

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SAYI: 5 • ISSN 2547-9822 • OCAK-HAZİRAN 2019



SIYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SAYI 05

ISSN 2547-9822

TARİH Ocak-Haziran 2019

FİYATI 25 TL

1 YILLIK FİYATI 50 TL (15€)

YAYIN SÜRESİ 6 Aylık

SAHİBİ VE SORUMLU Ömür Yıldırım
YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Mesher Şeker

EDİTÖRLER Prof. Dr. Adnan Demircan - Prof. Dr. Şaban Öz

EDİTÖR YARDIMCISI Arş. Gör. Halil Ortakcı

MİZANPAJ Siyer Grafik

BASKI-CİLT Gülmat Matbaa
Maltepe Mh. FazılpaŐa Cd. No: 8/4
Zeytinburnu/İstanbul Tel +90 212 577 79 77
Sertifika No: 34712

SATIŞ PAZARLAMA VE DAĞITIM Hakan Tan

TEMSİLCİLİK TALEPLERİ / İRTİBAT +90 531 660 50 18

BİZE ULAŐIN Bağlar Mahallesi 24. Sokak No: 10/A
GüneŐli-Bağcılar / İstanbul

TELEFON +90 212 550 0 571

FAKS +90 212 544 58 46

WHATSAPP HATTI +90 531 660 50 18

WEB www.siyerarastirmalaridergisi.com
www.siyerarastirmalaridergisi.net
www.siyerarastirmalaridergisi.org

E-POSTA info@siyerdergisi.com

BASIM TARİHİ 01.01.2019

TARANAN İNDEKSLER Directory of Research Journals Indexing
Academic Resource Index



Her hakkı saklıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Fotoğraf, yazı ve diğer görsellerin izin alınmadan ve kaynak gösterilmeden her türlü ortamda çoğaltılması yasaktır.

EDİTÖRLER KURULU Prof. Dr. Âdem Apak (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz (Çukurova Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Rıza Savaş (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Şaban Öz (KSÜ. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Ünal Kılıç (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü. İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. Hüseyin Akgün (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.)

DANIŞMA KURULU Prof. Dr. İlyas Topsakal (İst. Ü. Edebiyat Fak.)
Prof. Dr. İsmail Hakkı Göksoy (SDÜ İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Levent Öztürk (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. M. Mahfuz Söylemez (İst. Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mehmet Akbaş (M. Artuklu Ü. Edebiyat Fak.)
Prof. Dr. Mehmet Azimli (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (NEÜ İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mehmet Salih Arı (Yüz. Yıl Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mehmet Şeker (Dokuz E. Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Metin Yılmaz (Ondokuz May. Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Murat Sarıçık (SDÜ İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mustafa Demirci (Selçuk Ü. Edebiyat Fak.)
Prof. Dr. Nurettin Gemici (İst. Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Sabahattin Samur (Erciyes Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Salih Pay (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin (Ankara Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Şefaettin Severcan (Erciyes Ü. İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. Hüseyin Güneş (Şırnak Ü. İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. Hüsnü Koyunoğlu (İst. Ü. İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. Kenan Ayar (Ondokuz May. Ü. İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. Mithat Eser (Pamukkale Ü. İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. M. Sadık Akdemir (SDÜ İlahiyat Fak.)
Doç. Dr. Mustafa Özkan (YBÜ İslami İlimler Fak.)
Doç. Dr. Nizamettin Parlak (Erzincan Ü. İlahiyat Fak.)
Muhammed Emin Yıldırım (Siyer Vakfı)

A) YAYIN İLKELERİ

1. Siyer Araştırmaları Dergisi, "Siyer" alanında uluslararası düzeyde, bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak söz konusu alanda bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Siyer Araştırmaları Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Siyer Araştırmaları Dergisi, etik kurallardan olan dürüstlük, açıklık, diğer araştırmacıların fikir ve bulgularına saygı ve atıfta bulunarak kullanma, alıntuların etik ve bilimsel ilkelere uygun olması, objektiflik ve yapılan araştırma ile ilgili mevcut yasa ve yönetmeliklere uygun davranmak gibi hususlara uymayı taahhüt eder.
4. Dergiye gönderilen yazılar, editörler kurulu (editör ve yardımcıları) tarafından ilgili yazının derginin yayın şartlarını taşıdığına karar vermesi halinde, hakemlere gönderilir.
5. Editör ve editör yardımcıları yayın kurulunun tabii üyesidirler.
6. Dergide çalışma ve yazışma dilleri Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
7. Dergiye gönderilen çalışmalar "Makaleler", "Tanıtım ve Değerlendirmeler" ve "Çeviriler" üst başlıkları altında neşredilecektir.
8. Dergiye kabul edilecek makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün çalışmalar olmalıdır. Çalışmaların başka bir yerde yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yazılar önceden herhangi bir kongre, sempozyum ya da toplantıda bildiri olarak sunulması durumunda, yer ve tarih belirtmek koşuluyla; tez ya da basılı kitaplardan istifadeyle hazırlanması halinde, istifade edilen kaynak zikredilmek koşuluyla Yayın Kurulu tarafından uygun görüldüğü taktirde yayımlanabilir. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap eleştirileri yayımlanabilir. Yayımlanması uygun görülen çalışmaların bütün yayım hakları Siyer Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Yayımlanan yazıların bilimsel içerik, hukuk ve dil açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.
9. Dergiye gönderilen yazıların takibi ve değerlendirilme süreci azami 4 (dört) aydır.
10. Yayımlanan makaleler için yazarlara telif ücreti ödenir.
11. Siyer Araştırmaları Dergisi, açık erişim politikası benimsemiştir.
12. Makale göndermek için, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/siyer/index> adresine yazar kaydı yapılarak üye olduktan sonra, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/itad/author/su-bmit/1> adresindeki "Yeni Gönderi Başlat: Beş adımda makale gönderişinin ilk adımı için TIKLAYINIZ" butonuna basılarak adımların takip edilmesi gerekmektedir.
13. Makale gönderimi için adımlar takip edilirken verilen "Yazım Kurallarına" mutlaka uyulmalıdır.

B) YAZAR REHBERİ

- a. Kitap: Yazar soyadı adı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (thk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), Yazma eser ise, Yazar soyadı adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek, vr. 10b).
- b. Makale: Yazar soyadı adı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; Sayı: 3), sayfa aralığı (s.).
- c. Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
- d) İnternette kaynak kullanma durumunda yazar soyadı adı, eser adı (italik), internet adresi, erişim tarihi (örnek; 01.01.2014) belirtilmelidir. İnternette tüzel kişi/kurum/kuruluş yazılarının kullanılması durumunda tüzel kişi/kurum/kuruluş vb. adı, eser adı (italik), internet adresi, erişim tarihi (örnek, 01.01.2014) verilmelidir.
- e) Dergimizde kullanılan bazı kısaltma örnekleri; bakınız (bkz.), karşılaştırınız (krş.), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.).



İÇİNDEKİLER

EDITÖRDEN	9
HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE TARIM FAALİYETLERİ VE EKONOMİYE KATKISI İSMAİL PIRLANTA	13
SİYER-TEFSİR BAĞLAMINDA MEDİNE DÖNEMİ NİFAK HAREKETLERİNDE YAHUDİLER: ŞÂS B. KAYS OLAYI ÖRNEĞİ CAHİD KARA	43
HİCAZ BÖLGESİNİN MEŞHUR PUTLARI: LÂT, MENÂT VE UZZÂ MAHMUT KELPETİN	63
HZ. MUHAMMED'İN (SAV) VEFATI HÜSEYİN GÜNEŞ	85
TÂLÛT-CÂLÛT KISSASI ÖRNEĞİNDE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SİYER BİLGİSİNİN ÖNEMİ ADNAN ADIGÜZEL	107
İSLÂM ÖNCESİ ARAP YARIMADASINDA KABİLE DIŞI UNSURLAR: SA'ÂLÎK GRUPLARI HAKAN TEMİR	129
SİYERİN TEFSİRE KAYNAKLIĞI BAĞLAMINDA MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN TEFSİRİ EYÜP ELKOCA	153
TEFSİR'DE İSRAİLİYAT: KLASİK DÖNEMDE İSRAİLİYAT VE ÖNEMİ BİLAL GÖKKIR	177

SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİNE DAİR SORULAR VE CEVAPLAR FATİH TİYEK	191
SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ (İLK VAHİY VE HZ. MUHAMMED) ŞEFAETTİN SEVERCAN	197
KUR'AN-I KERİM'İN SİYER İLMİNE KAYNAKLIK ETMESİ VE SİYER'İN TEFSİR İLMİNE KATKISI MEHMET SALİH ARI	223
SİYERİN HAKEMLİĞİNDE TEFSİRİN VAROLUŞ MÜCADELESİ YAŞAR DÜZENLİ	235
FETİH SÜRESİ BAĞLAMINDA SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ MUSTAFA ÖZKAN	245
TEFSİR-SİYER İLİŞKİSİNİN TARİHSEL VE KURAMSAL PROBLEMLERİ: "TEFSİR" TANIMLARI ÇERÇEVESİNDE SÎRET-NÜZÛL İLİŞKİSİNİN HERMENÖTİĞİ MUHAMMED COŞKUN	253
SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ KORKUT DİNDİ	267
SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİNİN KÖKENLERİ ÜZERİNE ABDULCABBAR ADIGÜZEL	275
SİYER ÖĞRETİMİ ÇALIŞTAYLARI (HAZİRAN 2015-ŞUBAT 2018) ASIM SARIKAYA	311



EDİTÖRDEN...

Ülkemizin Siyer alanında yayınlanan tek hakemli dergisi olan Siyer Araştırmaları Dergisi'nin 5. sayısıyla karşınızdayız. Eski sayılarımızda katkıda bulunan hocalarımızın yanı sıra yeni sayımızda da bizimle siyer yolcuğuna katılan değerli hocalarımızla ve genç araştırmacılarımızla heyecanla yürüyüşümüzü sürdürüyoruz. Hz. Peygamber'i sahih bilgiyle doğru anlatmayı hedefleyen dergimiz, farklı disiplinler çerçevesinde Allah Elçisi (sas) ve dönemini inceleyen bütün araştırmacıların kendilerini ifade edebileceği, özgün görüş ve değerlendirmelerini okuyucuyla buluşturabileceği bir platform olmaya devam edecektir.

Üçüncü yılın ilk sayısında ilgi çekici ve özgün makalelerin yanı sıra Siyer ilminin diğer ilimlerle ilişkisi çerçevesinde Siyer-Tefsir ilişkisini, hem Siyer hem de Tefsir alanlarının yetkin uzmanlarıyla ele aldık. Hocalarımız, iki alanın da birbirleriyle ilişkisini ve sorunları ilgiyle okuyacağınız yazılarla gündeme getirdiler.

5. sayımızda değerli hocalarımız İsmail Pırlanta, Cahid Kara, Mahmut Kelpetin, Hüseyin Güneş, Adnan Adıgüzel, Hakan Temir, Eyüp Elkoca makaleleriyle; Bilal Gökkr, Fatih Tiyek, Şefaettin Severcan, Mehmet Salih Arı, Yaşar Düzenli, Muhammed Coşkun, Korkut Dindi ve Abdulcabbar Adıgüzel dosya konusuyla ilgili yazılarıyla katkıda bulundular. Ayrıca Asım Sarıkaya kardeşimiz Haziran 2015-Şubat 2018 tarihleri arasında düzenlenen ve ülkemizin Siyer alanındaki önemli bilimsel faaliyetlerinden biri olarak kayda geçen beş siyer çalışmayı hakkında bir değerlendirme yazısı kaleme aldı. Hocalarımızın dergimize katkılarının devamını bekliyor; kendilerine şükranlarımızı sunuyor, gayretlerinin Yüce Allah katında makbul olmasını niyaz ediyoruz.

İnsanlığın yegâne kurtuluş yolu olan Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği mesajı, mesajın nazil olduğu dönemi, mesajı bizlere ulaştırarak görevini hakkıyla yerine getiren Peygamberimizi, hayatını, mesajın ve dönemin günümüze kadar devam eden etkilerini, ilmi perspektifle asrımızın insanına anlayacağı bir dille anlatma idealimizi gerçekleştireceğimiz yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN



MAKALELER



HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE TARIM FAALİYETLERİ VE EKONOMİYE KATKISI

İSMAİL PIRLANTA

DOÇ. DR.

YOZGAT BOZOK Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Hiz. Peygamber'in Medine merkezli kurduğu İslam devletinde önem gösterdiği yönlerden birisi de ekonomi olmuştur. O, gerek devlet hazinesinin güçlenmesini sağlamak gerekse de tebaanın refah seviyesini arttırmak adına bir dizi icraat gerçekleştirmiştir. Müslümanlara, Yahudi pazarına alternatif olarak Beni Sâide bölgesinde kendi pazarlarını açtırması, ticareti teşvik edip, ribâyı kademe kademe kaldırması, aldanmaya ve haksızlığa sebep olan alışveriş çeşitlerini yasaklaması, ihtikâr diye bilinen malın stoklanarak piyasaya arzının geciktirilme uygulamasını kaldırması, fiyatların serbest rekabet piyasasında arz ve talep dengesine göre oluşmasına izin vermesi, gayri müslimlerden cizye alınma uygulamasını başlatması bu bağlamdaki icraatları arasında gösterilebilir.

Ekonominin önemli sacayaklarından birini teşkil eden üretim alanının önemli kalemlerinden birisini oluşturan tarımsal faaliyetler de Hiz. Peygamber döneminde üzerinde titizlikle durulan unsurlardan olmuştur. Toprak ıslahı, ürün kalite ve çeşitliliğinin artırılması, ürünlerin piyasaya arzı, tarımsal uygulamaların geliştirilmesi gibi hususiyetler

Hiz. Peygamber tarafından önemsenmiştir. İşte biz bu çalışmamızda Hiz. Peygamber döneminde tarımsal faaliyet adına neler yapılyorsa bunu ortaya koyarak, üretimin bu önemli kaleminin dönem ekonomisine katkısını gözler önüne sermeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler

Hiz. Peygamber, tarım, ziraat, ekonomi, ticaret

AGRICULTURAL ACTIVITIES IN THE PROPHET MUHAMMAD'S PERIOD AND CONTRIBUTION TO ECONOMY

ABSTRACT

One of the most important aspects of the Islamic state that Prophet Muhammad established based on Medina was the economy. He had carried out a series of actions both to strengthen the state treasury and to increase the welfare level of the people. As an alternative to the Jewish market, opening Muslims their own markets in the region of Beni Sâida, promoting trade, taking interest off gradually, prohibiting the types of shopping that lead to fraud and injustice, the postponement of the supply to the market by stocking the goods known as ihtikâr (engrossing), allowing prices to be created in the free competition market according to supply and demand balance, starting the poll tax (jizya) application among non-Muslim in this context. Agricultural activities, which are one of the important items of the production area that constitute one of the important parts of the economy were one of the elements that was carefully emphasized during the time of the Prophet Muhammad. Some issues such as soil improvement, increasing of product quality and variety, market supply of products, improvement of agricultural practices, etc were taken care of by the Prophet. In this study, we intend to reveal what is being done in the name of agricultural activity during the Prophet's period and to illustrate the contribution of this important production item to the economy of this period.

Key Words

Prophet Muhammad, agriculture, cultivation, economy, trade

Giriş

Bir devlette tebaanın daha müreffeh ve mutlu bir şekilde yaşam sürmesinin önemli sacayaklarından birisi sağlam bir ekonomidir. Bundan dolayı yöneticiler almış oldukları tedbirlerle ekonomideki sağlamlığın devamını ve bu konuda mümkün olduğu kadar en iyi seviyenin tutturulmasını hedefler. Ekonomide, sınırları belli olan kaynaklarla hangi malın ve hizmetin üretilmesi, bu üretimin miktarı, nasıl yapılacağı ve hedef kitesinde kimlerin olacağı gibi parametreler ön plana çıkmaktadır.^[1] İdareciler bu parametreleri kendi ülkesinin durumu ve şartlarına göre belirler, toplumun her kesimini kucaklamaya çalışırlar ve bu minval üzere bir istikrar yakalama gayretine girerler. Hz. Peygamber de Medine merkezli kurmuş olduğu İslam devletinde o dönemin şartlarına ve devletin gücüne göre bir ekonomi politikası belirlemiştir.

Hz. Peygamber'in ekonomi politikasının temelini üretim oluşturmaktadır. Bu durumu pek çok hadis-i şerifte görmek mümkündür.^[2] Onun ekonomi stratejisine göre bir kişinin, tembel tembel durmayıp çalışması, bir şeyler üretmesi, ailesinin nafakasını çalışarak helalinden temin etmesi, Allah yolunda cihad etmesiyle, gündüzlerini oruçlu, gecelerini namaz kılarak geçirme-

[1] Mehmet Dikkaya, Deniz Özyakışır, *Ekonominin Temelleri I-II*, Savaş Yay., Ankara 2015, s. 24.

[2] Çalışmanın ve üretimin önemini vurgulayan hadis-i şeriflerden bazıları şöyledir:
“Hiçbir kimse kendi elinin emeği ile kazandığından daha hayırlı bir lokma asla yiyemez.” (Buhârî, “Buyû”, 15)
“Birinizin sırtında odun destesi taşıması, versin veya vermesin insanlara gidip el açmasından daha iyidir.” (Buhârî, “Buyû”, 26)
“Doğru sözlü ve her konuda güvenilen bir ticaret adamı ahirette peygamberler, siddikler, ve şehitlerle beraber olacaktır.” (Tirmizî, “Buyû”, 4)

siyle eş değerdir.^[3] Üretim beraberinde pazarlama ve ticaretin de gelişmesini gerektirdiğinden dolayı Hz. Peygamber bu iki sektör için de gerekli adımları atmıştır. Müslümanların kolaylıkla ürünlerini pazarlayacakları ve alışverişlerini yapacakları yerlerin temin edilmesinin yanında ticaret yapmak teşvik edilmiş, ticarî ortaklıkların önü açılmıştır.^[4] Paranın saklanmak suretiyle elde tutulmasının önüne geçilerek piyasaya arzı sağlanmıştır.^[5] Paranın para ile kazanılması anlamına gelen ribâ ve tefecilik gibi haksız ve emek ortaya konmadan elde edilen kazançların önüne geçilmiştir. Düzgün ve sağlam bir ekonomi için hayati tehlike arz eden alışveriş çeşitleri ve ihtikâr gibi uygulamalar yürürlükten kaldırılmıştır. Piyasada serbest rekabet oluşmasına zemin hazırlamak amacıyla fiyatların arz ve talep dengesine göre oluşmasına izin verilmiştir. Ekonomide muhatap kitlelerden birisi olan tüketicilerin haklarının korunması bağlamında düzenlemeler yapılmıştır. İşçi işveren ilişkilerinde iki tarafın da haklarının gözetildiği bir çizginin oluşmasına gayret gösterilmiştir. Hz. Peygamber, her işte olduğu gibi ekonomi sahasında da işin ehli insanların görev almasını, bu insanların da işlerini layıkıyla yapmalarını istemektedir.^[6] Hz. Peygamber, iş piyasasında küçük esnaf ve sanatkârın da faaliyet göstermesinin önünü açmıştır. Nitekim onun zamanında demircilik, attarlık, sarraflık, manifaturacılık, eczacılık, terzilik gibi iş dallarının varlıklarından söz edilmektedir.^[7]

Ekonominin önemli parametrelerinden olan üretimin başta gelen kalemlerinden birisini kuşkusuz tarımsal faaliyetler oluşturmaktadır. Bu durumu gayet iyi analiz eden Hz. Peygamber ziraî faaliyetler üzerinde titizlikle durmuştur. Birçok sözüyle etrafındakilere ziraatı özendirmiştir. Ekecek toprağı bulunan bir kimsenin toprağını ekmesini, buna gücü yetmeyenlerin ise toprağı işleyecek bir kişiye onu işletmesini ama kesinlikle ekim

[3] Konuyla ilgili bkz: Buharî, "Nafakât", 1; İbn Mâce, "Ticârât", 1.

[4] "Rızkın onda dokuzu ticarete, on da biri ise sürüdedir" (Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârifin b. Nüriddîn Ali, *Feyzü'l-kadîr*, Mısır 1938, III, 244-245) hadisi ticaretin teşviki bağlamında değerlendirilebilir. Hz. Peygamber döneminde ticari faaliyetler için bkz: Faruk Bal, *Arap Yarmadasında Ticaret- Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi*, Beka Yay., İstanbul 2015.

[5] "Kim bir akar veya ev satıp da parasını onun benzeri bir yatırıma dönüştürmezse, bereketini görmemeye layık olmuştur" (İbn Mâce, "Ruhûn", 24) hadisi bu bağlamda değerlendirilebilir.

[6] İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsân Abbas, I-X, Beyrut 1968, I, 142. Konu ile ilgili ayrıca bkz: Muhammed Emin Yıldırım, *Asrı Saadet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbiler*, Siyer Yay., İstanbul 2015, 48-51.

[7] Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Elnure, Azizova, *H. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

işlemi yapılmadan toprağın bırakılmamasını istemiştir.^[8] Atıl ve sahipsiz durumdaki arazilerin işleyenlerin hakkı olduğunu açıklamıştır.^[9] Müslümanın diktiği meyve ağacının meyvesinden veya yetiştirdiği ürününden insan veya hayvan herhangi bir mahlûkat yediği takdirde Allah'ın o kişiye sevap yazacağını bildirmiştir.^[10] Ticarete mahir olup tarım işlerinde çok fazla tecrübesi bulunmamasına rağmen Medine'de İslam devletini tesis ettikten sonra uzmanların yardımlarını da almak suretiyle tarımın gelişmesi hususunda gayret göstermiştir. Toprak ıslahı, ürün kalite ve çeşitliliğinin artırılması, ürünlerin piyasaya arzı, tarımsal uygulamaların geliştirilmesi gibi hususiyetler onun bu bağlamdaki politikaları arasında gösterilebilir.^[11]

1. Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri

Arap Yarımadası doğal kaynaklar, toprak yapısı, bölgeye düşen yıllık yağış miktarı dikkate alındığında ziraata pek de elverişli bir bölge gibi görünmese de tarım faaliyetlerinin icra edildiği bir coğrafyadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber döneminde insanlar ihtiyaçlarını gidermeye matuf ziraî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Medine, Tâif, Hayber, Fedek, Vâdilkurâ, Eyle, Ezruh, Cerbâ, Yemâme, Uman, Negrân ve Yemen çeşitli tarımsal ürünlerin yetiştirilmesine müsait toprak yapısına ve iklimsel özelliğe sahiptiler. Birçok tarım ürününde dışa bağımlı bir özellik gösterse de Arap Yarımadası Hz. Peygamber döneminde arpa, buğday, hurma, üzüm gibi ürünlerin yetiştirildiği bir bölge konumundadır. Özellikle üzüm ve hurma üretimi önemli boyuttadır. Üzüm, ahalinin kendi ihtiyacını karşıladıktan sonra ihraç ettiği bir ziraî üründür. Hoşaf, sirke, yasaklanana kadar şarap gibi ürünlerin hammaddesi olması ve bu yönüyle insanlara farklı geçim kapıları açması noktasında da üzüm önemli bir üründür.

Hz. Peygamber döneminde yerleşik yaşam süren ahali eğer tarıma elverişli bir bölgede ikamet etmekteyse geçim kaynağı olarak tarımsal faaliyetleri diğer faaliyetlerin önüne koymaktaydılar. Bunun yanında ekimin kısmi olarak yapıldığı yerlerde de ziraat diğer faaliyetler ile birlikte alternatif kazanç yolu olarak düşünülmüştür.^[12] Bu bağlamda Arapların yanı sıra su-lak arazilere sahiplerse Yahudiler de ziraat ile uğraşmaktaydılar. Ziraatle

[8] Buhârî, "Muzâra'a", 15; Müslim, "Buyû", 17

[9] Buhârî, "Muzâra'a", 13; Nesâî, "İhyâ", 2;

[10] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 458.

[11] Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adem b. Süleyman, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 1399/1979, s. 113-114; Müslim, "Fadâil", 38; "Buyû", 15; Buhârî, "Buyû", 90, "Şurû", 2; İbn Mâce, "Ruhûn", 15.

[12] Buhârî, "Muzâra'a", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 511

uğraşanlara Tâif'te Sakîf'in yanı sıra Kureyş ve Kays-ı 'Aylân'ın bazı kolları, Medine ve çevresinde Evs, Hazrec ve Benî Müdlic, Benî Nadîr, Benî Kurayza gibi kabileler örnek olarak verilebilir. Yine Hayber, Vâdilkurâ, Teymâ, Eyle, Ezruh, Maknâ gibi yerleşim yerlerinde oturan Yahudiler de tarımsal faaliyetler yapmaktaydılar.^[13]

Hz. Peygamber döneminde tarım faaliyetlerinin yapıldığı büyük arazilere sahip kimseler bulunduğu gibi bir kabilenin bütün fertlerinin dâhil olduğu ortak tarım alanlarından da söz etmek mümkündür.^[14] Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'in maddi anlamda rahatlatmak adına özellikle Yahudilerden ele geçirilen tarım arazilerini Muhacirlere dağıtması onların geniş arazilere sahip olmalarına vesile olmuştur. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf gibi isimler bunlar arasındadır.^[15] Nitekim Muhacirlerin önemli isimlerinden bazılarının Hz. Peygamber'den sonra da geniş tarım arazilerini mülkiyetlerine katmak suretiyle muazzam toprakları ellerinde tuttukları kaynaklarda zikrolunmaktadır. Örneğin Talha b. Ubeydullah yirmi sulama devesiyle sulanan bir tarım arazisine sahipti.^[16] Yine Abdurrahman b. Avf'ın da yirmi sulama devesiyle sulanan bir tarım arazisi vardı.^[17] Büyük ziraî arazileri ve hurmalıkları olan Saîd b. Âs da bu bağlamda zikredilebilir.^[18]

[13] Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Ebu'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut trz., II, 408; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullah el-Kâdi, I-XI, Beyrut 1415, I, 541-542; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullâh, *Târihu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd el-Amrevî, I-LXX, Beyrut 1995, XLII, 549; İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981, III, 247.

[14] Tarım arazilerinin ortak işletildiğine dair bilgi için bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 10; Taberî, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 507; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut, trz., I, 147; Yâkût, Ebü Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, Beyrut 1979, I, 414; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV, 14.

[15] Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütühu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 25; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 58; III, 103-104; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, IV, 320; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 335-336; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevver*, thk. Ali Muhammed Düdü, Yâsîn Saduddîn Beyân, I-II, Beyrut 1996, I, 137; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, I-VIII, Beyrut 1992, VI, 456.

[16] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 222; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, XXV, 103.

[17] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 136; Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, I-XXV, Beyrut 1405/1985, I, 92; Safedî, Ebü's-Safa Selâhaddin Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaût, I-XXIX, Beyrut 2000, XVIII, 126.

[18] İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, XXI, 140; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, V, 297.

Tarım arazilerinin işletilmesi arazi sahipleri tarafından bizzat yapıldığı^[19] gibi tarlasında işçi veya köle çalıştıran kimseler de bulunmaktaydı.^[20] Bunun yanında icara vermek suretiyle arazisinin ekimini sağlayan kişiler de vardı.^[21] Râfi' b. Hadîc, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi kimseler^[22] arazilerini bizzat ekip diken kişiler arasında gösterilmektedir. Tarımsal faaliyetler sadece erkekler tarafından yerine getirilmemekte kadınlar da bu işlerde çalışmaktaydı. Onlardan kimileri eşlerine yardım etmekte, kimileri de eşlerinin vefatı üzerine onun işlerini üstlenmekteydi. Bunlara Sâib b. Habbâb'ın eşi Ümmü Müslim ile Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym örnek olarak verilebilir.^[23]

1.1. Tarım Faaliyetlerinde Yararlanılan Teknikler ve Kullanılan Aletler

Hz. Peygamber'in, Müslüman'ın diktiği ağacın veya ektiği ekinin ürününden ondan istifade edildiği sürece kendisi için bir sadaka olacağına yönelik sözleriyle^[24] teşvik ettiği ziraî faaliyetlerde kullanılan teknikler konusunda kaynaklar bilgiler vermektedirler. Bu bağlamda hurma yetiştiriciliğinde kullanılan tozlandırma veya tozlaştırma tekniğinden bahsetmek mümkündür. Ciddi bir emek, özel beceri ve tecrübe gerektiren bu teknik herkes tarafından kolayca yapılamamaktaydı.^[25] Bu durumu iyi idrak eden Hz. Peygamber bir

[19] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 19; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî, I-X, Kahire 1415 I, 125; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 165; IX, 3; İbn Hibbân, Ebû'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, I-XVIII, Beyrut 1414/1993, XII, 16; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, III, 399-400; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, I, 127-128.

