihsel çerçeveyi betimlediği düşünülen unsurlar değil, işte bu “gelenek”tir. Çünkü her metin öncelikli olarak olduğu toplumsal vasat içerisinde anlaşılıyorsa, bu anlaşılma biçiminin uygulanışı ve etkileri sonraki nesillere intikal edecektir ve bu intikal, o metni anlama konusunda tutunulabilecek en güçlü dallardan birini teşkil edebilir. Kur’an için de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Siyer/esbâb-ı nüzûl bilgilerinden harekete Kur’an’ın indirildiği koşulları resmetmeye çalışmak yukarıda değinilen türden illetlerle malul iken onun oluşturduğu geleneği takip etmek ve nesilden nesile aktarılan fikir ve uygulamalar üzerinden onu okumaya çalışmak bu illet noktalarında yardımcı olabilir. Tabiatıyla geleneksel aktarımın sapmalar yaşamış ya da yer yer kesintiye uğramış olması -en azından teorik olarak- mümkündür. Bu da tek başına “gelenek” unsurunun da yorumda geçerlilik/doğruluk kriteri olarak yeterli sayılamayacağını düşündürür. Fakat yine de her ikisi de mutlak doğruluk kriteri olarak değerlendirilmemek koşuluyla hem nüzûl bağlamı/ siyer bilgisi hem de gelenek, yorumu metin merkezcilikten kurtaran ve okurun ufkuna yakınlaştıran enstrümanlar olarak önemli görünmektedir.

Kaynaklar

- Baysal, Sıddık, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, Cilt: 18, Sayı: 47, ss. 221- 242.
- Coşkun, Muhammed, *Kur’an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014).
- Demirci, Mehmet, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Nisan/2017, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 21-46.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvid, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993).
- el-Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Suleymân, *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Huseyn ez-Zehebî, (K hire: Mektebetu'l-Kudsî, 1998).
- en-Nesefî, Necmuddîn 'Umer, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66/1.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer b. Huseyn, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981).
- Gadamer, Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, Çev. İsmail Yavuzcan-Hüsamettin Erdem, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008).
- Kara, Ömer, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009).
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza, *'Aynu'l-a'yân*, (Dersaadet: Rıf'at Bek Matbaası, 1305 (h)).
- Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beyrût: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002).



SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ

KORKUT DİNDİ
ARŞ. GÖR. DR.
AŐRI İBRAHİM ÇEÇEN Ü. İSLAMİ İLİMLER FAK.



Siyer; sözlükte “davranış, tavır, hal, gidişat, yol, âdet, bir kimsenin ahlaki, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğuludur. Genel manada sîret/siyer, Hz. Peygamber’in doğumundan vefatına kadar hayatını, şahsiyetini, fiziki ve ahlaki özelliklerini (şemâil), tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askeri mücadelelerini, gazve ve seriyelerini (megâzî) konu edinen bilim dalını ve bu dalda yazılan eserleri ve bölümleri ifade eden hususi bir terimdir.^[1]

Tefsir ise “açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” demektir. Umumiyetle tefsir, İslamî ilimlerin yanı sıra diğer bilimlerden de yararlanarak Kur’an ayetlerini açıklamayı ve yorumlamayı ifade eden bir terimdir. Tefsiri, “Kur’an ayetlerini yorumlama ilmi ve bu alandaki eserlerin ortak adı” şeklinde tarif etmek de mümkündür.^[2]

Hz. Peygamber’in vefatını müteakiben sahabe, bir yandan Kur’an’ın daha iyi anlaşılabilmesi için tefsir ve Arap tarihi ve edebiyatı çalışmalarına; diğer yandan da Hz. Peygamber’in daha iyi tanınması ve bilinmesi için hadis ve siyer-megâzî konularında tedvin faaliyetlerine başlamışlardır.^[3] Bu nedenle Resûlullah’ın hayatının, başta siyer/sîret kitapları olmak üzere tefsir, tarih, hadis, tabakât (biyografi), ensâb, lugat ve edebiyat, bölge ve şehir tarihi (coğrafya), harac ve emvâl (iktisat) gibi çok çeşitli literatürlerde de işlendiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber’in hayatına dair rivayetler, siyer ve megâzî eserlerinin yanı sıra Kur’an’ı anlamaya yönelik telif edilen tefsirlerde de büyük bir yer kaplamaktadır. Tefsirlerde

[1] Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İSAR Vakfı Yay., İstanbul 2008, s. 11-12; Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, 2009, XXXVII, 319-324.

[2] Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *DİA*, 2011, XL, 281-290.

[3] Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 13-29; Fayda, XXXVII, 320.

gerek sebab-i nüzül bağlamında gerekse ayetleri açıklayıcı malumat olarak siyer rivayetlerine bolca yer verilmektedir. Hatta tefsir kaynaklarında, ortak veya farklı lafız ve içerik ile başka tariklerden gelen rivayetlerin yanında siyer literatüründe bulunmayan bazı rivayetler de aktarılmaktadır. Siyer-tefsir münasebeti, bu bakımdan büyük önem taşımaktadır.

Siyer-tefsir münasebetinin esasını, hiç şüphesiz, muhataplarının talep ve gereksinimlerine cevaben yirmi üç yıllık süre zarfında peyderpey indirilen Kur'an oluşturmaktadır. Bu sebeple siyerin tefsirle olan irtibatına geçmeden önce kısaca siyerin Kur'an'la ilişkisine^[4] değinmek istiyoruz.

Kur'an, Hz. Peygamber'i tanıyacağımız birincil ve en sahih kaynaktır. Vahyin ilk muhatabı ve mübelliği olması hasebiyle Hz. Peygamber'in hayatı, Kur'an'ın muhtevasında önemli bir hacim tutmaktadır.^[5] Ancak Resûlullah'ın hayatı, siyer kaynaklarında bütün tafsilatıyla yer almasına rağmen bu tafsilatı siyerde olduğu kadar Kur'an'da görmek mümkün değildir. Kur'an'daki siyer verileri, Kur'an'ın yapısı/karakteri icabı teferruat ve ayrıntılardan uzak olup muhtasar bir halde zikredilmiştir. Bu tarih anlatıları içerisinde birkaç istisnası olmakla birlikte kişi/şahıs, yer/mekân ve zaman/tarih unsurları da belirtilmemiştir. Allah Resûlü'nün başından geçen bazı önemli olaylar ve yaptığı bazı savaşlar, biraz geniş anlatılmış olsa da bazılarında birkaç ayetle kısaca işaret edilmekle yetinilmiştir. Bunun için Kur'an'daki muhtasar bilgilerin siyer kitaplarındaki bilgilerle tefsir/izah edilmesine, müşahhas hale getirilmesine ihtiyaç vardır. Bu yapılmadığı takdirde, sözkonusu metinlerin/ayetlerin doğru anlaşılması mümkün olamaz. Bu yüzden Hz. Peygamber'in yanında bulunmaları nedeniyle ayetlerin hangi ortamda indiğine şahit olan

[4] Kur'an-siyer, sîret-nüzül ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-III*, Çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul 1998, I, 11-12, II, 9-17; İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s. 91-100; Ali Çelik, "Kur'an ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîret'in Önemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III (2003)*, Sayı: 3, ss. 5-16; İsrail Balcı, "Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü ve Belirleyiciliği: Necm Süresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritiği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, 2010, Cilt: VIII, Sayı: 16, ss. 35-60; Adem Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, Der. Adnan Demircan, Siyer Yay., İstanbul 2014, s. 145-157; Hasan Elik, "Kur'an Nüzûlünün Hz. Peygamber'in Siretiyle İlişkisi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2013, s. 57-61; Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret Nüzûl İlişkisi*, Fikir Yay., İstanbul 2014; Fatih Özakant, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2017; Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017; Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, Endülüs Yay., İstanbul 2017; Hikmet Zeyveli, "Sîretin Kur'an'ın Araştırmalarında Önemi", *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları-II*, KURAMER Yay., İstanbul 2017, s. 203-215; Korkut Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi Mekke Dönemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017, s. 6-9.

[5] Fayda, XXXVII, 320.

ve ne manaya geldiğine vakıf olan sahabe ve tâbiin müfessirleri, Kur'an'ı nüzûl sebepleri ile tefsir etmişlerdir. Öyle ki ayetlerin hangi olay sebebiyle, kim hakkında ve nerede nazil olduğunu bilmek, tefsir alanında ehliyet ve vukûfiyetin ölçüsü kabul edilmiştir. Bilindiği gibi sûre ve ayetlerin iniş sebeplerinin önemli bir kısmı, doğrudan vahyin geldiği ortamı bir bütünlük içinde ele alan siyer ilminin bir konusudur. Bu yönüyle ilk dönem siyer kaynakları, tefsir ilmine bilhassa nüzûl sebepleri yönünden yeterince malzeme sağlamaları dolayısıyla da kaynaklık yapmıştır.^[6]

Siyer ve megâzîye dair haber ve rivayetleri, açıklama sadedinde tefsir kitaplarına alan müfessirlerin aksine siyer ve megâzî müellifleri de ele aldıkları konuları ilgilendiren birçok ayete eserlerinde temas etmişlerdir.^[7] Siyer âlimleri eserlerini hazırlarken ayetlerin önemli bir kısmını kitaplarına almış, ilgili konuda nüzûl sebebi olan hadiseleri ve meşru kılınan yükümlülükleri anlattıkları sırada, ayetleri, bilgi vermek maksadıyla veya anlatılanların doğruluğunu gösteren bir haber kaynağı olarak aktarmışlardır. Hz. Peygamber'in hayatını bir bütün olarak ele alırken yeri geldikçe ayetleri kaydedip gerekli açıklamaları yaparak bir bakıma ayetleri de tefsir ve teşrih etmişlerdir. Ayetlerden olabildiğince yararlanan İbn İshâk, tıpkı bir müfessir gibi ayetlerin manalarını, nüzûl nedenlerini, kimin hakkında indiğini ve hatta hangi ayetin hangi ayetle neshedildiğini dahi açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde ayetleri sebab-i nüzûl ağırlıklı olarak kullanan İbn Hişâm gibi ilk dönem siyer müellifleri de eserlerinde kimi zaman Kur'an lafızlarının (Garîbu'l-Kur'an) açıklamasını yapmış kimi zaman da sûreleri kısmen veya tamamen tefsir ederek ayetlere yorumlar getirmişlerdir. Bazen bir veya birkaç ayette ele alınmış bir konuyu geniş bir şekilde anlatıp bilhassa ilgili ayetleri de tanık göstererek olayın akışı/olay örgüsü içinde vermişlerdir. İslam tarihçiliğinin veya sîret ve megâzî yazıcılığının ilk örneklerini ortaya koyan Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zühri, Musa b. Ukbe, İbn İshâk, İbn Hişâm gibi müellifler, tarihi anlatılarda Kur'an metnini/ayetlerini "(fe)enzelellahu ..., enzelellahu fi ..., nezele fi zâlike ..., mâ nezele mine'l-Kur'an ..., mâ nezele fi/fihâ/fihi ..., mâ nezele fi'l-emr ..., fihim/fihi/fihâ enzelellah ..., enzele aleyhi ..., (fe)enzelellahu aleyhi ..., nezelet hâzihi'l-âyet ... /Bu konu veya şu olay üzerine Allah indirdi, orada, onunla ilgili şu ayet indi ..." şeklinde delil/şahit olarak rivayetlerin arasına yerleştirmişlerdir. Olaylarla alakalı ayetleri vermekle birlikte kimi zaman da ayeti zikretmeksizin, ayetten çıkardıkları

[6] Yiğit, s. 94, 97.

[7] Fayda, XXXVII, 320.

manayı tarihi anlatım olarak nakletmişlerdir.^[8] Ancak Derveze'nin de ifade ettiği gibi^[9] bazı durumlarda da bu ayetleri, olayı ya da rivayeti destekleyen sahih birer delil olarak kullanmaktan kaçınmışlardır.

Birbirine benzer bir üslupla yazılan ilk dönem siyer kaynaklarında gözlemlenen bu siyer-Kur'an ilişkisi, genelde olaylarla ayetleri ait oldukları zaman ve mekânla ilişkilendirme, bir bakıma ayetleri olaylara, olayları da ayetlere referans gösterme biçiminde gerçekleşmiştir. Bununla beraber ayet-hadise/nüzûl-sîret ilişkisinin sıhhati ve mahiyeti, zaman, mekân ve olayın kahramanının gerçeklik/vakıa ile örtüşüp örtüşmediği ise sözkonusu edilmemiştir.^[10]

Nüzûl asrından uzaklaşmaya ve rivayet malzemesinin zenginleşmesine/genişlemesine^[11] bağlı olarak sonraki asırlarda, nitel anlamda Kur'an'la siyerin arasının daha çok açıldığı, sîret ve tarihten tamamen bağımsız bir Kur'an anlayışının yanı sıra Kur'an'dan yeterince referansını almayan bir sîret/siyer yazıcılığının ortaya çıktığı müşahede edilmektedir. Günümüzde yeni sîret kitaplarında kaydedilen Kur'anî deliller bile genellikle bağdaştırma düşüncesiyle ele alınmakta; olaylarla, olayları tasdik edici olarak getirilen ayetler arasındaki uyum ve uygunluğa (ayet-vakıa mutabakatına) pek özen gösterilmemekte ve Kur'an'ın siyere, siyerin Kur'an'a kaynaklığı gereği gibi değerlendirilememektedir.^[12]

Siyer ve tefsir arasındaki ilişkiye gelince siyer-Kur'an münasebetinde olduğu gibi siyerin Kur'an'dan; Kur'an'ın ve tefsirin de siyerden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Biri diğerrinin ön şartı ve lazımı durumundadır. Müfessirlerin bir ayetin ya da sûrenin tefsirini yaparken Hz. Peygamber'in hayatından alıntılar yapmaları, Kur'an'ı anlama ve yorumlama sürecinde vahyin teşekkül ettiği zemine ve zamana atıfta bulunmaları, siyerin tefsirle

[8] Ayrıntılı bilgi için bkz. Derveze, I, 20-21, II, 12; Yiğit, s. 95; Mustafa Özel, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Siresi", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: XIII-XIV, İzmir 2001, ss. 205-215; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 112, 128, 220, 263-264; Fayda, XXXVII, 320-321; Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, s. 9, 11-12; Apak, s. 152-153; Dindi, s. 8.

[9] Derveze, II, 12.

[10] Dindi, s. 9.

[11] Siyer literatürünün genişlemesi ve sebepleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 44-64; Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal: İnanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2007, Cilt: IV, Sayı: 3, ss. 129-162, s. 134-140; Cahit Külekçi, "Siyer-Hadîs İlişkisi Bağlamında Siyerde Apokaliptik Haberlerin Genişlemesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2018, Sayı: 3, ss. 153-163.

[12] Derveze, II, 11-17; Apak, s. 150-154; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 31; Dindi, s. 9.

iç içe veya yakın münasebetini, bilhassa da tefsir açısından siyerin önemini gözler önüne sermektedir.^[13]

Tefsir literatüründe tefsirin mutlaka bir dayanağının olmasına, tefsir işini yapacak kişinin başta dil/lugat ve Kur'an ilimleri olmak üzere pek çok konuda bilgisinin bulunmasına vurgu yapılmaktadır. Müfessirlerin ilk dönemlerden itibaren Kur'an ayetlerini yorumlarken öncelikli olarak Kur'an'ı Kur'an'la onda yoksa sünnet/sîret (rivayet) ile tefsir etme usulünü^[14] benimsedikleri bilinmektedir.

Müfessirler, tefsirlerinde bazı ayetlerin anlaşılabilmesi için özellikle sebeb-i nüzûl bağlamında ayetin doğrudan alakalı olduğu olayları aktarmak suretiyle veya dolaylı olarak siyer konularına geniş yer vermişlerdir. Bilhassa Resûlullah'ın Mekke müşrikleriyle mücadelesi, müşrikler ve ehli kitap ile diyalogları, savaşları, antlaşmaları gibi tarihi olaylara temas eden ayetlerin açıklamasında referans olarak sîret malzemesini/rivayetlerini yoğun bir şekilde nakletmişlerdir. Bir başka ifadeyle tefsir yazarları; Bedir, Uhud, Hendek/Ahzab, Benî Mustalik, Huneyn, Tebûk gazveleri ve Hudeybiye antlaşması gibi olayları ve bunların sonucunda elde edilen fey, ganimet ve esirleri yahut da Hz. Peygamber'in hanesini ve eşlerini (Hz. Aişe ve Zeynep b. Cahş), müşrik ve müminlerin ibadetlerini, sosyal ve siyasi tarihlerini konu edinen ayetleri açıklarken öncelikle sîret kaynaklarına başvurmuşlardır. Öyle ki rivayet tefsirleri, ayrıntılı tarih/siyer anlatılarıyla dolu olduğundan nerdeyse bir tarih kitabı olduğu izlenimini vermektedir.

Ayrıca müfessirler, bazen isnad ve metin açısından rivayetlerin sıhhatini sorgulamadan nakletmişeler de genellikle olgu-nas birlikteliğini esas alarak Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihâtını, mücmel, mübhem, müşkil lafız ve

[13] Siyer-tefsir ilişkisini konu edinen çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. İshak Yazıcı, "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'an Tefsirindeki Önemi", *OMÜF Dergisi*, Sayı: 2, 1987, ss. 117-128; Mustafa Özel, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Sîresi", *DEÜF Dergisi*, Sayı: XIII-XIV, İzmir 2001, ss. 205-215; Fatih Özaktan, *Enfâl ve Tevbe Sûreleri Bağlamında Siyerin Tefsirdeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010; Fatih Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2017; Ahmet İğdi, *Bir Siyer Müellifi Olarak et-Taberî -Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk Özelinde*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012; Hasan Elik, "Kur'an Nüzûlünün Hz. Peygamber'in Siretiyle İlişkisi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2013, s. 57-61; Yasin Yılmaz, "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hadiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi", *KSÜF Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 22, ss. 100-127; Feyza Betül Köse, "Hak Dini Kur'an Dili Özelinde Tefsir Siyer İlişkisi", *KSÜF Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 28, ss. 35-60.

[14] Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *ÇÜF Dergisi*, 8 (2), ss. 1-20; Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *SÜF Dergisi*, Sayı: 20 (2009/2), ss. 1-32.

ayetlerini tefsir etmişlerdir.^[15] Bu tür konularla alakalı ayetleri siyer verileri ve cahiliye Arap toplumunun sosyo-kültürel yapısına dair verilen malumat doğrultusunda yorumlamışlar, Kur'an'ın tefsir ve tevilinde nüzül ortamını, re'ydin önce başvurulması gereken en önemli kaynak olarak görmüşlerdir. İsbet düzeyleri tartışılrsa da Kur'an'ın ilk ve asli anlamlarını Arap dil ve kültürü çerçevesinde tespit etmeye çalışmışlardır.

Kanaatimizce siyer-tefsir arasındaki ayırım, kronoloji temellidir. Siyer ve megâzî müellifleri, eserlerini kronolojik olarak kaleme almış, Hz. Peygamber'in doğumundan başlayarak ölümüne kadar hayatıyla alakalı bilgileri kitaplarında toplamışlardır. Müfessirler ise siyer literatüründeki düzenli bu tarihi verileri/bilgileri, -kimisi zaman vakıa-ayet ilişkisinin sıhhatine de bakmadan- dağınık bir şekilde, parçacı bir yaklaşımla umumiyetle ayetlerin yorum ve anlaşılmasında delil olarak kullanmışlardır. Aslında bu da Kur'an'ın tertibinden ve farklı yapısından kaynaklanmaktadır. Tefsir kaynaklarında dağınık bir şekilde kullanılan siyere dair bu malzeme, kronolojik ve sistematik olarak toplanırsa mevcut sîret kitapları elde edilmiş olur. Taberî gibi müfessirlerin aynı zamanda tarih kitabı yazmış olmaları ve nakillerini erken dönem siyer müelliflerine dayandırmaları, rivayet malzemesinin ortak olmasında da önemli ölçüde etkili olmuştur.

Günümüzde biz, nüzül ortamından kopuk bir mushaf/metin ile karşı karşıyayız. Bir sözün hangi bağlamda/ortamda söylendiği bilinmeden o sözü anlamaya kalkmak, sadece kavramlardan veya siyâk-sibâktan yahut da lafız-mana ilişkisinden yola çıkarak nasların mana ve maksudunu/medlulünü tayin ve tespitte çalışmak, yanlış anlama riskini beraberinde getirecektir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya çalışan herkesin bu riski dikkate alması ve yanlış anlama tehlikesinden emin olmak için mümkün merteye bağlamı, yani Hz. Peygamber'in, on üç yılı Mekke'de ve on yılı da Medine'de olmak üzere yirmi üç yıllık davet/tebliğ sürecini ve bu süre boyunca yaşanan olaylar hakkındaki malumatları, o günkü Arap toplumunun din, kültür, gelenek/adet ve yaşam biçimlerine ilişkin bilgileri dikkate alması gerekmektedir. Aksi takdirde her düşüncenin Kur'an'a yamanması veya onaylatırılması kaçınılmaz olacaktır.^[16] Bu gerçeği göz ardı edip birbirinin mütemmimi olan siyer ve tefsir ilmini birbirinden, yani siyeri tefsirden, tefsiri de siyerdin bağımsız olarak değerlendirmek; Resûlullah ve dönemi (nas/vahiy-olgu bütünlüğünü) hesaba katmadan Kur'an'ı açıklamaya ve

[15] Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 162-195; Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, s. 149-359.

[16] Gezer, s. 257-258; Coşkun, s. 18-19.

yorumlamaya kalkışmak, yanlış anlamalara neden olabileceği gibi keyfi tefsir ve tevillerin de önünü açacaktır.

Son olarak şunu da belirtelim ki nüzül ortamı ve sîret, Kur'an'ı anlamada mihenk taşı görevi üstlenmektedir. Ancak kanaatimize göre doğru bilgi ve sahih bir yorum için bu da yetersiz/eksik kalmaktadır. Kur'an pasajlarının ve siyer rivayetlerinin, tarihî perspektif içinde tarih ve sosyal bilimlerin metodolojisi çerçevesinde yeniden kritik edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.



SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİNİN KÖKENLERİ ÜZERİNE

ABDULCABBAR ADIGÜZEL
ARŞ. GÖR.
MARMARA Ü. İLAHİYAT FAK.



Giriş



İlk vahiy ile birlikte bir taraftan İslâm dini varlık göstermeye başlarken diğer taraftan İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim cüzleri de peyderpey oluşmaya başlamış ve süreç içerisinde tamamlanarak Mushaf'a dönüşmüştür. İlerleyen yıllarda Mushaf'ı okuma, anlama ve yorumlama faaliyetleriyle ilgili Kıraat, Tefsir ve Kur'ân İlimleri gibi bizzat Kur'ân'a dair ilimler ile Kur'ân'ın nazil olduğu dili temsil eden ve özellikle Kur'ân ekseninde gelişim gösteren Arap dili ve edebiyatı teşekkül etmiştir. Vahye muhatap olmasının gereği olarak risaletin kendisine tevdi edilmesiyle de doğrudan Hz. Peygamber'in hayatı, sözleri ve uygulamalarını konu edinen Siyer ve Hadis ilimleri doğal olarak tarihteki yerini almıştır. Bununla birlikte her iki zeminden istifade ederek inanç, ibadet ve amel ile ilgili sorunların çözümüne odaklanan ve normatif bir hüviyet arz eden Fıkıh ve Kelam ilimleri süreç içerisinde gelişmiş ve teşekkülünü tamamlamışlardır. Bu açıdan bakıldığında mevzu bahis ilimlerin, temelde Kur'ân ve Hz. Peygamber'e dayalı olmak üzere aynı kökenden neşet edip ortak zeminden istifadeyle varlık gösterdiklerini söylemek mümkündür.

Söz konusu ilimlerin ilk sıradaki ortak noktasının Kur'ân-ı Kerim olması sebebiyle bütün İslâmî ilimler hem vakıa olarak hem de konuları temellendirmede ana kaynak olarak Kur'ân'dan destek alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Sözelimi Halife b. Hayyât (ö. 240), *Târîh*'in mukaddimesine: *"Bu, bir tarih kitabıdır. İnsanlar hac ve oruç zamanını, kadınların iddet sürelerini ve borçlarının ödeme zamanlarını ancak tarih aracılığıyla bilirler. Cenâb-ı Allah da Peygamber'ine (s.a.s.): "Sana hilali [ayın görünüşünün farklılaşma sebeplerini] soruyorlar. De ki: "Ayın farklı şekilleri, insanlar için vakit ölçüleri ve hac*

mevsimini tespit etmeye yarayan göstergelerdir.” *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ (وَ الْحَجُّ)*^[1] *buyurmuştur.*” cümleleriyle başlar. Ardından da Halife, tâbiûn dönemi müfessirlerinden Katâde b. Diâme'nin (ö. 117) ayetin iniş sebebine ve diğer ayetlerle de bu cümleleri destekleyen açıklamalarına yer verir.^[2] Halife'nin Tarih ilminin meşruiyeti için serdettiği bu girişimine İbn Hazm'ın (ö. 456) *Cemheretü ensâbi'l-Arab* isimli eserinde Ensâb ilmi için Hucûrât 12 ile Şuara 213. ayetlerini zikredip yorumlama tarzında rastlamaktayız. Bunun gibi diğer tüm İslâmî ilimlerde de aynı tepkileri görmek mümkündür. Modern dönemde İlahiyat eğitim sistemi içerisinde Felsefe ve Din dilimleri kapsamındaki bilim dallarında da benzer tepkilerden bahsedilebilir.

Esasen bütün bu ilimler; ortaya çıkış süreci, teşekkülü, konusu, amacı, işlevi, problemleri, terminolojisi, metodolojisi, literatürü vs. bakımından birbirinden önemli farklılıklar barındırmaktadır. Zira müstakil bir ilim olarak teşekkül etmiş olmanın böyle bir anlamı ve zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in bahsi geçen bütün İslâmî ilimlerle direkt ya da dolaylı bir ilişki içerisinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Doğal olarak bu durumdan en çok da Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasını esas alan Tefsir disiplini etkilenmiştir. Nitekim Arap dili kaidelerini merkeze alan filolojik/lugavî tefsirler, fikhî istidlallere ağırlık veren ahkâm tefsirleri, tasavvufî ve bâtinî bakış açısıyla yazılan işârî tefsirler, kelâmî tartışmalara ağırlık veren dirâyet/re'y tefsirleri, hadis metot ve tekniklerini önceleyen rivayet tefsirleri, siyer verilerine göre hareket etme gayesi güden kronolojik tefsirler, içtimai problemlere çözüm arayan sosyolojik tefsirler vb. türlerin tamamı bu etkilenmenin bir göstergesi ve sonucudur. Burada tefsiri yazan ulemanın kimliği, temayüz ettiği ilimlerdeki donanımı, muhatap kitlesi, telifindeki hedef ve metodu gibi etkenlerin, tefsirin ağırlık merkezi ve öne çıkan özelliği üzerinde de belirleyici rol oynadığını söyleyebiliriz.

Bu girişten sonra hemen belirtelim ki, bu yazımızda Tefsir'in sadece Siyer ilmiyle olan zorunlu ilişkisinin erken dönemlerdeki bazı izleri üzerinde durmakla yetineceğiz. Ancak sadece bahsi geçen “kronolojik tefsir” tanımlamasıyla konumuzu sınırlandırmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü nüzul tertibi meselesinin kökeni sahabe dönemine dayansa da “kronolojik tefsir” tanımlaması ve bu alandaki ürünler, tamamen modern döneme ait bir girişimin sonucudur. Bu sebeple Tefsir ve Siyer'in birbiri ile zaten var olan biyolojik bağına ve bu bağın geçmişteki köklerine değinmeye çalışaca-

[1] 2/Bakara, 189.

[2] Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 49.

ğız. Aslında yapmaya çalıştığımız şey, ulemanın öteden beri işlevsel olarak bir şekilde kullanıp bağını kurmaya çalıştığı temel bazı noktalara işaret etmek olacaktır. Modern dönemde özellikle Derveze'ye (ö. 1984) atıflarla dile getirilen, "Kur'ân'ın Siyer'e kaynaklık etmesine rağmen Siyer bilgisinin Tefsir'de, Tefsir bilgisinin de Siyer'de yeteri kadar kullanılmadığı" türünden iddiaların yaygınlık göstermesi, erken dönemlerde meselenin nasıl anlaşıldığını izlemeyi/incelemeği zaruri kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Hz. Peygamber'in hayatını çevreleyen tarihi zeminin Kur'ân ve Tefsir ile olan ilgisine, sahabe döneminden itibaren ulemanın da bu ilgiye olan yaklaşımına kısaca göz atmaya çalışacağız.

I - Tefsir'in Ana Konusu Olarak Kur'ân'ın Siyer'le İlişkisi

Kur'ân'ın metin yapısı incelendiğinde onun, bugünün insanın alışık olduğu, klasik yazınsal metin niteliklerinden çok farklı bir yapıda olduğu görülür. Çünkü Kur'ân, bugünkü anlamda kontekst bütünlüğü gözetilerek tek celsede ve belirli bir konu üzerinde yazılmış herhangi bir kitap değildir. Aksine Kur'ân, Hz. Peygamber'in tüm nübüvvet sürecini ihata eden bir muhtevaya; bağlamsal olgulara ve verilmek istenen mesaja göre şekillenmiş bir üsluba sahiptir. Dolayısıyla Kur'ân'da sadece Cenab-ı Allah'ın emir ve yasaklarını değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in 23 yıllık mücadelesinin izlerini görmek mümkündür. Bu açıdan Hz. Peygamber'in hayatını tespit etme hususunda Kur'ân, en önemli ve en kusursuz tarihi belge niteliği taşımaktadır.

Bununla birlikte ayetlerin farklı zaman, mekân, kişi, soru(n) ve olaylar karşısında inmiş olmasına bağlı olarak Kur'ân; tekrarlar, hazifler, va'd ve va'id içeren ifadeler, konu-zaman veya kişiler arası ani geçişler, mücmel, mübhem ve müşkil ifadeler vb. sözlü hitabın sahip olduğu birtakım özellikleri barındırmaktadır. Bu özelliğinin bilinmesi, Kur'ân okuyucusu için hayati bir önem arz etmektedir. Çünkü Kur'ân'ın yazılı bir kitap olarak elimizde bulunuyor olması, kimi zaman normal bir kitap beklentisine ve doğal olarak bugünün okuyucusu tarafından haksız birtakım eleştirilerin tevcih edilmesine sebebiyet vermektedir. Hâlbuki Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ameliyesi, işin başında belirli seviyede ayetlerin indiği tarihi zemin hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.

Ayrıca bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim, her konuya girmemekte ve girdiği konular hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Zaten Kur'ân'ın hemen her konudan bahsetmek gibi bir gayesi, bahsettiği konular hakkında da tafsilat vermek gibi bir iddiası yoktur. Bu sebeple ayetlerde detay bulunmadığı için

itikad, ibadet, muamelat vb. pek çok konuda vahyin mübelliği olarak Hz. Peygamber'in sîreti ve sünneti hayati bir rol üstlenmiş, belirleyici ve tamamlayıcı olmuştur. Nitekim ayetlerde de Hz. Peygamber'e inanıp güvenilmesi, saygı gösterilmesi, tabi olunması, yürekte bağlılık gösterilip itaat edilmesi, getirdiklerine uyulup yasaklarından uzak durulması, sorunların çözümü için kendisine başvurulması vb. emredilmekte ve bu konuda hassasiyet gösterenlerin büyük bir bahtiyarlık (*fevzü'l-azîm, refîk*) içerisinde olduğu ve doğru yola girip kurtuluşa ereceği (*tehtedûn, müflihûn*) ifade edilmektedir.^[3] Bu açıdan bakıldığında bizatihi Kur'ân, Hz. Peygamber'in dindeki konumunu tayin etmiş; söz, ahlak ve yaşantısının önemini açık ve kesin bir dille temas etmiş ve dolayısıyla sünnetine yönlendirip sîretine işaret etmiştir.

Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) Kur'ân ve Sünnet konusunda en bilgin kişi olarak tanıttığı hocası İmam Şâfiî (ö. 204) de *er-Risâle* isimli eserinde Hz. Peygamber'in sünneti, itaati ve bağlayıcılığı konusu üzerinde özellikle durmuştur. Bu meyanda Cenab-ı Allah'ın Kur'ân'da Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı insanlara farz kıldığını söyleyerek Kur'ân'daki "hikmet" kelimesinin geçtiği bazı ayetleri sıralamış^[4] ve "hikmet"i Hz. Peygamber'in "Sünnet"ine hamlederek Allah'ın kitabı ile birlikte zikredilmesinden hareketle de Hz. Peygamber'e itaatin farz olduğunu vurgulamıştır. Kur'ân'ın Allah'ın Kitabı, Sünnet'in de Hz. Peygamber'in kalbine ilhamı olduğunu söyleyen İmam Şâfiî, Kur'ân'da bildirilen emirlerle ilgili maksadın Sünnet'te izah ve izhar edildiğini, dolayısıyla Sünnet'in Kur'ân'ın bir tür beyanı ve tefsiri olduğunu, Allah'ın Hz. Peygamber'e insanları muhtaç kıldığını, Allah'ın hükmü ile Hz. Peygamber'in Sünnet'inin birbirinden farklı şeyler olmadığını ifade etmiştir. Zaten Hz. Aişe'nin (ö. 58) hadis kitaplarımızda yer alan "*O'nun ahlakı Kur'ân idi.*" sözünden de Kur'ân ve Sünnet'in bir bütünlük arz ettiğini, yaşantısıyla Hz. Peygamber'in canlı bir metin vazifesi gördüğünü ve Sünnet'inin vahyin ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamak mümkündür. Bu noktada Kur'ân ve Sünnet'in sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesinin ancak Siyer'in sunduğu tarihi zeminden istifadeyle mümkün olabileceği izahıta varestedir.

Ayrıca Kur'ân, belli bir tarihi zeminde inmeye başlamış ve yine belirli bir tarihte nihayete ermiştir. Doğal olarak vahiy de tarihin bir tür konusudur. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak için evvela tarihi zemini bilmek, indiği ortamı yine tarihe ait metotlarla eldeki veriler çerçevesinde aydınlatmak gerekmektedir. Kur'ân'ın indiği ortamda vahiy-muhatap arasında ne tür bir

[3] 3/Âl-i İmrân, 32; 4/Nisâ, 13, 59, 69; 7/A'râf, 157-158; 8/Enfâl, 20; 59/Haşr, 7 vb.

[4] 2/Bakara 129, 151, 231; 3/Âl-i İmrân 164; 4/Nisâ 113; 33/Ahzâb 34 ve 62/Cum'a 2.

ilişki ve anlamın var olduğunu bilebilmek için muhatabın zihin kodlarını ve yaşadığı ortamı olabildiğince bilmek gerekmektedir. Sözelimi hemen herkesin bildiği kısa sûrelerden biri olan Kureyş sûresinde, “îlâf” terimi yer alır; ama sûrede îlâf’ın ne olduğuna dair herhangi bir açıklama bulunmaz. Ayetin, o dönemdeki muhatapları tarafından anlaşıldığı konusunda şüphe yoktur ki, zaten rivayetler arasında sahabenin ya da müşriklerin îlâf’ın ne olduğunu sorduğuna dair bir kayıt da bulunmamaktadır. Çünkü o gün itibarıyla îlâf, tedavülde olan bir uygulamaydı ve belli ki dönemin insanı tarafından bilinmekteydi. Ancak sonraki dönemlerde İslâm ile tanışan farklı unsurlar için doğal olarak ayetteki bu ifadenin ne anlama geldiğini bilmek sorun teşkil etmiş görünmektedir.

“İlâf” hakkında daha ilk asırda İbn Abbâs (ö. 68) ve öğrencileri Said b. Cübeyr (ö. 94), Mücâhid (ö. 103), İkrime’den (ö. 105); tâbiûn ulemasından Katâde (ö. 117) ve sonrasında da Kelbî’den (ö. 146) kısa tarihi bilgi içeren açıklamalar gelmesi, yeni neslin ve sonradan İslâm’a girenlerin Kur’ân’ı anlama çabalarındaki soruna işaret etmektedir. Hicri II. asrın ortalarına doğru Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150) ayetin tefsiri için Kureyş’in yaptığı yolculuklara dair biraz daha tafsilatlı sayılabilecek tarihi malumat verdiği gözden kaçmamaktadır. Hicri II. asrın son yarısında ise özellikle Ferrâ (ö. 207), kısmen de Ebû Ubeyde (ö. 210) ve Ahfeş (ö. 215) kelimenin okunuşu/kıraati ve Araplar arasındaki kullanımı hakkında bilgi verme gereği duymuşlardır. Aynı şekilde İbn Hişâm (ö. 218), İbn Sa’d (ö. 230), Muhammed b. Habîb (ö. 245), Belâzürî (ö. 279) gibi müverrihlere gelindiğinde ise Kureyş’in îlâfının ne anlama geldiği ve nasıl bir tarihi zemine oturduğu konusunda çeşitli açılardan oldukça tafsilatlı açıklamalar görülür. Tafsilatın uzamasının, bir bakıma hem nüzul vasatından uzaklaşılmasıyla hem de anlama sorunuyla doğru orantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada zamanla tafsilatların uzaması, anlama sorununun da arttığını göstermektedir. Dolayısıyla ayetlerde yer alan pek çok terim, kıssa, olgu, olay, kavram, konu, mesele, kişi vb. mevzularda Kur’ân’ın neyi kastettiğinin anlaşılması, zorunlu olarak nüzul ortamını çevreleyen tarihi zeminin aydınlatılmasını gerektirmektedir. Bu da dönemin, başta Siyer ve Hadis olmak üzere, malumat veren her türlü belge ve bilgi sunan veriler aracılığıyla aydınlatılmasına bağlıdır.

II – Tefsir/Kur’ân İlimlerinin Siyer’le Olan Teması

Siyer-Tefsir ilişkisinin izlerini Tefsir’de önemli yer tutan ve sonraki dönemlerde Kur’ân ilimlerinde her biri ayrı birer literatür oluşturan esbâb-ı

nüzul, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, müşkil, mübhemât, kıssa gibi ilimlerde de sürmek mümkündür. Zira bu ilimler ayetin inmesine etki eden sebeplerden kişilere ve hatta sonrasındaki tepkilere kadar ayeti çevreleyen tarihi zemini incelemekle Tefsir ilmine; spesifik bir olay veya durum da olsa Hz. Peygamber'in içerisinde bulunduğu ortamı betimlemekle de Siyer ilmine katkı sağlamaktadır. Bu durum, söz konusu ilimlerin ihtiva ettiği bilgilerin, -tematik ve metodolojik farklılıktan ötürü Tefsir'deki kadar yoğunluklu olmasa da- belli ölçüde ilk dönemden itibaren Siyer kaynaklarında da yer almasını beraberinde getirmiştir. Bu sebeple konumuzla ilişkisi açısından bu kısımda esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ayetler/sûreler, nüzûl tertibi, nâsih-mensûh, mübhemât, kıssalar ve dönemin dili gibi her iki ilimde de ortak paydası olan temel hususlara işaret etmeye çalışacağız.

1. Esbâb-ı Nüzûl

Siyer-Tefsir ilişkisini belki de en belirgin olarak ayetlerin iniş sebeplerini konu edinen esbâb-ı nüzul ilminde görebiliriz. Bilindiği üzere esbâb-ı nüzul terimi, ilk vahyin gelmesinden Hz. Peygamber'in vefatına kadarki süreç içerisinde ayetin vahyedilmesine sebep olan herhangi bir olay, durum veya soruyu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Dolayısıyla esbâb-ı nüzul bilgisi, vahyin inişiyle ilgili olarak doğrudan Hz. Peygamber'in hayatını ilgilendiren meseleleri incelemesi bakımından Siyer ilmine dair önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Aynı şekilde Siyer rivayetleri ve edebiyatı da bu noktada Tefsir ilmi açısından ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olacak önemli veriler sunmaktadır. Bu konuda ulema da, "Sebebin bilinmesi müsebbebin bilinmesini sağlar" önermesinden hareketle ayetin anlaşılması için Hz. Peygamber'e nazil olmasına etki eden sebebin bilinmesinin önemli bir rolü olduğunu ve söz konusu sebepler bilinmeden ayetlerin anlaşılamayacağını; sebeplerle ilgili rivayet bulunmayan konularda da muhtevadan bağlamın anlaşılabileceğini vurgulamaktadır.^[5]

Ayetin Hz. Peygamber'e inişindeki zemine dair malumat içeren esbâb-ı nüzul bilgisi, sahabe döneminden itibaren önemsenmiş ve bu konuda pek çok rivayet aktarılagelmiştir. Hatta sahabe ve sonraki ilk nesillerin bu konuya gösterdiği hassasiyet sebebiyle bazı âlimlerin "tâbiûn döneminde tefsir ilminin dil, esbâb-ı nüzul, nesh ve kıssaları bilmekten ibaret olduğu"-nu iddia ettikleri bilinmektedir.^[6] Nitekim Hz. Peygamber'in davetine ilk icabet edenlerden biri olan ve kendini Hz. Peygamber'in hizmetine adayan

[5] Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 123-125.

[6] Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 23.

İbn Mesûd'un (ö. 32), "Allah'a and olsun ki Allah'ın kitabında, nerede indiğini bilmediğim bir sûre ve kimin hakkında nazil olduğunu bilmediğim bir ayet yoktur. Buna rağmen Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen birinin var olduğunu bilsem hemen ayağına gider, ondan faydalanırdım."^[7] şeklindeki meşhur sözü böyle bir gerçeğe işaret etmektedir. Aynı şekilde Hz. Ali'nin de (ö. 40), "Kur'ân'daki her bir ayetin ne zaman, nerede ve kim hakkında nazil olduğunu bilirim."^[8] dediği nakledilmektedir. İbn Mes'ud ve Hz. Ali'nin bu sözlerine rağmen günümüze sadece 500 kadar ayetin nüzul sebebine dair bilginin ulaştığı söylenmektedir. Bununla birlikte tefsir kitabiyatına baktığımızda esbâb-ı nüzul bilgisine sadece rivayet tefsirlerinde değil, dağınık da olsa hemen bütün tefsirlerde rastlamak mümkündür. Sözelimi elimizdeki en eski tam tefsir olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150) eseri, her ne kadar re'y tefsiri izlenimi verse de ciddi oranda siyer, tarih, esbab-ı nüzul vb. türünden bilgiler ihtiva etmektedir. Bununla birlikte rivayetlerin bir araya getirilerek oluşturulduğu esbâb-ı nüzul edebiyatı gecikmemiş hemen tabiûn döneminden itibaren bu konuya münhasır risaleler/eserler yazılmaya başlamıştır. Tâbiûn ulemasından Meymûn b. Mihrân'ın (ö. 117) *Tafsîl li-esbâbi't-tenzil* adlı şimdilik mahtut eseri^[9] ile Buhârî'nin hocası Ali b. Medîni'nin (ö. 234) *Esbâbü'n-nüzûl* adlı eseri bugün için bilebildiğimiz kadarıyla esbâb-ı nüzul türünün ilk örnekleridir. Bu alandaki en meşhur eseri yazan ve kendisinden sonrakilere kaynaklık eden Vâhidî (ö. 468), İbn Hacer (ö. 852) ve öğrencisi Süyûtî'nin (ö. 911) konuyla ilgili müellefatı ise alanın önemli kaynaklarıdır.

Tefsirlerde sebep-i nüzulü anımsatan ama aslında ayetin iniş sebebi hakkında bilgi vermekten ziyade nüzul ortamını veya sonraki bir zaman diliminde ayetin konu olduğu ortamı tasvir etme işlevi gören rivayetler de hatırı sayılır derecede fazladır. Bu tür rivayetler, genelde ayetin nüzulünden daha sonraki bir zamanda Hz. Peygamber'in ayetle ilgili olarak yahut ayeti de içeren herhangi bir mevzuda açıklama yapmasını konu edinmekte olsa da ayetin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle tefsirlerde veya ayetleri konu edinen diğer eserlerde önemli oranda yer bulmuştur. Hz. Peygamber'den gelen bir bilgi olması, Hz. Peygamber'in şahsına ve yaşadığı döneme dair tarihi malumat içermesi, ayetin kendi tarihine ve anlaşılmasına dair de fikir vermesi gibi sebeplerle ulema, bu tür rivayetlere kıymet atfetmiş, eserlerinde

[7] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 295.

[8] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 292.

[9] TDV İslâm Ansiklopedisi'nde İbn Şihâb ez-Zührî'nin *Tenzilâtü'l-Kur'ân* isimli eseri her ne kadar esbab-ı nüzul ilmiyle ilişkilendirilse de eser, Mekki ve Medîni surelerin tertibi ile ilgili çok kısa bir risaleden ibarettir. Zaten eserin bir diğer ismi *Tenzilü'l-Kur'ân bi-Mekke ve'l-Medîne* şeklindedir.

bu rivayetlere önemli oranda yer vermiştir. Bu açıdan ulemanın gerek esbâb-ı nüzul rivayetleri gerekse nüzul dönemini tasvir eden rivayetler özelinde risâletin tarihsel zeminine ve dolayısıyla Siyer bilgisine ayrı bir ehemmiyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

Siyer kitapları cephesinden sebeb-i nüzul bilgisine bakıldığında çok zengin bir bilgi malzemesinin siyer ve tarih kitabiyatında mahfuz olduğu görülür. Sözelimi İbn İshâk'ın (ö. 150) *el-Megâzi*'si, İbn Hişâm'ın (ö. 218) *es-Siretü'n-nebeviyye*'si, İbn Sa'd'ın (ö. 230) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*'i, İbn Şebbe'nin (ö. 262) *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*'si, İbn Kuteybe ed-Dineveri'nin (ö. 276) *Uyûnü'l-ahbâr* ile *el-Meârif* adlı eseri, Belâzürî'nin (ö. 279) özellikle *Ensâbü'l-eshrâf*ı kısmen de *Fütûhu'l-büldân*'ı, Ya'kûbî (ö. 292) *Târîhu'l-Ya'kûbî*'si, Taberî'nin (ö. 310) *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eseri, Makdisî'nin (ö. 355) *el-Bed' ve't-târîh*'i, Beyhakî'nin (ö. 458) *Delâilü'n-nübüvve*'si, İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463) *ed-Dürer fi'htisâri'l-megâzi ve's-siyer*'i, Kâdî İyâz'ın (ö. 544) *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*'sı, Süheylî'nin (ö. 581) *Ravzül-ünûf* adlı eseri, İbn Seyyidi'n-nâs'ın (ö. 734) *Uyûnü'l-eser*'i ve İbn Kesîr'in (ö. 774) *es-Siretü'n-nebeviyye*'si vb. eserler şaşırtacak derecede esbab-ı nüzul bilgisi içermektedir. Hatta bu eserlerin bir kısmının esbâb-ı nüzûl bilgisi açısından bazı tefsirlerden çok daha dolgun bilgi verdiğini söylemek mümkündür. Üstelik kimi eserlerde herhangi bir konu hakkında inen ayetler, bazı ayetlerin nüzülü ve ayetlerdeki birtakım terimlerin anlamına dair bahisler ve konunun işlenişi bir tefsir kitabını anımsatmaktadır. Müverrihlerin bu denli esbâb-ı nüzûl bilgisi kullanmaları onların esbâb-ı nüzule ayrı bir önem verdiğini ve eseri yazarken ilgili rivayetleri özellikle yanı başında bulundurduklarını düşündürmektedir. Bu durum, her iki alanda telif edilen eserlerin hedef ve yöntemleri farklı olsa da müfessir ve müverrihlerin ortak bir zeminden istifade ettiklerini göstermektedir.