[20] İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Streu İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981, 69-70; Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut 1984, I, 181; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr, Dimaşk-Beyrut 1424/2003, s. 205; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 37; IV, 73-74; Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, II, 485; Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, I-XIV, Beyrut trz. I, 169; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, XXI, 389; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, V, 25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 313.

[21] İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, I, 48.

[22] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 19; VIII, 429; Buhârî, "Buyû", 51; Nesâî, "Vasâye", 4; Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dimaşk 1986, III, 431; Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, I, 125; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XII, 16; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 165; IX, 3; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, III, 399-400; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, I, 127-128.

[23] Mâlik, *el-Muvatta*, II, 592; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 429, 458; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 447; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, VIII, 300-301.

[24] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 458; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 447; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, VIII, 300-301.

[25] Bu teknik ile ilgili Hz. Peygamber'in de dâhil olduğu bir olay kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra şehri keşif gezisi sırasında hurma

hurma bahçesinin alım satım işleminde eğer ürünün verimliliğinin sağlanmasına matuf tozlaştırma işlemi uygulanmışsa bu bahçeyi diğer bahçelerden ayırmıştır ve bahçenin satımını bu işlemi dikkate alarak gerçekleştirmiştir. Şöyle ki: Tozlaştırma işlemi uygulanmış hurma bahçesi eğer hasat öncesi satılacaksa ürün tozlaştırana, yani satıcıya aittir. Ancak bu işlem satış akdi sırasında şart koşulursa bu durumda ağacın meyvesi de müşteriye aittir.^[26]

Tarım arazilerinin sulanması Arap Yarımadası gibi su noktasında sıkıntılı olan bir bölge için önemli bir sorundu. Buna bir de yıllık düşen yağış miktarının yetersizliği de eklendiğin de sorunun boyutları giderek artmaktaydı. Hz. Peygamber döneminde tarım arazilerinin sulanma işlemi büyük bir emek ve masraf gerektirmekteydi. Bundan dolayı arazilerin geneli yağmur suları gibi doğal yollardan sulanmaktaydı. İnsan emeği ile sulanan topraklar için canlı ve cansız birtakım araçlar kullanılmaktaydı. Nâdiha ve sâniye diye isimlendirilen develeri ve kırba, kova ve su dolabı gibi araçları bu bağlamda zikredebiliriz. Bu develerden ilki çeşmeden su taşımada diğeri ise kuyudan su çekmede kullanılmaktaydı.^[27] Bu dönemde yağmur ve sel sularının biriktirilmesiyle oluşturulan sulama kanalları da mevcuttu. Bu kanallar oldukça kıymetliydi ve zaman zaman kanalların kullanımı sırasında tartışmalar yaşanmaktaydı. Nitekim bu tartışmalardan biri şu şekilde gerçekleşmiştir: Harre mevkiinde hurmalığı olan Zübeyr b. Avvâm burada başka bir bahçe sahibi Humeyd el-Ensârî ile kanalda biriken sudan sulamada öncelik konusunda bir ihtilaf yaşar. Olay Hz. Peygamber'e intikal edince o, Zübeyr b. Avvâm'a bahçesi yukarıda olduğu için sulamada öncelik tanır ve işi biter bitmez suyu Humeyd el-Ensârî'nin bahçesine salmasını söyler. Fakat Humeyd karardan memnun olmaz ve Hz. Peygamber'i akrabasını ka-

ağaçlarının tepesinde insanlar görmüştür. Bu kişilerin hangi amaçla ne görevle ağacın tepesine çıktıklarını sormuş yanında bulunan Talhâ b. Ubeydullah onların hurma ağaçlarını tozlaştırdıklarını söylemiştir. Bu işlemle erkek ağaçlardan alınan çiçeklerin dişi ağaçlara aşılandığını bildirmiştir. Hz. Peygamber kendi bilgi ve tecrübesi açısından oldukça yabancı olan bu işlemin fazla etkili olmayacağı hususunda görüş bildirince insanlar söz konusu işlemi yarıda bırakmışlardır. Kendi görüşü ile insanların tozlaştırma işleminden vazgeçtiklerini öğrenince Hz. Peygamber söylediklerinin Allah'ın bir vahyi değil kendi kişisel görüşü olduğunu, kendisinin konunun yabancısı olduğunu bu işi ehlinin daha iyi bileceğini bildirmiş ve ehliyet sahibi kişinin vereceği karar doğrultusunda hareket edilmesinin daha isabetli olacağını ifade etmiştir. (Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 113-114; Müslim, "Fadâil", 38; İbn Mâce, "Ruhûn", 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 162; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, I, 202.) Konu ile ilgili farklı rivayetler için bkz: Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 114.

[26] Buhârî, "Buyû", 90; "Şurût", 2; Müslim, "Buyû", 15; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XI, 288-290; Ayrıca bkz: Azizova, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, s. 160.

[27] Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî, *Garibu'l-hadis*, thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Hân, I-IV, Beyrut 1396, I, 70; III, 257; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed Zâvi-Mahmûd Muhammed Tenâhî, I-V, Beyrut 1399, II, 415; Ayrıca bkz: Azizova, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, s. 161.

yırdığından dolayı suçlar. Humeyd el-Ensârî'nin bu tavrı Hz. Peygamber'i sinirlendirir ve ona bir ders verme kabilinden Zübeyr b. Avvâm'a hurma ağaçlarının köklerine ulaşınca kadar suyu salmamasını söyler.^[28]

Tarım faaliyetlerinde kullanılan araç gereçler hakkında birçok şey kaynaklarda sayılmaktadır. Bel, kürek, çapa, büyük sepetler bunlar arasındadır. Miktel adı verilen bu sepetler hurma yapraklarından örülmekteydi ve onbeş sâ^[29] civarındaki hacimleriyle hem hurma taşımada, hem dikim ve kazım işlemlerinde, hem de toprağın taşınmasında kullanılmaktaydı.^[30] Bu dönemde arazi sahipleri yetiştirdikleri ürünlerin korunmasını temin sadedinde köpek de beslemekteydiler. Özellikle gece gelebilecek saldırıları önlemede köpekler önemli fonksiyon icra etmekteydiler.^[31]

1.2. Tarım Faaliyetleri Yapılan Yerleşim Yerleri

Hz. Peygamber döneminde iklim özellikleri, toprak yapısı, doğal kaynakları, yıllık yağış miktarları bakımından ziraî faaliyetler yapmaya müsait birçok yerleşim yerinden bahsetmek mümkündür. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

Medine: Hurma ve hububat tarımının yapıldığı Medine aynı zamanda sebze yetiştiriciliğinde de yarımadaanın önemli bir merkezi olup verimli vahalarıyla ön plana çıkmaktaydı.^[32] Kaynaklara göre Medine'nin tarıma endeksli iktisadî hayatının kökleri Amâlîka ve Cürhüm hâkimiyetine kadar gitmekteydi.^[33] Medine'nin tarım yapılan arazileri şehri çevreleyen ve isimleri Bathân, Kanât ve 'Akîk olan üç büyük vadi üzerinde bulunmaktaydı. Bu araziler Fur', Feğve, Sافر, A'râd, Şavt, Ahves, Bu'âs, Rıhdiyye, Samğa, 'Urayd, E'vâf, Sâfiye, Delâl, Meyseb, Berka, Husnâ, Meşrebetü Ümmü İbrâhim isimleriyle bilinmekteydi.^[34] Zikri geçen arazilerden Fur' hem Muhacir hem

[28] Buhârî, "Musâkât", 7; Müslim, "Fadâil", 36; İbn Hacer, *el-İsâbe, el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, II, 129.

[29] Medine'de 4 Müdd karşılığında kullanılan bir hacim ölçü birimidir. (İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, "s-v'a maddesi" *Lisânü'l-'Arab*, Dârü'n-Nevâdir, Kuveyt 2010, V, 82); 1040 dirhem buğday veya arpa alan bir ölçek (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul 2010, 487).

[30] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, II, 642; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 83; II, 108; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV, 183-184.

[31] Buhârî, "Müzâra'a", 3; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 304; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dımaşk*, LXVII, 347-348.

[32] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 29; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 84.

[33] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 29; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 84.

[34] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 181, 378; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 501-502; II, 37; Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 485, 531; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I, 142, 145; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 118, 220, 451; III, 37, 372, 412, 424.

de Ensâr'a ait olan ortak bir ziraat yeri idi.^[35] Hz. Peygamber'in hicretinden önce Ensâr'ın iki önemli kolu olan Evs ve Hazreç arasında kıyasıya savaşların yapıldığı yer olan Bu'âs ise Yahudilerden Benî Kurayzalılara ait tarım arazilerinin yer aldığı bir bölgeydi.^[36] Rihdiyye, Benî Süleym ve Ensâr'ın zirâî faaliyetlerini yaptığı bir bölge olarak kaynaklarda geçer.^[37] Samğa ve 'Urayd ise yukarıda ismi geçen yerlerin çoğunda olduğu gibi Ensâr'a ait arazilerin olduğu bir yerdi ve Uhud civarında bulunmaktaydı.^[38] E'vâf, Sâfiye, Delâl, Meyseb, Berka, Husnâ, Meşrebetü Ümmü İbrâhim bol ürün alınan bahçelerdi ve Benî Nadîr'den Muhayrîk isminde bir şahsa aitti. Bu şahsın ismi geçen bahçeleri Hz. Peygamber'in kullanımına tahsis ettiğini kaynaklar zikretmektedirler.^[39] Örneklerden de anlaşılacağı gibi Yahudiler Medine'de verimli arazilere sahipti. Bathân bölgesi ve Mehzûr ovası özellikle Benî Nadîr ve Benî Kurayza'ya ait tarla ve bahçelerin bulunduğu yerlerdi.^[40] Daha çok hurma ve arpa tarımı yapan bu Yahudi kabilelerinin arazileri Benî Nadîr'in Medine'den sürülmesi Benî Kurayza'nın Hendek Savaşı'ndaki ihanetleri sonucu erkeklerinin katledilmeleri üzerine Müslümanların özellikle Muhacirlerin kullanımına geçmiştir. Hz. Peygamber'in Benî Nadîr'in arazilerinden pay aldığı kaynaklar tarafından anlatılmaktadır.^[41]

Hayber: Hz. Peygamber döneminde hurma ve tahıl tarımının yapıldığı^[42] Hayber bölgesi Yahudi yerleşimcilerin mekânı idi. Medine'ye üç günlük mesafede bulunan bölge kalelerden müteşekkil^[43] olup 7/628 yılında Müslümanlar tarafından fethedildi. Yöre ahalisinin üretecekleri tahıl ve hurmanın yarısını Müslümanlara ödemek koşuluyla yerlerinde kalma istekleri muhtemelen zirâat ehli olmaları ve hurma yetiştiriciliğinde mahir olmaları nedeniyle Hz. Peygamber tarafından kabul edildi.^[44]

[35] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, I, 145.

[36] Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 451.

[37] Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd, *Mu'cemu me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi*, thk. Mustafe es-Sakkâ, I-IV, Beyrut trz., III, 907; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 37.

[38] Bekrî, *Mu'cem*, I, 117; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 424.

[39] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 378; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 22; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 443; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 501-502; Taberî, *Târihü'r-rusul ve'l-mülûk*, II, 531.

[40] Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 446; V, 234.

[41] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 378; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 21, 28-29; Ayrıca bkz: Azizova, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 132-134.

[42] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, II, 562; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 89; Taberî, *Târihü'r-rusul ve'l-mülûk*, II, 642; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV, 208; V, 217.

[43] Bekrî, *Mu'cem*, II, 521-524; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 409-410.

[44] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, II, 690-691; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 876-877; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 114-115; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 28-34; Taberî, *Târihü'r-rusul ve'l-mülûk*, III, 15; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV, 198.

Fedek: Medine'ye iki günlük uzaklıkta olan Fedek dönemin önemli tarım mıntıklarından biriydi ve Yahudilerin yaşadığı bir bölgeydi.^[45] Yöre ahalişi Hayber'in Müslümanlar tarafından fethedilmesi üzerine Hz. Peygamber'in teslim olma teklifini kabul ettiler. Kendileriyle bir anlaşma yapıldı. Anlaşmaya göre savaş yapılmadan ele geçirilen Fedek arazisinden elde edilen gelirin yarısı Müslümanlara ödenecekti. Müslümanlar istedikleri zaman yerlerinde kalmalarına izin verilen Fedek ahalisini yurtlarından çıkarabilecekti.^[46] Fedek'ten elde edilen gelir Hz. Peygamber'e tahsis edildi. Resûlullah buradan elde edilen geliri amme işlerine, yolcu ve misafirlere harcar arta kalan miktarı da ailesinin nafakası için kullanırdı.^[47]

Vâdilkurâ: "Köyler vadisi" ismi vadide konuşlanmış birkaç köyden müteşekkil olmasına binaen verilen Vâdilkurâ, Medine ve Teymâ arasında bulunmaktaydı.^[48] Başlıca sakinleri yahudiler olan bölge halkı tarımla uğraşmaktaydı. Cemâziyelâhîr 7/Ekim 628 tarihinde Hayber gibi savaşla fethedilen Vâdilkurâ'da Hz. Peygamber dört gün kaldı, ganimetleri Müslüman fatihler arasında paylaştırdı ve taksimat ganimet hukukuna göre yapıldı. Toprak ve hurmalıkların işletilmesi ise Yahudilere bırakıldı.^[49]

Teymâ: Medine'den 400 km., Tebük'ten 265 km., Hicr'den üç merhale (yaklaşık 110 km.), Vâdilkurâ'dan dört merhale (yaklaşık 147 km) uzaklıkta olan Teymâ bol su kaynaklarına ve verimli tarım arazilerine sahip geniş bir vahaydı.^[50] Dûmetülcendel, Eyle, Maknâ, Hayber, Vâdilkurâ gibi Teymâ da İslâmiyet'in doğuşuna yakın dönemde Kuzey Arabistan şehirlerinden biriydi.^[51] Yarımadanın kuzeybatısındaki diğer vaha şehirleri gibi büyük oranda Yahudilerin meskûn olduğu Teymâ, Vâdilkurâ ve Fedek'in 7/628 yılında fethedilmesinin ardından aynı yıl cizye karşılığında barış yoluyla İslâm idaresine girdi^[52]

[45] Bekrî, *Mu'cem*, III, 1015-1016; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 238-240.

[46] Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut 1399/1979, 51; Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 706-707; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 876-877; 889-890; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 35; Taberî, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, III, 15. Ayrıca bkz: Muhammed, Hamidullah, "Hayber", *DİA*, XVII, 20-22.

[47] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 315-316; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 36-40; Taberî, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, III, 207-208. Ayrıca bkz: Hüseyin. Algül, "Fedek", *DİA*, XII, 294.

[48] Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 338.

[49] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 711; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 41-42; Mustafa, Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 23, 25. Ayrıca bkz: Azizova, "Vâdilkurâ", *DİA*, XLII, 421-423.

[50] Bekrî, *Mu'cem*, I, 329; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 67.

[51] Bekrî, *Mu'cem*, I, 329; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 67.

[52] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 711; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 49. Ayrıca bkz: Azizova, "Teymâ", *DİA*, XLI, 53-54.

Maknâ: Eyle yakınlarında Kızıldeniz kıyısında yer alan Maknâ halkı balıkçılık, dokumacılık ve hurma tarımı ile uğraşmaktaydı.^[53]

Dûmetülcendel: Nabatîler'in başşehirî Petra'nın yaklaşık 400 km. doğusuna konuşlanan, zirve dönemlerini Nabatî ve Roma iktidarlarında yaşayan, stratejik olarak mühim bir konumda bulunan Dûmetülcendel, doğu ve kuzeydoğu istikametlerinden gelebilecek istilalara karşı Kuzey Arabistan'ın biricik kalesi durumundaydı. Hz. Peygamber buraya üç askerî sefer düzenlemiştir. 5/626, 6/627-28, 9/630 yıllarında yapılan seferlerin en sonuncusu Hâlid b. Velîd tarafından gerçekleştirilmiş ve kale fethedilmiştir. Gerek askerî gerek siyasî anlamda önemli konumda olan bu yerleşim yerinde aynı zamanda tarım faaliyetleri de yapılmaktaydı. Sulak topraklarının ve hurma bahçelerinin varlığından bahsedilmektedir.^[54]

Tâif: "Harem'in bostanı" unvanına sahip olan^[55] Tâif, türlü türlü meyve ve sebzenin yetiştiği verimli arazileri, bol ve tatlı su kaynaklarıyla nam salmış bir yerleşim yeri idi. Vec, 'Arc, 'Amk, Besel, Cefn, Hede, Leyye, Muleyh, Na'mân, Nahb, Şedîk ve Vaht Tâif'in tarım vadileriydi.^[56] Bunun yanında sulu arazilere sahip köyler Tâif'in bir başka ekim dikim yerleriydi.^[57] Üzüm, hurma, hububat, şeftali, nar gibi meyve çeşitleri ve sebze yetiştirildiğinden bahsedilmektedir.^[58] Burada yetiştirilen üzümlerin ihracatı da yapılmaktaydı.^[59] Tâif, Kureyş'in elit zümresinin cahiliye döneminden beri rağbet ettiği bölge olarak bilinmektedir. Burada birçoklarının tarla veya üzüm bahçelerine sahip olduğu rivayet edilmektedir. Rebî'a b. Abdüşşems'in oğulları 'Utbe ve Şeybe'nin üzüm bağları, Abdülmuttalib'in Herm isimli arazisi, Abbâs b. Abdülmuttalib'in üzüm bağları, Amr b. el-Âs'ın Vaht vadisindeki arazisi bu bağlamda zikredilebilir.^[60] Kureyş ileri gelenlerine ait olan arazi

[53] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, III, 1032; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 290-291; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 69-70.

[54] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 289; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 71-72; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, LXVIII, 234. Ayrıca bkz: Ahmet, Güner, "Dûmetülcendel", *DİA*, X, 1-2.

[55] Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*, thk. Abdulmelik Abdullâh Düheys, I-VI, Beyrut 1984, III, 206.

[56] Hemdânî, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed b. Ya'kûb, *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivalî, Riyad 1977, 260; İsfahânî, Hasan b. Abdullah, *Biladü'l-'Arab*, thk. Hamed el-Câsir, Riyad 1388/1968, 20, 29, 30, 31; Bekrî, *Mu'cem*, IV, 1384; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 147; IV, 9, 156; V, 30, 196, 275, 293, 386.

[57] Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*, 260; İsfahânî, *Biladü'l-'Arab*, 29-32; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 9-10.

[58] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 63-67; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I, 148; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 9.

[59] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 64-65; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 399.

[60] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 64; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 365-366; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 87; Taberî, *Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 345-346; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-târîh*, I, 607;

ve bağların, Mekke'nin Müslümanlarca fethedilmesinin akabinde yörenin asıl sakinleri olan Sakîf kabilesinin fertleri tarafından ele geçirildiği daha sonra Tâîf'in fethi ile birlikte eski sahiplerine iade edildiği kaydedilmektedir. Sakîfliler söz konusu arazi ve bağları sulamalarına karşılık elde edilen ürünün yarısını alabileceklerdi.^[61]

Yemâme: Orta kısımda yer alan Yemâme'nin Arap yarımadasını oluşturan müstakil bölgelerden biri olduğu ya da Hicaz, Necid veya Arûz bölgesinin bir parçasını oluşturduğu anlatılmaktadır. Bununla birlikte Bahreyn bölgesiyle birlikte Arûz'u meydana getirdiği en fazla kabul gören görüştür.^[62] Hz. Peygamber döneminde zirâî faaliyetleriyle ön plana çıkmış bir diğer bölge de burası idi. Yemâme'de hurma ve hububat ekimi yapılmaktaydı.^[63] Mekke'nin ileri gelen kabilesi olan Kureys'in şehrin buğday ihtiyacını Yemâme'den karşıladığı kaynaklarda geçen rivayetler arasındadır.^[64]

Yemen: Verimli topraklarıyla ünlenen Yemen, aynı zamanda dokumacılık ve boyacılık gibi sektörler için hammadde olabilecek tarım ürünlerinin de yetiştirildiği bir bölgeydi. Sehûl, Zemâr ve Ru'ayn, Yemen'in hububat tarımının yapıldığı başlıca yerleşim birimleriydi.^[65] Yemen'de bu dönemde meşhur olan suhûliyye dokumalarının hammaddesi pamuk, vers (safran), 'asb (kumaşları boyamada kullanılan bir tür bitki), hitr (kumaşları boyamada kullanılan bir tür bitki), kündür (buhur), kına ve gül gibi sanayi tarım ürünleri de yetiştirilmekteydi.^[66]

Bahreyn: Arap, Yahûdî ve Mecûsî gibi kozmopolit bir halk yapısına sahip olan Bahreyn'de tarım faaliyetlerinin yapıldığı bir bölgeydi.^[67]

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 135; İbn Asâkîr, *Târihu Medîneti Dimaşk*, XXVI, 362; XLVI, 182. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, III, 74; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 403.

[61] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 64; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 284. Ayrıca bkz: Mustafa Sabri, Küçükbaşçı, "Tâîf", *DİA*, XXXIX, 443-447; Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 130-132.

[62] İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdadî, *Sûretü'l-'arz*, thk. J.H. Kramers, Leiden 1967, 19; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 442.

[63] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 168.

[64] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 1120-1121; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 550; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevver*, I, 242-243; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Halil Me'mun Şiha, IV, Beyrut 1418/1997, I, 282-283; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, V, 49; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, I, 411. Ayrıca bkz: Mustafa L., Bilge, "Yemâme" *DİA*, XLIII, 399-400.

[65] Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*, 79-81, 235; Bekrî, *Mu'cem*, II, 662; III, 727; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 52, 195.

[66] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnü'l-ahbâr*, I-IV, Beyrut trz., II, 109; Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*, 110; 247; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 274; V, 448; Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud, *Kitâbü'n-Nebât: el-kısmü's-sani mine'l-kâmûsi'n-nebâtî = Le dictionnaire botanique*, thk. Muhammed Hamidullah, II, Kahire 1973, 336.

[67] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 92; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 94-95.

Umân: Hurma başta olmak üzere çeşitli ziraî ürünlerin yetiştiği bir bölgedir.^[68]

Necrân: Yemen'in kuzeyinde yer alan Necrân, İslam coğrafyacıları tarafından Necid veya Hicaz bölgelerinden birine dâhil edilmiştir.^[69] Şehir, Vâdînecrân ismi verilen, Asîr gibi dağlık bir bölgenin sularının aktığı bir vadide kurulmuştur. Sulak ve verimli topraklara sahiptir. Hadramut tarafından Hicaz, Bahreyn, Irak, Filistin ve Suriye istikametine giden ticaret yolları buradan geçmektedir. Hz. Peygamber döneminde yoğun bir Hıristiyan nüfus yaşamaktaydı.^[70]

Bahreyn, Umân, Necrân ve Yemen hurma ve meyve gibi normal tarım ürünlerinin yanında dokumacılık ve boyacılık gibi sektörler için hammadde tarım ürünlerinin de yetiştirildiği bölgelerdi.^[71]

1.3. Yetiştirilen Tarım Ürünleri

Konumuzu ilgilendiren dönem için bölgede en çok ekimi yapılan başlıca ziraî ürünler hurma, üzüm, arpa ve buğdaydır.^[72] Bunların yanında sebze ve meyve cinsi birçok ziraî ürün de yetiştirilmekteydi.

Hurma: Bir Arabın muhayyalesindeki hurmanın en güzel tanımı olan: "hurmanın meyvesi gıda, yaprağı ışık, dalı yapı, gövdesi yakıt, lifi ip, yaprakları sepet ve kütüğü kaptır"^[73] sözü bu meyvenin bölge insanı için ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Medine, Tâif, Hayber ve Vâdilkurâ başta olmak üzere Arap yarımadasının birçok noktasında pek çok çeşit ekimi yapılan hurmaya farklı isimler verilmekteydi. Temru Hayber, temru Yesrib, 'azku İbn Tâb, 'azku İbn Hubeyk, 'azku İbn Zeyd bunlar arasındadır. Hurma, ilk diken şahsın ismiyle adlandırıldığı gibi cinsine ve olgunluk derecesine göre de farklı isimler alabilmekteydi. Bunun yanında hurmanın yetiştiği yer de

[68] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 110-113; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 150-151. Ayrıca bkz: Mustafa L., Bilge, "Umân" *DİA*, XLII, 140-144.

[69] Bekrî, *Mu'cem*, II, 575.

[70] Mustafa L., Bilge, "Necrân" *DİA*, XXXII, 507-508.

[71] Bkz: Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 138.

[72] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 248; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 404; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 303; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, III, 96.

[73] Kâlî, Ebû Ali İsmail b. Kâsım b. Ayzun, *el-Emâli*, I-II, Beyrut trz., III, 16; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câelmevlâ, Ebû Fadl İbrâhim ve dğr., I-II, Kahire trz., I, 153-154. Hurma bitkisinin ve meyvesinin Hz. Peygamber döneminde insanların günlük yaşamlarında kullanım şekilleri için bkz: İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 888-889; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 23-25, 250; Taberî, *Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 454; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, III, 85, 116; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 287; VI, 49-53, 332; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 290-291; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, VII, 487; VIII, 58; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, IV, 208-209.

isimlendirilme noktasında önemliydi.^[74] Hemen hemen altmış cins hurmanın yetiştirildiği Medine'nin en kaliteli hurmaları 'acve ve 'azku Zeyd diye bilinmekteydi.^[75] Bunlar Hz. Peygamber'in de beğendiği, hem yeme, hem ticarî alışveriş, hem de bir başkasına hediye gönderme noktasında tercih ettiği hurma cinsleriydi. Nitekim o, deri ürünler almak üzere Ebû Süfyân'a gönderdiği hurmaları 'acve cinsinden seçmiştir.^[76] Gerek Medine'de gerekse Bahreyn ve Umân gibi bölgelerde üretiminin yapıldığı iyi cins hurma çeşidinden bir diğeri de bernî idi.^[77] Bunun dışında ta'dûd ve sarfân gibi hurma çeşitlerinden de kaynaklar bahsetmektedirler.^[78]

Üzüm: Hz. Peygamber döneminin bir diğer önemli tarım ürünü de üzümdü. Hurma kadar olmasa da üzüm de hem yaş hem de kuru tüketiminin yapılmasından, suların tatlandırılmasında kullanılmasından, hoşaf ve sirke gibi insanların çokça tercihi olan ürünlerin hammaddesi olmasından dolayı ekim ve dikimine önem verilen bir ziraî ürün idi.^[79] Üzüm dendiği zaman ilk akla gelen yerleşim birimi Tâif'di. Burada sadece yerli ahaliye değil Kureys'in ileri gelenlerine ait de üzüm bağları vardı.^[80] Hz. Peygamber döneminde üzüm tarımı ile meşhur olan başka bir bölge ise Yemen'di.^[81]

Arpa: Hz. Peygamber döneminde yapılan hububat tarımının başında arpa gelmekteydi. Buğdayın yerine arpanın yaygın olarak tercih edilmesindeki en önemli unsur fiyatının genel halkın alabilmesi için uygun olmasıydı. Nitekim Hz. Peygamber de tercihini arpa ekmeğinden yana kullanmaktaydı.^[82] Bu dönemde arpa tarımının yaygın olarak yapıldığı bölge Hayber böl-

[74] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 44; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 325; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, IV, 189.

[75] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 44; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 325; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, IV, 189.

[76] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 347; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, III, 413.

[77] Buhârî, "Vekâle", 11; Müslim, "Musâkât", 18; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XI, 396; İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, I-XVI, Beyrut 1978, III, 133-134.

[78] İbn Sîde, *el-Muhassas*, III, 134.

[79] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 248; Belâzürî, *Fütühu'l-büldân*, 64; Müslim, "İman" 6; Nesâî, "Eşribe" 19; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 186-187; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 404; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 303; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, III, 96; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, X, 406.

[80] İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 365-366; Belâzürî, *Fütühu'l-büldân*, 64; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 345-346.

[81] Müslim, "İman" 6; Nesâî, "Eşribe" 19; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 186-187.

[82] Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 409; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, IV, 126; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 52.

gesiydi.^[83] Bunun yanında Benî Nadîr Yahudilerinin yaşadığı yerde de arpa ekimi yapılmaktaydı.^[84]

Buğday: Hububat tarımının diğer önemli kalemi olan buğday da yaygın olmamakla birlikte ekimi yapılan bir ziraî ürün idi. Hayber, arpa gibi buğdayın da yetiştirildiği yer idi.^[85] Medine’de ise ilk buğday yetiştiriciliğine başlayan kişinin Talha b. Ubeydullah olduğu zikrolunmaktadır. O, Kanât vadisinde buğday ekimi yapmıştır.^[86] Hz. Peygamber döneminde buğday tarımının yapıldığı diğer bölgeler Taîf ve Yemâme idi. Özellikle Yemâme Mekke’nin buğday tedarikinde önemli bir konumdaydı. Kaynaklarda Sümâme b. Üsâl hakkında anlatılan rivayet bu durumu doğrular mahiyettedir.^[87] Buğday yaygın olarak ekilmediği için elde edilen ürün iç piyasada ihtiyacı karşılamaya yetmiyordu. Bundan dolayı Mısır ve Suriye’den buğday ithal edilmekteydi.^[88]

Yukarıda zikri geçen ürünlerden başka onlar kadar yaygın olmasa da ekimi dikimi yapılan başka tarım ürünleri ve o dönem için dokuma ve boyacılık sektöründe kullanılan sair ziraî ürünler de mevcuttu. Bu ürünler hakkında şu şekilde bilgi vermek mümkündür.

Şeftali: İkliminin mutedil ve toprağının verimli olmasından ötürü Taîf şeftali meyvesinin yetiştirildiği bölge konumundaydı. Bu meyve saklanmasının zorluğundan dolayı pazarlanmak için yarımadanın diğer bölgelerine gönderilmeyip genelde üretildiği yerde tüketilmekteydi.^[89]

[83] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 888-889; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 27.

[84] Vâkidî, *el-Meğâzî*, I, 378; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 21.

[85] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 889; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 69, 86, 95, 107, 119-120, 127, 140.

[86] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 222; Belâzurî, *Ensâbu'l-eshraf*, thk. Riyad Zirikli-Süheyl Zekkâr, I-XIII, Beyrut 1996, X, 125; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XXV, 103.

[87] Rivayete göre Müslümanlığı kabul edip umre yapmak için Mekke'ye giden kabilesinin ileri gelenlerinden buğday tüccarı Sümâme b. Üsâl Mekkelilerin düşmanca davranışlarıyla karşı karşıya kalınca bundan sonra Hz. Peygamber'in onayı olmadan Yemâme'den Mekke'ye buğday sevkiyatının yapılmayacağını söylemiştir. Bundan fazlasıyla tedirgin olan Mekkeliler reisleri Ebû Süfyan'a başvurup durumu çözmesini isteyince Hz. Peygamber'e bir heyet gönderilmiş ve onun araya girmesiyle mesele tatlıya bağlanmıştır. (İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1120-1121; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 550). Konuyla ilgili ayrıca bkz: İsmail Pırlanta, "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyan Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: XIII, sayı: 13, s. 85.

[88] Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 264; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, V, 271; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XV, 104; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, II, 409-410; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, III, 237-238.

[89] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 63-67; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I, 148; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 9.

Nar: Bu meyve de fazla olmasa bile Tâif'te kendisine üretim alanı bulmuştur.^[90]

Kabak: Yarımadanın aşağı yukarı sulak her bölgesinde yetiştirilebilen bir sebze olan kabak bölge insanının tükettiği bir sebze olmakla birlikte günümüzde olduğu gibi çok da fazla rağbet görmemekteydi.^[91] Bu sebzedeki Hz. Peygamber'in de yediği rivayet olunmaktadır.^[92]

Salatalık: Hz. Peygamber'in yaş hurma ile birlikte yediği ve Hz. Âişe'nin şişmanlamak için yine yaş hurma ile birlikte tükettiği rivayet edilen salatalık da birçok yerde ekim ve dikiminin yapıldığı bir sebzeydi.^[93]

Karpuz: Hz. Peygamber'in zaman zaman taze hurmayla yemeği tercih ettiği rivayet edilen karpuz da bu dönem bilinen, çok fazla olmasa bile ekimi yapılan bir ziraî ürün idi.^[94] Karpuzun genelde herkesin kolayca elde edebileceği bir ürün olmadığına ve lüks yiyecekler sınıfına dâhil olduğuna yönelik rivayetler de mevcuttur.^[95]

Pırasa: Çiğ tüketildiği zaman soğan, sarımsak gibi ağızda koku bırakan bu sebze de bu dönem insanları tarafından ekimi yapılan ve tüketilen bir ziraî ürün idi.^[96]

Patlıcan: Ekim dikiminin yapıldığı bir diğer sebze de patlıcan idi.^[97]

Fasulye: Hz. Peygamber döneminde ekimi yapılan ziraî ürünler arasında fasulye de bulunmaktaydı.^[98]

Soğan ve Sarımsak: Gerek yemeklerde pişmiş gerekse salatalarda çiğ olarak dönem ahali tarafından yaygın olarak tüketilen soğan ve sarımsak çiğ tüketilip topluma gelindiği zaman Hz. Peygamber'in ikazlarına maruz bırakan bir sebze olarak dikkati çekmekteydi.^[99]

[90] Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 63-67; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I, 148; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 9.

[91] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 391-392; Buhârî, "Et'ime", 3; Müslim, "Eşribe", 21

[92] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 391-392; Buhârî, "Et'ime", 3; Müslim, "Eşribe", 21.

[93] Buhârî, "Et'ime", 39; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 296; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XXVII, 249; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 248.

[94] Ebû Dâvûd, "Et'ime", 44; Nesâî, "Et'ime", 56; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XII, 51-53.

[95] Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 151-152.

[96] Buhârî, "Salât", 76; Müslim, "Mesâcid", 17.

[97] Bedr, Abdülbasit, *Târîhu'sşâmil li'l-Medîneti'l-Münevvere*, Medine 1993, I, 101.

[98] Bedr, *Târîhu'sşâmil li'l-Medîneti'l-Münevvere*, I, 101.

[99] Buhârî, "Salât", 76; Müslim, "Mesâcid", 17; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 394-395; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XVI, 43-44; İbn Hacer, İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, II, 234

Pamuk: Dokuma alanında hammadde olarak kullanılan pamuk Hz. Peygamber döneminde Yemen bölgesinde yetiştirilmekteydi. Özellikle Sehûl, Me'âfir ve Me'rib isimli yerleşim birimlerinde bol miktarda ekimi yapılmaktaydı.^[100] Yemen bölgesinde üretilen pamuklu kumaşlar suhûliyye ve me'âfir adlarını taşımaktaydı.^[101]

Vers (Safran): Boya elde etmede kullanılan vers bitkisinin yetiştirme alanı da büyük oranda Yemen bölgesiydi.^[102]

'Asb: Boya sektöründe kullanılan bir başka bitki türü olan 'asbın da yetiştirme alanı çoğunlukla Yemen'di.^[103]

Hitr: Hitr de boya yapımında kullanılmaktaydı. Yemen'de yetiştirilmekteydi.^[104]

Kündür (buhur): Kozmetik alanında kullanılan kündür bitkisi de çoğunlukla Yemen civarında yetiştirilmekteydi.^[105]

Kına: Bu bitki hem boya hem kozmetik alanında kullanılmakta olup Yemen'de bol miktarda yetiştirilmekteydi.^[106]

Kaynaklar hem dokuma hem de boya ve kozmetik alanında kullanılan yukarıdaki bitkilerin Yemen'den başka Bahreyn, Umân, Necrân gibi yerlerde de yetiştirme alanı bulduğundan bahsetmektedirler.^[107]

2. Tarım Faaliyetlerinin Ekonomiye Etkisi

Hz. Peygamber döneminde tarımsal faaliyetlerin ekonomiye olan etkisini iki başlık altında ele almak mümkündür.

[100] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1082; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* V, 523; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 82, 84; Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, 235; Bekrî, *Mu'cem*, III, 727; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 195.

[101] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1082; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 281-283; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 262-264.

[102] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 87; Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, 110, 247; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 274; V, 448.

[103] İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, II, 109; Dîneverî, *Kitâbu'n-Nebât*, 336; Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, 110, 247; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 274.

[104] İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, II, 109; Dîneverî, *Kitâbu'n-Nebât*, 336; Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, 110, 247; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 274.

[105] İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, II, 109; Dîneverî, *Kitâbu'n-Nebât*, 336; Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, 110, 247; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 274.

[106] İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, II, 109; Dîneverî, *Kitâbu'n-Nebât*, 336. Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, 110, 247; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 274; Dîneverî, *Kitâbu'n-Nebât*, 336.

[107] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 92; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 94-95; Bekrî, *Mu'cem*, II, 575; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 150-151

2.1. Ziraî Ürünlerden Alınan Vergiler

Hız. Peygamber döneminde İslam devletinin hazinesine toprak cinsi ürünlerden giren gelirleri zekât^[108], sadaka^[109], cizye^[110], haraç^[111], iktâ^[112] şeklinde ayırmamız mümkündür. Cizye ve haraç gelirlerinin bazı bölgelerden hulle (elbise) şeklinde alındığı da olmuştur.^[113] Zirâî ürünlerin vergisinin tespiti; tarım topraklarının savaş ya da sulh ile ele geçirilmiş olması, tarım topraklarının sahiplerinin Müslüman veya gayri Müslim olması, toprakların yağmurla ya da güç ve sermaye gerektiren yöntemlerle sulanması ve tarım topraklarının bölge veya iskan baz alınarak özel statüye tabi tutulması gibi bir takım kıstaslar dikkate alınmıştır. Bu kıstaslar muvacehesinde elde edilen ürünlerden 1/10 veya 1/20 oranında vergi alındığı gibi yapılan ziraî ortaklık anlaşmaları^[114] gereğince başka türden de vergi alınmıştır. Hız. Peygamber döneminde bölge bazında alınan vergilerin tespitini şu şekilde yapmak mümkündür:

Medine: İslam devletinin başkenti Medine’de genelde hurma ve hububat tarımı ile meşgul olan Müslümanlardan 1/10 veya 1/20^[115] oranında vergi alınmaktaydı.

Hayber: Savaş yoluyla İslam hâkimiyetine geçen Hayber’de ziraî ortaklık anlaşması gereğince tarım arazileri sahiplerinde bırakılmıştır. Buna göre Hayberliler üretecekleri tahıl ve hurmanın yarısını Müslümanlara ödemek zorundaydılar.^[116]

Vâdilkurâ: Hayber gibi savaş yoluyla İslam hâkimiyetine geçen bölgelerden olan Vâdilkurâ’da da yerel halkla ziraî ortaklık anlaşması yapılmıştır. Alınan vergi miktarı bu anlaşmaya göre belirlenmiştir.^[117]

[108] En’âm, 6/141. Ayrıca bkz: Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, 124-130.

[109] En’âm, 6/141. Ayrıca bkz: Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, 124-130.

[110] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1082; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 84; Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülâk*, III, 121; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 101.

[111] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 94.

[112] Hız. Peygamber Ebyâd b. Hammâl’a Me’rib tuzlasını iktâ olarak vermiştir. Bkz: İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 523.

[113] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 280; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1082; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 288; V, 523; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 75-76, 84; Ebû Dâvûd, “Harâc ve'l-imâra”, 27.

[114] Zirâî ortaklık anlaşmaları için bkz: Mehmet, Erkal, *İslâm Vergi Hukuku*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1981, 40-41.

[115] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 29; Yâkût, *Mu’cemü'l-büldân*, V, 84.

[116] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 690-691; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 114-115; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 28-34.

[117] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 711; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 41.

Teymâ: Bu bölgede de savaş yoluyla fethedilen topraklar ziraî ortaklık anlaşması gereğince sahiplerinde bırakılmıştır. Teymâlular yetiştirdikleri hurmalardan bu anlaşma gereğince Müslümanlara ödeme yapmışlardır.^[118]

Fedek: Hurma ve hububat tarımının yapıldığı Fedek sulh yoluyla elde edildiği için toprak statüsü bakımından fey arazisi olarak kabul edilmiştir. Ahali ile ziraî ortaklık anlaşması yapılmış vergi buna göre tahsil edilmiştir.^[119]

Tâif: Ahalisi Müslümanlığı kabul etmiş olan Tâif de yetiştirilen hurma ve üzümlerden 1/10 veya 1/20^[120] oranında vergi alınmıştır.

Maknâ: Sulh yoluyla ele geçirilen Maknâ'da Gayri müslim halktan yetiştirmiş oldukları hurmanın 1/4 miktarında toplu Cizye^[121] alınmıştır.

Yemen: Müslüman ve gayri müslim halkın birlikte yaşadığı Yemen de sulh yoluyla İslam hâkimiyetine girmiştir. Bölgede Müslümanlardan yetiştirmiş oldukları Hurma, üzüm ve hububattan 1/10 veya 1/20^[122] oranında vergi alınmıştır. Gayri Müslimlerden ise yetiştirdikleri pamuğa karşılık kişi başına bir hulle (elbise)^[123] vergi alınmıştır.

Bahreyn (Hecer) ve Uman: Bu bölgelerde de Müslüman ve Gayri müslim ahali birlikte yaşamaktaydı. Müslümanlar yetiştirdikleri Hurma ve hububattan 1/10 veya 1/20^[124] sini vergi olarak vermekteydiler. Gayri müslim halk ise yapılan zirâî ortaklık anlaşması gereğince ürettikleri hurma ve hububattan vergi vermekteydiler.^[125]

Dûmetu'l-Cendel: Sulh yoluyla ele geçirilen ve halkı Müslümanlığı kabul etmiş olan Dûmetu'l-Cendel'de yetiştirilen hurmadan 1/10 veya 1/20^[126] oranında vergi alınmaktaydı.

Necrân: Gayri Müslim ahalinin yaşadığı Negrân sulh ile hâkimiyet altına alınmıştır. Pamuk tarımının yapıldığı bölgede Negrânlılar 2000 hulle (elbise) vergi vermekteydiler.^[127]

[118] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 711; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 41-42.

[119] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 876-877; 889-890; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 706-707.

[120] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 64-65; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 399.

[121] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1032; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 290-291; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 69-70.

[122] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 84; Taberî, *Târîhü'r-rusul ve'l-mülûk*, III, 121; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 77.

[123] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1082; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 84.

[124] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 91-92; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 94-95.

[125] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 94

[126] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 289; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 71-72; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, LXVIII, 234.

[127] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 288; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 280; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 75-76.

Me'rib: Sulh yoluyla ele geçirilen ve halkı Müslümanlığı kabul eden bir başka bölge olan Me'rib'de pamuk yetiştiriciliği yapan ahali vergi olarak 70 hulle (elbise) ödemekteydi.^[128]

2.2. Ziraî Ürünlerin İç ve Dış Piyasalara Pazarlanması

Hız. Peygamber döneminde tarımsal faaliyetler sonucu elde edilen ürünler gerek iç gerekse dış piyasaya pazarlanmakta, elde edilen gelir ekonominin güçlenmesine katkı sağlamaktaydı. Medine'ye hicretten sonra Hız. Peygamber'in ticaretin gelişmesi noktasında uygulamaya koyduğu icraatlar tarım ürünlerinin pazarlanması konusunda da olumlu tesirler bırakmıştır. Medine'deki iç piyasada Yahudi tekeline kırmak maksadıyla Benî Sâide bölgesinde Müslüman tüccarlar için pazar açtırması bu bağlamda zikredilebilir. Hız. Peygamber bu pazarın kuruluşunda bir pazar nizamnâmesi hazırlatmıştı. Buna göre bu pazarda tezgâh açan tüccarlardan vergi alınmayacak ve hiçbir satıcı burada sabit bir mekân edinemeyecekti.^[129]

Hız. Peygamber döneminde ziraî ürünler de dâhil iç ve dış piyasaya mal arzı hicretten sonra daha fazla gelişme göstermiştir. Büyük bir kısmı tüccar olan Muhacirler sayesinde Ensar ticarete Yahudilerle boy ölçüşür hale gelmiştir.^[130] Müslümanlar arasında çalışma hayatında bir anlamda iş bölümü yapılmıştı. Tarımsal faaliyetleri Muhacirlere göre çok daha iyi beceren Ensar ziraî ürünleri yetiştirmekte tüccar Muhacirler de bu ürünleri gerek iç gerekse dış piyasada pazarlamaktaydı. Hicretin ilk günlerinden itibaren bu husus ile alakalı pek çok örneği kaynaklarda bulmak mümkündür. Medine'ye hicretten kısa bir süre sonra Zübeyr b. Avvâm'ın göndermiş olduğu bir ticaret kervanı Suriye'ye mal götürmüş ve oradan Medinelilerin ihtiyacı olan malları alarak geri dönmüştür.^[131] Yine Zeyd b. Hârise idaresinde Medine'den Suriye yönüne bir ticaret kervanı gönderilmiştir (6/627).^[132] Ziraî ürünlerin veya türevlerinin ticaretini yapan kimselerin isimlerine kaynaklar yer vermektedir. Bu isimlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Abbâs b. Abdulmuttalib: Günümüzde parfümeri diye isimlendirilen ıtır ticareti yapan Hız. Peygamber'in amcası Abbas, Yemen bölgesinden

[128] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 523.

[129] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 19; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medineti'l-Münevvere*, I, 183.

[130] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 19; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medineti'l-Münevvere*, I, 183.

[131] Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 45; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*, III, 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 186.

[132] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 564; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 90.

getirmiş olduğu malları başta Medine olmak üzere Arap Yarımadasının birçok yerine pazarlardı.^[133]

Abdullah b. Ebî Rebîa: Hz. Peygamber tarafından Yemen'e idareci olarak gönderilen Abdullah b. Ebî Rebîa baharat ve itriyat tüccarı olarak da bilinmekteydi. Yemenden getirmiş olduğu baharat ve itriyatı başkent de dâhil Arap Yarımadasının birçok noktasında piyasaya sürmekteydi.^[134]

Abdurrahmân b. Avf: İlk sekiz Müslüman arasında yer alan Abdurrahman b. Avf'ın asıl şöhreti ticaret konusundaydı. Ticaretini yaptığı birçok ürün arasında Yemen'in pamuklu dokumaları da bulunmaktaydı.^[135]

Afif el-Kindî: Hz. Peygamber'i Kâbe'nin yakınında ibadet ederken görüp etkilenererek İslam'a girdiği anlatılan Afif el-Kindî de itriyat ticareti yapan kişiler arasında yer almaktaydı.^[136]

Amr b. el-Âs: Mısır fatihi diye ünlenen Amr b. el-Âs, aynı zamanda döneminin önemli tüccarları arasındaydı. Suriye ve Habeşistan gibi bölgelere ticaret kervanı götürmekte, buralardan aldığı ürünleri Medine ve diğer bölgelere ulaştırmaktaydı. Dokuma ticareti onun faaliyet alanları arasında yer almaktaydı.^[137]

Ebû Süfyân: Kureyş'in en önemli liderlerinden birisi olan Ebû Süfyân, ticaret konusunda da Kureyş'in son derece mahir isimlerinden biriydi. Ticaret yapmak için Suriye, Irak ve Yemen gibi o dönemin en önemli siyasi ve ticari bölgelerine kervan göndermiş, kervanlara pek çok defa bizzat liderlik yapmıştır. Hububat, zeytinyağı gibi ürünler başta olmak üzere ziraat ürünleri ve türevleri de onun geniş ticari faaliyet yelpazesine dâhildiler.^[138]

[133] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 380; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, IV, 135; Taberî, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 312, 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 318.

[134] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, I, 89; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 300; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İsti'âb fî ma'rîfeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV. Beyrut 1412, IV, 1837; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, VII, 491-492.

[135] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 953; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî el-Hâşimî, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fârûk, Beyrut 1985, 208-209; Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leylî, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, thk. Muhammed Süveyd, Beyrut 1991, 167; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire 1981, 575.

[136] İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 118; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, III, 257.

[137] Taberî, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, II, 427; İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 148; İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir, I-XXIV. Beyrut 1986, IX, 69; XVIII, 128-129.

[138] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 259; Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, s. 167; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 575; İsfahânî, *el-Eğânî*, VI, 359, 361; VI, 365; XIII, 229-231; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, III, 144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 223, 318; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dîmaşk*, IX, 259-263; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, V, 332-333.

Hakîm b. Hizâm: Hz. Hatice'nin yeğeni ve Zübeyr b. Avvâm'ın amcasının oğlu olan Hakîm b. Hizâm Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. Kureyş'in önemli tüccarları arasında yer alan bu sahabinin ticari faaliyet alanlarından birisi de hububat ve pamuklu dokuma idi. Suriye ve Yemen onun en fazla kervan gönderdiği bölgelerdi.^[139]

Mahreme el-Abdî: Hz. Peygamber'in kendisinden alışveriş yapıp iç çamaşırı aldığı kimse olarak kaynaklarda geçen Mahreme el-Abdî'nin faaliyet gösterdiği ticaret kolu dokuma idi.^[140]

Talha b. Ubeydullah: Uhud savaşında Hz. Peygamber'i savunurken ya da korurken pek çok yara alan ve eli çolak kalan bu kahraman sahabe, ticaret konusunda zamanın önemli isimleri arasındaydı. Pamuklu dokuma da dâhil bilumum kumaş ticareti onun uğraşı alanını oluşturmaktaydı.^[141]

Zübeyr b. Avvâm: Amcası Nevfel b. Huveylid'in İslâm'dan vazgeçirmek için hasıra sarıp tavana astığı ve altından da ateş yakarak dumanyla ona işkence ettiği, ancak dininden döndüremediği bu önemli sahabe dokuma ticareti yapmaktaydı. Suriye taraflarına kervanlar göndermekteydi.^[142]

Hz. Ebû Bekir: Hz. Peygamber'in en yakın dostu ve ondan sonra Müslümanların ilk halifesi olan bu güzide sahabe ticaretle uğraşmakta Suriye taraflarına kervanlar göndermekteydi. O, pamuklu kumaş da dâhil her türlü kumaş ticareti yapmaktaydı.^[143]

Hz. Ömer: İslam tarihinin en önemli simalarından olan Hz. Ömer'in birçok önemli özelliğinin yanında tüccarlığı da bulunmaktaydı. Suriye ve Irak gibi bölgelere kervanlar yollayan Hz. Ömer, kumaş ticareti de yapmaktaydı.^[144]

[139] Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah Zübeyr b. Bekkâr, *Cemher-tü nesebi Kureyş ve ahbârihâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir, Cidde 1961, s. 355; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 264; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 271-272; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, XV, 102, 104.

[140] Ebû Dâvûd, Büyü, 7; Tirmizî, Büyü, 66; Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1983, VIII, 68; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaledin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el- Kurtubî en-Nemerî, *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut 1412, IV, 146.

[141] Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, s. 167; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 575; İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, nşr. Martin Theodor Houtsma, Leiden 1967, 215.

[142] Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 45; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, III, 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 186; Taberânî, *el-Mu'cemu'lkebir*, I, 122.

[143] İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 120; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 228; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 184-186; Taberânî, *el-Mu'cemu'lkebir*, XXIII, 309; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LXII, 14-141; İbn Abdülber, *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, II, 690; İbn Hacer, III, 222; Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 167; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 575; İbn Rüste, *A'lâku'n-nefise*, 215.

[144] İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, II, 569; Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, 14; Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 167.

H. Osman: Zinnûreyn lakaplı, İslam devletinin üçüncü halifesi H. Osman, tüccarlığı ile nam salan kimseler arasında bulunmaktaydı. Gıda ve pamuklu kumaş uğraştığı ticaret alanları arasındaydı. Daha çok Suriye ve Yemen güzergâhlarında ticaretini sürdürmekteydi.^[145]

Müleyke Ümmü's-Sâib es-Sakafiyye: H. Peygamber döneminde Medine'de itriyat ürünleri satan bu hanım sahabi, bu özelliği ile meşhur olmuştu.^[146]

H. Peygamber döneminde iç ve dış piyasaya arz edilen ürünler içerisinde kumaş, çeşitli süs eşyası, binmede ve diğer meşgalelerde kullanılan hayvanlar, deri, itriyat, silah ve çeşitli madenler olduğu gibi hububat ve hurma gibi pek çok gıda kalemi de mevcuttu.^[147] Gıda kalemini oluşturan ürünler, olduğu gibi pazarlanmalarının yanında sirke, zeytinyağı gibi ürünlere dönüşmüş şekilleriyle de satılmaktaydı.^[148] Pazarlarda arz edilen sirke yaygın olarak hem yaş hem de kuru üzümünden üretilmekteydi.^[149] Hurma, buğday ve arpa gibi ürünlerden de sirke yapılmaktaydı.^[150] Sirke yapımında, yasaklanmadan önce bol miktarda üretilip hem içilerek hem de satılarak tüketimi yapılan şarap ve mayalanmış Hurma, buğday ve arpa sularından da yararlanıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.^[151] Sepet, zembil, hasır, kalbur gibi genelde hurma dal ve yapraklarından imal edilmiş ürünler de gerek iç gerekse dış piyasada fazlasıyla alıcı bulmaktaydı.^[152]

Her türlü ticarî ürünün olduğu gibi tarım ürünlerinin pazarlanmasında da Arap yarımadasının birçok noktasında faaliyet gösteren panayırlar etkin rol oynamaktaydı.^[153] Ukâz, Suhâr ve Debâ bu bağlamda zikredilebilir. Bu panayırlardan birçoğu satıldığı tarım ürünleri veya onlardan mamul ürünler ile meşhur durumdaydı. San'â, pamuk, safran, boya ve dokumalarıyla;

[145] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 55, 60; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 953; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 575; İbn Rüste, *A'lâku'n-nefise*, 215.

[146] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, V, 270.

[147] Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford 1987, 51-108.

[148] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 614.

[149] Ebü Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 186-187; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XLIX, 4-5; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, II, 393.

[150] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, IV, 169.

[151] Ebü Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 186-187; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XLIX, 4-5; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, II, 393.

[152] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 295; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 201; İbn Abdülber, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâbe*, II, 635; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 536.

[153] Câhiz, *et-Tabassur bi't-ticâre*, thk. Hasan Hüsnî Abdülvehhab, Beyrut 1983, 34-42.

Suhâr, dokumalarıyla; Aden, halûk diye adlandırılan kokusuyla; Şihr de buhuruyla ün yapmıştı.^[154]

Medine'ye başka diyarlardan gelen tüccarların gıda malzemesi yüklü kervanlarından vergi alınmaktaydı. Bu uygulama da tarım ürünlerinin ekonomiye yaptığı bir katkı olarak nitelendirilebilir. Yine Hz. Peygamber döneminde Suriye'den gerek Mekke'ye gerekse Medine'ye yiyecek getiren Nebâtî tüccarlardan da kaynaklarda bahsedilmektedir.^[155] Bu tüccarların ürünlerinden vergi alınmaktaydı. Söz konusu vergi ilk kez Hz. Peygamber döneminde ihdas edilmiş değildi. İslam'dan önce de bölgeye ticaret için gelen Nebâtî tüccarlarından vergi alınmaktaydı. Onda bir oranında alınan vergi, Hz. Ömer döneminde hububat ve zeytinyağı gibi ürünlerde yirmide bir, baklagil ve diğer gıda ürünlerinde ise onda bir olarak alınmıştır.^[156] Vergi alınma uygulaması sadece Nebâtî tüccarlara yönelik değildi. Diğer bölgelerden gelen satıcılardan da vergi alınmaktaydı. Örneğin Belkâ bölgesinden gelen ticaret erbabı da vergi ödemek durumundaydı. Bu tüccarlar ayrıca, getirmiş oldukları buğday karşısında Medine hurması satın alarak memleketlerine dönmektedirler.^[157]

Sonuç

Sağlam ve istikrarlı bir ekonomi, Hz. Peygamber'in tesis ettiği İslam devletinde üzerinde durulan hassas noktalardan biri olmuştur. Böyle bir ekonominin de üretimden geçeceği muhakkaktı. Bu bağlamda Hz. Peygamber üretimde hem çeşitliliğin hem de fazlalığın sağlanması adına gayret göstermiştir. Onun gayretleri arasında kuşkusuz tarımsal faaliyetler önemli bir yekün tutmuştur. Hz. Peygamber'in, dönemindeki tarımsal faaliyetlerin gelişmesi adına yaptıkları, bu dönemdeki ziraî çalışmaların niteliği ve üretilen tarım ürünleri, ziraatın ekonomiye katkısı hakkında çalışmamızda tespit ettiğimiz belli başlı hususları şu şekilde maddelemek mümkündür.

1. Hz. Peygamber ziraî faaliyetler konusunda titizlikle durmuş hem fiilen hem de birçok cümlesi ile ashabını ziraate özendirmiştir.

[154] Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *el-Ezmine ve'lemkine*, I-II, Kahire trz., II, 163-164.

[155] İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî, I-V, Beyrut 1399, III, 94; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Garîbû'l-hadîs*, nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî, I-II, Beyrut 1985, II, 15

[156] Mâlik, "Zekât", 46, 47. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 639-640; Mustafa Necati, Barış, "Hz. Ömer'in Yönetim Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, Eylül 2018, cilt: 54, sayı: 3; s. 133-134.