2. Mekkî-Medenî Âyetler/Sûreler

Siyer-Tefsir ilişkisi açısından ayrı bir yeri olan mevzulardan bir diğeri de Kur'ân ilimlerine dair eserlerde müstakil bahis olarak görülen Mekkî-Medenî ilmidir. Bu ilmin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ihtiyaca binaen Müslümanların ortak gündemi hâline gelen Kur'ân'ın toplanması (cem'i) faaliyetine bağlı olarak zaruretten ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Hz. Ömer'in teklifi, halife Hz. Ebû Bekir'in de kabulü ile kararlaştırılan bu faaliyette, metni Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyete iki şahitle birlikte arz etme kuralı, genelde mevsukiyet ile ilgili görülse de diğer bir yönüyle metnin tarihini belirlemeye dönük bir eylem olarak da düşünülebilir. Çünkü geçmişteki herhangi bir şeyin güvenilirliğini ispat etmek, gerçekleşme

esnasındaki kişileri; zaman ve mekânı, eylem ve sebeplerini bizzat bilmeyi veya görüp bilenlerin şahitliğini gerektirir. Şahitler de iddianın ispatına dair müşahedelerini sunarken aslında olayla ilgili yer, zaman ve tanıklıklarını ifade ederler. Dolayısıyla bu açıdan Kur'ân'ın cem'i faaliyetinde "iki şahit" meselesi başlı başına tarihi ilgilendiren bir olgu olarak görülebilir. Ayrıca ilerde de bahsedeceğimiz sahabeye ait nüzül tertiplerinin bu süreçte ortaya çıktığına dair bilgiler, konunun genelde tarih ve siyer ile; özelde de Mekkî-Medenî ilmiyle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu noktada Kur'ân'ın cem'i hadisesinin Müslümanlardaki "ilk kapsamlı ve resmi tarih çalışması"^[10] olduğuna dair değerlendirmeler de söylemek istediğimiz hususu desteklemektedir.

Mekkî-Medenî ilmi kapsamında, ayetlerin Hz. Peygamber'e indiği yer ve zamanı tespit etme amacıyla olan bu faaliyet, doğrudan sahabe dönemine dayanmaktadır. Nitekim tefsir meüllefatına baktığımızda ayetlerin nerede ve ne zaman indiğine dair bilgiler daha çok İbn Mes'ûd (ö. 32), Übey b. Ka'b (ö. 33), Ali b. Ebî Tâlib (ö.40), Hz. Aişe (ö. 58), İbn Abbâs (ö. 68) gibi sahabeden gelmektedir. Sonraki nesilde ise İbn Mes'ûd'un öğrencisi Alkâme b. Kays (ö. 62), Hz. Aişe'nin yeğeni Urve b. Zübeyr (ö. 94), İbn Abbâs'ın öğrencileri Said b. Cübeyr (ö. 94), Mücâhid (ö. 103) ve Hasan el-Basrî (ö. 110); Hasan el-Basrî'nin öğrencisi Katâde (ö. 117) gibi tâbiûn ulemasından gelmektedir. Tâbiûndan sonra kaleme alınan Mukâtil b. Süleyman (ö.150), Yahya b. Sellâm (ö. 200), Ebû Ubeyde (ö. 210), Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280), Taberî (ö. 310), Mâtürîdî (ö. 333) gibi erken ve sonraki dönem neredeyse tüm müfessirlerin eserlerinde konuyla ilgili bilgiler yer almıştır. Nitekim bilebildiğimiz kadarıyla Hevvârî ile birlikte, Mekkî-Medenî ilmi müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında yer almaya başlamıştır.^[11] Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211) ve İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327) eserlerinde çok sayıda esbâb-ı nüzül rivayeti nakledilmesine rağmen doğrudan Mekkî-Medenî bilgisine pek yer verilmesi düşündürücü olsa da bu bilgiler, genel olarak tefsir uleması tarafından önemsenmiş ve gerek ayetin anlamını ve bağlamını tespit etmede gerekse hüküm istinbat etmede kendisinden istifade edilmiştir.

Mekkî-Medenî ayetlere dair hicri II. asırda Kur'ân ilimleri açısından belirli bir literatürün oluştuğu anlaşılmaktadır. Nitekim hakkında yapılan şikâyet

[10] Ramazan Şeşen, Kur'ân'ın cem'i faaliyetinin "İslâm tarihinde tarihle ilgili ilk çalışma" olduğunu söylerken Şaban Öz "ilk kapsamlı ve resmî çalışma" olduğunu ifade etmektedir. Bk. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 18; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 16.

[11] Hevvârî, Kur'ân tefsirini ancak 12 ilimden payesi olanın bilebileceğini söyledikten sonra ilk sırada Mekkî-Medenî ilmine yer vermiştir. Bk. Hevvârî, *Tefsîr*, I, 71.

üzerine Bağdat'a Hârûnürreşîd'in (ö. 193) huzuruna getirilen İmam Şafî (ö. 204), Kur'ân hakkındaki bilgisini ölçmek için sorulan soruya verdiği cevapta: “..... Mekkîsini mi soruyorsun yoksa Medenîsini mi? Gece nazil olanını mı yoksa gündüz mü? Sefer esnasında ineni mi yoksa mukimken mi.....?”^[12] ifadelerinin yer alması konunun artık tasnif edilmiş önemli bir bilgi malzemesine dönüştüğüne dair fikir vermektedir. Hicri IV. asrın sonlarına gelindiğinde ise Ebû'l-Kâsım en-Nisâbü'rî'nin (ö. 406), bu bilgileri 25 farklı alt gruba ayırması ve “Bu yirmi beş özelliği bilmeyen, birbirinden ayıramayan kimsenin Allah Teâlâ'nın Kitab'ı hakkında söz söylemesi caiz değildir.”^[13] sözlerini sarf etmesi dikkat çekmektedir. Süyûtî (ö. 911), Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437) ve İzzüddîn ed-Dîrînî'nin (ö. 694) bu konuya münhasır eser kaleme aldığını söylese de bu eserler henüz günümüze ulaşmamıştır. Konu hakkında en doyurucu ve sistemli bilgiyi Zerkeşî (ö. 794) vermiştir. Ardından Süyûtî, Zerkeşî'den bu konuda aldığı rivayetleri yeniden tasnif etmiş ve önemine binaen Mekkî-Medenî ayetler konusunu *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin baş tarafına alarak 5 bölümde konuyu etraflıca incelemeye çalışmıştır.^[14] Her ne kadar Mekkî-Medenî ilminin faydası ile ilgili olarak Zerkeşî'nin sadece “nâsih-mensûhu bilmeye yarayacağını” ifade etmesi konunun fikhî saik ve ihtiyaçlara bağlı olarak zuhur ettiği izlenimini oluştursa da konuyla ilgili “Cuhfe'de İnen Ayetler”, “Beytülmakdis'te”, “Tâif'te”, “Hudeybiye'de”, “Gece”, “Gündüz”, “Meleklerle Beraberken”, “Tek Başınayken”, “Seferdeyken”, “Mukim iken”, “Kışın”, “Yazın” inen ayetler gibi sınıflandırmalar, tarihî ilgi ve diğer bazı ihtiyaçların da etkili olduğuna dair fikir vermektedir. Bu açıdan daha çok Kur'ân ilimleri ve tefsirlerde görülen bu bilgiler, bir yönüyle yer ve zaman tespitinde bulunarak ayetlerin tarihsel zeminini olabildiğince resmetmeyi, bu mümkün olmadığında en azından ayetin medlûlünün ne olmayacağını tespit etmeyi ve bu sayede sonradan ortaya çıkan birtakım problemleri çözüme kavuşturmayı hedeflemiş görünmektedir.

Siyer ve tarih konulu eserler açısından Mekkî-Medenî ilmine bakıldığında tefsir veya Kur'ân ilimleri kitabiyatındaki kadar düzenli olmasa da bu eserlerde de Mekkî-Medenî sûrelerin sayısından ayetlerin indiği ortam ve zamana kadar pek çok bilgiye yer verildiği görülmektedir. Sözelimi İbn Kesîr'in (ö. 774) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de zaman zaman “Allah Teâlâ Araf sûresinde şöyle buyurdu” derken araya “Sûre Mekkîdir” notunu, yine “Allah Teâlâ Bakara sûresinde şöyle buyurdu” derken de “Sûre Medenîdir” bilgisini

[12] Beyhakî, *Menâkibu'sh-Şâfiî*, I, 132; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, II, 287.

[13] Süyûtî, *el-İtkân*, 77.

[14] Süyûtî, *el-İtkân*, 77-113.

sıkıştırması dikkat çekicidir.^[15] Bu durum, her iki alana dair önemli eserler yazan müellifin hem müfessir hem de müverrih kimliğiyle ilişkilendirilebilir gibi görünmektedir. Erken dönemden bahsetmek gerekirse Urve b. Zübeyr'in: "*Resulullah'a (s.a.s.) geçmiş ümmetler, önceki çağlar ve nübüvveti vurgulama sadedinde Kur'an'dan indirilen bütün ayetler Mekke'de inmiştir. Farz ve sünnetlere dair hükümler de Medine'de inmiştir.*" sözlerinin İbn İshâk tarafından nakledilmiş olması,^[16] ayrıca İbn Abbâs'ın, "*Übey b. Kâ'b ilimde derinleşen (râsih) kimselerdendi. Kendisine bir gün Kur'an'dan Medine'de nazil olan sûreleri sormaya başladım. "Yirmi yedi sûre Medine'de, diğerleri ise Mekke'de indi."* şeklinde cevap verdi."^[17] sözlerinin İbn Sa'd tarafından aktarılması bahsettiğimiz hususa örnek teşkil etmektedir.

Aynı şekilde İbn Abdilber (ö. 463) ve Safedî'nin (ö. 764), Yahudi din âlimi iken Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Müslüman olan Abdullah b. Selâm (ö. 43) hakkında bilgi verirken Ahkâf sûresi 10. ayet ile Ra'd sûresi 43. ayetin onun hakkında indiğine dair bilgi vermeleri, ayetlerin Mekkî-Medenî olması meselesine girmelerine sebebiyet vermiş görünmektedir. Tâbiûndan İkrime (ö. 105) ile Hasan el-Basrî'nin (ö. 110), "*Sûre Mekkî olup da Abdullah b. Selâm'ın İslâm'a girişi daha sonraki bir zamana tekabül ederken bu ayetler nasıl olur da onunla ilişkilendirilebilir?!*" dediklerini nakleden İbn Abdilber ve Safedî, En'âm ve Yûnus sûresi gibi "bazı sûrelerin Mekkî olmasına rağmen içerisindeki kimi ayetlerin Medenî olabileceği" notuna yer vererek Mekkî-Medenî ilminde önemli bir tartışma konusuna işaret etmiş ve bir nevi İkrime ile Hasan el-Basrî'ye cevap vermişlerdir.^[18] İlgili ayetlerin medlûlü üzerinden yürütülen bu tartışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla, müfessirlerden İbn Mes'ûd, Saîd b. Cübeyr, İkrime ve Hasan el-Basrî sûrelerin Mekkî olması sebebiyle ayetlerin Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilmesinin tarihsel olarak uymadığı için bilgiyi yersiz bulup reddetmiş; Mücâhid, Katâde, Mukâtil ve Mâlik b. Enes (ö. 179) gibi müfessirler ise bu bilgiyi olduğu gibi kabul etmişlerdir. Görüldüğü üzere müfessirler arasında var olan bu tartışmanın Mekkî-Medenî ilmi aracılığıyla çözümlenmeye çalışılması, bir taraftan bu ilmin ortaya çıkmasına sebep olan farklı bir ihtiyaçlara işaret ederken diğer taraftan müverrihlerin de bu tür konuları göz ardı etmediklerini, aksine bu bilgilerden istifade ettiklerini göstermektedir.

[15] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 239.

[16] İbn İshâk, *Sîre*, s. 256.

[17] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 320.

[18] İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III, 923; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 105.

Modern dönemde Cevâd Ali'nin (ö. 1987) cahiliye dönemi Arap tarihini anlatırken farklı bağlamlarda *câhiliyye*, *savm*, *hanîf*, *yehûd*, *ribâ*, *ümmî*, *sebt*, *cum'a* gibi terimlerin Kur'an'daki kullanılışlarına yer vermesi ve bunu yaparken de kelimenin Mekkî-Medenî ayetlerde yer alıp almamasına göre bazı çıkarımlarda bulunması konunun tarih açısından ayrı bir fonksiyonuna örnek teşkil etmektedir. Sözgelimi "câhiliyye" kelimesinin sadece Medenî sûrelerde geçtiğini söyledikten sonra Cevâd Ali, "Bu durum, *câhiliyye* kelimesinin Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra ortaya çıktığını, dolayısıyla anlam ve kapsamının hicretten sonrasıyla ilgili olduğunu ve Müslümanların bu kelimeyi Medine döneminden itibaren kullandıklarını gösterir."^[19] cümlelerini serdetmesi ayetlerin Mekkî ve Medenî olmasının tarihi bilgi üretme konusunda önemli bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Yine "savm" ve "hanîf" kelimelerinin hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde geçmesinin onların İslâm'dan önce bilindiğini göstermesi;^[20] Yahudilerle ilgili isimlendirme ve hitabın Medenî ayetlerde oldukça değişmesi;^[21] "ribâ"nın yer aldığı -biri hariç- bütün ayetlerin Medenî olmasına bağlı olarak Medine'de haram kılınmış olması;^[22] "ümmî" kelimesinin Mekkî ayetlerde yer almasının Hz. Peygamber'e, "ümmiyyûn" kelimesinin Medenî ayetlerde yer almasının müşriklere matuf olması;^[23] "sebt" kelimesinin kullanımının Mekkî, "cum'a"nın Medenî olması^[24] gibi hususların tespitinde ayetlerden tarihi veri elde etmeye yönelik bir metot izlemiş ve bunu yaparken de ayetlerin/sûrelerin Mekkî-Medenî olduğuna dair bilgilerden oldukça istifade etmiştir.

Ayrıca ulemanın genel olarak ilk ve son inen ayetler ile nüzul tertibi meselesini de Mekkî-Medenî ilmi kapsamında mütalaa etmesi, mevzubahis konuların da Siyer-Tefsir ilişkisi kapsamında değerlendirilmesini gerektirmektedir. Şunu ifade edelim ki, ilk ve son inen vahiy meselesi erken dönemlerden günümüze intikal eden neredeyse bütün Tefsir ve Siyer eserlerinin ortak konusudur. Çünkü her iki ilim açısından vahyin nerede başlayıp nerede bittiği hususu temel mevzulardan olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla Mukâtil b. Süleyman ve İbn İshâk'tan bugüne câmi' olarak yazılmış eserlerde az veya çok konu edildiği görülmektedir.

[19] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I, 38.

[20] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XI, 339-340; XII, 27.

[21] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XII, 88, 119, 130.

[22] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XIV, 119.

[23] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XV, 94.

[24] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XVI, 101.