[157] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, VII, 169; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, II, 409-410; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, III, 237-238.

2. Hz. Peygamber bahçe ve tarlaların muhakkak ekilmesini istemiş, toprağını işlemeye gücü yetmeyen kişilerin de toprağı işleyecek bir kimse bulmasını emretmiştir. Böylelikle tarımsal üretimde devamlılık sağlanmaya çalışılmıştır.

3. Atıl ve sahipsiz durumdaki araziler işleyenlere verilmek suretiyle hem üretime kazandırılmış hem de birçok kişi için iş ve aş imkânı sağlanmıştır.

4. Hz. Peygamber Medine’de uzmanların yardımlarını da almak suretiyle tarımın gelişmesi hususunda gayret göstermiştir.

6. Hz. Peygamber döneminde, tarım faaliyetlerinin yapıldığı büyük arazilere sahip kimseler bulunduğu gibi bir kabilenin bütün fertlerinin dâhil olduğu ortak tarım alanlarından da söz etmek mümkündür.

7. Tarım arazilerinin işletilmesi arazi sahipleri tarafından bizzat yapıldığı gibi tarlasında işçi veya köle çalıştıran kimseler de bulunmaktaydı. Bunun yanında icara vermek suretiyle arazisinin ekimini sağlayan kişiler de vardı.

8. Tarımsal faaliyetler sadece erkekler tarafından yerine getirilmemekte kadınlar da bu işlerde çalışmaktaydı.

9. Hz. Peygamber ziraî faaliyetlerde kullanılan teknikler konusuna da ilgili olmuştur. Onun hurma yetiştiriciliğinde kullanılan tozlandırma veya tozlaştırma tekniğı hususunda ashâbı ile yaşamış olduğu hadise bu bağlamda zikredilebilir.

10. Hz. Peygamber döneminde tarım arazilerinin sulanma işlemleri büyük bir emek ve masraf gerektirmekteydi. Bundan dolayı arazilerin geneli yağmur suları gibi doğal yollarla sulanmaktaydı.

11. İnsan emeğı ile sulanan topraklar için ise canlı ve cansız birtakım araçlar kullanılmakta, bunun yanında yağmur ve sel sularının biriktirilmesiyle oluşturulan sulama kanallarından da yararlanılmaktaydı.

12. Tarım faaliyetlerinde bel, kürek, çapa gibi alet ve edevat kullanılmaktaydı. Ürünler büyük sepetler vasıtasıyla taşınmaktaydı.

12. Arap Yarımadası, doğal kaynaklar, toprak yapısı, bölgeye düşen yıllık yağış miktarı dikkate alındığında ziraata pek de elverişli bir bölge gibi görünmese de Hz. Peygamber döneminde Medine, Tâif, Hayber, Fedek, Vâdilkurâ, Eyle, Ezruh, Cerbâ, Yemâme, Uman, Necrân ve Yemen çeşitli tarımsal ürünlerin yetiştirilmesine müsait toprak yapısına ve iklimsel özelliğe sahiptiler.

13. Hz. Peygamber döneminde ziraî faaliyetler sonucunda yetiştirilen tarım ürünleri arasında hurma, üzüm, arpa, buğday, şeftali, nar, kabak, soğan, sarımsak, patlıcan, fasulye, pamuk, vers, ‘asb ve hitr gibi ürünler bulunmaktaydı.

14. Hz. Peygamber döneminde ziraî faaliyetlerin ekonomiye katkısı iki şekilde olmuştur. Bunlar: Ziraî ürünlerden vergi alınması ve ürünlerin iç ve dış piyasalara pazarlanması şeklinde başlıklandırılabilir.

15. Hz. Peygamber döneminde İslam devletinin hazinesine toprak cinsi ürünlerden giren gelirleri zekât, sadaka, cizye, haraç, iktâ şeklinde tespit etmemiz mümkündür. Cizye ve haraç gelirlerinin bazı bölgelerden hulle (elbise) şeklinde alındığı da olmaktadır.

16. Zirâî ürünlerin vergisinin tespitinde: Tarım topraklarının savaş ya da sulh ile ele geçirilmiş olması; toprakların sahiplerinin Müslüman veya gayri müslim olması; toprakların yağmurla ya da güç ve sermaye gerektiren yöntemlerle sulanması; tarım topraklarının bölge veya iskân baz alınarak özel statüye tabi tutulması olmak üzere bir takım kıstaslar dikkate alınmıştır. Bu kıstaslar muvacehesinde elde edilen ürünlerden 1/10 veya 1/20 oranında vergi alındığı gibi yapılan zirâî ortaklık antlaşmaları gereğince başka türden de vergi alınmıştır.

17. Hz. Peygamber döneminde ziraî ürünler de dâhil iç ve dış piyasaya mal arzı Muhacirlerin Medine'ye hicretinden sonra daha fazla gelişme göstermiştir. Büyük bir kısmı tüccar olan Muhacirler sayesinde Ensar ticarete Yahudilerle boy ölçüşür hale gelmiştir.

18. Abbâs b. Abdulmuttalib, Abdullah b. Ebî Rebîa, Abdurrahmân b. Avf, Afif el-Kindî, Amr b. el-Âs, Ebû Süfyân, Hakîm b. Hizâm, Mahreme el-Abdî, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi kimseler bu dönemde ziraî ürünleri gerek iç gerekse dış piyasaya pazarlayan kimseler arasında yer almaktaydı.

19. Hz. Peygamber döneminde gıda kalemini oluşturan ürünler, olduğu gibi pazarlanmalarının yanında sirke ve zeytinyağı gibi ürünlere dönüşmüş şekilleriyle de satılmaktaydı.

20. Medine'ye başka diyarlardan gelen tüccarların gıda malzemesi yüklü kervanlarından vergi alınması tarım ürünlerinin ekonomiye bir başka katkısıydı.

21. Hz. Peygamber döneminde her türlü ticari ürünün olduğu gibi tarım ürünlerinin pazarlanmasında da Arap yarımadasının birçok noktasında faaliyet gösteren panayırlar etkin rol oynamaktaydı.

Kaynaklar

Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1983.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsne'd*, I-VI, Kahire 1313.
- Algül, Hüseyin, "Fedek", *DİA*, XII, 294.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987.
- Azizova, Elnure, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Azizova, Elnure, "Teymâ", *DİA*, XLI, 53-54.
- Azizova, Elnure, "Vâdilkurâ", *DİA*, XLII, 421-423.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, I-XIV, Beyrut trz.
- Bal, Faruk, *Arap Yarımadasında Ticaret- Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi*, Beka Yay., İstanbul 2015.
- Barış, Mustafa Necati, "Hz. Ömer'in Yönetim Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, Eylül 2018, cilt: 54, sayı: 3; s. 121-148.
- Bedr, Abdülbasit, *Târîhu's-şâmil li'l-Medîneti'l-Münevver*, I, Medine 1993.
- Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd, *Mu'cemu me'sta'cemin esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi*, thk. Mustafe es-Sakkâ, I-IV, Beyrut trz.
- Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Riyad Zirikli-Süheyl Zekkâr, I-XIII, Beyrut 1996.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Bilge, Mustafa L., "Yemâme" *DİA*, XLIII, 399-400.
- Bilge, Mustafa L., "Necrân" *DİA*, XXXII, 507-508.
- Bilge, Mustafa L., "Umân" *DİA*, XLII, 140-144.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, thk. Muhammed Süveyd, Beyrut 1991.
- Câhiz, *et-Tabassur bi't-ticâre*, thk. Hasan Hüsnî Abdülvehhab, Beyrut 1983.
- Dikkaya, Mehmet - Özyakışır, Deniz, *Ekonominin Temelleri I-II*, Savaş Yayınevi, Ankara 2015.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud, *Kitâbü'n-Nebât: el-kısmü's-sani mine'l-kâmûsi'n-nebâtî = Le dictionnaire botanique*, thk. Muhammed Hamidullah, II, Kahire 1973.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî, *Garîbu'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Hân, I-IV, Beyrut 1396.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfi, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut 1399/1979.

- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Erkal, Mehmet, *İslâm Vergi Hukuku*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1981.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*, thk. Abdulmelik Abdullâh Düheys, I-VI, Beyrut 1984.
- Fayda, Mustafa, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989.
- Güner, Ahmet, "Dûmetülcendel", *DİA*, X, 1-2.
- Hamidullah, Muhammed, "Hayber", *DİA*, XVII, 20-22.
- Hemdânî, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed b. Ya'kûb, *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivalî, Riyad 1977.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV. Beyrut 1412.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullâh, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd el-'Amrevî, I-LXX, Beyrut 1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî el-Hâşimî, *el-Münemmak fi ahbâri Kureys*, thk. Hurşîd Ahmed Fârûk, Beyrut 1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, I-VIII, Beyrut 1992.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdadî, *Sûretü'l-'arz*, thk. J.H. Kramers, Leiden 1967.
- İbn Hibbân, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve đgr, Dımaşk-Beyrut 1424/2003.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnü'l-ahbâr*, I-IV, Beyrut trz.
- İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, I-IV, Riyad 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, " s-v'a maddesi" *Lisânü'l-'Arab*, V, Dârü'n-Nevâdır, Kuveyt 2010.

- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, nşr. Martin Theodor Houtsma, Leiden 1967.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsân Abbas, I-IX, Beyrut 1968.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhassas*, I-XVI, Beyrut 1978.
- İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Ali Muhammed Dündül, Yâsîn Saduddîn Beyân, I-II, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut, trz.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Garîbü'l-hadîs*, nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî, I-II, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullah el-Kâdî, I-XI, Beyrut 1415.
- İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed Zâvî-Mahmûd Muhammed Tenâhî, I-V, Beyrut 1399.
- İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Halil Me'mun Şiha, I-V, Beyrut 1418/1997.
- İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir, I-XXIV, Beyrut 1986.
- İsfahânî, Hasan b. Abdullah, *Biladü'l-'Arab*, thk. Hamed el-Câsir, Riyad 1388/1968.
- Kâli, Ebû Ali İsmail b. Kâsım b. Ayzun, *el-Emâlî*, I-III, Beyrut trz.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Tâif", *DİA*, XXXIX, 443-447.
- Mâlik, Ebû Abdullah Malik b. Enes el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta* (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), I-II, Mısır trz.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *el-Ezmine ve'lemkine*, I-II, Kahire trz.
- Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî, *Fezû'l-kadîr*, III, Mısır 1938.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul 1992.
- Pırlanta, İsmail, "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: XIII, sayı: 13, s. 75-102.
- Safedî, Ebû's-Safa Selâhaddin Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaût, I-XXIX, Beyrut 2000.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğâ ve envâihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câelmevlâ, Ebû Fadl İbrâhim ve dğr., I-II, Kahire trz.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî, I-X, Kahire 1415.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Târihü't-Taberi: Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Ebu'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut trz.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.
- Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut 1984.
- Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dımaşk 1986.
- Yâhya b. Adem, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Adem b. Süleyman, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 1399/1979.
- Yâkût, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1979.
- Yıldırım, Muhammed Emin, *Asr-ı Saadet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbîler*, Siyer Yay., İstanbul 2015.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, I-XXV, Beyrut 1405/1985.



SIYER-TEFSİR BAĞLAMINDA MEDİNE DÖNEMİ NİFAK HAREKETLERİNDE YAHUDİLER: ŞÂS B. KAYS OLAYI ÖRNEĞİ

CAHİD KARA
DOÇ. DR.

BOLU ABANT İZZET BAYSAL Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Siyer ve tefsir yöntem, amaç ve kapsam bakımından iki farklı ilim dalı olmasına rağmen aralarında ciddi anlamda ilişki bulunmaktadır. Siyer rivayetleri Hz. Peygamber dönemi hadiselerini anlatırken sıkça ilgili konulardaki ayetleri de içermektedir. Bu şekilde dönemin olaylarını Kur'an ayetleriyle irtibatlandırırken aynı zamanda Kur'an ayetleri de hadiseler bağlamında delil olarak kullanılmaktadır. Diğer yandan Kur'an'ı açıklama bağlamında tefsir ilmi, çoğu zaman tarihsel arka plana sahip ayetleri tefsir etmede siyerin kaynaklarından yararlanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an, her iki ilim dalının ortak noktasını oluşturmaktadır. Bununla beraber ayetlerin tarihsel düzlemin dışında değerlendirildiğinde oldukça farklı anlamlara geldiği de görülmektedir. Biz bu çalışmamızda siyer-tefsir ilişkisini nazarı olarak ortaya koyduktan sonra Hz. Peygamber döneminde meydana gelen örnek bir olayla irtibatlandırarak uygulama aşamasını göstermek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Tefsir,
Nifak, Yahudi, Kur'an

JEW IN THE SOW
DISCORDING MOVEMENTS
AT THE PERIOD OF MEDINA
IN THE CONTEXT OF SIRA-
TAFSİR: THE INSTANCE OF
SHAS B. QAYS INCIDENT

ABSTRACT

Although sira-tafsir are two different academic branches in terms of method, aim and scope, there are a serious mutual relationship between them. Sira narrations, when they were mentioning about the incidents took place at the period of the Messenger of Allah, frequently refer to the verses about the related incidents. In this manner, while linking the incidents of the period with the Quranic verses, they also include the Quranic verses as evidence in the context of incidents. On the other hand, the tafsir studies in the context of the Quranic interpretation are frequently use of the sira sources in order to interpret of the verses had historical background in many times. Therefore, the Quran is to make up the common point of both branches of studies. In addition, evaluating in the out of historical background, it is seen that the verses have quite different meanings. In this article, first of all dealing with sira-tafsir relation theoretically, and then we would like to demonstrate the application phase through linking with an example incident at the period of the Messenger of Allah.

Keywords:
Sira, Tafsir, Sow Discord,
Jew, the Qur'an

Giriş

B Siyer (سير) kelimesi gitmek, yürümek, harekete başlamak anlamındaki s-y-r (س-ي-ر) fiilinden türetilmiştir ve sîre (سيرة) kelimesinin çoğuludur. Arapça'da farklı anlamlarda kullanılmasına rağmen terim olarak es-sünne çerçevesinde âdet, gelenek anlamında Hz. Peygamber'in sünneti, yol, eda, tavır ve hal anlamlarına gelmektedir.^[1] Siyer kelimesi ile birlikte kullanılan meğâzi (مغازي) ise mağzâ (مغزى) kelimesinin çoğuludur ve savaş hikayeleri, savaş mekanları gibi anlamlara gelmektedir.^[2] Dolayısıyla siyer-meğâzi ilmi Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askeri mücadelelerini kronolojik olarak konu edinen bir ilim dalı olmaktadır.^[3]

Siyer ayrı bir ilim dalı olarak kendine has bir takım özelliklere sahiptir. Ancak burada siyer ilminin bütün yönleriyle özelliklerini ortaya koymadan ziyade tefsir ilmi bağlamında konu olabilecek belirgin özelliklerine dikkat çekilecektir.

Bu anlamda ilk olarak, siyer kaynaklarının içerdiği konuları zaman sırasına göre peş peşe vermeyi önceliklerini söyleyebiliriz. Mevcut rivayetlerin dizi halinde tarihlendirilmesi aynı zamanda olaylar arasında sebep-sonuç bağının da ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Siyerde konu başlıkları halinde zikredilen olaylar kendi içinde bağımsız birer hadise kesiti olmasının yanı sıra aynı zamanda kendinden sonraki olayın sebebi-

[1] İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, tas. Emin Muhammed Abdulvahhâb-Muhammed Sâdık el-Abdî, Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1999, VI, 454.

[2] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 67; Siyer-Meğâzi kavramlarının anlamları için bkz.; G. Levi Della Vida, "Sîre", İA, Eskişehir 1997, X, 699; Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, 23.

[3] Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğâzi", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 319.

ni oluşturmaktadır. Diğer yandan aynı hadise kendinden önceki olayın sonucu olarak meydana gelmesi itibarıyla de bir olaylar örüntüsü içerisinde değerlendirilmektedir. Bu şekilde okuyucu siyerde meydana gelen olayları zihninde bir sıra halinde kategorize ederek özelde İslam tarihi genelde ise dünya tarihi içerisinde hadiseleri tarihsel bütünlük tasavvuruyla anlamlandırabilmektedir.

İkinci olarak, siyerde hadiseler sebep-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlı olduğundan, her bir olay tarihi seyrine uygun ve kendi şartları içerisinde gelişme göstermek zorundadır. Bu yaklaşım, olayları tarihlendirmede anakronizme düşen ve tabii seyre aykırı görülen rivayetlerin metin tenkidi dahilinde dışarıda bırakılmasına yardımcı olmaktadır.

Üçüncü olarak, siyer rivayetleri hadiselerin meydana geldiği tarih ve coğrafyadaki sosyal, kültürel ve ekonomik, kısaca tarihsel gerçekliklere uygun olmak zorundadır. Bu durum, zorunlu olarak araştırmacıları, dönemin tarihsel şartlarını çeşitli yönleriyle bilmeye yönlendirmektedir. Hz. Peygamber ve ashabının, kendi zamanlarının bireyleri olduğu, siyer okuyucusunun her daim zihninde olması gereken bir olgudur. Dolayısıyla siyerde her hangi bir konu tarihsel kronoloji, gerçeklik ve şartlar bağlamında ele alındığında gerçek anlamını bulabilmekte ve değerlendirilebilmektedir. Örneğin, Kureş'in yıllardır açık bir düşman olarak gördüğü ve mücadele ettiği Hz. Peygamber'le Hudeybiye'de barış yapması anlık gelişen bir olay olmasının ötesinde arka planda uzun süreli siyasi, askeri ve ekonomik şartlar dahilinde ele alınmalıdır.

Tefsir ise açıklama anlamındaki f-s-r (ف - س - ر) kökünden gelmekte olup müşkil bir lafızdan muradı ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir.^[4] İstılahi anlamda ise tefsir, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim olarak tarif edilmektedir.^[5] Dolayısıyla tefsir ilmi, Hz. Peygamber'e yirmi üç yıl içerisinde peyderpey nazil olan Kur'an ayetlerinin çeşitli ilim dallarının da yardımıyla açıklanmasını konu edinmektedir. Hz. Peygamber'in hayatı Kur'an'ın nüzul ve içeriğinden bağımsız olamayacağına göre siyer ve tefsir rivayetleri bu noktada birbiriyle kesişmektedir.

[4] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 261.

[5] Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren konuları itibariyle siyer ve tefsir arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Emevî halifelerinden Velid b. Abdülmelik'in (705-715) memurlarından İbn Ebî Hüneyde, Medine'deki Urve b. Zübeyr'e (ö. 94/713) Mümtehine suresinin onuncu ayetinin anlamını mektup yazarak sormuştur. Urve cevabî mektubunda Hz. Peygamber'in Hudeybiye sonrası Kureyş'le olan ilişkileri bağlamında gerçekleşen uygulamalardan bahsederek konuyu açıklamıştır.^[6] İbn İshak (ö. 151/768) da hocası Zührî'ye (ö. 124/742) Mümtehine sûresinin on birinci ayetinin anlamını sormuştur. Zührî ayetin nazari anlamını vermesinin yanı sıra ayetin nüzûlü sonrası ashabın konu hakkındaki uygulamalarını da zikretmiştir.^[7] Hz. Peygamber'in hayatını ve savaşlarını tarihsel bütünlük içerisinde konu edinen İbn İshak, Vâkıdî (ö. 207/823) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi klasik siyer kaynaklarının çok sayıda ayete yer verdiği görülmektedir. Siyer konularının tarihi seyri içerisinde olaylara yer verilirken nazil olan ilgili ayet ve yorumlarının metin aralarında veya konu sonlarında yer aldığı görülmektedir. İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinde oldukça geniş bir hacme sahip ayet ve yorumlar özelinde konu ele alındığında, siyer-tefsir ilişkisinin üç başlık altında toplandığı görülmektedir: a. Ayetlerin iniş sebeplerine yer veren esbâb-ı nüzul ile ilgili rivayetler; b. Kur'an'ın anlaşılması bağlamında müşkil bazı kelimelerin açıklanmasına dair garibü'l-Kur'an hakkındaki rivayetler; c. Ayetlerin anlatılan konu ile bağlantı noktasında doğrudan yorumlanarak açıklanmasıdır.^[8]

Siyer kaynaklarında tefsirle ilişkili görülen bir diğer husus ise konulu tefsir sadedinde değerlendirebileceğimiz yaklaşımdır. İbn Hişâm Kur'an'ın indiriliş tarihi ile ilgili olarak toplu bir şekilde Bakara 2/185, Kadr, 97/1-5 ve Duhân, 44/1-5 ayetlerini zikrederek, Kur'an'ın kendi ayetleri arasındaki bütünlük gözetilerek konu temelli yorumlar da yapılmıştır.^[9] Bu çerçevede Kur'an'da Yahudi, Hıristiyan ve münafıklarla ilgili olarak Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, A'râf, Tevbe, İsrâ, İhlas, Zümer surelerinin ilgili ayetlerine yer vererek bunları açıklamakta ve ayetlere ilişkin olayları da bu minvalde zikretmektedir.^[10]

[6] İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark., Dârü'l-Meârif, I-II, Beyrut trz., II, 326.

[7] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 327.

[8] Mustafa Özel, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Sîresi", *DEÜİFD*, Sayı: XIII-XIV, s. 206.

[9] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 239-240; Özel, "İbn Hişâm'ın es-Sîresi", 214.

[10] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 530-572; Özel, "İbn Hişâm'ın es-Sîresi", 214.

Siyer-tefsir ilişkisini ortaya koyan bir başka yaklaşım ise özellikle son yıllarda gündeme gelen ayetlerin nüzul sırasına göre Kur'an'ın tefsiridir. İbn Hişâm'ın eseri gibi klasik siyer kaynakları, Kur'an ayetlerine Hz. Peygamber'in hayatının tarihi seyri ve bütünlüğü içerisinde yer verdiği için bu yaklaşıma dolaylı olarak Kur'an ayetleri sanki nüzul sırasına göre tefsir edilmiştir diyebiliriz.^[11] Hz. Peygamber'in hayatını tarihi bütünlük ve seyri yanında konu ile ilgili ayetleri de gören okuyucu, aynı zamanda Kur'an'ın tarihi gelişim sürecini de takip etmiş olmaktadır. Bu konu Kur'an ilimleri dahilinde zikredilen esbâb-ı nüzûl ile oldukça yakından ilgili görülmektedir. Ayetleri hadise-zaman bağlamında değerlendirerek anlam kazanmasını hedefleyen esbâb-ı nüzûlün alanı bu noktada doğrudan içeriği siyerle kesişmektedir. Tefsir alimleri ayetleri bu minvalde açıklamaya çalışırken diğer açıdan siyer alimleri gerek anlattıkları hadiseleri delillendirmede ve gerekse tarihte gerçekleşen bir olgu zemininde bağlantılı olan ayetlere yer vermektedirler. Bu durumda hadise-vahiy arasındaki etkileşimsel bağımlılıkla birlikte karşılıklı etkileşmeyi de ortaya çıkarmaktadır.

Bununla beraber, esbâb-ı nüzûl rivayetleri olayların tarihi arka planda sınırlı bir şekilde hadisenin oluş bilgisine yer verirken konusu itibarıyla ayetlerin indiği sosyo-kültürel, dinî ve iktisadî tarihsel şartlardan şümulü bir şekilde bahsetmemektedir. Ayetler hadiseler zemininde ele alınsa da okuyucunun zihninde siyer konularının genel bütünlüğü ve seyri içerisinde tarihsel şartlar ve bütünsellikten bağımsız bir şekilde yer almaktadır. Bu durum Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ilgili ayetlerin anlamını parçacı bir yöntemle yorumlanmasına yol açarken, çoğu zaman okuyucusunun zihninde takip eden olaylar dizisini gözden kaçırmaya ve anlam kaymasına neden olabilmektedir. Halbuki bir konunun yazılı bir metin üzerinden anlamdırma çabası, gerçek niteliğini, ifade edildiği dönemin şartlarının bütünüyle kavranılmasıyla gerçekleşebilir. Bu noktada ayetlerin indirildiği genel ve bölgesel tarihî şartları bilmek, ayetleri anlamdırmada önemli bir etken olmaktadır. Aşhâp vahyin indiği tarihsel şartlara yakinen muttali olduğundan ayetlerin anlamlandırılmasında sıkıntı yaşamamış, sebeplerle hükümler arasında kolaylıkla ilişki kurabilmiştir, çünkü ayetlerin nüzûl sebeplerine vakıf olmak emredilen konuların hikmetini anlamayı kolaylaştırdığı gibi ayetlerden kastedilen anlamı da kolaylıkla ve açık bir şekilde anlaşılır kılmaktadır.^[12] Ancak aşhâp sonrası nesillerin Kur'an'ı anlayış farklılıkları tarihsel

[11] Özel, "İbn Hişâm'ın es-Siresi", 213.

[12] İsmail Cerrahoğlu, "İbn Hişâm ve Sire'sindeki Garibu'l-Kur'ânı" *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1977, III, 3.

gerçeklikten uzaklaşarak dilbilgisi, metin ve mevcut tarihsel veriler üzerinden anlama çalışmaları bu noktadaki anlayış farklarını ortaya çıkarmıştır.

Siyer-tefsir bağlamında bir diğer konu da tefsirin sadece ayet merkezli olarak ilgili olay hakkında bilgi vermesidir. Tefsir rivayetlerinde görülen özellikle tarihi nitelikteki ayetlerin kesitler halinde açıklanması, hadisenin öncesi ve doğurduğu sonuçları göz ardı edebilmektedir. Bu durum bazen ayetin tarihsel anlamından farklı olarak yorumlanmasına da yol açmaktadır. Tefsirin en azından tarihî arka planı olan ayetleri parçacı olarak yorumlaması, insanın hafızasındaki olayları bir birinden bağımsız kesik kesik hatırlamasına benzemektedir. Oysa ki hadisenin gerçek anlamı, ilgili olayları insanın bütün hayatı içerisinde sebep-sonuç bağlamında yerleştirebilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Cüz kendi başına külliye ifade edemediğinden dolayı ancak bütünsellik içerisinde gerçek anlamına kavuşmaktadır. Genel tarihin konusu olmak bakımından siyerin bütünselliği ve kavrayıcılığı zengin tefsir rivayetleri ile bir araya geldiğinde her iki ilim dalı için kapsayıcı ve daha doğru bir anlam çerçevesi ortaya çıkmaktadır.

Siyer-tefsir ilişkisinin nazari çerçevesini genel hatlarıyla yukarıdaki gibi belirledikten sonra bu ilişkinin örnek üzerinden uygulamasını ortaya koyma amacıyla Âl-i İmrân sûresinin 98-103. ayetlerini ele almak istiyoruz. İlgili ayetlerin siyer ve tefsir kaynaklarında Kaynuka Yahudilerinden Şâs b. Kays^[13] hakkında nazil olduğu belirtilmektedir.

Hicret öncesi Evs ve Hazrec kabileleri uzun yıllar süren savaşlar ve mücadeleler yüzünden birbirine düşman iki kabileydi. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ve İslam sayesinde eski düşmanlıklarını bir kenara bırakmışlardı. Bunun yanında Hz. Peygamber Medine'de meskun Yahudi ve müşrik Arap kabileleriyle şehirde birlik ve beraberliği sağlayacak bir anlaşma yapmıştı. Evs ve Hazrec'in İslam sayesinde bir araya gelmesine tahammül edemeyen Kaynuka Yahudileri'nden Şâs b. Kays Buâs savaşını hatırlatıp yeniden cahiliye dönemi asabiyet, hamaset ve düşmanlıkları gün yüzüne çıkararak iki tarafın savaşması yönünde bir hile tasarlamıştı. Eski savaş günlerinin hatırlatılması iki tarafı öfkelenirmiş ve savaş hazırlıklarına başlamalarına neden olmuştur. Bu sırada olaya Hz. Peygamber'in müdahalesi her iki tarafı da yatıştırmıştır.

[13] Bazı eserlerde bu isim Şe's b. Kays olarak geçmektedir; bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr, I-XXVI, Kahire 2001, V, 627; Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Müsâ b. Sâlim el-Kelâî, *el-İktifâ fî (bimâ Tedammenehû min) Meğâzî Resûlillâh ve'S-Selâseti'l-Hulefâ*, tah. Muhammed Kemalüddîn İzzüddîn Ali, Âlemü'l-Kütüb, I-II, Beyrut 1997, I/I, 351; Muhammed b. Yusuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Raşâd*, tah. Abdülaziz Abdülhak Hilmî, I-XII, Kahire 1997, III, 580.

Makalemizde ilk olarak meydana gelen olayın siyer kaynaklarındaki anlatımına yer vereceğiz. İkinci olarak ilgili ayetlerin çeşitli tefsir kaynaklarında nasıl ele alındığını anlatacağız. Son olarak da her iki ilim dalının aynı konuyu yorumlamadaki benzer ve farklı taraflarını değerlendirerek meseleyi ele alış tarzlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Konuya başlamadan önce Âl-i İmrân sûresinin konumuzla ilgili ayetlerinin meâllerini aşağıda vermek istiyoruz:

“98-De ki! Ey Kitap ehli! Allah yaptıklarınızı görüp gözetirken niçin Allah’ın ayetlerini inkar ediyorsunuz? 99-De ki! Ey Kitap ehli! Şahitler olduğunuz halde niçin inananları onda bir eğrilik olmasını isteyerek Allah yolundan engellemek istiyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan gafil değildir. 100-Ey iman edenler! Kitap verilenlerden bir fırkaya itaat ederseniz, imanınızdan sonra sizi küfre döndürürler. 101-Size Allah’ın ayetleri okunup Resulü de aranızdayken nasıl olur da küfre düşersiniz? Her kim Allah’a bağlanırsa dosdoğru bir yola yönlendirilmiştir. 102-Ey iman edenler! Allah’tan gereği gibi korkun ve ancak müslümanlar olarak ölün. 103-Hep birlikte sınıksız Allah’ın ipine yapışın, parçalanmayın. Allah’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani birbirinize düşmanlar idiniz de Allah kalplerinizi ülfet ettirmişti. Böylelikle O’nun nimeti sayesinde kardeşler haline geldiniz. Ve sizler ateş çukurunun kenarındaydınız da oradan size kurtarmıştı. Allah ayetlerini bu şekilde size açıklar. Umulur ki doğru yolu bulursunuz.”^[14]

1. Siyer Metinlerinde Olayın Anlatımı

Siyer kaynaklarında yer verilen Evs ve Hazrec arasında meydana gelen Hz. Peygamber’in deyimiyile “cahiliye davası” niteliğindeki bu olay İbn İshak rivayetiyle gelmektedir ve olayın müsebbibi olarak Kaynuka Yahudilerinden Şâs b. Kays ismi verilmektedir. Bununla beraber İbn Hişâm eserinde Şâs b. Kays ismini daha önce Medine’ye hicret sonrası bir veya ikinci yıl gündeme gelen ezan konusundan sonra Yahudilerden düşmanlıklarını açıkça ortaya koyanlar konusunu zikrettiği Kaynuka oğullarına ait isim listesinde yer vermektedir.^[15] İbn Hişâm Evs ve Hazrec arasında meydana gelen konuyu ise Bakara suresinde münafıklar ve Yahudiler hakkında nazil olan ayetlere topluca yer verdiği bölümde anlatmaktadır.

İbn İshak’a ait olan rivayete göre oldukça yaşlı bir kişi olan Yahudî Şâs b. Kays cahiliye döneminde inkarda şedid, Müslümanlara karşı da oldukça kindar ve hasetçiydi. Bir gün Evs ve Hazrec’ten kişilerin oturduğu bir meclis-

[14] Âl-i İmran, 3/98-103.

[15] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 514.

se uğradı. Evs ve Hazrec'in cahiliye dönemindeki düşmanlıklarından sonra Müslüman olmalarıyla aralarında meydana gelen birlik ve ülfeti görmesinden dolayı öfkeleni ve onların bir arada olmalarının kendi menfaatlerine yaramayacağını düşündü. Yahudilerden bir genci onların meclisine göndererek ona Buâs savaşı ve savaş esnasında meydana gelen olaylar hakkında şiir okuyarak oturanlara anlatmasını istedi. Buâs ise Evs ve Hazrec'in birbirini katlettiği bir savaşı ve Evs kabilesi Hazrec'e karşı zafer kazanmıştı. Yahudi gencin bu şekilde konuşmasıyla birlikte iki taraf arasında tartışma ve müfahare başladı. Evs'ten Evs b. Kayzî'nin Hazrec'ten Cebbâr b. Sahr'a dilerse hemen şimdi savaşı tekrar başlatabileceğini söylemesi üzerine her iki taraf da silahlanıp harrede buluşmaya karar verdiler. Kendilerinin bu çağrısına Evs ve Hazrec'den de katılanlar oldu. Bu durum Hz. Peygamber'e ulaştığında yanında muhacirlerle birlikte onlara geldi ve: "Ey Müslümanlar topluluğu! Allah sizi İslam'la şereflendirdikten, cahiliye işini ortadan kaldırdıktan ve sizi birleştirdikten sonra ve ben aranızda iken cahiliye davası mı güdüyorsunuz? Daha önce üzerinde olduğunuz küfre dönmeyi mi istiyorsunuz?" demiştir. Bunun üzerine taraflar bunun şeytanın bir dürtüsü ve düşmanlarının bir hilesi olduğunu anlamışlardır. Ellerindeki silahları atarak birbirlerinin boyunlarına sarılmışlar ve Hz. Peygamber'le birlikte geriye dönmüşlerdir. Bunun üzerine Allah, Şâs b. Kays ve yaptıkları hakkında Âl-i İmrân suresinin 98-99. ayetlerini, Evs b. Kayzî, Cebbâr b. Sahr ve kavimlerinden bu ikisinin yaptıklarına katılanlar hakkında Âl-i İmrân suresinin 100-105. ayetlerini indirmiştir.^[16]

Muhammed Heykel, İbn İshak'ın naklettiği Şas b. Kays olayına Medine'ye hicretin ilk yıllarında gazvelerin başlamasından önceki olaylar silsilesi içinde yer vererek Yahudiler'in Evs ve Hazrec kabilelerinin ittifakından dolayı duydukları endişe sonucu bu iki kabilenin arasını bozmaya çalıştıklarını ifade etmektedir.^[17]

Muhammed Ebû Zehrâ, Bedir Savaşı sonrası yer verdiği "Yahudiler'in Müslümanların Arasını İfsat Etmesi" başlığında yukarıdaki olaya yer vermektedir. Bununla beraber Şemmâs b. Kays olarak belirttiği Yahudi'nin Hz. Peygamber'in Medine'deki durumu ve Bedir savaşını kazanmasından dolayı korku içinde olduğunu, ayrıca daha önce düşman olan Evs ve Hazrec'in dost iki kabile haline dönüşmesini kendileri için bir tehdit unsuru olarak gördüğünü belirtmektedir. Bundan dolayı yukarıda zikre-

[16] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 555-557.

[17] Muhammed Hüseyin Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*, ter. Ömer Rıza Doğrul, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948, 232-233.

dilen olaya yer vererek konu sonunda ilgili ayetlerle bağlantısını ortaya koymaktadır.^[18]

Günümüz siyer araştırmacılarından Mübârekfûrî, “Benû Kaynuka Gazvesi” konu başlığı altında Medine’deki Yahudiler’in düşmanca tavırlarına örnek olarak İbn İshak’ın mezkur rivayetine yer vermektedir. Sonrasında Yahudiler’in anlaşma yapmalarına rağmen Bedir öncesi İbn İshak rivayetinde de verildiği gibi düşmanca tavırlarda ve Müslüman toplum içinde nifak hareketlerinde bulduklarına yer vermektedir.^[19] Mübârekfûrî’nin yukarıdaki açıklamaları Yahudiler’in Medine’deki Müslüman toplum arasında nifak hareketlerinde yer aldığını ifade ederken aynı zamanda Benû Kaynuka gazvesinin de sebeplerine işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Benû Kaynuka’dan Şâs b. Kays’ın, Müslüman Evs ve Hazrec topluluklarını bir kıvılcımla kolayca silahlı bir çatışmaya sürükleyebilecek derecede tahrik edebilmesinin sebebini kaynaklar iki kabile arasında yüz yirmi yıldır süregelen savaflara bağlamaktadır. Semhûdî, başlangıçta her iki kabilenin de müttefik olduklarını, fakat sonrasında iki kabile arasında çok sayıda savaşların meydana geldiğini belirterek bu iki kabile arasındaki savaşların sayısını fazla olmasının ve uzun sürmesinin başka bir kabilede görülmediğini belirtmektedir.^[20] Kahtânî Arapları’ndan Hârise b. Sa’lebe’nin iki oğlu olan Evs ve Hazrec kabileleri^[21] arasındaki mücadeleler ilk olarak Harbû Sümeyr olarak başlamıştır. Sonrasında iki kabile arasında bir asırdan fazla süren savaşlar başlamıştır. Tarihçilerin bildirdiklerine göre iki kabile arasındaki başlıca savaşlar: Harbû Ka’b b. Amr, Yevmü’s-Serâre, Yevmü’d-Dîk, Harbû Hâtib, Yevmü Fârîğ, Yevmü’l-Ficâri’l-Evvel ve’s-Sânî, Harbû Husayn b. el-Eslet, Harbû Hâtib b. Kays, Yevmü’r-Rebî’, Yevmü’l-Bakî’, Yevmü Ma’bes ve Mudarres, Harbû Rebî’üz-Zaferî ve Yevmü Buâs’tır.^[22] Evs ve Hazrec arasındaki Yevmü Buâs, hicretten beş sene önce meydana gelmiş ve her iki kabilenin de çok sayıda önde gelen kişileri öldürülmüştür.^[23] Bu son savaş her iki taraf arasındaki düşmanlığı had safhaya ulaştırmıştı. Nitekim Mekke döneminde

[18] Muhammed Ebû Zehrâ, *Hâtemü’n-Nebiyîn*, y.y., Dohâ 1400, 787-788.

[19] Safiyürrahman el-Mübârekfûrî, *er-Rahikü’l-Mahtâm*, Dârü’l-Vefâ, Mısır 2010, 216-217.

[20] Ahmed b. Ali el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâü’l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri’l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdülganî Mahfûz, İV, Beyrut 2006, I, 180.

[21] İbnü’l-Esîr Ebû’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, tah. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1987, I, 516.

[22] İbnü’l-Esîr, I, 519-541; Semhûdî, I, 170-173; Mahmut Kelpetin, “İslâm Öncesi Medine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı:52, Haziran 2017, 109.

[23] Semhûdî, I, 172.

Akabe görüşmesinde İslam'ı kabul eden altı kişilik Hazrec heyeti Hz. Peygamber'e: "Biz aramızda kavmimizi bıraktık. Onlar arasındaki düşmanlık ve kötülük hiç bir kavimde yoktur. Umulur ki Allah seninle onları bir araya getirir." diyerek bu durumu ifade etmişlerdi.^[24] Akabe'de Müslüman olmalarına rağmen iki kabile arasındaki düşmanlığın Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden önce de mevcudiyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde bir süreliğine Kubâ'daki Evs kabilesi boylarından Amr b. Avf oğullarının yurdunda ikamet etmişti. Ravilerin ifadesine göre bu dönemde Evs ve Hazrec arasında düşmanlık devam etmekteydi. Bundan dolayı her iki kabile de birbirlerinin yaşadıkları bölgelere girmekten korkuyorlardı. Hazrec'ten Es'ad b. Zürrâre ise Evs'ten Nebtil b. el-Hâris'i öldürmüştü. Hz. Peygamber kendisini karşılamaya gelenler arasında Es'ad b. Zürrâre'yi göremeyince nerede olduğunu sormuş, Evsliler de onun kendilerinden birini öldürdüğünü ifade etmişlerdi. Es'ad b. Zürrâre ise çarşamba gecesi yüzünü örtmüş bir halde Hz. Peygamber'in yanına ancak gelebilmiştir. Ertesi gün Hz. Peygamber Evslilerden Es'ad b. Zürrâre için eman ve himaye anlamında civar talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Evsliler Hz. Peygamber'in talebini yerine getirerek Es'ad b. Zürrâre için eman verdiklerini ilan etmişlerdir.^[25]

Yukarıdaki örneklerden İslam öncesi Medine'de bir asırdan fazla süre gelen çatışmalar neticesinde Evs ve Hazrec kabilelerinin karşılıklı emniyetten yoksun ve her an patlak verebilecek bir savaş halinde bulunduğu anlaşılmaktadır. İslam'ın gönüllere ve şehre girmesiyle birlikte eski düşmanlıklar unutulmuş ve kan davalarından vaz geçilmiştir. Evs ve Hazrec belki de uzun yıllardır bir araya gelemedikleri sohbet meclisleri düzenler haline gelmiştir. İki eski düşman kabilenin din kardeşliği paydasında bir araya gelmesi Şâs b. Kays gibi Yahudileri endişelendirmiştir. Bu iki kardeş Arap kabilesini tekrar birbirine düşürmek için Buâs gibi savaş günlerini hatırlatarak eski düşmanlıkların yeniden alevlenmesini sağlayarak tarafları birbirleriyle savaşmaya ve kan dökmeye teşvik etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in olaya müdahil olması iki taraf arasında kan dökülmesini önleyerek hatalarını anlamaya sebep olmuştur. Yahudi Kaynuka oğullarının anlaşma yapmalarına rağmen yukarıdaki olayda görüldüğü gibi şehirdeki Müslümanları birbirine düşürmeye çalışmaları ve düşmanca tavırlar sergilemeye devam etmeleri Bedir zaferi sonrası üzerlerine gazve düzenlenmesine neden olmuştur.

[24] İbn Hişâm, I, 429.

[25] Semhûdî, I, 194-195.

2. Tefsir Metinlerine Göre Ayetlerin Yorumu

Âli İmrân suresinin konumuz dahilindeki 98-103. ayetleri tefsir kaynaklarımızda bazı farklı açıklamalarla yer almaktadır. Aşağıda fazlaca detaya girmeden konumuzla ilgili bölümlere tefsirlerin nasıl yaklaştığını ele almaya çalışacağız.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) 99. ayette bahsedilen kitap verilenlerin Tevrat ehli olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra 102. ayette bahsedilen “Ey iman edenler!” hitabının ensarı muhatap aldığını ifade ederek bir nevi bunun sebebini ifade sadedinde oldukça kapsamlı bir açıklamada bulunmaktadır. Buna göre Evs ve Hazrec arasında cahiliye döneminde Şemir ve Hatib’in kanları yüzünden aralarında düşmanlık mevcuttu ve bundan dolayı birbirlerinden bazıları öldürülmüştü. Hz. Peygamber Medine’ye hicret edince her iki kabilenin anlaşmasını sağlamıştır. Bundan sonra bir gün Evs’ten Sa’lebe b. Ganîme ve Hazrec’ten Sa’d b. Zürâre karşılıklı olarak müfahareye kalkışınca sözlü atışma sonrası sınırlar gerilmişti. Hazrecli kişi, “Allah’a and olsun ki, şayet İslam ve Hz. Peygamber’in bize gelişi gecikmiş olsaydı, sâdâtınızı öldürmüş, çocuklarınızı köleleştirmiş ve kadınlarınızı mihirsiz nikahlamıştık.” demişti. Bunun üzerine Evs’li kişi de, “İslam oldukça uzun bir zaman gecikmiştir ve biz sizleri evlerinize sokuncaya kadar keskin kılıçlarla vurduk.” demiş, ayrıca bazı şiirler okuyup ölümlerden bahsetmiştir. Bundan sonra el, hurma dalları ve ayakkabılarıyla birbirlerine vurmaya başlamışlar, akabinde taraflar kabilelerini silahlarını almaya çağırmıştır. Bu durum Hz. Peygamber’e iletilince, merkebine binerek onlara gelmiş ve seslenerek Âli İmrân sûresinin 101-103. ayetlerini okumuştur. Evs ve Hazrec tarafları Hz. Peygamber’in okuduğu bu ayetleri duyunca ayrılmışlar ve birbirlerinin boyunlarına sarılarak kucaklaşmışlardır. 103. ayetin açıklama sadedinde ise Mukatıl, “Allah’ın ipine sımsıkı yapışın” ifadesini Allah’ın dinine; “hep birlikte ve ayrılmayın” ifadesini ehli kitabın ihtilaf ettiği gibi din hakkında ihtilafa düşmeyin; “Allah’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın” ifadesini İslam ile; “düşmanlardandınız” ifadesini cahiliye döneminde birbirinizi öldürüyordunuz; “kalplerinizi birleştirdi ve onun nimeti sayesinde kardeşler oldunuz” ifadesini O’nun rahmetiyle İslam’da kardeşler oldunuz; “ateş çukurunun kenarındaydınız ve oradan sizi kurtardı” ifadesini ise müşriklerin ölümlerinin ateşte olduğunu ve yine bir grubun da ateşin kenarında

olduğu, şayet bu şekilde ölürlerse de ateşe girecekleri; “oradan sizi kurtardı” ifadesini ise şirkten imana şeklinde tefsir etmiştir.^[26]

Taberî (ö. 310-923) *Câmiü'l-Beyân* adlı tefsirinde 98. ve 99. ayetlerin genel- de Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında nazil olduğunu belirterek ayetlerde yer alan kelimelerin açıklamalarını vermektedir. Bunun akabinde Taberî, Muhammed b. İshak'ın Zeyd b. Eslem'den (ö. 136/754) naklettiği bu olayı anlatarak 98. ve 99. ayetlerin Şâs b. Kays hakkında, 100. ayetin de Evs ve Hazrec'ten olaya katılanlar hakkında indiğini belirtmiştir.^[27] Taberî 99. ayetin bir diğer açıklamasında İbn İshak'a nazaran biraz daha muhtasar bir şekilde Mücâhid'in benzer bir rivayetine de yer vermektedir.^[28] “Hep birlikte sımsıkı Allah'ın ipine yapışın.” ayetini ise cemaat olarak tefsir etmiştir. Bunun yanı sıra Allah'ın ipini de Allah'ın kitabı, Kur'an ve Allah'ın sözü olarak ifade etmiştir.^[29] “Parçalanmayın” ayetini Taberî, Allah'ın dini ve kitabında bahsettiği hususlar hakkında, Allah ve Resûlü'ne itaatte birleşme ve bir araya gelmekte ayrılığa düşmeyiniz olarak tefsir etmiştir. Bunun yanında Katâde'den gelen bir rivayete göre de Allah'ın ayrılığı kerih gördüğünü, ona karşı uyardığını ve yasakladığını beyan etmektedir. Bunun akabinde sahabeden Enes b. Malik'in ümmetin yetmiş iki fırkaya ayrılacağı hadisine yer vermiştir.^[30] “Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani birbirinize düşmanlar idiniz de Allah kalplerinizi ülfet ettirmişti. Böylelikle O'nun nimeti sayesinde kardeşler haline geldiniz.” ayetini Taberî lafzî açıklamalardan sonra nimetin, Allah'ın ensara verdiği nimet olduğunu, adavetin ise İslam öncesi cahiliye döneminde Evs ve Hazrec arasındaki savaşlardan kaynaklandığını, alimlerin bu savaşların yüz yirmi yıl kadar uzun sürdüğünü belirttiklerini ifade etmektedir. Taberî bundan sonra İbn İshak'ın Evs ve Hazrec hakkındaki rivayetlerini vererek bu iki kabile arasındaki düşmanlık ve savaşlardan, Hz. Peygamber'le olan karşılaşmalarından ve Akabe görüşmelerinden bahseden rivayetlere yer vermektedir.^[31] “Ve sizler ateş çukurunun kenarındaydınız da oradan sizi kurtarmıştı.” ayetini Taberî, Evs ve Hazrec'in Allah'ın onları İslam'la hidayet vermeden önce üzerinde buldukları küfür durumunun bir misali olduğunu, onların

[26] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, tah. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, I-V, Beyrut 2002, I, 292-293.

[27] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 627-628.

[28] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 632.

[29] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 644-646.

[30] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 646-647.

[31] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 649-657.

İslam'dan önce küfürleri nedeniyle cehennem çukurunun kenarında oldukları anlamına geldiğini belirtmektedir. Bununla beraber Taberî ilginç bir şekilde Hasen b. Hayy'den (veya Yahyâ) ayetin bu kısmının asabiyet anlamına geldiği rivayetine de yer vermektedir.^[32]

Vâhidî (ö. 468/1076) *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserinde Âl-i İmrân sûresinin 100. ayetinin nüzûl sebebi hakkında iki rivayet aktarmaktadır. İkrime'ye (ö. 105/723) ait olan ilk rivayete göre cahiliye döneminde Evs ve Hazrec arasında savaş vardı. İslam geldiğinde barıştılar ve Allah onların kalplerini ülfet ettirdi. Bir Yahudi, aralarında Evs ve Hazrec'ten kişilerin olduğu bir meclise oturdu ve önceki savaşlarında onları öven şiirler okumaya başladı. Bunun üzerine her iki kabile karşılıklı şiirler okuduktan sonra birbirlerini eskiden olduğu gibi savaşı tekrar başlatmaya davet ettiler. Bundan sonra Evs ve Hazrec taraflarını silahlarını alıp savaşa hazırlanmalarını istedi. Bunun üzerine ilgili ayet nazil oldu. Hz. Peygamber gelerek her iki safın arasında durarak ayetleri onlara okudu. Sonrasında silahlarını atarak birbirlerinin boyunlarına sarıldılar.^[33] Vâhidî'nin aynı konu hakkında Zeyd b. Eslem'den bir diğer rivayeti ise daha detaylı bilgiler içermektedir, fakat İbn İshak aynı rivayeti verdiği için dolayı burada tekrar etmek istemedik.^[34]

Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kurân* adlı eserinde ilk olarak ilgili ayetlerdeki kelimelerin açıklamalarına yer verdikten sonra 100. ayetin tefsiri sadedinde İkrime, İbn Zeyd ve İbn Abbas'tan İbn İshak rivayetine benzer bir rivayete yer vererek Hz. Peygamber'e yönelmelerinden sonra Evs ve Hazrec arasında fitne ortaya çıkarmak isteyen bir Yahudi hakkında nazil olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında ravisini belirtmeksizin bu Yahudi'nin Şâs b. Kays olduğunu ifade ederek ravi ismi vermeksizin İbn İshak'a ait rivayetin son kısmına yer vermektedir.^[35] "Hep birlikte sımsıkı Allah'ın ipine yapışın, parçalanmayın..." ayetini Kurtubî, ayette geçen bazı kelimelerin anlamını verdikten sonra Allah'ın ipinden muradın İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebû Saîd el-Hudrî, Mücahid, Katâde gibi alimlere göre Kur'an olduğunu beyan etmektedir. İlgili ayetin "parçalanmayın" kısmını ise Yahudi ve Hıristiyanlar'ın dinlerinde ihtilaf ettikleri gibi olmayın manasında olduğunu ifade ettikten sonra bu ifadenin fer'î meselelerde ihtilafın haram

[32] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 657-660.

[33] Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. İsam b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Dârü'l-İslâh, Demmâm 1992, 116.

[34] Vâhidî en-Nisâbüri, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 116-117.

[35] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kurân*, tah. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, V, 233-235.

olduğu konusunda delil olamayacağını belirtmektedir. Devamla, ictihadî meselelerdeki hükümlerin farzların istihracı ve şerî manalardan dolayı olduğunu, nitekim ashabın da olayların hükümleri konusunda ihtilaf etmelerine rağmen birlik içinde olduklarını beyan etmektedir. Bundan sonra Hz. Peygamber'in ümmetin yetmiş iki fırkaya ayrılacağı hakkındaki hadisini zikrederek bu fırkaları birer birer isimlerini zikrederek kısaca açıklamaktadır.^[36] “Allah’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın.” ayetinin Evs ve Hazrec hakkında olsa da umumi olduğunu, “Ve sizler ateş çukurunun kenarında daydınız da oradan size kurtarmıştı.” ayetinin de Allah’ın onları küfürden imana çıkardığını belirtmektedir.^[37] Nitekim bu son ayetin tefsirinde İbn Kesîr de (ö. 774/1373) Hz. Peygamber’in çeşitli hadislerinde bu ümmet arasında yetmiş üç fırkanın ortaya çıkacağını bildirdiğini açıkladıktan sonra ayetin devamının Evs va Hazrec hakkında olduğunu, bu iki kabilenin cahiliye döneminde aralarındaki savaştan dolayı düşman olduklarını, fakat İslam’la birlikte kardeşler haline geldiğini, küfürleri dolayısıyla ateş çukurunun kenarında olmalarına rağmen Allah’ın onları imanları vasıtasıyla oradan uzaklaştırdığını açıklamaktadır. Devamında İbn Kesîr İbn İshak’ın rivayetine biraz da muhtasar bir şekilde yer vermektedir.^[38]

Tefsir metinlerine göre konuyu değerlendirecek olursak, Mukâtil b. Süleyman’ın konumuzla ilgili ayetlere belirlediği anlamsal çerçevenin kendinden sonraki müfessirlerce de büyük ölçüde kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Mukâtil b. Süleyman’ın 102. ayetin tefsirinde verdiği açıklama ve rivayeti, halefleri 98 ve 99. ayetlerin tefsirinde vermeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman’ın 102. ayetin tefsiri sadedinde verdiği olayda Yahudi Şâs b. Kays’tan bahsetmediği, Evs ve Hazrec arasında ortaya çıkan çatışma durumunun iki tarafın İslam’dan sonra da müfahareye girişi sonucu gerçekleştiğini beyan etmesi oldukça ilginçtir. Ancak Mukâtil’in bu rivayeti kendisinden sonraki müfessirler tarafından fazlaca tercih edilmediği, bunun yerine daha çok İbn İshak’ın Zeyd b. Eslem’den rivayetinin kullanıldığı görülmektedir. İlaveten Mukâtil sonrası müfessirler ilgili ayetlerin kelime açıklamalarına da yer verirken konu hakkında değişik rivayet farklılıklarıyla beraber daha çok İbn İshak rivayetine yer verdikleri görülmektedir.

[36] Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kurân*, V, 239-251.

[37] Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kurân*, V, 252.

[38] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, tah. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dârü Tayyibe, I-VIII, Riyad 1997, II, 89-90.

3. Siyer-Tefsir Bağlamında Konunun Analizi

Buraya kadar iki farklı ilim dalı olan siyer ve tefsir kaynakları temelinde konumuzla ilgili rivayet ve açıklamalara yer vermeye çalıştık. İki bağımsız ilim dalı olarak siyer ve tefsir yöntem, amaç ve kapsam bakımından temelde birbirinden oldukça farklı olsalar da kaynaklarında Kur'an'a yer verilmesi bakımından aralarında bazı ortak yönler bulunmaktadır. Dolayısıyla siyer kaynakları mevcut rivayetlere istişhad olması yönünden içeriğinde ayetleri kaynak olarak kullanırken, tefsir sebab-i nüzûl ve tarihi arka plana kaynaklık bakımından siyer rivayetlerine yer vermektedir. Farklı amaçlarla olsa da ortak kaynak kullanımı ve karşılıklı etkileşim bundan dolayı her iki ilim dalını birbirine yaklaştırmaktadır. Bununla beraber siyer ve tefsirin kendisine has öznel nitelikleri farklı yaklaşım ve sonuçları da ortaya çıkarmaktadır. Yukarıda her iki başlık altında bu yaklaşımları ortaya koymaya çalıştık. Aşağıda ise bu iki yaklaşımı muhakeme etmeye çalışacağız.

İlk olarak, Evs ve Hazrec arasında meydana gelen olayı siyer rivayetleri çerçevesinde ele aldığımızda olayın zamanlama olarak hicret sonrası ve Bedir Savaşı öncesi (veya hemen sonrası) gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu durum siyer kaynaklarında ve araştırma eserlerinde dolaylı ve doğrudan bir anlatımla ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bir siyer eserinde olay sıraları dizisinde mezkur hadisenin zaman bakımından yerinin tespiti, okuyucunun zihninde konunun genel bakış ve olayların bütünlüğü içerisinde ele alınmasını sağlamaktadır. Bu durum ayrıca olaylar arasında sebep-sonuç zincirinin de belirmesini sağlamakta, böylece hadiseleri doğuran amiller kolayca tespit edilebilmektedir. Ayrıca siyer alimleri tarafından hadise-vahiy ilişkisi temelinde tarihsel gerçeklikte olayla doğrudan ilgisi bulunan mezkur ayetler de bu çerçevede anlamsal değerini bulmaktadır. Siyer kaynaklarından farklı olarak tefsir kaynakları ise nüzûl sıralamasından ziyade genelde ilk sureden başlamak üzere sure ve ayet sırasına göre yazılan eserlerdir. Bundan dolayı ayetlerin tefsirinde her ne kadar sebab-i nüzûl çerçevesinde siyer konulu rivayetlere yer verilse de olaylara dönemin genel hadiseler bütünlüğü içerisinde yer verilememekte, bilakis birbirinden kopuk parçalar halinde ele alınmaktadır. Bu durum yukarıda değinildiği gibi tefsir yazım metodundan kaynaklanmaktadır.