3. Nüzul Kronolojisi

Nüzûl kronolisi, Mekkî-Medenî ayetler/sûreler bahsiyle yakından ilgisi olduğu için Siyer-Tefsir ilişkisiyle de önemli bir bağı vardır. Bu konu, Mushaf'ın iniş sırası gözetilerek tarihsel olarak iniş sırasına göre bir tertipten ziyade, kendisine ait bir tilavet tertibine sahip olmasıyla alakalıdır. Kur'ân sûrelerinin özel bir tertiple sıralanmış olması, ayetlerin tarihsel arka planına dair malumatların gözden kaçırılmasına sebep olabileceği için bu bilgileri korumak bir tür zaruret arz etmiş görünmektedir. Elimizdeki rivayetlerden yola çıkarak kaynakların verdiği bilgiye bakılırsa, nüzûl tertibinin kökeni sahabe dönemine dayanmaktadır. Hatta pek çok kaynakta, Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde ilk defa Hz. Ali'nin nüzûl tertibine göre Kur'ân'ı cem' etme gayreti içerisinde olduğu ve Mushaf'ındaki ilk sûrenin Alak sûresi olduğu ifade edilmektedir. Dahası kimi âlimlerce Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biat etmekte gecikmesi, söz konusu nüzûl tertibini oluşturma gayreti ile gerekçelendirilmektedir.

Hz. Ali dışında Hz. Osman (ö. 35), İbn Abbâs (ö. 68), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73) gibi sahabilerden de farklı tarihlerle nüzûl tertibine dair bilgiler nakledilmiştir. Bu konuda bazı nüaslarla birlikte İbn Abbâs'a birden fazla nüzûl tertibinin nispet edilmesi dikkat çekmektedir. Keza İbn Abbâs'ın öğrencisi Câbir b. Zeyd (ö. 93), İkrime, Hasan-ı Basrî, Katâde, İbn Şihâb ez-Zührî, Cafer es-Sadık (ö. 148) ve Nu'mân b. Beşir'in (ö. 64) oğlu Muhammed ve Ali b. Ebî Talha (ö. 143) gibi bazı âlimlerinden de farklı içeriklerde nüzûl tertibinin bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Ancak bu bilgiler, söz konusu sahabe ve tâbiûn âlimlerinin Mushaf'larının ya da eserlerinin günümüze intikalinden ziyade sonraki dönem ulemanın eserlerinde verdiği bilgilerden aktarılmıştır. Zührî'nin daha önce bahsi geçen *Tenzilü'l-Kur'ân* adlı risalesi bundan istisna edilebilirse de bu risalenin müellife aidiyeti hususunda birtakım problemlerin olduğu bilinmektedir. İlerleyen dönemlerde ise söz konusu nüzul tertibine dair bilgilerin Berkî (ö. 274), Ya'kûbî (ö. 292), İbn Düreys (ö. 294), Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385), Dâni (ö. 444), Mâverdî (ö. 450), Beyhakî (ö. 458), Şehristânî (ö. 548), Hâzin (ö. 741), İbn Cüzey (ö. 741), Zerkeşî (ö. 794), Firûzâbâdî (ö. 817), Makrizî (ö. 845), Bikâ'î (ö. 885), Bahrak (ö. 930) ve Diyarbekrî (ö. 966) gibi müfessir ve müverrihlerin eserlerinde konu edildiği görülmektedir.

Gelenekte ulema, nüzul tertibiyle ilgili bilgilere önem atfetse de bu bilgileri Kur'ân'ın mevcut tilavet tertibine alternatif olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın nüzûl tertibine göre dizilmemesini, farklı zamanlarda inen ayetlerden oluşmasına rağmen bir bütün olarak eşsiz bir nazma sahip

olduğu ve her ayetin/sûrenin birbiri ardınca gelmesinde harikulade bir hikmet bulunduğu gerekçesiyle izah etmişlerdir. Bu durum, Mushaf'taki mevcut sıralamanın Cebrail'in tilavet tertibiyle aynileştirilmesi^[25] ve münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin bu çerçevede geliştirilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Nüzûl tertibine dair bilgiler ise sadece pratikteki bazı sorunların çözümünde müracaat edilen tarihi belge olarak görülmüş ve bu amaca uygun olarak değerlendirilmişlerdir.

Modern dönemde ise nüzûl tertibi meselesi, Batılı birtakım çalışmalardan^[26] sonra revaç bulmuş ve adına “kronolojik tefsir” denilen yeni bir tefsir türünün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. İslâm dünyasında Batılı çalışmalara cevap sadedinde son asrın başlarında ilk olarak Hint-alt kıtasında Said Yakub Han (ö. 1940) ve Mirza Ebû'l-Fazl (ö. 1956) gibi kimselerin çalışmalarıyla başlayan nüzûl tertibi meselesi Abdulkadir Molla Huveys (ö. 1978) ve M. İzzet Derze'nin (ö. 1984) eserleriyle; sonrasında da Habenneke el-Meydânî (ö. 2004), M. Âbid el-Câbirî (ö. 2010), M. Zeki Duman (ö. 2013), Hakkı Yılmaz ve Şaban Piriş'in telifleriyle müstakil tefsir türüne dönüşmüştür. Daha çok tarih araştırmalarıyla önplana çıkan Derze'nin bu konudaki çalışmaları ve söylemlerinin önemli bir tesir oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nüzûl tertibi özelinde Siyer bilgilerini merkeze alan bu tefsir türünde Kur'ân'ı Siyer, Siyer'i de Kur'ân eşliğinde okuyup yorumlama gayreti Siyer-Tefsir ilişkisini yansıtmaya bakımdan önemlidir.

4. Nâsîh-Mensûh

Kur'ân'ı ilk defa kronolojik bir tertibe tabi tuttuğu söylenen Hz. Ali'nin nâsîh-mensûhu bilmeyenin kendini de başkalarını da helak edeceğini^[27] ifade etmesi nüzul tertibinin amaçlarından birisine işaret etmesi bakımından önemli ve anlamlıdır. Zira klasikteki nüzul tertibi bilgilerinin önemli işlev gördüğü alanlardan birisi nâsîh-mensûh, takdim-tehir, umum-husûs gibi daha çok hüküm istinbat etmeye dayalı olan fikhî konularla ilgilidir. Zaten ulema da, tilavet tertibine göre nesh eden (nâsîh) ayetin nesh edilen (mensûh) ayetten daha önce gelmiş olmasını nüzûl tertibiyle gerekçelendirmiş veya en azından umum-husûs ya da takdim-te'hir yoluyla ele alınması gerekti-

[25] Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâihü'l-gayb*, VI, 138.

[26] Batı dünyasında Almanya'da Gustav Weil (ö. 1889), Theodor Nöldeke (ö. 1930), Hubert Grimme (ö. 1942); İngiltere'de John Medows Rodwell (ö. 1900), Hartwig Hirschfeld (ö. 1954); Fransa'da Régis Blachere (ö. 1973), İskocya'da William Muir (ö. 1905), Richard Bell (ö. 1952) ve William Montgomery Watt (ö. 2006) gibi isimlerin nüzul sırasına göre süre tertip çalışmaları bulunmaktadır. Bilgi için bk. Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, s. 127-202; Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, s. 98-119.

[27] Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh*, s. 4; Muhâsibî, *el-Akl*, s. 327.

ğine işaret etmiştir.^[28] Nitekim Hasan el-Basrî'nin zina haddinde izlenmesi gereken ceza sırasına dair nüzul tertibine dikkat çekmesi bunun bir örneği olarak görülebilir.^[29] Zemahşerî (ö. 538) de Hz. Peygamber'in bundan sonra evlenmesinin haram olduğunu ifade eden Ahzab sûresi 52. ayetin aynı sûrenin 50. ayeti tarafından neshedildiğini ifade etmiştir.^[30] Zemahşerî'nin bu yorumuna Neseî (ö. 710), Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 730), Ebû Hayyân (ö. 745) ve İbn Acîbe (ö. 1224) de katılmışlardır. Aynı şekilde Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî'nin Bakara 193. ayetinde yer alan "fitne ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın" emrinin 190. ayetle neshedildiğini ifade ederek nüzul tertibine göre böyle olması gerektiğini, böyle olmasa bile ayetin tahsis-ta'mim yahut takdim-tehir yoluyla tefsir edilmesi gerektiğini ifade etmesi örnek olarak zikredilebilir.^[31]

Mekkî-Medenî ayetler arasında hüküm ve uygulama açısından değişikliği ifade eden nâsih-mensûh meselesiyle ilgili olarak tâbiûn döneminden itibaren müstakil risale/eser telif edilmeye başlanmıştır. Üçüncü asırda ise müfessirin bilmesi gereken ilimlerin ilk sıralarında nâsih-mensûh'un yer aldığı görülmektedir. Nitekim Hâris el-Muhâsibî (ö. 243) *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Allah'ın kitabını anlamak (*fehmi*) isteyenlerin bilmesi gereken ilimler arasında nâsih-mensûhu zikretmiş, muhkemden maksadın nâsih, müteşâbihden maksadın da mensûh olduğunu, Bakara 269. ayetteki "hikmet"-ten maksadın da nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih vb. ilimlerin bilinmesi olduğunu ifade etmiştir.^[32] Hevârî (ö. 280) de müfessirin bilmesi gereken 12 ilmi sıralarken esbâb-ı nüzûldan sonra ikinci sırada nâsih-mensûha yer vermiştir.^[33] İlk 4 asırda -Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385) *el-Fihrist*'inde verdiği bilgilere bakılırsa- konuyla ilgili 20 civarında eserin telif edilmiş olması, ulema tarafından mevzunun önemsendiğini göstermekle birlikte ihtiyaç ve sorunların odak noktası hakkında da fikir vermektedir. Aynı şekilde tefsirler açısından gerek dönemin siyasi-dini olgularına taalluk eden tarihsel konularda, gerek -Abdullah b. Selam konusunda olduğu gibi- ayetlerin medlûlleri ile ilgili sonradan zuhur eden yorumlarda ve gerekse de ayetler arasında ilk başta ihtilaf ve tenakuz gibi görülen müşkil (müşkilâtü'l-Kur'ân) durumların hallinde nüzul tertibi meselesi belirleyici

[28] Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 138.

[29] Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medârik*, I, 341.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 550.

[31] Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî, *Tefsîr*, I, 531.

[32] Muhâsibî, *el-Akl*, s. 325-330.

[33] Hevârî, *Tefsîr*, I, 71.

bir rol üstlenmiştir. Bununla birlikte ayetler arasında münasebet kurulamadığında veya müfessirin ayetten çıkardığı fikhî bir hükmü destekleyen herhangi bir husus keşfedildiğinde nüzûl tertibinin yine başvuru mercii olarak öne çıkarıldığı görülmektedir.^[34]

Siyer müellifleri de nâsîh-mensûh meselesine daha çok tarihi-siyasi olaylar cihetinden bakmış ve bazen de nesh probleminin ilgili olduğu farklı alanlara dair birtakım bilgiler aktarmışlardır. Sözelimi en başta müfessirlerde olduğu gibi tarihçiler de Cenabı Allah'ın ilk defa neshettiği şeyin, vahyin Medine dönemine tekabül eden “kıblenin tahvili” olayı olduğunu söyleyerek neshin ilk defa gerçekleştiği tarihe işaret etmişlerdir.^[35] Bununla birlikte satır aralarında tarihçilerin neshin türüne işaret eden bilgilere de yer verdiği görülmektedir. Mesela Vâkîdî (ö. 207), İbn Hibbân (ö. 354), Beyhakî (ö. 458), İbn Seyyidünnâs (ö. 734), İbn Kesîr (ö. 774) gibi alimler, Enes b. Mâlik'ten Bi'rîmâ'îne'de (h. 4. yıl) şehid edilen 70 kadar sahabeyle ilgili Kur'ân'da “(Ey Rabbimiz), halkımıza haber ki, biz rabbimize kavuştuk; O bizden razı oldu, bizi de razı etti.” (بَلِّغُوا قَوْمَنَا أَنَّا لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَرَضِينَا عَنْهُ) şeklinde bir ayet bulunduğunu ama daha sonra lafzının nesh olduğunu içeren bir rivayet naklederek hem neshin tarihine hem konusuna hem de “lafzî nesh” denilen türüne işaret etmişlerdir.^[36] Ancak burada neshedildiği söylenen ayetin indiği zamana dair fikir veren bir bilgi olmasına rağmen neshin ne zaman gerçekleştiği ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Medine döneminde şartlar, imkânlar, muhataplar ve olayların değişmesine binaen ayetlerdeki hüküm ve uygulamanın da değiştiği kabulünden hareketle müverrihlerin özellikle tarih konularına taalluk eden bazı hususlarda nâsîh-mensûh verilerine temas ettikleri görülmektedir. Nitekim müverrihlerin “muâhât” olayını^[37] aktarırken aralarında herhangi bir akrabalık bağı olmadan müminlerin birbirine mirasçı olduklarını ama Bedir Savaşında inen “Allah'ın koyduğu esaslara göre aralarında kan bağı bulunan müminler daha önceliklidirler.” [8/Enfâl, 75] ayetinden sonra ilgili hükmün kaldırıldığını ifade etmeleri^[38] bu açıdan değerlendirilebilir. Burada tarihi şartların değişmesine bağlı olarak hükmün ve uygulamanın da değişmesi açısından meselenin fikh

[34] Bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 434.

[35] Süheylî, *Ravzul-ünûf*, II, 263; İbn Seyyidinnas, *Uyûnu'l-eser*, I, 270; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 373-375.

[36] Vâkîdî, *el-Megâzi*, I, 350; İbn Hibban, *es-Sîre*, I, 231; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, III, 347-348; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser*, II, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 140.

[37] Hicretten sonra ensar ve muhacirlerden bazılarının Hz. Peygamber tarafından birbirleriyle kardeş ilân edilmesi.

[38] Vâkîdî, *Megâzi*, I, 136; Süheylî, *Ravzü'l-ünûf*, II, 277; İbn Seyyidinnas, *Uyûnu'l-eser*, I, 231.

ile bir bağı vardır. Ancak tarihi bir vakanın ayet üzerinden tespit edilmesi bakımından bilgi, müverrihlerce değerli bulunmuş görünmektedir. Ayete konu olan bu mesele doğal olarak tefsir, siyer ve fikhın ortak konularından biri haline gelmiş görünmektedir.

Başka bir örnek vermek gerekirse Beyhâkî'nin (ö. 458) *Delâilü'n-nübüvve*'sinde "Savaş Uyarılarının Başlaması ve Sonrasında Cihadın Farz Kılınmasıyla Müşrikler ve Ehl-i Kitab'a Merhamet Gösterilmesini İfade Eden Ayetlerin Nesh Edilmesi" şeklinde bir bâb açılması neshin tarih rivayetlerindeki izlerini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü Beyhâkî'nin burada "Allah'a ortak koşanlara aldırma" [15/Hicr, 94] ile "Allah'ın emri gelinceye kadar onlara merhamet gösterip kendi hâline bırakın" [2/Bakara, 109] gibi ifadeleri içeren ayetlerin "Müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün", "onlarla savaşın" [2/Bakara, 191, 193, 216; 9/Tevbe, 5, 29] gibi ayetlerle nesh olunduğunu ifade eden rivayetlere yer vermesi bu kabilden sayılabilir.^[39] Aynı şekilde yine Beyhâkî'nin, Hz. Peygamber'in atalarının değerinden bahsederken İbn Abbâs'tan Şûrâ sûresi 23. ayetteki "Sizden arzu ettiğim tek şey akrabalığın gereği olan dostluk ve sevgidir" ifadesinin Kureys kabilesi ile ilgili olduğunu söyleyip daha sonra Sebe sûresi 47. ayetteki "Sizden bir karşılık istemedim, o sizin olsun" ifadesiyle de ayette "arzu edilen mevedde/dostluk-sevgi"nin neshedildiğini söylemesi, tarihsel açıdan değişen olguların nesh ile olan ilişkisine ve tarihçilerin konuya olan ilgisine örnek olarak verilebilir.^[40]

Kimi zaman da müverrihlerin bir müfessir edasıyla ayetler arasında müşkil/çelişki gibi görünen sorunların çözümüne dair nâsîh-mensûh bilgisine müracaat ettikleri görülmektedir. Bu açıdan İbn Hişâm'ın, Bedir savaşıyla ilgili İbn İshâk tarihiyle İbn Abbâs'tan naklettiği rivayet, örnek verilebilir. İlgili rivayette Hz. Peygamber'e müminleri savaşa cesaretlendirmesini emreden Enfâl sûresi 65. ayetin "yirmi dirençli ve cesur müminin iki yüz kâfiri yenebileceğini" ifade etmesi sebebiyle bunun müminlere ağır geldiği ve bunun üzerine de bir sonraki ayette Cenâb-ı Allah'ın önceki ifadeyi nesh ederek "yüz dirençli ve cesur müminin iki yüz kâfiri yenebileceğini" söyleyerek sorumluluklarını hafiflettiği ve dolayısıyla önceki ifadeyi nesh ettiği ifade edilmektedir.^[41] Dolayısıyla daha çok tefsirlerde rastladığımız bu tarz bilgilerin Siyer eserlerinde de görülmesi müelliflerin tarih ve tefsir ilmiyle olan ilgisini ve bu iki ilmin birbirinin verilerinden istifade ettiğini göstermektedir. Aynı bilgiye yer veren Vâkîdî'nin (ö. 207) de bu bilginin

[39] Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 576-583.

[40] Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 184.

[41] İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, II, 318.

ardından “iki kişiden kaçan firar etmiştir; ama üç kişiden kaçan firar etmemiştir”^[42] şeklindeki İbn Abbâs’ın sözünü not olarak nakletme gereği duyması, sahabenin psikolojik durumunu gerekçelendirerek problemin çözüme kavuşturulmasının hedeflendiğine ve konunun Siyer müellifleri tarafından da kullanıldığına işaret etmektedir.

5. Mübhemât

Tefsir ve Siyer ilimlerinin ortak noktalarından birisini, Kur’ân’da açık isim yerine kullanılan ism-i işaret, ism-i mevsûl, zamir, künye, lakap, vasıf gibi ifadelerin kime veya neye tekabül ettiğine odaklanan mübhemâtü’l-Kur’ân bilgisi oluşturmaktadır. Aslında her dilde açık isme alternatif olarak kullanılan zamirler ve sıfatlar Arap dilinde de vazgeçilmez bir öge olarak bulunduğu için sözlü bir hitabın gereği olarak Kur’ân’a da yansımıştır. Nitekim Ahfeş el-Evsat’ın (ö. 215), “Kur’ân Arapların sözlerine delalet eder.” (القرآن يدل على كلام العرب)^[43] sözünde de ifadesini bulan bu hususiyet, ayetin anlamına nüfuz edebilmeyi hedefleyen sonraki nesiller için soru işaretlerine sebebiyet vermiştir. Neticede ayetin sebab-i nüzulü ve dış bağlamı hakkında Hadis ve Siyer verilerinden destek alınarak meselenin çözümü için çaba gösterilmiş ve belirsizliğe neden olan hususlar bu sayede en aza indirgenmeye çalışılmıştır.

Sahabeden itibaren gündeme geldiği bilinen Kur’ân’daki mübhemât ile kastedilen şeyin kimliğini veya neliğini tayin ve tespit etme faaliyeti, ayetin Hz. Peygamber’e indiği zaman ve zemine dair bilgi edinmeyi gerektirdiği için esbâb-ı nüzûl ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla esbâb-ı nüzûl konusunda öne çıkan sahabiler mübhemât konusunda da kaynak konumundadır. Bununla birlikte İbn Abbâs’ın Tahrim sûresi 4. ayetin anlamını tayin ve tespit edebilmek için, “Hz. Peygamber’in aleyhine dayanışma içerisine giren iki kadının (تَطَاهَرًا عَلَيْهِ) kim olduğu konusunda Hz. Ömer’e sorma arzusuyla iki sene bekledim.” demesi sahabe döneminde konuya olan ilgiye işaret etmektedir.^[44] Aynı şekilde İbn Abbâs’ın öğrencisi İkrime’nin (ö. 105) de Nisa sûresi 100. ayet ile ilgili olarak, “Allah ve elçisinin çağrısına uyarak ana yurdunu terk edip hicret sırasında ölen (ve bu sebeple âyete konu olan) kişinin ismini bulana kadar 14 yıl boyunca aradım.” şeklindeki sözleri de tâbiün döneminden bir örnek olarak görülebilir.^[45] Yine yapılan bir araştırmada Said b. Cübeyr’in

[42] Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 135-137.

[43] Ahfeş el-Evsat, *Meâni’l-Kur’ân*, s. 561.

[44] Süheylî, *et-Ta’rîf*, s. 16. Süheylî’nin naklettiği rivayette İbn Abbâs’ın, “Beni ancak ondan (Hz. Ömer’dan) çekiniyor olmam engelledi.” şeklinde bir ziyade vardır.

[45] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 184; Süyutî, *İtkân*, 856.

(ö. 94) mübhem olan 17 ayeti izah ettiği sonucuna ulaşılması, bu alanda mübhemât ilmine erken dönemlerde sağlanan bir katkı olarak görülebilir.^[46] İkrime'nin "Kur'ân'ı en iyi bilen İbn Abbâs'tı, mübhemâtı en iyi bilen de Ali'ydi."^[47] şeklindeki değerlendirmesi ise daha ilk asırda "mübhemât" ile ilgili bir malumat alanının oluştuğunu göstermektedir.

Elimizdeki erken dönem tefsirlerin hemen hepsinin Kur'ân'daki mübhem ifadelerle ilgili birtakım tespit ve tavzih gayreti içerisinde oldukları görülür. Genelde rivayetler ve Siyer bilgisi aracılığıyla yapılan bu ameliye, kimi zaman rivayetler arası tercihlerle, kimi zaman da ayetin siyakından hareketle gerçekleştirilmiştir. Sözelimi elimizdeki en eski tam tefsir olan Mukâtil'in eserine bakıldığında onun bu konuda yüksek bir hassasiyet gösterdiği ve ayetlerin nazil olduğu zemini mümkün olduğu kadar resmetme gayreti içerisinde olduğu hemen fark edilir. Hevvârî, Râgıb el-İsfahânî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745), Kâfiyecî (ö. 879) gibi âlimlerin de mübhemâtü'l-Kur'ân'ı müfessirin bilmesi gereken ilimler kapsamında değerlendirmeleri,^[48] Tefsir tedrisatı ve ehliyeti bakımından mübhemâtın vazgeçilmez rolünü göstermektedir.

Siyer ve tarih açısından bakıldığında İbn İshâk'tan itibaren Siyer kitaplarının mübhemât açısından zengin bilgi malzemesi ihtiva etmekte olduğu görülmektedir. Hatta mübhemâtın esbâb-ı nüzûl ile olan bağı da hesaba katılırsa Siyer eserlerinin Tefsir ile ilişkisini en çok da bu noktalardan kurduğunu söylemek mümkündür. Sadece, Tefsir'de bugünkü Mushaf sıralamasına göre ayet geldikçe mübhem ifadeler tavzih edilirken Siyer'de ise konu geldikçe ayetler serdedilmiş ve dolayısıyla Siyer'de metodolojik farklılıktan kaynaklanan tematik bir yol izlenmiştir. Sözelimi İbn Hişâm, Bedir'den bahsederken Enfâl sûresini baştan sona kabile, şahıs, yer ve zaman belirtmek sûretiyle tarihi vakaya uygun olarak tefsir etmeye gayret göstermiş ve ayetlerdeki bütün mübhem ifadeleri mümkün olduğunca tevzih etmiştir.^[49] Ayrıca İbn Hişâm, Müslüman olduğu halde Hz. Peygamber'le Medine'ye gidemeyip Mekke'de kaldıkları için müşrik ordusunda yer alıp ölen kimselerin bulunduğu ve bu kimselerin Nisâ sûresi 97. ayete konu olduğunu söyledikten sonra tek tek isimlerini sıralamaktadır.^[50] Aynı şekilde Siyer müellefatında, Hz. Peygamber'e sorulan sorular da dahil olmak üzere Kur'ân'da yer alan

[46] Hudayr el-Zeydî, "el-İmâm Saïd b. Cübeyr", VII, 526-547.

[47] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 316

[48] Hevvârî, *Tefsîr*, s. 71; Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, s. 95; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 10; Kâfiyecî, *et-Tefsîr*, s. 28.

[49] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 309-320.

[50] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 282-283.

bazı diyalogların veya olayların kimler arasında ve hangi konuda yapıldığına kadar pek çok önemli bilgiye rastlamak mümkündür. İbn Hişâm'ın Bakara (1-170),^[51] Âl-i İmran (1-188),^[52] Nisâ (39-166),^[53] Mâide (11-61),^[54] Enfâl (1-73),^[55] Nûr (11-22),^[56] Ahzâb (9-27),^[57] Fetih (1-27),^[58] Haşr (1-17),^[59] Duhâ,^[60] Kâfirûn,^[61] Kevser^[62] vb. sûrelerinin pek çok ayetini ele alıp mübhem hususları olabildiğince tavzih etmesine bakılırsa Siyer müelliflerinin ayetlerdeki konularla ilgili kimlik ve olay tespiti yapmak suretiyle tarihsel boşlukları doldurmak gibi bir vazifesi üstlendikleri sonucuna ulaşmak mümkündür.

Bu noktada Siyer-Tefsir ilişkisinin belki de en belirgin ve en çarpıcı örneğini Endülüslü müverrih Abdurrahmân es-Süheylî'nin (ö. 581) İbn Hişâm'ın eserinin geniş çaplı bir şerhi olarak kaleme aldığı *er-Ravzü'l-ünûf* adlı çalışması teşkil etmektedir. Her ne kadar Süheylî'nin bilinen bir tefsiri olmasa da o, söz konusu eserinde hacimli bir tefsir kadar, önemli oranda tefsir bilgisine yer vermiş ve kendisinden sonraki müfessirlerin mühim bir kaynağı olmayı başarmıştır. Bununla sınırlı kalmayan Süheylî, mübhemâta dair bilgileri Mushaf sıralamasına göre bir araya getirerek en sistemli ilk müstakil mübhemâtü'l-Kur'ân örneğini de telif etmiştir. *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm* ismiyle kaleme aldığı bu eserde Süheylî, "Edebiyatçılar, ismi zikredilmeyen bir şairin adını tespit ettiklerinde seviniyorlarsa; bir sanatçı aynı alandaki kadim bir sanatçıyı keşfettiğinde sevinip bu işten lezzet alıyorsa aynı şekilde Allah'ın aziz kitabını okuyanlar da onda mübhem bırakılan hususları bilme konusunda yarışmalı ve müzakere ederken bu ilimden lezzet almalıdır."^[63] sözlerini sarf etmiş; akabinde de mübhemât ilminin sahabe ve tabiûn tarafından oldukça önemsendiğine dikkat çekmiştir. Onun bu çalışması ulema tarafından ciddi takdir görmüş, bir taraftan bu eseri fazlaca istinsah edilirken diğer taraftan İbn Asker el-Gassânî (ö. 636),

[51] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 171-194.

[52] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 194-201; 219-226. Âl-i İmrân sûresi 121-179 arası ayetler için ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 80-86.

[53] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 201-204.

[54] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 204-210.

[55] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 309-320.

[56] İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 248-249.

[57] İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 194-199.

[58] İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 266-268.

[59] İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 146-148.

[60] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 275-279.

[61] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 16.

[62] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 44-45.

[63] Süheylî, *et-Ta'rîf*, s. 16.

İbn Furtûn (ö. 660), Bedrüddîn b. Cemâa (ö. 733), Muhammed b. Ali el-Belensî (ö. 782), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852) ve Bahrak (ö. 930) gibi âlimlerce de geliştirilmiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794), Süyûtî (ö. 911) ve İbn Akîle el-Mekkî (ö. 1150) gibi ansiklopedik ulûmü'l-Kur'ân müelliflerine de kaynaklık eden Süheyli, mübhemâtın Kur'ân ilimleri literatürüne yerleşmesi konusunda başat rol oynamış bir tarihçidir.

6. Kıssalar

Kur'ân'da ayet sayısı bakımından yaklaşık 2/3 gibi bir orana tekabül eden kıssalar, tarihi olaylardan kesit sunması açısından doğrudan tarih ya da dinler tarihi ile ilgili görülebilir. Zaten bu yönü sebebiyle klasik gelenekte kıssalarla ilgili genelde insanların ilgi ve meraklarını karşılamak üzere Kur'ân'ın bıraktığı boşlukları tarihsel olarak doldurma eğilimi fark edilmektedir. Modern dönemde ise çoğu kere geleneğin eleştirisi, kıssaların kaynağı ve tarihi açıdan gerçekliği gibi konulara yoğunlaştığı görülmektedir. Aslına bakılırsa her iki yaklaşım türü de Kur'ân'ın mana ve mesajı açısından bahs-i diğer gibi durmaktadır. Hatta geçmiş ümmetlerden ve önceki peygamberlerden bahsetmesine rağmen gerçekte canlı bir diyalog zeminine tekabül etmesi ve doğal olarak Hz. Peygamber ve ashabının tevhid mücadelesini yansıtmaya dikkate alınır kıssalarla ilgili bazı girişimlerin Kur'ân'ın mana ve mesajına yakınlaştırmaktan çok, asıl hedeften uzaklaştırdığı bile söylenebilir. Dolayısıyla kıssaların Siyer ile olan bağı açısından bakıldığında kıssaların kaynağı ve tarihsel gerçekliği türünden tartışmalar pek anlamlı görünmemekte veya en azından üzerinde asıl durulmaya değer olan hususlara dair fikir vermektedir.

Gerek Siyer ve gerekse de Tefsir eserlerinde dağınık olarak Kur'ân kıssalarının Siyer ile olan bağına dair birtakım bilgiler bulunmaktadır. Sözgelimi Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in yanındaki konumunun Hz. Musa yanında Hz. Harun'un konumuna benzediğini ifade eden^[64] ve daha çok Şia'nın imamet konusunda Hz. Ali'yi tebcil amaçlı öne sürdüğü menzile hadisi^[65] bir yönüyle kıssalardaki kişilerin Siyer'de de bir karşılığı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Katâde'nin Ebû Cehil'in bu ümmetin Firavun'u olduğunu söylemesi, ^[66]İbn İshâk'ın Yûsuf sûresinin Hz. Peygamber'e moral ve motivasyon sağlamak için indiğini söyleyip ardından da Hz. Yûsuf'un Hz. Peygamber'i, onu kuyuya atan kardeşlerinin de Kureys'i temsil ettiğine yöne-

[64] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1865.

[65] Tabatabâî, *el-Mizân*, V, 194.

[66] Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîr*, III, 443.

lik izahta bulunması^[67] ve Taberî'nin Hz. Adem'in oğlu Kâbil'in hainliğiyle kardeşini öldürme teşebbüsünün Bi'rîmaûne sonrasında Yahudilerle Hz. Peygamber arasında gerçekleşen olaylara tekabül ettiğini söylemesi^[68] gibi izahlar bu konudaki örneklerden bazılarıdır. Keza İblis figürünün Mekki sûrelerde Mekke müşriklerini, Medenî sûrelerde Yahudileri temsil ettiği; Hz. Âdem-Havvâ kıssasının dönemin olaylarını temsil ettiği; Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yunus ve Hz. Musa vb. kıssalarının Hz. Peygamber'in sîreti ile birebir örtüştüğü; ashâb-ı uhûd, ashâb-ı kehf ve ashâb-ı'l-karye gibi kıssaların Hz. Peygamber'in hayatındaki bazı olaylara karşılık geldiği ifade edilmektedir.^[69] Nitekim kıssa-siyer ilişkisini incelemek amacıyla Câbirî'nin (ö. 2010) kıssaları, ayetlerin iniş sırasına göre düzenleme ve inceleme çabası^[70] bu konuda önemli bir deneme olarak görülebilir.