İkinci olarak, Evs ve Hazrec arasında ortaya çıkan "cahiliye davası" niteliğindeki olay siyer kaynaklarında İbn İshak'ın rivayeti kanalıyla yer almıştır. İbn Hişâm konuyu daha çok Yahudiler'in münafıklarla birlikte Müslümanlara yönelik nifak hareketlerini açıklama sadedinde ele almıştır. Olayın akabinde konumuzla ilgili ayetlere yer vererek bir nevi rivayetine Kur'an'dan delil

getirmiştir. Tefsir kaynaklarında ise Evs ve Hazrec arasında meydana gelen mezkur olay ilgili ayetlerin tefsiri temelinde ele alınmıştır. Buna göre müfessirler mezkur ayetleri açıklama amacıyla benzer başka rivayet varyantlarına yer verseler de genelde İbn İshak'ın Zeyd b. Eslem'den alınan uzun nakline yer vermişlerdir. Bunun yanında konunun daha da anlaşılabilirliğinin sağlanması adına siyer kaynaklarında olduğu gibi Evs ve Hazrec arasındaki İslam öncesi mücadelelere de dikkat çekme zorunluluğu hissetmişlerdir. Bu konuda Taberî'nin muhtemelen tarihçi kimliğinden mütevellit konuyu daha bir mufassal şekilde ele aldığı görülmektedir. Müfessirlerin tarihi arka plana haiz ayetleri tefsir etmede siyer rivayetlerine yer vermeleri her iki ilim dalını birbirine yaklaştırırken ayrıca rivayet esaslı tefsir kaynaklarının da zengin siyer rivayetlerine yer vermesine neden olmuştur.

Üçüncü olarak, tefsir rivayetlerinde mezkur ayetlerde geçen kelimelerin açıklamalarına yer verildikten sonra olayla ilgili tarihsel nitelikli rivayetlere yer verilmektedir. Mevcut ayetler siyak ve sibak, ayrıca siyer rivayetleri çerçevesinde Evs ve Hazrec kabilelerinin sosyal durumları ve asabiyet özelinde ele alınması gerekirken tarihsel bağlamından kopartılarak farklı anlamlar yüklenildiği ortaya çıkmaktadır. Özellikle 103. ayetin muhataplarının açıkça ensar olduğuna dikkat çekildikten sonra "parçalanmayın" ifadesinin ehli kitabın dinlerinde fırkalara bölündüğü, özellikle de Taberî ve Kurtubî gibi bazı müfessirler tarafından Hz. Peygamber'in de ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını bildirdiği hadislerle yer verilerek ayetin anlamı itikadî mezheplerin batılığını ortaya koyma noktasına getirilmiş, bir nevi geçmişteki bir olay geleceği şekillendirecek şekilde ele alınmıştır. Ayrıca "ateş çukurunun kenarındaydınız..." ifadesiyle de ensarın İslam öncesi şirk üzere olduğu, İslam ile birlikte hidayete erdiği şeklinde tefsir edilmiştir. Halbuki tarihsel düzlemde ve siyer rivayetleri özelinde ayetler ele alındığında konunun Evs ve Hazrec kabilelerinin sosyal durumları mihverinde anlaşılması gerektiği gayet açıktır. Olayın nazik durumu çerçevesinde her iki kabilenin de İslam'a rağmen asabiyet anlayışlarının mevcudiyetini koruduğu anlaşılmaktadır. Mesele bu temelde ele alındığında ortaya çıkan çatışma durumuna karşı Allah ensar özelinde Müslümanlar'a Kur'an'ın emirlerine sınımsız sarılmalarını, içinde bulunulan durum göz önünde bulundurulursa özellikle kabile asabiyeti kaynaklı bölünmeler gibi çeşitli sebeplerle aralarında ayrılığa düşmemelerini, Allah'ın İslam nimeti sayesinde eski düşmanlıklarını unutarak birbirlerini kardeşçe seven insanlar olduklarını, önceki durumları aralarındaki silahlı mücadelelerden dolayı her iki kabilenin de birbirini helak etme noktasında olduğundan bu durumu kinaye ile tıpkı ateş çukuruna düşmek

üzere olan kişilerin durumuna benzediğini, Allah'ın onları bu durumdan son anda kurtardığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah ensara İslam öncesi kabile asabiyetinin sürüklediği çatışma ve birbirini öldürme cenderesinden İslam sayesinde kurtulduklarını hatırlatarak İslamî dönemde bu tür olaylara kapılmamalarını hususunda uyarılmaktadır.

Sonuç

Metot, amaç ve kapsam bakımından farklı olsalar da iki farklı ilim dalı olarak siyer ve tefsir arasında çeşitli yönlerden ilişkilerin olduğu anlaşılmaktadır. Siyer kaynakları Hz. Peygamber dönemi tarihsel nitelikteki hadiselerin seyrinde vahyin yönlendiriciliğini ortaya koyma, hadiseleri ayetlerle istişhad ve belirli konulardaki ayetleri topluca zikretme gibi amaçlarla hadise-vahiy ilişkisi temelinde Kurânî referanslara sıkça eserlerinde yer vermişlerdir. Bunun yanı sıra tefsir, ayetlerin sebep-i nüzûlü, garibü'l-Kur'an ve ayetlerin nüzul sırasına göre Kur'an'ın tefsiri gibi konularla siyer ilminin konusuna giren bilgileri ayetlerin tefsiri noktasında yararlanmışlardır. Bu noktada Kur'an ayetleri ve tarihsel düzlemde Hz. Peygamber dönemi vahyin nüzûl sürecindeki konularla irtibat, her iki ilim dalının ortak noktasını oluşturmaktadır. Bununla beraber disiplinler arası yöntem ve amaç farklılığı aynı konu ile ilgili kısmen de olsa farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Makalemizde ele almaya çalıştığımız Evs ve Hazrec arasındaki "cahiliye davası" niteliğindeki kabile asabiyetine dayalı olay siyer ve tefsir alimlerinde Âl-i İmrân suresinin 98-103. ayetleriyle irtibatlandırılmaktadır. Siyer kaynaklarında mezkur olay zikredildikten sonra hadiseyle bağlantılı görülen ayetler, istişhad ve ayrıca tarihsel bilgi olması yönüyle zikredilmektedir. Diğer yandan tefsir kaynakları ilgili ayetlerin tefsiri sadedinde tefsir ve siyer ravilerince nakledilen konu hakkındaki rivayetlere yer vererek açıklamalarda bulunmaktadır. Esasen bir hadise iki farklı yöntem kullanılarak değişik açılardan ifade edilmektedir.

Hadise, siyer kaynakları bağlamında ele alındığında Hz. Peygamber dönemi olaylarının kronolojisi ve genel bütünlüğün seyri içinde, sebep-sonuç bağlamında ve tarihsel gerçekliklere uygun bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Aynı olay ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında dönemsal kronoloji göz ardı edilerek benzer tarihsel rivayetlere dayandırılarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Hatta tarihçi kimliği ile de tanınan Taberî olayın bütünlüğünü ortaya koyma adına olsa gerek daha mufassal bir şekilde meseleye yaklaşmaktadır. Bununla beraber müfessirler tarihsel verilere bağlı açıklamalarında ayetin muhatapları çerçevesinde gerçekleştirilen anlamlara bağlı kalırken,

bazı ifadelerin tefsirinde tarihsel bağlamdan koparak geçmiş geleceği ve-
recek şekilde değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Bu durum
ayetlerin kendi tarihsel dönemleri içinde kalınarak tefsir edilmeleri önce-
liğinin her zaman korunması gerekliliği sonucunu doğurmaktadır. Konu
tüm bu açılardan ele alındığında, ilk dönemde olduğu gibi günümüzde de
Hz. Peygamber dönemi araştırmaları için siyer-tefsir arasındaki disiplinler
arası ilişkinin önemini koruduğu görülmektedir.

Kaynaklar

- Bırışık, Abdülhamit “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281-290.
- Cerrahoğlu, İsmail, “İbn Hişam ve Sire’sindeki Garibu’l-Kur’ânı” *AÜF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1977, III, 1-28..
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Hâtemü’n-Nebiyyîn*, y.y., Dohâ 1400.
- Fayda, Mustafa, “Siyer ve Meğâzi”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 319-324.
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hazreti Muhammed Mustafa*, ter. Ömer Rıza Doğrul, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948.
- İbn Hişâm, Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark., *Dârü’l-Meârif*, I-II, Beyrut trz.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, tah. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, *Dârü Tayyibe*, I-VIII, Riyad 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim (ö. 711/1311), *Lisânü’l-Arab*, tas. Emin Muhammed Abdulvahhâb-Muhammed Sâdik el-Abdî, *Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî*, I-XVIII, Beyrut 1999.
- İbnü’l-Esîr Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi’t-Târîh*, tah. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, *Dârü’l-Kütübi’l-İlmiye*, Beyrut 1987.
- Kelpetin, Mahmut, “İslâm Öncesi Medine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı:52, Haziran 2017, 95-113.
- Kelâî, Ebû’r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237), *el-İktifâ fi (bimâ Tedammenehû min) Meğâzi Resûlillâh ve’s-Selâseti’l-Hulefâ*, tah. Muhammed Kemalüddîn İzzüddîn Ali, *Âlemü’l-Kütüb*, I-II, Beyrut 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kurân*, tah. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, *Müessesetü’r-Risâle*, Beyrut 2006.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*, tah. Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî*, I-V, Beyrut 2002.

- Mübârekfûrî, Safiyyürrahman, *er-Rahîkû'l-Mahtûm*, Dârü'l-Vefâ, Mısır 2010.
- Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.
- Özel, Mustafa, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm’ın es-Sîresi”, *DEÜİFD*, Sayı: XIII-XIV, s. 205-215.
- Semhûdî, Ahmed b. Ali el-Hasenî (911/1506), *Vefâü'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdülganî Mahfûz, I-IV, Beyrut 2006.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf (942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Raşâd*, tah. Abdülâziz Abdülhak Hilmî, I-XII, Kahire 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr, I-XXVI, Kahire 2001
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (ö. 468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. İsam b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Dârü'l-Islâh, Demmâm 1992.
- Vida, G. Levi Della, “Sîre”, *İA*, Eskişehir 1997, X, 699.



HİCAZ BÖLGESİNİN MEŞHUR PUTLARI: LÂT, MENÂT VE UZZÂ

MAHMUT KELPETİN
DOÇ. DR.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ



ÖZET

Bu makale, Kur'an'ın bahsettiği Lât, Menât ve Uzzâ putlarını Hicaz bölgesi özelinde ele almayı hedeflemektedir. İslâm öncesi Arabistan'ın siyasi, kültürel, sosyal ve dini hayatı hakkında müslüman kaynaklarda var olan bilgiler oldukça azdır. Bu hususta Batı dillerinde yapılan çalışmaların değerlerine oranla sayı bakımından daha fazla ve nitelik açısından daha kaliteli olduğu görülmektedir. Bunda bazı Batılı araştırmacıların XIX. yüzyılda Yemen bölgesine yaptığı bilimsel seyahatlerin etkisinin olduğu söylenebilir. Bu girişimler ve uzun süren ilmi faaliyetler neticesinde ortaya çıkarılan kitâbe ve arkeolojik kazılar, bölgenin tarihini ortaya çıkaran yazılı eserlerin kaleme alınmasına katkı sağlamıştır. Diğer yandan Kuzey Arabistan'daki devletler Güney'dekilere göre daha yakın zamanda kurulduğu için buranın tarihini ortaya çıkarabilmek daha kolay hale gelmiştir. Bütün bunların yanında Hicaz bölgesi tarihinin ortaya çıkarılması, diğer bölgelerle mukayese edildiğinde oldukça yavaş olmuştur. Bunun çeşitli nedenleri vardır: Bu coğrafyada güçlü medeniyetlerin kurulamaması, coğrafi koşulların getirdiği bazı zorluklar, yerleşik hayata geçişin gecikmesi ve arkeolojik kazıların yapılamaması bölgenin tarihini doğrudan etkilemiştir. Bu nedenle bu alanda yapılacak çalışmaların sayısının çoğalması, dönem hakkındaki bilgilerin zenginleşmesine katkı sağlayacaktır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen İslâm'dan önceki Hicaz bölgesi Arapları'nın dini hayatının aydınlatılmasında kaynaklarımızın en zengin olduğu alan Kuzey Arabistan'dır. Özellikle bölge halkının ana geçim kaynaklarından biri ticaret olduğu için tüccarların Kuzey Arabistan topraklarına sıklıkla seyahat ettikleri ve burada elde ettikleri tecrübeleri Hicaz'a taşıdıkları söylenebilir. Dolayısıyla dini hayata ilgili kavramların köken olarak buradan geldiği kabul edilebilir.

Müslüman kaynaklar, Amr b. Luhay'ın putları Mekke ve civarına yerleşmesine kadar Araplar'ın tevhid dini geleneğine bağlı olarak hayatlarını sürdürdüklerini ifade etmektedir. Ancak putperestliğin yayılmasıyla ilgili Amr b. Luhay hakkında var olan rivayetlerin bir çoğunun doğruluğunun şüpheli ya da tarihi hakikatlere aykırı olduğu unutulmamalıdır. Rivayetler tahkik edildiğinde Amr'dan önce de bölgedeki insanların putlardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Araplar, başlangıçta Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid dini geleneğine bağlı olmalarına rağmen zamanla putlara meylenmeye başladıkları ve Mekke'de putların sayısının 360'a ulaştığı rivayet edilmiştir. Bunda şehrin idaresinde yetki sahibi olan idarecilerin Kâbe'nin bütün Araplar nezdindeki büyük saygınlığından istifade etme gayreti etkili olmuştur. Mekke'de put sayısının bu kadar çok olmasına rağmen bunlar içinde Kur'an'ın da zikrettiği Lât, Menât ve Uzzâ putunun yerinin ayrı olduğu söylenebilir. Esasen putperestlik ortak bir inanç şekli olmasına rağmen hepsinin aynı biçimde olduğu söylenemez. Bazı yerlerde muhtemelen kültürün de etkisiyle değişimler yaşanmıştır. Dolayısıyla değerlendirmelerde bunu dikkate almak ve farklılık olarak gözükken hususları bu şekilde değerlendirmek uygun olacaktır. Diğer yandan bu putların her birinin asıl mekânları farklı olmasına rağmen Arap yarımadasının pek çok yerinde temsil edilmiş ve kabul görmüştür. Bunda kabilelerin ilah olarak kabul ettikleri putlara Kâbe'den mülhem olarak put evleri inşa etmeleri etkili olmuştur. Araplar Kâbe'yi tavaf etmenin yanında kutsal olarak kabul ettikleri bu mabetlerde secde, tavaf, adaklar adanmak ve kurban kesmek suretiyle ilahlarına olan bağlılıklarını, onların yardım ve şefaatine nail olmayı hedeflemişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in risâlet vazifesi ile görevlendirildiği döneme denk gelen Câhiliyye'de, halkın dini geleneklerine bağlı olduğu ve dinin hayatın her alanını kuşattığı söylenebilir. Diğer yandan müşrikler, atalarının inanç ve geleneklerine bağlılık iddiasıyla İslâm'a karşı çıkmış ve bu alışkanlıklarını terk etmeleri de çok kolay olmuştur. Bu manada müşriklerin Hz. Peygamber'in davetini uzun süre reddetmelerinde "Atalar kültürü" kavramını anlamak daha kolay olacaktır. Nitekim Uzzâ'nın yıkılmasıyla ilgili rivayet bunu teyit etmektedir. Mabed görevlisi ve kadının (kadın biçimindeki şeytan) Uzzâ'yı yıkmaya gelen Hâlid b. Velid'e bütün gücüyle karşı çıkmaya ve onunla mücadele etmesi, dinin toplumsal hayattaki karşılığı açıkça ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Hicaz, Lât, Menât, Uzzâ, Hübel, Mekke, Kureys, Câhiliyye, Amr b. Luhay, putperestlik.

ABSTRACT

This article aims to handle the three deities mentioned in Quran, al-Lat, al-Manat, and al-Uzza, specifically in relation to al-Hijaz region. Muslim scholars offer very limited information regarding political, cultural, social and religious life in pre-Islamic Arabia. On the other hand, it is seen that studies conducted by western scholars regarding the issue bear a greater value both in quality and quantity. The reason for this can be said to be the visits of western researchers in Yemen region in 19th century. The inscriptions and the archeological researches that were revealed as a result of those visits and long-term studies made a contribution to the production of books and other written sources regarding the history of the region. On the other hand, the reveal of the history of the states founded in Northern Arabia became easier, as Northern Arabia was founded more recently than Southern Arabia. In comparison to other regions, the reveal of the history of al-Hijaz region took a longer time. There are several reasons for this and some of them can be listed as follows: the lack of deeply-rooted civilizations in the region; some geographical challenges; the delay in transition to settled life and the lack of archeological studies. Therefore, for the enrichment of knowledge regarding al-Hijaz region, more studies are needed to be conducted. Despite all these, Northern Arabia is a very valuable source of information for shedding light on religious life of Arabs that were settled in pre-Islamic al-Hijaz region. That's particularly because one of the main means of living for people of al-Hijaz region had been trade and these merchants' travelling to Northern Arabia can be said to have transmitted the experiences and knowledge they gained in Northern Arabia to their region, al-Hijaz. Hence, it is acceptable that the religious concepts in al-Hijaz region rooted in Northern Arabia.

Muslim scholars claim that Arabs had been monotheistic until 'Amr b. Luhay set deities in Mecca and around. However, it should be remembered that most of the reports asserting the role of Amr b. Luhay in the spread of idolatry is either doubtful or contradictory to historical facts. Upon the analysis of the reports, it is understood that people in the region had known deities before Amr set them. Accordingly, it was reported that in the beginning Arabs had adopted Prophet Ibrahim's monotheistic religion however they backslid to idolatry in time and the number of deities in Mecca reached up to 360. The fact that city's governors' will to take advantage of great appreciation for Ka'ba among Arabs had an impact on the rise of the number of deities. Despite the big number of deities in Mecca, it can be stated that among al-Lat, al-Manat and al-Uzza the three deities mentioned in Quran had a particular importance. It should be stated that idolatry is a common way of faith in theory but in practice it differs in some ways. In some places, there had been changes probably due to the local culture. Therefore, this fact must be taken into consideration while making evaluations on differentiations. Another fact is that each of the deities was appreciated and embraced in various places in Arabian Peninsula even in places far from where they originated from. The reason for this appreciation is the deity-houses/shrines that were built by the worshipping tribes with an inspiration from the reverence for Ka'ba. Apart from circumambulating Ka'ba, the Arabs were lying prostrate in the deity-house/shrine, circumambulating the deity-house/shrine, consecrating things and sacrificing animals to the deity. With all these means they aimed to receive the aid and intercession from the deities. As a result it can be stated that in the pre-Islamic period when the Prophet Muhammad was assigned as an Apostle from Allah, the people were attached to religious traditions and religion was apparent in all aspects of their lives. Likely, mushriks opposed to Islam with the argument that they were loyal to their ancestors' faith and customs. They didn't outgrow their faith and habits easily. By this means it must become easier to figure out the significance of 'ancestor cult' in their opposition to the invitation of the Prophet. Thus, the report on the collapse of al-Uzza where the guard of the shrine and a woman (shaitan [satán] disguised as a woman) fought with all their might against Khalid b. Walid who was there to knock down al-Uzza, confirms this significance.

Key Words: al-Hijaz, al-Lat, al-Manat, al-Uzza, Hübel, Mecca, Jahiliyyah, 'Amr b. Luhay, idolatry.

Giriş

İslâm'dan önce yaşayan Araplar'ın dinî hayatı hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça azdır. Mevcut bilgilerin önemli bir bölümü de Güney ve Kuzey Arabistan'da kurulan bazı devletlerden geriye kalan kitâbe ve arkeolojik belgelere dayanmaktadır. Bunların bir kısmında dönemin siyasî olayları hakkında geniş bilgiler bulunmasına rağmen tanrılar, mabedler ve tapılan putlar dışında bölgelerdeki din ve dinî hayata çok fazla yer verilmemiştir. Diğer yandan İslâmiyet'in doğuşuna yakın zamanda ve Hz. Peygamber'in risâletinin ilk yıllarında Araplar'ın dinî hayatı hakkında daha fazla malumat vardır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Özellikle Kur'an-ı Kerîm'de Araplar'ın inançlarına yer yer atıf yapılması nedeniyle^[1] siyer, hadis, tefsir ve diğer dinî ilimlerin konu hakkındaki rivayetleri bir araya getirmesi ve bunları günümüze kadar aktarmasının etkili olduğu söylenebilir.^[2] Ayrıca Câhiliyye Arapları'nın dinî hayatı ve inançlarına ilişkin kaynakların bir kısmının günümüze ulaşması^[3] da bu bilgi zenginliğine katkı sağlamıştır.

İbnü'l-Kelbî, Araplar'ın başlangıçta tevhid esasına dayalı bir dinî benimsediklerini söylemiştir.^[4] Ancak ilk dönem kaynakları ve ortaya

[1] Adnan Demircan, "Kur'an'ın, Nüzül Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, II, sy. 4, Konya 2004, s. 55-56.

[2] Mustafa Çağrırcı, "Arap", *DİA*, III, 316; Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER Yayınları) 2016, s. 23-25.

[3] İbnü'l-Kelbî'nin *Kitâbü'l-esnâm*'ı, özellikle Arap yarımadasındaki putlara ve bunlarla ilgili inançlara yer vermesi açısından önemli bir kaynaktır. Geniş bilgi için bk. Osman Cilacı, "Kitâbü'l-Esnâm", *DİA*, XXVI, 100.

[4] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm* (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, 1343/1923, s. 6.

çıkarılan kitâbeler tetkik edildiğinde özellikle Güney ve Kuzey Arabistan'da kurulan devletlerdeki dinî hayatın böyle olmadığı, erken dönemden itibaren halkın putperestlik ve diğer dinî inançlara meylettiği görülmektedir.^[5] Nitekim Arap yarımadasında ortaya çıkarılan arkeolojik verilere göre (Lih-yân yazıtları) putlara tapınma âdetinin milâttan önce V-IV. yüzyıllardan itibaren başladığı söylenebilir.^[6] Araplar, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte putların Allah katında ara buluculuk etme gücüne sahip olduklarına ve onlar aracılığıyla Allah'a daha çok yaklaşabileceklerine inanıyorlardı.^[7] Özellikle Hicaz ve Kuzey Arabistan bölgelerindeki halk, zamanla putperestliğe meyletmişti. Bunda Nabatîler'deki putperest kültürünün etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Genel kabul edilen görüşe göre Hicaz bölgesinde Hz. İbrahim ve İsmail ile başlayan tevhid geleneği, Amr b. Luhay'ın Arabistan'a putu sokmasına kadar devam etmiştir. Rivayete göre Amr b. Luhay, yönetim konusunda Hâris b. Mudâd ile anlaşmazlığa düşünce İsmâiloğulları'yla ittifak kurdu ve Cürhümîler'i^[8] Mekke'den çıkardı; Kâbe'nin yönetimini ele geçirdi.^[9] Böylece Mekke'nin bozulan imajını yeniden düzelteren Amr, bölgede büyük bir itibar kazandı. Daha sonra Amr b. Luhay, ağır bir hastalığa yakalandı ve tedavi için^[10] Suriye'nin Belka yöresinde^[11] bulunan bir termale/kaplıcaya gitti. Burada şifa bulan Amr, insanların putlara tapıtığını gördü.^[12] Daha önce şahit olmadığı bu manzara karşısında şaş-

[5] Kelpetin, *İslâm Öncesi*, s. 29-115. Ayrıca bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançlarında Putların Yeri", *Mîllet ve Nihal*, sy.11/1, İstanbul 2014, s. 10.

[6] F. V. Winnett, "The Daughters of Allah", *The Moslem World (MW)*, sy. 30, London 1940, s. 116.

[7] ez-Zümer 39/3.

[8] Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dini kabul eden Cürhüm kabilesi başlangıçta Mekke'ye ve Kâbe'ye büyük önem vermiş ve hürmet göstermişti. Daha sonra Mekke'ye ve Kâbe'ye yakışmayacak saygısızca hareketlerde bulunmaya; açıktan ve gizliden her türlü ahâksızlığı yapmaya, hacılara zulmetmeye, büyük günah işlemeye (İsâf ve Naile'nin Kâbe'nin içine girip orada zinâ ettiklerine inanılmaktadır) ve saygınlığını haffife almaya başlamışlardır. Yine hacılara zulmettikleri gibi Kâbe'ye takdim edilen hediyeleri çalmışlar ve yeni âdetler ihdas etmişlerdir. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr* (nşr. Rüşdi Sâlih Melhas), I-II, Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1403/1983, I, 86-90.

[9] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 8, 54.

[10] Bir başka rivayete göre Amr, bir iş için gittiği Belka bölgesindeki Meâb'da Amâlika kabilesinin putlara tapıtığını görmüştü. bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), I-II, Mısır: Şeriketü mektebe ve matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 77; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed el-Beraddüni-İbrahim Atafayyis), I-XX, Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964, VI, 338.

[11] Amr b. Luhay'ın el-Cezîre'deki Hit şehrinde "Hübel" adlı put ile Mekke'ye geldiği ve Kâbe'nin içinde Hz. İbrâhim tarafından kazılan kuyunun üzerine diktığı söylenir. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 117.

[12] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 77.

kınlığını gizleyemeyen Amr, bu olayın esasını öğrenmeye çalıştı. Bölge halkı: “Yağmurun yağmasını arzuladığımızda ve düşmanlarımıza karşı zafer kazanmak istediğimizde putlardan yardım isteriz.” diyerek konuyu Amr’a izah etti. Bunun üzerine Amr, onlardan “Hübel” (Menât)^[13] isimli bir putu alıp^[14] Mekke’ye getirdi; Kâbe’ye yakın bir yere dikmiş ve insanları buna tapmaya davet etti.^[15]

Hicaz bölgesindeki putperestliğin başlangıcıyla ilgili bu rivayetler tahkik edildiğinde Amr b. Luhay ile Hübel putunun isimleri öne çıkmaktadır. Dolayısıyla konunun izahında bu iki temel unsurun değerlendirilmesi ve bunlarla ilgili bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Mekke, kutsal bir belde sayılması ve Kâbe’yi barındırmasının yanında zezemin çıkarılması ve Yemen’den geldikleri tahmin edilen Cürhümlüler’in buraya yerleşmesi sonrasında diğer şehirlere göre Hicaz bölgesinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bunda, şehrin idaresini üstlenen Cürhümîler’in katkıları büyüktür. Önceleri Hz. İbrahim’in getirdiği dinî geleneğe bağlı olarak varlıklarını sürdürmelerine rağmen Cürhümîler zamanla bu inançtan uzaklaşmaya başlamışlar; Kâbe’nin ve şehrin saygınlığına gölge düşürecek bazı davranışlar içine girmişlerdir. Diğer yandan Mekke, erken dönemden itibaren Arap yarımadasındaki ticaret güzergâhı üzerinde bulunduğu için Güney ve Kuzey Arabistan’dan gelen tüccarların uğradığı ve yerel halk ile münasebet kurup ticarî ilişkilerini geliştirdiği bir merkez olmuştur. Nitekim bu döneme ilişkin ortaya çıkarılan kitâbeler ve tarihî vesikalardan da özellikle Kuzey Arabistan bölgesinde diğer dinî inançlarla birlikte putperestliğin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Amr b. Luhay’ın mensubu bulunduğu Huzâa kabilesinin, Mekke’nin idaresini ele almadan önce de Hicaz bölgesindeki pek çok kimsenin ticaret veya benzeri işler dolayısıyla Yemen ve Suriye bölgeleri başta olmak üzere Arap yarımadasındaki pek çok yere seyahat ettiği ve buralarda bulunan putlarla tanıştığı söylenebilir.^[16] Dolayısıyla

[13] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 124; Fâkihî, *Ahbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş), I-VI, Beyrut: Dâru Hazar 1407/1986-87, V, 141.

[14] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 77. Diğer yandan İbnü’l-Kelbî, Hübel’in ilk defa Huzeyme b. Müdrike tarafından Kâbe’ye konulduğunu (İbnü’l-Kelbî, *Kitâbü’l-esnâm*, s. 28; Belâzürî, *Ensâbü’l-üşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr - Riyaz ez-Ziriklî), I-XIII, Beyrut: Dârü’l-fikr, 1417/1996, I, 37); Yâkût el-Hamevî ise Hübel’in Kinâne kabilesine ait olduğunu söylemektedir (Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, I-VII, Beyrut: Dâru sâdır, 1397/1997, V, 391.). Ayrıca bk. Casim Avcı, *Muhammedü’l-Emin: Hz. Muhammed’in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul: Hayy Kitap, 2008, s. 24-25; Ömer Faruk Harman, “Hübel”, *DİA*, XVIII, 444-445.