Bununla birlikte Kur'ân'daki bütün kıssaların her birinin Siyer rivayetlerinde her zaman bir karşılığını bulmanın mümkün olduğunu söylemek zordur. Bu noktada kıssaları içeren ayetlerin indiği dönemler ve içerikleri dikkate alınarak incelenmesi, kesin olmasa da önemli sonuçlar vermektedir. Örnek vermek gerekirse Hz. İbrahim ve Hz. Zekerîyya'nın erkek çocukla imtihan edilmesi konusuna kısaca değinmek isteriz. Zira ayetlere bakılırsa her iki peygamber de önce bu konuda imtihan edilmişler ve ilerleyen yaşlarında erkek çocukla müjdelenmişlerdir.^[71] Üstelik her iki peygamberin de hem erkek çocuk talebi konusundaki ısrarı hem de sevinçleriyle ilgili tepkileri Kur'ân'da açık bir şekilde görülmektedir. Ancak bu ayetlerin Siyer'le ilişkisi konusunda bildiğimiz kadarıyla herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Buna rağmen ilgili ayetlerin, Hz. Peygamber'in sîreti ile önemli bir bağı olduğu kanaatinde olduğumuzu belirtmeliyiz. Zira Hz. Peygamber'in risaletten önce erkek çocuklarını kaybetmesi ve bu konuda erken dönemlerden itibaren müşriklerin sataşmalarına maruz kalmasına dair kaynaklarımızda yer alan bilgiler, söz konusu peygamberler ile Hz. Peygamber arasında önemli bir bağın olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca ilgili ayetlerin özellikle Mekke'de baskı ve işkencelerin arttığı dönemlerde inen sûrelerde yer alması ise bu bağı biraz daha güçlendirmektedir. Hz.

[67] Taberî, *Tefsîr*, XIII, 17.

[68] Taberî, *Tefsîr*, VIII, 346.

[69] Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, ss. 103-114, vd. Ayrıca Mekki ve Medenî sûrelerdeki kıssaların genel serencamı, amaçları ve bunların Siyer'deki karşılıklarına dair bilgiler için bk. Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, ss. 205-385.

[70] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-kerîm*, ss. 257-418.

[71] Hz. İbrahim için bk. 11/Hûd, 71-74; 14/İbrâhim, 35-41; 37/Sâffât, 101-112. Hz. Zekerîyya için bk. 3/Âl-i İmrân, 38-41; 19/Meryem, 2-15; 21/Enbiyâ, 89.

İbrahim ve Hz. Zekeriyya’da olduğu gibi Hz. Peygamber’in de hayatının sonuna doğru (h. 8. yıl) İbrahim adında bir oğlu olması, bir bakıma Mekke’de inen ayetlerde yer alan ilgili kıssaların Hz. Peygamber’e iletmış olabileceği mesaj hakkında fikir vermektedir. Neticede ilgili ayetlerin Hz. Peygamber’in erkek çocukla olan imtihanı kapsamında değerlendirilmesi ve bu ayetler üzerinden Hz. Peygamber’in psikolojisiyle, hatta dönemin sosyo-kültürel yapısıyla ilgili tahlillerin yapılması karşısında kanaatimizce herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bütün bu örnekler, kıssaların sadece tarihi birtakım kesitlerden ibaret olmadığını, aynı zamanda Hz. Peygamber’in sîreti ile de çok yakından ilgisi bulunduğunu ve dolayısıyla da Siyer ve Tefsir arasındaki önemli bağlantı noktalarından birisini teşkil ettiğini göstermektedir.

7. Dil

Tarih, zamanın içindeki insanı, olgu ve olayları inceleyen bir faaliyet olduğuna göre insanın konuştuğu dilin de tarihin bir tür malzemesi olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Çünkü tıpkı insan gibi dil de, sabit ve standart bir yapıya sahip olmayıp, zamanın içerisinde insanın ait olduğu sosyo-kültürel ortama bağlı olarak sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisindedir. Bu nedenle herhangi bir dilde söylenen herhangi bir söz, belirli bir zaman ve mekânın içerisinde konuşan ve söze muhatap olan kimselerin kimlik ve maksadının bilinmesinin yanı sıra kullanılan kelimelerin telaffuz edildiği günkü anlamlarını da bilmeyi gerektirmektedir. Konuyu Kur’ân özelinde düşündüğümüzde ayetlerin anlaşılabilmesi için, sadece Arapçanın ve esbâb-ı nüzulün bilinmesinin yeterli olmayacağını; yanı sıra -bugünkü anlamda semantik bir yöntemle- kelimelerin de tarihine gidilerek o dönemdeki anlamına nüfuz edilmesinin gerekli olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte Kur’ân’ın, indiği zemindeki dile ait “salât”, “zekât”, “hidâyet”, “dalâlet”, “tevhid”, “şirk”, “kâfir” ve “mü’min” gibi pek çok kelimeyi kendine has kullanımlarıyla terimselleştirerek bir değişime sebep olduğu da bilinmektedir. Ancak muhatapların Kureyş lehçesini konuşuyor olması, temelde Kur’ân’ın da söz konusu lehçenin kalıplarını kullanmasını gerektirmiştir. İslâm topraklarının genişlemesine bağlı olarak farklı unsurlarla iletişim kurulması ise Kureyş lehçesinde birtakım farklılaşmalara kapı aralamış görünmektedir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’ân’ın cem’i ve istinsahında komisyon üyelerinin Kureyş lehçesine hâkim olmalarının gözetilmesi ve ihtilaf hâlinde Kureyş lehçesinin hakem tayin edilmesi kriteri dikkat çekmektedir. Sahabeden Hz. Peygamber’in amcasının oğlu İbn Abbâs’ın tefsir yaparken çok sayıda şiiirle istişhadda bulunması da bu noktada

anlamlıdır.^[72] Keza ikinci asırda yoğun bir şekilde Kur'ân'daki kelimelerin kıraati, manası ve Arap dilindeki kullanılışlarına kadar pek çok bilgiye yer vermeye gayret gösteren filolojik tefsirler, Kur'ân'ın dilini, dolayısıyla indiği günkü Kureyş lehçesini tespit etme çabası olarak okunabilir. Nitekim müfessirin bilmesi/faydalanması gereken ilimlerle ilgili hemen tüm listelerde dilbilimsel altyapının yer alması böyle bir gerçeği ifade ediyor olmalıdır.

Siyer kaynakları açısından, bu konudaki eserlerin pek çoğunda -özellikle İbn Hişâm'ın eserinin pek çok yerinde- görülebileceği üzere, ayetlerden sonra kelime tahlillerinin yer alması; filolojik tefsirler gibi, ayetlerde geçen kelimelerin anlamlarını vermekle beraber eski Arap şiirinden de deliller getirilmesi gözden kaçmamaktadır. Siyer kaynaklarında da görülen söz konusu dilbilimsel tahlillerin, değişim ve dönüşümle malül olan kelimelerin Hz. Peygamber'in hayatındaki anlam ve karşılığını bulmaya matuf olduğunu söylemek mümkündür. Hâsılı dil de tarihin malzemesi olarak Tefsir ve Siyer'in ilişkisini yansıtan önemli konulardan biri olarak görülebilir.

III – Siyer-Tefsir İlişkisinin İlim Geleneğindeki Kökleri

Modern dönemde Batılı birtakım iddialara ve alanlarla ilgili branşlaşmaya bağlı olarak hangi ilmin daha önce ortaya çıktığına dair tartışmaların zuhur ettiği bilinmektedir. Doğrusu erken dönem İslâm ulemasının, -bugün olduğu gibi- hangi ilmin daha önce ortaya çıkıp teşekkül ettiği türünden tartışmalara girdiklerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zira erken dönemde ulemanın; rivayetlerin kaynaklarına ulaşmak, sıhhatini araştırmak, yazmak ya da ezberlemek suretiyle öğrenmek ve icazetini alıp yazılı olarak nakletmekle meşgul oldukları bilinmektedir. Bu açıdan elde edilen rivayetlerin miktarı ve muhtevası ulemanın sahip olduğu (b)ilgi alanlarını da belirlemektedir. Dolayısıyla İslâmî ilimler açısından sahabeyle başlayan rivayet yazma ve ezberleme faaliyeti nesilden nesile devam etmiş ve bu süreç, rivayetlerle işgal eden ulemanın, rivayetlerin ilgili olduğu ilimlere dair malumat ve söz sahibi olmasını da beraberinde getirmiştir. O sebeple ilk dönem ulemanın biyografilerine ve literatürdeki yerine bakıldığında aslında pek çoğunun tefsir, hadis, tarih, fıkıh ve dil gibi alanlarda etkili oldukları ve bu alanlarda iz bıraktıkları görülmektedir.

İslâm ilim geleneğine Siyer-Tefsir ilişkisi açısından bakıldığında Siyer-Meğâzî ilminin, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl ortamı için asli bir unsur olarak

[72] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 316

kabul edildiği ve sunduğu verilerin sahabe döneminden itibaren âyetlerin anlaşılması noktasında son derece önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayan her türlü malumatın Tefsir açısından önemli olması, âyetlerin indiği zeminle yakından ilgilenen Siyer ilminin çok hayati bir konumda olmasını sağlamıştır. Sahabenin bir araya geldiğinde birbirlerine âyetlerin ne zaman, nerede, kim hakkında indiği gibi Siyer bilgisi gerektiren özellikle sebeb-i nüzul, Mekî-Medenî, nâsîh-mensûh, mübhemât gibi konular hakkında istişare yaptıkları ve bu bilgiler çerçevesinde âyetlerin anlamlarına dair mütalaada bulduklarıyla ilgili rivayetler, bu alana ilginin erken dönemlerde başladığını göstermektedir. Özellikle Ömer b. el-Hattâb (ö. 23), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32), Übey b. Kâ'b (ö. 33), Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42), Zeyd b. Sâbit (ö. 45), Aişe bt. Ebû Bekir (ö. 58), Abdullah b. Abbâs (ö. 68) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 73) gibi sahabilerin bu konuda özel gayretleri olduğu bilinmektedir. Bu noktada İbn Abbâs'ın, "*Hz. Peygamber'in sahabesinden Muhâcir ve Ensâr'ın büyükleriyle oturur, kalkardım. Onlardan Hz. Peygamber'in gazveleri ve bu konuda inen âyetler hakkında sorardım.*"^[73] şeklindeki sözü sahabe döneminde Siyer ve Tefsir arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde özetlemektedir.

Söz konusu sahabilerin yetiştirdiği onlarca talebe ise sahabeden aldığı malumatı koruma ve sonraki nesillere ulaştırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu noktada Kur'ân'ı anlamayı Siyer-Megâzî'den, Siyer-Megâzî'yi öğrenmeyi de Kur'ân'dan bağımsız düşünmedikleri görülmektedir. Nitekim Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in (ö. 94/712), "*Biz Hz. Peygamber'in megâzisini Kur'ân'dan bir sûreyi öğrendiğimiz gibi öğrenirdik*" sözü tâbiûn döneminde Siyer ve Kur'ân arasında kurulan bağa, dolayısıyla da Siyer-Tefsir ilişkisine işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Siyer ve Tefsir ilişkisi noktasında, Hz. Peygamber'den sonraki ilk asırda âyetlerin delaletlerinin ve nüzul ortamının Siyer bilgisinden hareketle tespit edildiği, Siyer'in de Kur'ân'dan istifadeyle sağlam bir zemine oturtulduğu anlaşılmaktadır.

Siyer ve Tefsir'in metodolojik farklılıklarına rağmen erken dönemden itibaren başlangıç, risaleler, cem, tasnif, telif ve nakil dönemi dâhil olmak üzere kaynak kabul edilen isimlerin büyük çoğunluğunun ortak olması, dönemin ilim geleneğini yansıttığı gibi Siyer ve Tefsir'in aynı kaynaktan beslendiğini de göstermektedir. Sözelimi Ka'b el-Ahbâr (ö. 32), Abdullah b. Selâm (ö. 43), Amr b. Hazm (ö. 53), Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69), Urve b. Zübeyr (ö. 94), Ebân b. Osman (ö. 105), Vehb b. Münebbih (ö. 114), Nâfi' (ö. 117), Âsım

[73] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 320.

b. Ömer b. Katâde (ö. 120), Şürahbîl b. Sa'd (ö. 123), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124), Abdullah b. Ebû Bekr (ö. 130), Musa b. Ukbe (ö. 141), Hişâm b. Urve (ö. 146), İbn İshâk (ö. 151), Ma'mer b. Râşid (ö. 153), Ebû Ma'ser es-Sindî (ö. 170), Leys b. Sa'd (ö. 175), Ziyâd b. Abdullâh el-Bekkâî (ö. 183), Velîd b. Müslim (ö. 195), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198), Yunus b. Bükeyr (ö. 199), Vehb b. Cerîr (ö. 206), Vâkîdî (ö. 207), Saîd b. Mansûr (ö. 227), İbn Sa'd (ö. 230) gibi kimseler, Siyer'de önemli isimler olmakla birlikte verdikleri bilgiler veya aktardıkları rivayetler, ayetlere dair malumat içermesi hasebiyle Tefsir eserlerinde de çok defa atıf almıştır. Vehb b. Münebbih, Ma'mer b. Râşid ile Saîd b. Mansûr'un hem Tefsir hem de Siyer'e dair müstakil eserlerinin olması onları daha ayrıcalıklı bir noktaya taşısa da söz konusu bütün ulemanın verdiği bilgiler ve rivayetlerin, sadece Hz. Peygamber'in sîretini ya da ayetlerin sebab-i nüzûlünü değil, aynı zamanda aradaki zorunlu bağdan ötürü söz konusu iki ilmi ve diğer İslâmî ilimleri ilgilendiren bilgiler de içermekte olduğu anlaşılmaktadır.

Sözgelimi megâzî rivayetlerini ilk defa "en geniş şekliyle" toplamayı başaran İbn İshâk'ın *Sîre*'sinde, -eserin tasnifi sebebiyle- dağınık bulunan Tefsir bilgilerinin yanı sıra Kur'ân'daki bazı sûreler hakkında geniş çaplı özel mevzuların da yer alması eseri ayrı bir noktaya taşımaktadır. Buradaki bilgiler, müfessirlerin de dikkatini çekmiş ve ilk dönemden itibaren pek çok müfessir tarafından ciddi oranda atıf almıştır. En belirgin şekliyle Taberî (ö. 310), İbnü'l-Münzîr (ö. 318) ve İbn Ebû Hâtim (ö. 327) tefsirinde gördüğümüz İbn İshâk rivayetleri, onun eksik de olsa ciddi bir tefsir çalışması olduğunu düşündürecek kadar fazla sayıdadır. Üstelik bu rivayetlerin büyük çoğunluğu İbn Ebû Arûbe, Muhammed b. Ebû Muhammed, İbn Ebû Necîh tariki ile İbn Abbâs'a dayanmaktadır. Ayrıca Tefsir konusunda Said b. Cübeyr, Urve b. Zübeyr, Mücâhid, İkrime, Hasan el-Basrî, Katâde ve Asım b. Ömer gibi tâbiûn ulemasından pek çok nakilde bulunmuştur. Bu rivayetlerin bir kısmının sadece İbn İshâk sayesinde günümüze ulaşması onu ayrıcalıklı kıldığı gibi tefsir konusunda isnadsız verdiği bazı bilgilerin ve şahsi değerlendirmelerinin tefsirlerde sıklıkla yer bulması onun müfessirler arasındaki değerini göstermektedir. Nitekim İbn İshâk'ın *Sîre*'sini tahkik eden M. Hamidullah (ö. 2002) da, ayet indeksi kısmında İbn İshâk'ın Hz. Peygamber'in hayatını anlatırken çokça ayet tefsir ettiğini, iddiaların ispatı için ayetlerin şahitliğine (istişhada) başvurduğunu ve bunların ilk tefsir bilgilerinden müteşekkil olduğunu ifade etmesi; İbn İshâk hakkında Fuad Sezgin'in (ö. 2018) verdiği bilgilerin de Hamidullah ile aynı doğrultuda olması söylemek istediğimiz hususu doğrulamaktadır. Son olarak Harald Motzki'nin İbn İshâk'ın, Zeyd

b. Sâbit'in mevlâsı Muhammed b. Ebû Muhammed tariki ile İbn Abbâs'a dayanan tefsir rivayetlerini incelediği *Reconstruction of a Source of Ibn Ishaq's Life of the Prophet and Early Qur'an Exegesis* isimli 2017 yılında yayımlanan eseri konumuz açısından oldukça önemli bir çalışma olarak zikredilebilir.

İbn İshâk'ın *Sîre*'si üzerinde tasarrufta bulunup eseri tehzip eden İbn Hişâm (ö. 218) ise *es-Sîretü'n-nebeviyye* şeklinde isimlendirdiği yeni eseriyle genel olarak birtakım değişiklikler yaptığı gibi tefsiri ilgilendiren bilgilerde de ekleme ve çıkarmada bulunmuş ve bir bakıma Tefsir ilmine katkı sağlamıştır. Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik anlatan her iki eser, âyet ve sûrelere dair verdiği bilgilerle de bugün çokça konuşulan "Kronolojik Tefsir" biçiminin de aslında bir tür örneğini sunmuşlardır. Aynı şekilde Vâkıdî (ö. 207), İbn Sa'd (ö. 230), Belâzürî (ö. 279), Ya'kûbî (ö. 292) ve Taberî (ö. 310) gibi Siyer'e doğrudan kaynaklık eden müelliflerin eserleri de İbn İshâk ve İbn Hişâm gibi- aynı zamanda esbab-ı nüzul, garîbü'l-Kur'ân, mübhemât, kıssalar ve diğer tefsir bilgilerini içermektedir. Sonraki dönem müverrihlerinden İbn Asâkir (ö. 571) ve Süheylî (ö. 581) gibi müelliflerin eserlerinin tefsir açısından zengin bilgi içermekte olduğunu ayrıca ifade etmek gerekir. Bu noktada her iki müellif de, çalışmalarlarıyla Siyer-Tefsir ilişkisini bariz bir şekilde yansıtmış ve kendisinden sonraki müfessirler için önemli birer başvuru kaynağı olmuşlardır.

Aynı şekilde Tefsir açısından bakıldığında da manzara farklı değildir. Zira Mukâtil'in tefsirinden itibaren hemen bütün tefsirlerde esbâb-ı nüzul, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, mübhemât gibi malumatlar özelinde ciddi bir Siyer bilgisi göze çarpmaktadır. Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. V/ XI. yüzyılın ilk çeyreği) de müfessirin ihtiyaç duyduğu ve mutlaka bilmesi gereken ilimlerle ilgili olarak, "*Müfessir için (Kur'ân'ı anlamaya dair) bir araç (âlet) vazîfesi gören ve bu ilimden behresi olmanın ancak kendisiyle mümkün olduğu bütün ilimler toplamda şu 10 tanedir: Lugat, İştikak, Nahiv, Kıraat, Siyer, Hadis, Fıkıh Usûlü, Ahkâm, Kelâm ve Mevhibe.*" cümlelerini sarf ederken Siyer ilmine açık bir gönderme yapmıştır.^[74] Hatta bu noktada pek çok müfessirin hem Tefsir konusunda hem de Siyer veya Tarih ile ilgili eserleri olduğu göze çarpmaktadır. Siyer ve Tefsir bilgisini "en dolgun" şekliyle şahsında mezcetmeyi başaran Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eseriyle "imâmü'l-müfessirîn/müfessirlerin önderi" vasfını, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eseriyle de "şeyhü'l-müverrihîn/tarihçilerin piri" olarak anılmayı hak

[74] Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i'l-Tefsîrî meâ tefsîri'l-fâtîha ve metâli'l-bakara*, (thk. Ahmed Hasan Ferhât), Dâru'd-Da'vâ, Kuveyt 1405/1984, s. 95-96.

etmiş bir müelliftir. Tefsirinde tarih bilgisinden çokça istifade ettiği gibi Taberî, tefsirinden sonra kaleme aldığı tarihinde de yoğun olarak tefsir bilgisi aktarmayı ihmal etmemiştir.

Taberî'den önce Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin (ö. 235), İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238) ve Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 282) gibi müelliflerin hem tefsir hem de tarih kitabı yazdığı bilirse de bu eserlerin tamamı hem matbu olarak günümüze henüz ulaşmamış hem de Taberî'nin eserleri kadar hacimli ve kapsamlı değildirler. Taberî sonrası ise Assâl (ö. 349), Mâverdî (ö. 450), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597), Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606), Beyzâvî (ö. 685), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751), Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774), Bikâî (ö. 885), Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911), Abdülbâsıt el-Malatî (ö. 920), Ebü'l-Yümn el-Uleymî (ö. 928), İbn Allân (ö. 1057), İbn Akîle (ö. 1150) gibi pek çok müellifin hem Tefsir hem de Siyer'i ilgilendiren az veya çok hacimli birer eser kaleme aldığı görülmektedir.

Bu noktada klasik gelenekte tarih eseri olsun veya olmasın müfessirlerin, ayetlerin tefsirinde kimi zaman bir tarihçi gibi davrandığı müşahade edilirken tarihçilerin de bazen bir müfessir gibi konuya yaklaştıkları görülmektedir. O sebeple klasikte herhangi bir siyer-megâzî eserindeki tefsir bilgisi bir araya getirildiğinde ortaya çıkan koleksiyonun, baştan sona bütün Kur'ân'ı kapsamasa da kendi çapında bir tefsir çalışması olacağı söylenebilir. Bunun gibi erken dönem veya klasik tefsirlerden herhangi birisi, Siyer bilgisi açısından incelenip içerisindeki bilgiler bir araya getirildiğinde önemli oranda bir Siyer çalışması ortaya çıkacağını söylemek mümkündür.

İslâm ilim geleneğinde Siyer ve Tefsir arasındaki ilişkinin yukarıda bahsettiğimiz şekliyle konu ve kaynak açısından birtakım ortak paydaları olduğu gibi ortak bazı sorunları da bulunmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, özellikle hadis tenkitçileri tarafından tevcih edilen tedlis ve tefik gibi senedlere yapılan müdahaleler, keza senedlerdeki kopukluklar, senedlerde yer alan cerh edilmiş raviler, zayıf haberler, uydurma rivayetler, rivayet çeşitlenmesi, genişlemesi veya daralması, rivayetlerin tenakuzu, isrâiliyat haberleri, rivayetlere ideolojinin yansımaları, usûl sorunu gibi pek çok konu her iki alan için ortak problemlerden bazılarıdır. Nitekim öğrencisi Abdülmelik el-Meymûnî'nin (ö. 274) Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241) nispetle söylediği, “*Üç kitabın usûlü yoktur: Megâzî, Melâhim ve Tefsîr*” (ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي،)

والتفسير (والملاحم، والتفسير)^[75] şeklindeki söz de, her iki alanın ortak bazı sorunlarına yapılmış bir atıf olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Siyer-Tefsir ilişkisi temelde Kur'an'ın Siyer ile olan ilişkisine dayanmaktadır. Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için Siyer bilgisi gerektiği gibi Siyer'in de sağlam bir zemine oturması Kur'an ile olan uyumuna bağlıdır. Bu anlamda Kur'an ve Siyer arasındaki zorunlu ilişki, gerçek anlam ve doğru tarih için bir tür sahihlik ölçüsüdür. Dolayısıyla Siyer bilgisi, Kur'an tarafından tasdik edildiği oranda; ayetlere verilen anlam da Siyer verilerinin doğruladığı miktarda gerçeğe daha yakındır.

Kur'an'ın kullandığı kelimelerden üslûp özelliğine; muhatabın kimliğinden muhtevasına kadar hemen her özelliği, tarihi bilgiyi vazgeçilmez kılan hususiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın tarih ile olan bu bağının izini esbâb-ı nüzûl, Mekki-Medenî ayetler/sûreler, nüzûl tertibi, nâsih-mensûh, mübhemât, kıssalar ve dil yapısı gibi daha çok Kur'an ilimleri kapsamında incelenen literatürde rahatlıkla sürmek mümkündür. Bu tür bilgiler sadece müfessirlerin değil aynı zamanda müverrihlerin de işlevsel olarak kullandığı bilgi malzemesine dönüşmüştür. Özellikle müverrihlerin esbâb-ı nüzûl ve mübhemât ile çok daha yakından ilgilendiklerini ve bir bakıma bu konuda adeta vazife üstlendiklerini söylemek mümkündür.

Kur'an'ın zorunlu kıldığı, Kur'an ilimlerinin de izhar ve işaret ettiği bu ilişki, ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasını hedef edinen Tefsir ilmi için çok daha hayati bir önem taşımaktadır. Kökenleri daha eskilere dayan- sa da Mâtürîdî ile bilinir hâle gelen tefsir-te'vîl ayrımından bakıldığında Tefsir'in rivayet ve tarih ile olan ilişkisi, doğal olarak onun Siyer ile olan ilişkisini de ifade etmektedir. Zaten Tefsir için gerekli olan ve müfessirin mutlaka bilmesi gereken ilimler arasında -kimi zaman açıkça kimi zaman da dolaylı olarak- Siyer'in zikredilmesi bu konudaki farkındalığa da işaret etmektedir.

İslâm ilim geleneği açısından bakıldığında ise Hz. Peygamber'e yoldaş olmakla Siyer'in bir parçasını oluşturan sahabenin Kur'an'ın anlaşılması ve Siyer'in aktarılmasında önemli bir görev üstlendiğini; Siyer'den iktibas ettikleri bilgilerle ayetlerin tarihi zeminini belirleyip anlaşılmasına katkı sağladıkları görülmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in hayatına

[75] İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 298.

dair anlatılarda Kur'ân'dan sıklıkla iktibaslarda bulunulması, ayetlerin izahında da başta Siyer-Megâzî olmak üzere tarihi malumat içeren rivayetlerden oldukça istifade edilmesi karşımıza sahabe dönemiyle birlikte Siyer ve Tefsir'in birbirinden bağımsız görülmediği ilmî bir gelenek tablosu çıkarmaktadır. Bu durum, sahabe sonrasında da Siyer-Megâzî veya Tefsir adı altında cem'/tasnif/telif/nakl edilen eserlerin aynı zamanda birbiri için de başvuru kaynağı olarak önemli bir işlev görmesini beraberinde getirmektedir.

Neticede klasik dönemde müfessirlerin tarihi olayların anlatımında konuya bir tarihçi gibi, müverrihlerin de ayet mevzu bahis olduğunda konuya bir müfessir gibi yaklaştıkları ve her iki alanın verilerinden önemli oranda istifade ettikleri görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Derveze'ye nispetle dile getirilen “yetersizlik” ve “ilgisizlik” iddiası, onun dönemin müftülerinden fetva alacak kadar kronolojik tefsiri gerekçelendirmeye duyduğu kaygısıyla ilgili görülebilir. En azından araştırmamıza konu olan erken dönem eserlerde Siyer-Tefsir ilişkisine dair herhangi bir ilgisizliğin söz konusu olmadığı; aksine erken dönemlerde bu bağın son derece önemli ve gerekli görüldüğü bir ilim anlayışının hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Bibliyografya

- Abdürrezzâk es-San'ânî: Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, (thk.: Mahmud Muhammed Abduh), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- Ahfeş el-Evsat: Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk.: Hüdâ Mahmud Karâa), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1411/1990.
- Ay: Mahmut, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Beyhakî: Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, (thk.: Ahmed Sakr), Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1390/1970.
- Beyhakî: Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî, *Delâilü'n-nübüvve*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405.
- Câbirî: Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-kerîm*, Merkezü Dirâsât, Beyrut 2006.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dârü's-Sâkî, 1422/2001.
- Ebû Hayyân: Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîrü'l-bahri'l-muhît*, (thk.: Abdürrezzak el-Mehdî), Dâru İhyâ, Beyrut 1423/2002.

- Ebü Ubeyd: el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-azîz vemâ fîhi mine'l-ferâiz ve's-sünen*, (thk.: Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1411/1990.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî: Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed, *Tefsîrû'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, (thk.: Yusuf Ali Büdeyvi), Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Fahreddîn er-Râzî: Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Fari'r-Râzî el-Meshûr bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihi'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Gözeler: Esra, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, KURAMER, İstanbul 2016.
- Halife b. Hayyât: Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîh*, (thk. Ekrem Ziya' el-Ömerî), Dâru Tayyibe, Riyad 1405/1985.
- Hevvârî: Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-azîz*, (thk.: Bâlhâc b. Saîd Şerîfî), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990.
- Hudayr ez-Zeydî: İsmail Muhlif, "el-İmâm Saîd b. Cübeyr ve cühûduhû fî tibyanî mübhemâti'l-Kur'ân", *Mecelletü Medâdi'l-Âdâb*, Bağdat 1434/2013, VII, ss.526-547.
- İbn Abdilber: Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (thk.: Muhammed Ali el-Bicâvî), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1412/1992.
- İbn Adî: Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, (thk.: Mazin b. Muhammed es-Sirsâvî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2012/1433.
- İbn Asâkir: Ebû'l-Kasım İbn Asâkir Alî b. el-Hasen eş-Şâfî, *Târîhu Dimeşk*, (thk.: Amr b. Garâme el-Amrevî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.
- İbn Cüzey: Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Girnâtî, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, (nşr.: Abdullah el-Hâlidî), Dâru'l-Kalem, Beyrut ts.
- İbn Ebî Hâtîm: Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (thk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr, Riyad 1417/1997.
- İbn Hişâm: Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, (thk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1410/1990.
- İbn İshâk: Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Siretü İbnu İshâk*, (thk.: Muhammed Hamidullah), Ma'hedü'd-Dirâsât, Fas 1396/1976.
- İbn Kesîr: Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Cîze 1418/1997.
- İbn Sa'd: Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, (thk.: Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1421/2001.

- İbn Seyyidünnâs: Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *Uyûnü'l-eser fî fünûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, (thk.: İbrahim Muhammed Ramazan), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1414/1993.
- Kâfiyecî: Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teyşîr fî kavâidi ilmit-tefsîr*, (thk.: M.Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1419/1998.
- Muhâsibî: Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anezî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin el-Kuvvetlî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1391/1971.
- Nizâmüddîn en-Nîsâbüri: Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Tefsîru ru garâ'ibi'l-Kur'ân ve regâ'ibi'l-furkân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1416/1996.
- Öz: Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.
- Öztürk: Mustafa, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, KURAMER, İstanbul 2016.
- Râgıb el-İsfahânî: Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mukaddimetü Câmi'ü't-Tefsîr mea tefsîri'l-fâtıha ve metâli'l-bakara*, (thk. Ahmed Hasan Ferhât), Dâru'd-Da'vâ, Kuveyt 1405/1984.
- Safedî: Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafa), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000.
- Süheyli: Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî, *Ravzul-ünüf fî tefsîri's-sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, (nşr.: Mecdî b. Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *et-Ta'rîfu'l-a'lâm fîmâ übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, (thk.: Abda' Mühennâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.
- Süyûtî: Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (thk.: Muhammed Mütevelli Mansûr), Mektebetü Dari't-Turâs, Kahire 2010/1431.
- Şeşen: Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Tabatabâi: Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü Matbûâti İsmâiliyyân, Kum 1390/1981, V, 194.
- Taberî: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Tefsîrü't-Taberî – Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire 1422/2001.
- Ünsal: Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Vâkıdî: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî*, (thk.: Marsden Jones), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984.

Zemahşerî: Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûdi't-te'vîl*, (nşr.: Muhammed es-Saîd Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire 2012.

Zerkeşî: Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr), Dâru't-Turâs, Kahire 1429/2008.