[15] İbnü’l-Kelbî, *Kitâbü’l-esnâm*, s. 8.

[16] İbnü’l-Kelbî, Mekkeliler’in bir yere seyahat ettiklerinde Mekke ve Kâbe’ye olan saygı ve bağlılıklarını sürdürmek için yanlarına şehirden bir taş aldıklarını; konakladıkları yerde

rivayette nakledildiği gibi Amr b. Luhay'ın Suriye bölgesinde putlarla tesadüfen karşılaştığını ve onlardan etkilenip şehre getirmeye karar verdiğini söylemek oldukça zordur. Bu sebeple Amr b. Luhay'ın Mekke'ye getirdiği söylenen putunu, "ilk" olarak nitelenmek yerine şehir halkının daha önce bildiği, ancak önem vermediği bir ilah olarak kabul etmek daha uygundur. Amr, bunu Cürhümîler'in faaliyetleri nedeniyle şehrin bozulan imajını düzeltme, Mekke'yi özellikle de Kâbe'nin varlığı da dikkate alındığında şehri dinî bir merkez kılma ve önemli ticaret güzergâhı haline dönüştürme arzusuyla gerçekleştirmiş olabilir. Nitekim Mekke'de putperestlik kısa sürede yayılmış ve kökleşmişti.^[17] Kâbe'nin içinde ve etrafında sayıları üç yüz altmışa ulaşan put sayısı da bu şekilde izah edilebilir.^[18] Özellikle hac zamanında dışarıdan gelen kabilelerin kendilerini yabancı hissetmemeleri ve şehirde güven duymaları için ilah kabul ettikleri putların birer örneğinin Kâbe ve civarına dikilmesi de bunu teyit etmektedir. Diğer yandan kaynaklarda Hübel ile Amr b. Luhay arasındaki ilişki, diğer rivayetlerde doğrulanmadığı gibi Hübel'den önce Mekke'de İsaf ve Nâile'nin var olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Amr b. Luhay ve Hübel hakkındaki rivayetlerin çoğunun doğruluğunun şüpheli olduğu ve tarihi verilerle uyuşmadığı söylenebilir.

Hicaz bölgesinde putperestliğin başlangıcıyla ilgili rivayetlerdeki bu ihtilafa birlikte İslâm öncesi dönemde putperestliğin çok yaygın olduğu bilinmektedir. Mekke ve diğer bölgelere çok sayıda put yerleştirilmiştir. Kâbe ve çevresine dikilen putların sayısı 360'a ulaşmıştır. Hatta Mekke'de her ailenin bir putunun olduğu da söylenmektedir.^[19] Bununla birlikte Araplar'ın Hicaz bölgesinde taptığı putların en önde geleni Kur'ân-ı Kerîm'de de zikir geçen^[20] Lât, Menât ve Uzzâ'dır.

bunu diktiklerini, saygı ve tazim ifadesi olarak Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi onun da etrafında döndüklerini söylemektedir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 6.

[17] Araplar arasında puta tapmak yaygınlaşmış ve basitleşmişti. Onların bir kısmının ya ilah olarak kabul ettiği put ya da put evi (tapınak) vardı. Buna gücü yetmeyenler ise Kâbe'nin veya diğer tapınaklardan birinin önüne "ensâb" adını verdiği bir taşı diker, sonra tapınağı tavaf eder gibi onun etrafında dolaşırdı. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 22.

[18] Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte). I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423/2002, I, 138, II, 546, III, 93, 798; Vâkıdî, *el-Megâzi* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1404/1984, II, 832; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-XI, Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1421/2001, II, 127.

[19] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 33; Ahmet Güç, "Put", *DİA*, XXXIV, 365.

[20] "Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı?" en-Necm 53/19-20.

Lât:

Sakîf kabilesine ait bir puttu.^[21] Bununla birlikte Kuzey Arabistan ve Hicaz'da kendisine saygı gösterilir ve bulunduğu coğrafyaya göre farklı şekiller^[22] alırdı. Tâif'te^[23] kare biçiminde, nakışlı beyaz bir taş^[24] şeklinde tasvir edilen Lât putu ve bulunduğu mekân, Kâbe gibi saygın kabul edilir ve bir mabed olarak kullanılırdı.^[25] Tâifliler, putlara tapmalarına rağmen Mekke'nin Arap yarımadasında önemli bir dinî merkez olmasından rahatsızlık duydukları için Lât putunun^[26] bulunduğu yere tıpkı Kâbe gibi^[27] üzerinde örtü bulunan^[28] ve "beytü'r-rabbe" adlı^[29] bir mabed^[30] inşa ettiler.^[31] Mabedin hizmetkârlığını^[32] Sakîf kabilesinden Attâb b. Mâlik oğulları veya Benî Yesâr b. Mâlik'ten Ebü'l-Âs^[33] üstlendi. Arapların çoğu Kâbe'ye tazim ve hürmet gösterdikleri gibi buraya da saygı duyuyorlardı.^[34] Hatta Sakîfliler her seferden dönüştü Lât'ı^[35] ziyaret

- [21] Tâif mescidinin ya da sol minaresinin yerinde bulunduğu rivayet edilmektedir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 16; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, I-XX, Beyrut: Dâru's-sâkî, 1422/2001, XI, 229. Tâif'i gezen İngiliz seyyâh James Hamilton, Lât putunun beş köşeli granit bir taştan yapıldığını ve yaklaşık on iki fit (3.65 metre) uzunluğa sahip olduğunu söyler. bk. James Hamilton, *Sinai, the Hedjaz, and Soudan*, London 1857, s. 150-151.
- [22] Meselâ Tedmür'de gerçek bir kraliçe heykeliyle, hatta kılıklı vücutlu, buruşuk aslan burunlu, yırtıcı kuş kanatlı ve ayaklı elinde yılan olan bir kadın biçiminde tasvir edilirdi. bk. Tefvik Fehd, "Lât", *DİA*, XXVII, 107.
- [23] Kaynakların genel olarak kabul ettiği bu rivayetin dışında Lât'ın Nahle'de olduğu ve Kureys kabilesinin buna taptığı da rivayet edilmektedir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). I-XXVI, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1424/2003, XXII, 522; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 232.
- [24] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 16.
- [25] Fehd, "Lât", *DİA*, XXVII, 107.
- [26] Araplar bu puttan hareketle çocuklarını "Zeydü'l-Lât" ve "Teymü'l-Lât" olarak isimlendirilmektedir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 16.
- [27] Sakîf ile Kureys arasındaki rekabet ve düşmanlık yüzünden Lât putunun beyaz taşı, Mekke'deki siyah taşın (Hacerülesved) karşılığı kabul edilmişti. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 231; Fehd, "Lât", *DİA*, XXVII, 108.
- [28] Örtünün tıpkı Kâbe'de olduğu gibi her yıl değiştirildiği rivayet edilmektedir. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 228.
- [29] Puta tapanların nazarında Lât, dişi kabul edildiği için mabede bu ismin verildiği söylenir. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 229.
- [30] Kâbe'yi yıkmak için Yemen'den hareket eden Ebrehe, Tâif'e ulaştığında Benî Sakîf'in ileri gelenleri Lât'a ve mâbedine dokunmadığı takdirde kendisine yardımcı olacaklarını söylediler. Ebrehe'nin bunu kabul etmesi üzerine de Ebû Rigâl'i ona rehber olarak tayin ettiler. bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 47; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 142; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 637-638.
- [31] Binayı Attâb b. Mâlik oğullarının yaptığı rivayet edilmektedir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 16; Vâkîdî, *el-Meğâzî*, III, 972.
- [32] Mabedin görevlileri ve bekçileri vardı. Onlar, mabedin muhafazasının yanında bakım ve temizliğini sağlardı. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 228-229.
- [33] İbn Habîb, *el-Muhabber* (nşr. Ilse Lichtenstädter), Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1361/1942, s. 315.
- [34] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 47.
- [35] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 16; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 47.

eder,^[36] kurban keser ve tavaf^[37] ederlerdi.^[38] Mekke'deki Harem gibi Lât putunun bulunduğu yer kutsal kabul edilmiş; burada ağaç kesmek ve avlanmak yasaklanmıştı.^[39] Bu sebeple Tâif, bir hac^[40] mekânı haline dönüşmüştü.^[41] Ancak Kusay b. Kilâb'ın Kâbe'i tamir edip hâc menâsikini düzenlemesi ve Mekke ile ilgili hizmetlerinden sonra Lât, Arap yarımadasında "seçkin tanrıça" sıfatı^[42] dışındaki ayrıcalıklarını kaybetmişti.^[43] Diğer yandan Lât putunun bulunduğu yere,^[44] adakların sunulduğu, kıymetli hediyelerin^[45] ve paraların muhafaza edildiği,^[46] "Gabgab/ غبغب" denilen bir sunak^[47] oluşturulmuştu.^[48]

Lât kelimesinin anlamıyla ilgili kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bunlar özetle şöyledir:

1) Lât kelimesi, "Ezmek, ezip toz haline getirmek, karıştırmak" manalarına gelen "lett/لت" kökünden türemiştir. Rivayete göre Tâif'te bir kayanın üzerine oturup arpayı (buğdayı) su veya eritilmiş yağla karıştırıp (لت السويق) hazırladığı yemeği oradan geçen hacılara ikram eden biri vardı. Bu kimse bir süre sonra öldü. O taşa da "karıştırmak" manasına gelen ve "lett" kö-

[36] Sakîfliler'in Lât'ı ziyarete gelenlerden belli oranda vergi aldıkları ifade edilir. bk. Nâdiye Hüsnî Sakr, *et-Tâif fi'l-asrî'l-câhilî ve sadrî'l-İslâm*, Cidde: Dârü's-Şürûk, 1401/1981, s. 54.

[37] Rabbim! Davetine tekrar tekrar icabet ettim. Evimiz (Kâbemiz) bize tapınak olarak kâfidir. O ne metruk ne de harabe halindedir. Bilakis tertemiz bir topraktan inşa edilmiştir; O'na sahip çıkanlar insanların en iyilerindedir. (من تربة زكية. أربابه من صالحى البرية كفى بيتنا بنية. ليس بمهجور ولا بنية. لكنة) bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 225.

[38] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 228; Sakr, *et-Tâif*, s. 54. Ayrıca Araplar'da ve diğer medeniyetlerde putların savaşlarda götürülmesi âdeti vardı. Lât putu da orduyu savaşa teşvik için kubbeli bir hevdecin içinde getirilmiş ve savaş alanına dikilmişti. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 235.

[39] René Dussaud, *el-Arab fi Suriye kable'l-İslâm* (trc. Abdülhamid ed-Devâhîli-Muhammed Mustafa Ziyâde), Kahire 1959, s. 111.

[40] Hac zamanı olarak yaz mevsimi belirlenmişti. Ayrıca sıcağın bunalan Mekke ve Necidliler'in de şehre gelmesiyle birlikte Tâif oldukça kalabalık olurdu bk. Sakr, *et-Tâif*, s. 69-70.

[41] Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX, 444.

[42] Araplar, melekleri Allah'ın kızları saydıklarından onları temsil eden putlara da kadın ismi verirlerdi. Bu nedenle Lât, Menât ve Uzzâ'yı Allah'ın kızları olarak kabul etmişlerdir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 19. Nitekim "Yoksa, kızlar O'na (Allah'a) da oğullar size mi?" (et-Tür 52/39) âyeti de bunu teyit etmektedir.

[43] T. Fahd, "al-Lât", *EP* (İng.), V, 693.

[44] Ziraî ürünler, altın silah, kumaş vb. şeylerin hediye olarak takdim edildiği söylenir. Sakr, *et-Tâif*, s. 53.

[45] Dussaud, *el-Arab*, s. 112.

[46] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 972; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), IV, Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963, III, 341.

[47] Hicaz bölgesinde çok sayıda sunak vardı (Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 228). Bunlardan birinin Nahle'de olduğu rivayet edilir. bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 522.

[48] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 972; el-Câhîz, *el-Hayevân*, VII, 119; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 185.

künden türemiş “Lât”^[49] dendi.^[50] Ölümünden sonra bu kimse kutsanmış, kabri ziyaret mekânı haline getirilmiş ve kendisine tapınılmıştır.^[51] Çünkü Amr b. Luhay, insanlara “Lât, sizin Rabbinizdir. O bu kayanın içine girdi” demiştir.^[52] Tâifliler de “Lât” putunun bulunduğu yeri mâbed yapmışlardır.^[53]

2) Menât ve Uzzâ gibi Lât da Kudüs mâbedine Manasse’nin yaptırdığı^[54] ve Yoşiya tarafından Kidron vadisinde yıktırılan^[55] kıskançlık putu Astarte’nin şekillerinden biridir. Dolayısıyla kaynaklarda arpa veya buğday unundan yiyecek şeylerin yapılması işi, Eski Ahid’deki “kıskançlık adağı” adı verilen^[56] ve sadece arpa unundan yapılan bir İbrânî uygulamasını^[57] hatırlatmaktadır.^[58]

3) “Lât” kelimesi, “yönelmek, (başını, yüzünü) çevirmek” manasındaki (leyy / leva / لي / لوى) kökünden geldiği, insanlar ibadet maksadıyla ona yöneldikleri ve etrafında tavaf ettikleri için bu ismin verildiği söylenmiştir.^[59]

4) “Lât” kelimesi, Allah lafzının sonundaki “he” harfinin kaldırılıp yerine müenneslik eki olan “tâ” harfinin getirilmiş^[60] ya da “tanrıça” manasındaki “el-ilâhe” kelimesinin^[61] bozulmuş halidir.^[62]

[49] Kaynaklarda bu kişinin tüccâr, (Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), I-III, Kahire: Dârü’l-Misriyye, 1955, III, 98.) yahudi, (İbnü’l-Kelbî, *Kitâbü’l-es-nâm*, s. 16.) Sakif kabilesinden Âmir b. Zarib (عامر بن زرب) (Kurtubî, *el-Câmi’*, XVII, 100.) veya Sırma b. Ganm (صرمة بن غنم) (Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), I-IV, Beyrut: Dârü’l-kütübi’-ilmiyye, 1415/1994, XXI, 39.) olduğu da nakledilmektedir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 4; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 229.

[50] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 125-126.

[51] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 230.

[52] İnsanları ilk defâ Lât’a tapmaya ‘Amr b. Rebî’a ile Hâris b. Ka’b’ın davet ettiği rivayet edilmektedir. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 126.

[53] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXII, 47-48; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 4; Kazvîni, *Âsârü’l-bilâd ve ahbâru’l-ibâd*, Beyrut: Dâru sâdir, ts., s. 98; Zebidî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, “lât” md.; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 143, 229-230; Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

[54] II. Krallar, 21/7.

[55] II. Krallar, 23/6-7.

[56] Fahd, “al-Lât”, *EP* (İng.), V, 693.

[57] Sayılar, 5/15.

[58] Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

[59] Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), I-VI, Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1418/1998, V, 641; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl esrârü’t-te’vil* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî), I-V, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1418/1998, V, 159.

[60] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXII, 46-47; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 230-231.

[61] Lât için Rabbe veya Tâğiye denildiği halde ilâhe sıfatının hiç kullanılmadığı söylenmektedir. Diğer yandan Lât ile “el-ilâhe” arasında bir geçiş durumunun bulunmadığı, ayrıca kelimenin sonundaki “tâ” harfinin de müenneslik eki olmayıp kelimenin asıl harflerinden kabul edilmesi sebebiyle bu iddiaya karşı çıkmaktadır. bk. Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

[62] Râgib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “Lât” md.; F. Buhl, “Lât”, *JA*, VII, 18; Dussaud, *el-Arab*, s. 114; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 231; Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

5) “Lât” kelimesi, Herodot’ta “Alilat/Alelat”,^[63] Akkadca metinlerde “Al-latum” şeklinde geçmektedir.^[64] Yine Safevî,^[65] Tedmür,^[66] Nabatî^[67] ve Ârâmî metinlerinde de yer almaktadır.^[68] “Lât” isminin Arapça formunun kullanımı ise ‘Amr b. Luhay dönemine kadar uzanmaktadır (M.S. III. Yüzyılın başları).^[69]

6) “Lât”, bir kayadır ve ilk başlarda bu kayanın üzerinde oturup hacılara yağ ve süt satan kimseye^[70] “Lât” ismi verilmişti.^[71]



Lât figürü^[72]

[63] Yunanlılar’ın meşhur Athena ve Tyche tanrıçaları ile Roma’daki bilgelik tanrıçası Minerva’ya eşdeğer kabul edilirdi. bk. Dussaud, *el-Arab*, s. 115; John F. Healey, *The religion of the Nabataeans*, Leiden 2001, s. 107-119.

[64] Bazı müsteşrikler Lât kelimesini, müennesliğinden hareketle güneş (şems) ile aynileştirilmekteydiler. Halbuki Lât’ın güneşle ilgili bir özelliği olmayıp onun Venüs (zühre) yıldızı ile bağlantısı vardır. bk. Dussaud, *el-Arab*, s. 115; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 233.

[65] Lât ismi, Safevî metinlerinde altmıştan fazla yerde geçmektedir. Bu da toplulmda Lât putuna verilen önemi göstermesi bakımından önemlidir. bk. Dussaud, *el-Arab*, s. 111.

[66] Kelpetin, İslâm Öncesi, s. 155. Lât putu, Petrâ şehrinin ana tanrıçası kabul edilmekteydi. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 233; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *el-Hadaretü’l-Arabiyyetü’l-kadîme*, İskenderiye 1409/1988, s. 357. Bu dönemde ortaya çıkarılan kitabelere göre Lât isminin geçtiği en eski metinler, miladî 40-60 yılları arasına denk gelmektedir. bk. Dussaud, *el-Arab*, s. 115-116.

[67] Philip K. Hitti, *Târîhu Suriye ve Lübnan ve’l-Filistîn* (trc. George Haddâd - ‘Abdülkerîm Râfîk), I-II, Beyrut: Dârü’s-sekâfe, 1958, I, 428-429; Dussaud, *el-Arab*, s. 109.

[68] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 232-233.

[69] Fahd, “al-Lât”, *El²* (İng.), V, 693. Hicaz bölgesinin Lât putu ile tanışmasında Nabatîler ile Kuzey Arabistan’da yaşayan diğer Arap kabileleri etkili olmuştur. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 233.

[70] Rivayete göre bu kimse Huzâ’a kabilesinden Amr b. Luhay’dı. Huzâ’alılar, Cürhümîler’i Mekke’den çıkardıktan sonra Amr b. Luhay’ı ilah edindiler. Amr, hac zamanında insanları yedirdiği ve giydirdiği için onun söyledikleri her şeyi din olarak kabul etmeye başladılar. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 4.

[71] Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 4.

[72] <https://qph.fs.quoracdn.net/main-qimg-f5395cd0ed52a9b924b13516971f8d5a.webp> (erişim tarihi: 15 Haziran 2018).

Menât:

İslâm öncesi Arap toplumundaki herkesin saygı duyduğu putlardan bir diğeri de Menât'tır. Hatta İbnü'l-Kelbî'ye göre Araplar'ın taptıkları putlar içinde en eski olanıdır.^[73] Ancak bu iddianın kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü Hicaz bölgesindeki insanlar putlarla tanışmadan önce bölge halkı, Lât putunu biliyordu. Safevî, Tedmür, Nabatî ve Ârâmî metinlerinde Lât putundan sıklıkla bahsedilmesi bu hususu teyit etmektedir.^[74]

Sâmî panteonunun en eski ilâhlarından biri olan Menât kelimesi,^[75] Nabatî dilinde “منوت/منوت؛ منوتن/manavat”, İbranî dilinde “מנא/mena”,^[76] Lihyânî dilinde ise “manat” şeklinde geçmektedir.^[77] Kur'ân-ı Kerîm'de elif harfiyle “منة” şeklinde olduğu gibi vav harfiyle “منوة” olarak da yazılmıştır.^[78] Kitâb-ı Mukaddes'te ise “v” harfi “i” harfine dönüşmüş ve “مني/meni”^[79] şeklini almıştır. Diğer yandan “menât” ve “meni” kelimelerinin yazılışları ayrı olmasına rağmen manaları aynıdır. Çünkü Menât'ın sonundaki “ة” harfinin kelimenin aslından olmadığına ve tanrıçanın temsili kabul edilen kaya (صخرة) ile bağlantılı dişilik takısının^[80] bulunduğu inanılmaktaydı.^[81]

Sâmî dillerinde bulunan Menât kelimesinin menşei ve anlamı konusunda kaynaklarda farklı bilgiler vardır. Bunlar şöyle özetlenebilir:

- 1) Menât kelimesi, “kader” veya “ölüm” anlamlarındaki “منو” ya da “منى” kökünden gelmektedir.^[82]
- 2) “Saymak” yani hayatın günlerini saymak (ölüm) ve “paylaşmak” (herkese payını vermek yani kader) anlamlarına gelmektedir.^[83]

[73] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 15-16. Muhtemelen Araplar, ona değer verdikleri için çocuklarının isimlerini de “Menât'ın kulu” manasına gelen “Abdümenât” ve “Zeydümenât” olarak isimlendirmişlerdir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 13.

[74] Hitti, *Târîhu Suriye*, I, 428-429; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 229, 232; Kelpetin, *İslâm Öncesi*, s. 155.

[75] Menât adına Babilonya verimlilik tanrıçası İştâr'ın isimlerinden biri olan Menutum şekliyle Sargon öncesi dönemde rastlanmaktadır. bk. Tefvik Fehd, “Menât”, *DİA*, XXIX, 121.

[76] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 250.

[77] Mehrân, *el-Hadaretü'l-Arabiyye*, s. 378.

[78] en-Necm 53/20.

[79] İşaya 65/11.

[80] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 204; Tâcü'l-'arûs, “mny” md.

[81] Fehd, “Menât”, *DİA*, XXIX, 121.

[82] Lisânü'l-'Arab, “mny” md.; Tâcü'l-'arûs, “mny” md.; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 157; Hasan Mustafavî, *et-Tahkik fî kelimati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Tahran 1368, XI, 188

[83] J. Gray, “Meni”, *IDB (The Interpreter's Dictionary of the Bible)*, New York-Nashville 1962, III, 350; Fehd, “Menât”, *DİA*, XXIX, 121.

3) Menât kelimesi, yahudi ve süryani kaynaklarında “kesmek” manasında kullanılmaktadır. Taştan özel bir şekilde kesildiği için de bu adın verildiği söylenmiştir.^[84]

4) Menât kelimesinin “مناءة” şeklinde okunduğu ve şiddetli yağmur manasındaki “النوء” kelimesinden geldiği rivayet edilmektedir. Nitekim yağmur yağmasını arzuladıklarında ondan yardım istemeleri de bundan kaynaklanmaktadır.^[85]

5) Menât, “المناء” kelimesinden gelir ve “kader”, “ölüm” veya “imtihan”, anlamlarına gelir.^[86] Rivayetler arasında menâtın kökeni ve anlamı konusunda farklılıklar olmasına rağmen kaynaklarda “menât” kelimesinin genellikle “kader” ve “ölüm” ile birlikte anıldığı söylenebilir.

Diğer yandan Menât’ın şekli ve yapısıyla ilgili kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır: Menât bir kayadan ibarettir. Kesilen kurbanların kanları orada akıtıldığı için bu sunağa “menât” adı verilmişti. Kurbanların burada kesilmesindeki amaç, yağmurun yağdırılmasıdır. Çünkü onlara göre Menât, rüzgârı estiren, bulutları harekete geçiren ve yağmuru yağdıran ilahtır. Bu nedenle bazı kimseler Menât’ın, su ile bağlantılı olduğunu düşünüp onun deniz kenarında dikili ve taştan yontulmuş bir heykel olduğunu söylemiştir. Nitekim onu sembolize eden kayanın deniz kenarına dikilmesi de bunu teyit etmektedir.^[87]

Menât’ın bulunduğu yerle ilgili kaynaklarda var olan rivayetler özetle şöyledir:

1) Menât, Hüzeyl kabilesine ait büyük bir kaya olup^[88] Mekke-Medine yolu üzerindeki Kudeyd bölgesinde^[89] ve Medine’ye 7 mil (yaklaşık 12 km) mesafedeki^[90] Müşellel’de^[91] deniz kenarındaydı.^[92]

[84] Mustafavî, *et-Tahkîk*, XI, 188.

[85] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 423.

[86] Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 204.

[87] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 247; Fehd, “Menât”, *DİA*, XXIX, 121.

[88] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 125; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 204.

[89] Bazı kaynaklarda ‘Amr b. Luhay’ın Menât putunu, Kudeyd’i izleyen sahile diktiği rivayet edilmektedir. Hicaz bölgesinde putperestliğin yayılmasında ‘Amr’ın ismi ön plana çıkarıldığı için Menât putunun dikilmesi de ona nisbet edilmiş olmalıdır. Bu nedenle mevcut rivayetler değerlendirilirken genelleme yapmak yerine araştırmalar sonucunda ortaya çıkan sonuçları kullanmak daha isabetli bir yoldur. Karşılaştırma için bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 124-125; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 141; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 204.

[90] Hâzîmî, *Me’ttefeka lafzuhu ve’ftereka müsemmâhu min esmâ’i’l-emâkin* (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad: Dârü’l-Yemame, 1415, s. 863; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 204.

[91] Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 870; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 136; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut: Dârü’t-türâs, 1387/1967, III, 66.

[92] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 85; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 125; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 205.

2) Menât, Veddân veya yakınlarında bir yerdedi.^[93]

3) Fedek bölgesindeydi.^[94]

Menât'ın yeri konusunda kaynaklarda iki yerin ismi ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri Kudeyd diğeri de Müşellel'dir.^[95] Kaynaklar tahkik edildiğinde bu yerlerin Mekke-Medine yolu üzerinde bulunduğu^[96] ve coğrafi konum olarak Mekke'ye daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.^[97] Dolayısıyla kaynaklarda Menât'ın konumuyla ilgili bu iki yeri, rivayetlerdeki ihtilaf ya da çelişki olarak görmemek gerekir. Diğer yandan bu rivayetlerde üzerinde durulması gereken asıl problem, Kudeyd ve Müşellel'in Mekke'ye daha yakın olmasına rağmen Medine'ye yakın (7 mil) kabul edilmesidir. Bu, açık bir çelişkidir. Hz. Peygamber'in Menât putunun yıkılması talimatını verdiği Hz. Ali'nin Medine'den hareket ettikten dört ya da beş gece sonra bu işi gerçekleştirmesi de putun bulunduğu mekanın aslında Medine'ye uzak olduğunu teyit etmektedir.^[98] Bu nedenle metinde geçen "Medine'ye 7 mil" ifadesinin tashih edilmesi gerektiği aşikârdır.

Diğer yandan Arap kabileleri arasında^[99] Menât'a en fazla saygı duyanlar Evs ve Hazrec idi.^[100] Onların ilahı Menât idi. Bu kabileye mensup hacılar, Menât putunun bulunduğu Müşellel ile Kudeyd'i kutsal kabul etmekteydiler. Onlar, Safâ ile Merve'yi haccın bir parçası saymadıkları için Kâbe'yi tavaf ettikten sonra Menât'ın yanına gelirler, burada tıraş olduktan sonra onun adına telbiye^[101] getirirlerdi.^[102] Bu da Menât putunun ya da kültünün Kudeyl ve Müşellel dışında farklı yerlere de yayılmış olabileceğini göstermek-

[93] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 205.

[94] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, ts., I, 100.

[95] İki yer arasındaki mesafe de yaklaşık 3 mil (4,82 km.)dir. Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), I-IV, Kahire: Ma'hedü'l-hulyfi li'l-ebhâs, 1945-1951, III, 956.

[96] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 13.

[97] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 313.

[98] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 15; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 205.

[99] Medine ve Suriye bölgesindeki pek çok kabile Menât'ı ilah kabul etmişlerdi. bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 316; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 125; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 141. Hüzeyl ve Huzâa kabilelerinde de Menât kültünün yaygın olduğu nakledilmektedir. bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, s. 470; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 14; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 98. Putlar, asıl yerleri dışında Arap yarımadasının pek çok yerine yayılmıştır. Lât, Menât ve Uzzâ'nın Kâbe'nin içine dikilmesiyle ilgili rivayet de bunu teyit etmektedir. bk. Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, s. 236; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 525.

[100] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 13; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 205.

[101] Menât'a tapanların telbiyesi şöyleydi: "Rabbim! Davetine tekrar tekrar icabet ettim. Benî Bekr senin yanındadır Ey Allahım. İnsanların bir kısmı sana itaat eder bir kısmı isyan eder. Ancak bizden topluluklar hac için sana gelmeye devam ederler. Diğerleri sana uzak olsa da biz yakınız (ليك اللهم ليك. لبيك، لولا أن بكرا دونك، يترك الناس ويهجرونك. ما زال حج عتج يأتونك، إنا على عدواتهم) (من دونك) bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 313.

[102] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 125; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 141.

tedir. Menât putunun Veddân veya yakınlarına dikilmesiyle ilgili rivayeti de bu çerçevede değerlendirmek uygun olur. Bununla birlikte Ya'kûbî'nin Menât'ın asıl yerinin Fedek'te olduğuna ilişkin rivayetini destekleyecek yeni delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Bütün bu değerlendirmelerden sonra Menât'ın Kudeyd bölgesinde ve Müşellel'de deniz kenarına yakın bir yerde kaya olduğu, özellikle bu bölgedeki kabilelerin onu ilah olarak kabul ettiği söylenebilir.

Arap kabilelerinin önemli bir kısmı tanrı olarak kabul ettiği Menât putuna, tıpkı Kâbe'ye olduğu gibi hürmet gösterir, hediyeler takdim eder ve kurbanlar keserdi.^[103] Mabedin hizmetkârlığını da Ezd'e bağlı Gatârîf kabilesi üstlenmişti.^[104]

Menât'ın dikildiği yer ile ilgili kaynaklarda çok sayıda rivayet olmasına rağmen ona tahsis edilen mabed hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bununla birlikte Taberî, sunağın Müşellel^[105] ya da Kudeyd'te olabileceğini söylemektedir.^[106] Rivayetlerde bu iki yer ön plana çıktığı için mabedin de buraya yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir.



Uzzâ, Lât ve Menât figürleri^[107]

[103] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), I-IX, Beyrut: Dâ-rü'l-kütübi'l-ilmîyye 1419/1998, VII, 423.

[104] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 316; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Dârtü'l-ma'ârif, 1962, s. 492; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 205.

[105] Cevâd Ali, sahip olduğu özellikler açısından Müşellel'in Menât putu için sunak yeri olarak oldukça uygun olduğunu söylemektedir. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 247.

[106] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 524.

[107] <https://i.pinimg.com/1200x/ca/70/f1/ca70f1b1426b7df27385b46990f3e53f.jpg> (erişim tarihi: 13 Ağustos 2018).

Uzzâ:

İslâm öncesi Arap toplumunda ilah olarak kabul edilen putlardan bir diğeri Uzzâ'dır. "Aziz, çok güçlü, kudretli ve yüce" manalarına gelen Uzzâ, "e'azze/عز" kelimesinin müennes halidir.^[109] İbnü'l-Kelbî, Araplar'ın Uzzâ'yı Lât ve Menât'tan sonra ilah edindiklerini söylemektedir.^[110] Ancak Lihyânîler'e ait ortaya çıkarılan kitâbelerde her üç tanrının ismine yer verilmesi, İbnü'l-Kelbî'nin iddiasını doğrulamamaktadır.^[111] Diğer yandan İslâm öncesi dönemde^[112] Uzzâ kelimesi, Sebeliler'de "Uzzayân/عزبان", Lihyânîler'de "han-uzza/هنعز" ve Nabatîler'de "el-uzza/العز; uzzaya/عزيا", biçiminde yer alır.^[113]

Câhiliye döneminin önde gelen putlarından kabul edilen Uzzâ, Kureys'in hürmet gösterip tâzim ettiği ve en fazla değer verdiği putlardandı.^[114] Ebû Süfyân, Uhud savaşının sonunda müslümanlara "Bizim Uzzâmız var, sizlerin yoktur!" diyerek seslenmişti. Böylece, ilah olarak kabul ettiği Uzzâ'nın Mekke'yi koruyacağına olan inancını ve ilgisini açıkça ortaya koymuştur.^[115] Diğer yandan Gatafân, Huzâa, Kinâne, Sakîf, Ganem, Ganî ve Belî kabileleri diğer tanrılara inanmakla birlikte Uzzâ'yı da ilah olarak kabul etmişlerdir.^[116] Onların pek çoğunun çocuklarına "Abdüluzzâ" ismini^[117] vermeleri de tanrılarına verdikleri değeri ortaya koymaktadır.^[118] Kureysliler'i diğerlerinden farklı kılan şey, onların sadece Uzzâ'yı ziyaret etmeleri,^[119] hediyeler sunmaları, yanında kurbanlar kesmeleri ve adına yıllık bayramlar düzenle-

[108] Taberî, Uzzâ'nın "azîz/عز" kelimesinden türetilmiş müennes bir kelime olduğunu söylemektedir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 282-283.

[109] İbn Düreyd, *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dârü'l-cil, 1411/1991, s. 47; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (nşr. Ömer Selâmî-Abdülkerîm Hâmid), I-VIII, Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, 2001, I, 66; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 199; M. C. A. Macdonald - Laila Nehmé, "al-Uzzâ", *EI²* (İng.), X, 967.

[110] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 17.

[111] Winnett, "The Daughters of Allah", *MW*, sy. 30, s. 116.

[112] Uzzâ, Kuzey Arabistan'da kurulan devletlerden Nabatîler, Tedmürlüler ve Lahmîler'in önem verdikleri ilahlar arasındaydı. Geniş bilgi için bk. Kelpetin, *İslâm Öncesi*, s. 121, 133, 140, 155, 160.

[113] Winnett, "The Daughters of Allah", *MW*, sy. 30, s. 116.

[114] Ahmet Güç, "Put", *DİA*, XXXIV, 365; Şevket Yavuz, "Uzzâ", *DİA*, XLII, 268.

[115] Vâkidî, *el-Meğâzi*, I, 297; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 44. Diğer yandan Dirhem b. Zeyd el-Evsî de "Mübârek Uzzâ'nın rabbi olan Allah'a yemin olsun" diyerek Uzzâ'ya olan bağlılığını ifade etmişti. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 19.

[116] Macdonald - Nehmé, "al-Uzzâ", *EI²* (İng.), X, 968.

[117] Bunlar içinde en meşhur olanı Hz. Peygamber'in amcası olan Ebû Leheb'tir. Onun asıl ismi Abdüluzzâ'ydı. bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, IV, 829, 913.

[118] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 18.

[119] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 27.

meleridir.^[120] Ayrıca Uzzâ'yı,^[121] Lat ve Menât ile birlikte Allah'ın kızları ve aracıları olarak gördükleri için^[122] Kâbe'yi tavaf ederken telbiye getirir,^[123] saygı ve tazimde bulunurlardı.^[124]

İslâm öncesi dönemde Uzzâ'ya tapınma geleneğinin ne zaman ve nasıl başladığıyla ilgili kaynaklarda var olan bilgiler oldukça sınırlıdır ve aynı zamanda bir bütünlük de arz etmemektedir.^[125] Uzzâ'nın yapısıyla ilgili bilinenler de oldukça azdır. Bu konuda iki farklı görüş vardır: Bunlardan ilkinine göre Uzzâ, Gatafânlılar tarafından tapınılan dikenli bir ağaç^[126] [سمره]^[127] için kullanılmıştır.^[128] İkinci görüşe göre ise Uzzâ beyaz bir taşdır.^[129] Diğer yandan Uzzâ, eski Yunanlılar'ın tanrıçası "Afrodit", Kuzey Arabistan'da yaygın olarak tapınıldığı bilinen tanrıça "Rudâ",^[130] Nabatîler'deki "Azîzû" (Sabah Yıldızı),^[131] "Lât", "Menât" ve diğer semitik büyük tanrıçalar ile özdeşleştirilmiştir.^[132] Güney Arabistan'da ortaya çıkarılan kitâbelerde halkın Uzzâ'ya taptığı ve kadınlara isim olarak Em[m]etüluzzâ (أمة العزى/امت) adını verdikleri görülmektedir.^[133] Nabâtîler dönemindeki arkeolojik belgelerde Uzzâ, sade ve dikdörtgen bir sütun olarak ve biçimlendirilmiş gözler şeklinde tasvir edilmiştir. Bunlar genelde Arap yarımadasının batısında kutsal sembol

[120] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 18.

[121] Amr b. Luhay, insanlara şunu söyledi: "Tâif serin olduğu için Rabbiniz yazın Lât'a, Tihâme sıcak olduğu için de kışın Uzzâ'ya gider" Bu açıklama, Hicaz bölgesinde yaşayan iki topluluk arasında bir bağın olduğuna ve ilah olarak kabul ettikleri tanrılar arasında da bir bağlantının bulunduğuna işaret etmektedir. Nitekim bazı müsteşrikler, bu nedenle birbirlerine denk gördükleri bu iki ilahı, "Sabah" ve "Akşam" yıldızı olarak kutsamışlardır. bk. Dussaud, *el-Arab*, s. 125.

[122] Uzzâ'nın ana tanrıça, "Uzzateyn" diye anılan Lât ve Menât'ın da onun iki kızı olduğuna inanılmaktaydı. bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 237.

[123] Tavaf esnasında "Rabbim! Davetine tekrar tekrar icabet ettim, mutluluk sanadır. Bize senden daha sevimli gelen bir şey yoktur." diye telbiyede bulunurlardı. (بئك اللهم بئك، بئك) bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 311. Yine Kureyşliler, Kâbe'yi tavaf ederken şöyle dua ederlerdi: "el-Lât, el-Uzzâ ve üçüncüleri Menât hürmetine; onlar yüce kuğular (غرائق) ve şefaathleri umulan varlıklardır." (bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 19.) Bu putların Allah katında şefaathçi olacaklarını düşündükleri için onları yüksekte uçan kuşlara benzetmişlerdir. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 13; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 116

[124] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 19.

[125] Câhiliyye döneminde Uzzâ'ya tapınma Kureyş kabilesinde yaygın olmasına rağmen bu geleneğin köklerinin Mekke'de olduğu söylenemez. Geniş bilgi için bk. Macdonald - Nehmé, "al-Uzzâ", *EP* (İng.), X, 967-968.

[126] Bir başka rivayete göre Uzzâ, Gatafân kabilesinin taptığı ve yanında put olan bir ağaçtı. bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 315.

[127] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, s. 98; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbüh* (nşr. Abdülcelil Abdüh Şelebî), Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, I-V, 1408/1988, V, 72; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, I, 66.

[128] Lisânü'l-Arab, "'uzz" md.; Tâcü'l-arûs, "'uzz" md.

[129] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 76.

[130] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 268-269.

[131] M. J. Lagrange, "Palmyrenes", *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)*, IX, 593.

[132] Macdonald - Nehmé, "al-Uzzâ", *EP* (İng.), X, 967.

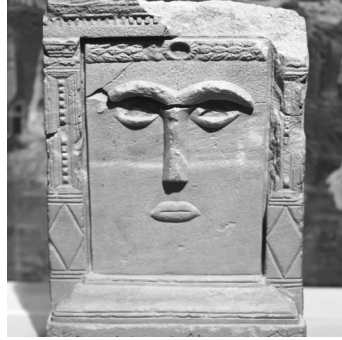
[133] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 164.

ve mezar taşı olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda bu tarz, Petra'da Kütbâ [al-Kutbâ],^[134] İsis (eski Mısır'ın bereket tanrıçası) ve Atargatis^[135] gibi tanrı ve tanrıçaları temsilen de kullanılmıştır.^[136] Milâttan sonra ilk yüzyıllarda Havrân, Petrâ,^[137] Vâdiiram, Sinâ, Dedân ve Karyetülfâv'de; Sebe, Katabân ve Ma'înliler'e ait yazıtlarda Uzzâ tapınmasına rastlanmıştır. V. yüzyılda yaşayan Antakyalı Aziz İshak da Araplar'ın "Uzzî" olarak adlandırdıkları bir tanrıçaya taptıklarını bildirmiştir.^[138] Yine Kuzey Arabistan'da hüküm süren Lahmîler'in ilah olarak kabul ettiği Uzzâ'ya hükümdarların esirlerini kurban olarak sunduğu hatta bazı süryanî tarihçiler tarafından Münzir b. İmruülkays'ın göreve başladıktan sonra dört yüz rahibeyi;^[139] Gassânî hükümdarı Hâris b. Cebele'yi mağlup etmesinden sonra da esir aldığı oğullarından birini Uzzâ'ya kurban ettiği (544) rivayet edilmiştir.^[140]

Hz. Peygamber zamanında Gatafân kabilesinden Zâlim b. Es'ad,^[141] ilk olarak Uzzâ'yı ilah olarak kabul etti. Bu put, Mekke-Medine yolu üzerinde,^[142] Nahleşâmiye bölgesinde^[143] ve Gumeyr'in karşısında Hurâd(z) isimli vadide bulunuyordu.^[144] Zâlim b. Es'ad, Kureyş kabilesinin Kâbe'yi tavaf edip Safâ ile Merve'de bulunmasından mülhem^[145] burada "Bus/بس"^[146] denilen bir mabed inşa etti.^[147] Daha sonra Kureyş kabilesinin de Hurâd vadisinde Sukâm adıyla bilinen bir bölgeyi Kâbe'nin haremine benzer biçimde Uzzâ'ya tahsis ettiği

- [134] Nabatîler'in az bilinen tanrılarında olup tapınağı Gaia'dadır. bk. John F. Healy, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, Leiden: E.J. Brill, s. 120.
- [135] Kuzey Suriye'deki en büyük ilahlardan biri olan Atargatis'e özellikle Tedmür'de (Palмира) tapıldığı bilinmektedir. bk. M. Rostovtzeff, "Hadad and Atargatis at Palmyra", *American Journal of Archaeology*, sy. 37/1, Boston 1933, s. 58.
- [136] Macdonald - Nehmé, "al-'Uzzâ", *EI* (İng.), X, 968.
- [137] Kanath Aslanlar Tapınağı (Temple of the Winged Lions) (bk. Healy, "Nabatean Religion", *ER*, IX, 6386.) ve Kasru'l-bint'in (Kasru bint Fir'avn) Uzzâ'ya adandığı söylenmektedir. bk. Kelpetin, *İslâm Öncesi*, s. 140.
- [138] Yavuz, "Uzzâ", *DİA*, XLII, 268-269.
- [139] Kaynaklardaki bu tür bilgilerle ilgili , rivayetlerde mübalağa payı olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili tarihî vesikalar bulunmadığından ihtiyatla karşılanması gereken bu tür rivayetler, daha ziyade hayal mahsulü olarak gözükmektedir.
- [140] Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 199; Kelpetin, *İslâm Öncesi*, s. 160.
- [141] İnsanları ilk defa Uzzâ'ya tapmaya davet eden kimsenin Amr b. Rebî'a ile Hâris b. Ka'b olduğu da rivayet edilmektedir. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 126.
- [142] Adel Allouche, "Arabian Religions", *ER*, I, 444.
- [143] Tâifte Sakîf kabilesinin bir mabedi olarak da özdeşleştirilmiştir. bk. Taberî, *Câmi'u'l-be'yân*, XXII, 524.
- [144] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, II, 234.
- [145] Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, "bss" md.
- [146] İbn Es'ad, Safâ ve Merve'den birer taş getirip Mekke'deki hâc ibadetinden mülhemle "beyt/mabed"i tezyin etmiş ve Gatafanlılar'ın kâbesi haline dönüştürmüştü. bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni* (nşr. İhsan Abbas - İbrahim es-Sa'âfîn-Bekir Abbas), I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002, XIV, 258; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, "bss" md; *Tâcü'l-'arûs*, "bss" md.
- [147] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 18; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, XIV, 258; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, II, 234.

ve burayı mukaddes bir yer haline getirdiği,^[148] şeytan olarak tavsif edilen^[149] Uzzâ'nın buradaki üç ağaçta (semüre) barındığı rivayet edilmektedir.^[150] Ayrıca buraya, Uzzâ'ya adanan adakların kurban edildiği "Gabgab" denilen bir sunak yapıldı.^[151] Mabedin bekçiliğini Benî Sırma b. Mürre^[152] ya da Süleym kabilesinin bir kolu olan Şeybân b. Câbir'e ^[153] mensup kimseler üstlenmişti; yıkılmadan^[154] önceki son görevli ise Dübeyye es-Sülemî idi.^[155]



Uzzâ figürü^[156]

- [148] Bazı rivayetlerde mabedin Tâif'te olduğu ve Sakif kabilesinin ona ibadet ettiği yer almadır. (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 522, 524.) Ancak bu doğru olmamalıdır. Çünkü Lât'ın Sakif kabilesinin putu olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Muhtemelen Uzzâ ile Lât putu karıştırıldığı için bu rivayet, bu şekilde nakledilmiş olmalıdır.
- [149] Lât, Menât ve Uzzâ'nın her birinde birer şeytan bulunduğu ve bu şeytanların kendilerine tapanlar ile konuştuğuna ve bekçilerine görüldüğünü inanılmaktaydı. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 127. Hatta bu şeytan hikâyesi, Uzzâ'nın yıkılmasında daha etkileyici biçimde görülmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber'in talimatı üzerine Hâlid b. Velid, Nahle'de bulunan ağaçları kesmeye iki defa gitmişti. Ancak kestiği ağaçlarda Uzzâ'yı göremediği için her defasında bunu tekrarlamak zorunda kalmıştı. (İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 25.) Nihayet üçüncü ağacı (Uzzâ) kesmeye gittiğinde kendisini vazgeçirmeye çalışan, simsiyah, çıplak ve saçları dağılmış bir kadınla (kadın biçimindeki şeytan) (Yavuz, "Uzzâ", *DİA*, XLII, 269) karşılaşmıştı. Diğer yandan Uzzâ'nın bekçisi bağırıp çağırıyor ve kadını Hâlid'e karşı cesaretlendiriyordu. Bunlara aldırış etmeyen Hâlid, kadını öldürmüştü (Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 127) ve ağacı kesmişti. Daha sonra da mabedin görevlisi Dübeyye es-Sülemî'yi öldürmüştür. bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 26; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI, 138; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 117.
- [150] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 19, 25.
- [151] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 20.
- [152] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 315.
- [153] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 22; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 117.
- [154] Kaynaklarda mabedin iki defa yıkıldığı söylenmektedir. Birincisi Câhiliye döneminde Züheyr b. Cenâb'ın mabedi inşa eden Zâlim'i öldürmesi ve yıkmasıdır. Diğeri ise Mekte'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in talimatıyla Hâlid b. Velid'in Nahle'ye gidip önce ağaçları kesmesi sonrasında da mabed görevlisini öldürmesidir. bk. Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhit*, s. 533; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XV, 453. Böylece İslâm öncesi dönemde başlayan ve farklı formlarda devam eden Uzzâ'ya tapınma kültürü de sona ermiştir.
- [155] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 22; Belâzürî, *Ensâb*, I, 121; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI, 138.
- [156] <http://artpictures.club/shans-december-14-11.html> (erişim tarihi: 22 Mayıs 2018).

Kaynaklar

- Allouche, Adel. “Arabian Religions”, *ER*, I, 444.
- Avcı, Casim, *Muhammedü'l-Emin: Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul: Hayy Kitap, 2008.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr-Riyaz ez-Zirikli). I-XIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1417/1996.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed). *Envârü't-tenzîl esrârü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli). I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418/1998.
- Buhl, F.. “Lât”, *İA*. VII, 18-19.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. I-XX, Beyrut: Dârü's-sâki, 1422/2001.
- Cilacı, Osman. “Kitabü'l-Esnâm”, *DİA*. XXVI, 100.
- Çağrıncı, Mustafa. “Arap”, *DİA*. III, 316-321.
- Demircan, Adnan. “Kur'ân'ın, Nüzül Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”, *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, II, sy. 4, Konya 2004, s. 55-59.
- Dussaud, Rene. *el-'Arab fî Suriye kable'l-İslâm* (trc. Abdülhamîd ed-Devâhilî). Kahire: Lecnetü't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1959.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz. *Mu'cem me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* (nşr. Mustafa es-Sekkâ). I-IV, Kahire: Ma'hedü'l-huleyfi li'l-e-bhâs, 1945-1951.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn. *el-Egânî* (nşr. İhsan Abbas - İbrahim es-Sa'âfin-Bekir Abbas). I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Tehzîbü'l-luga* (nşr. Ömer Selâmî-Abdülkerîm Hâmid). I-VIII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr* (nşr. Rüşdî Sâlih Melhas). I-II, Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1403/1983.
- Fahd, T.. “al-Lât”, *EF*. V, 692-693.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş). I-VI, Beyrut: Dâru Hazar, 1407/1986-87.
- Fehd, Tefvîk. “Lât”, *DİA*. XXVII, 107.
- . “Menât”, *DİA*. XXIX, 121.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Necâr). I-III, Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhit*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.

- Gray, J.. “Menî”, *IDB (The Interpreter’s Dictionary of the Bible)*. New York-Nashville 1962, III, 350.
- Güç, Ahmet. “Put”, *DİA*. XXXIV, 364-365.
- Hamilton, James. *Sinai, the Hedjaz, and Soudan*. London: Richard Bentley 1857.
- Harman, Ömer Faruk. “Hübel”, *DİA*. XVIII, 444-445.
- Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelîmatil-Kur’âni’l-Kerîm*, I-XIV, Tahran: Büngâh-ı terceme ve neşr-i kitâb - Vizaret-i irşad-i İslâmî ed-daireti’l-amme li’-neşr ve’l-i’lam, 1368-1371.
- Hâzimî, Osmân b. Hâzim. *Me’ttefeka lafzuhû ve’ftereka müsemâmühü min es-mâ’i’l-emâkin* (nşr. Hamed el-Câsir). Riyad: Dârü’l-Yemame, 1415.
- Healy, John F.. *The religion of the Nabataeans: A Conspectus*. Leiden: E.J. Brill, 2001.
- Hitti, Philip K.. *Târîhu Suriye ve Lübnan ve’l-Filistîn* (trc. George Haddâd - ‘Abdülkerîm Râfik). I-II, Beyrut: Dârü’s-sekâfe, 1958.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn). Beyrut: Dârü’l-cîl, 1411/1991.
- İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed. *el-Muhabber* (nşr. Ilse Lichtenstädter). Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü’l-ma’ârifil-Osmaniyye, 1361/1942.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Cemheretü ensâbi’l-Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun). Kahire: Dârü’l-ma’ârif, 1962.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü’n-nebevîyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.). I-II, Mısır: Şeriketü mektebe ve matba’atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur’âni’l-azîm* (nşr. Muhammed Hüseyin Şem-seddin). I-IX, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye 1419/1998.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü’l-Arab* (nşr. Emîn M. Abdülvehhâb - M. Sâdık el-‘Ubeydî). I-XVIII, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1419/1999.
- İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebîr* (nşr. Ali Muhammed Ömer). I-XI, Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1421/2001.
- İbnü’l-Kelbî, Ebü’l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü’l-esnâm* (nşr. Ahmed Zeki Paşa). Kahire: Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1343/1923.
- İbnü’l-Esir, Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî). I-V, Kahire: Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1383/1963.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü’l-bilâd ve ahhârü’l-ibâd*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER Yayınları), 2016.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed el-Berraddûnî-İbrahim Atafayyîş). I-XX, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Tâif", *DİA*. XXXIX, 443-447.
- Macdonald, M. C. A. - Nehmé, Laila. "al-'Uzzâ", *El²* (İng.). X, 967
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî. *el-Hadaretü'l-'Arabîyyetü'l-kadîme*. İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1409/1988.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte). IV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Râgıb el-İsfahânî, Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân/el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî). Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1423/2002.
- Rostovtzeff, M. "Hadad and Atargatis at Palmyra", *American Journal of Archaeology*, sy. 37/1, Boston 1933, s. 58-63.
- Sakr, Nâdiye Hüsnî. *et-Tâif fi'l-'asri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*. Cidde: Dârü's-Şûrûk, 1401/1981.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, sy.11/1, İstanbul 2014, s. 9-50.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). I-XXVI, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1424/2003.
- . *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). I-XI, Beyrut: Dârü't-türâs, 1387/1967.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.). I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *el-Megâzî* (nşr. Marsden Jones). I-III, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1404/1984.
- Winnett, F. V. "The Daughters of Allah", *The Moslem World (MW)*, sy. 30, London 1940, s. 113-130.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. I-VII, Beyrut: Dâru sâdır, 1397/1997.
- Yavuz, Şevket. "Uzzâ", *DİA*. XLII, 268.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. I-II, ts.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc - Hüseyin Nassâr v.dğr.). I-XL, Küveyt: Lecnetü't-türâsi'l-'Arabî, 1965-2002.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, I-V, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz). I-VI, Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

<http://artpictures.club/shans-december-14-11.html> (erişim tarihi: 22 Mayıs 2018).

<https://qph.fs.quoracdn.net/main-qimg-f5395cd0ed52a9b924b13516971f8d5a.webp> (erişim tarihi: 15 Haziran 2018).

<https://i.pinimg.com/1200x/ca/70/f1/ca70f1b1426b7df27385b46990f3e53f.jpg> (erişim tarihi: 13 Ağustos 2018).



HZ. MUHAMMED'İN (SAV) VEFATI

HÜSEYİN GÜNEŞ
DOÇ. DR.
ŞIRNAK Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Hiz. Muhammed, Veda Haccı, dönüşünde hasta düşmüştür. Bir ay kadar süren bu hastalıktan sonra iyileşmiş, ancak çok geçmeden tekrar rahatsızlanmıştır. İki hafta ölüm döşeginde yattıktan sonra da vefat etmiştir. Bu çalışmada Hiz. Muhammed'in Rabbine yolculuğu ele alınmıştır. Ölümle sonuçlanan hastalığının nasıl başladığı ve ne şekilde ilerlediği tespit edilecektir. Ayrıca ayrıntıya girilmeksizin vasiyet konusuna değinilecek, ardından teçhiz, tekfin ve definin nasıl yapıldığı belirlenecektir. Konu, İslam Tarihinin usul ve kaynakları çerçevesinde işlenecektir. İlk dönem Siyer ve İslam Tarihi Kaynakları temel referansımızdır. Bununla birlikte Hadis Külliyatlarının yanı sıra diğer bazı tali kaynaklara da müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hastalık, Vasiyet, Ölüm, Mevlid.

THE DEATH OF MUHAMMAD (SAV)

ABSTRACT

Muhammad fell ill when he returned from the farewell sermon. He recovered after this disease lasting up to a month, but he soon became ill again. He lie his deadbed for two weeks and after that he died. In this study, Muhammad's journey to his God was discussed. How the disease, which concluded with death, starts and how it progresses will be determined. In addition, the testament will be discussed without details, then we will determine how to do the equipment, the takfin and the burial. The subject will be processed within the framework of the methods and sources of Islamic history. First period Sira and Islamic history is our main reference sources. In addition to Hadith collections, some other secondary sources were also applied.

Keywords: Siyar, Disease, Testament, Death, Mawlid.

Giriş

Hicretin 10. yılına girildiğinde Hz. Muhammed (sav), 610 yılında başlayan risâlet görevini büyük ölçüde yerine getirmişti. Aradan geçen zaman içinde Hicazdaki Müşrikler ve Yahudilerle girdiği amansız mücadeleyi başarıyla tamamlamıştı. Arap kabileleri heyetler halinde Medine'ye akın etmiş; Arap yarımadasının tamamına yakını O'na boyun eğmişti. Müslümanlar, Mute Savaşı ve Tebük Seferiyle Bizans'a meydan okuyabilecek güce ulaşmışlardı. Resûlullah'ın artık vazifesini tamamladığını ve bu dünyadan göçeceğini gösteren bazı işaretler görünmeye başlamıştı. Nitekim o senenin Ramazan ayında, önceki senelerden farklı olarak daha önce bir defa yapılan Kur'an-ı Kerim hatmi iki defa, on gün icra edilen itikaf da yirmi güne tamamlanmıştı.^[1] Hz. Fatıma, konuyla ilgili olarak Resûlullah'ın kendisine şöyle bir sır verdiğini açıklıyor: *"Cebrail, her sene bana Kur'ân'ı arzederdi. Bu sene iki defa arzetti. Bunu ecelimin yaklaşmasına bağlıyorum."*^[2]

Hac mevsimi girdiğinde Hz. Muhammed, yanına bütün hanımlarını da alarak hacca gitti. Yola çıkmadan günlerce önce bunu duyurmuş, çok sayıda insan ona eşlik etmişti. Arafat'ta iken risâlet görevinin tamamlandığını bildiren şu âyet nâzil oldu: "Bugün dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'a razı oldum" (el-Mâide 5/3). Mina'da kurbanlık olarak hazırladığı 100 dededen altmış üçünü hayatının her yılı için bir deve hesabıyla bizzat kendisi, diğer develeri de Hz. Ali kesti. Beytullah'ı halkın kendisini görmesi ve soru sorması için devesi üzerinde tavaf

[1] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd (230/884), *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001, II, 174-175.

[2] Buharî, "Fedâilü'l-Kur'an", 7.

etti. Hac süresince yaptığı konuşmaları veda niteliğindeydi. “*Haccımızı ben-den öğrenin. Zira bilmiyorum, belki de bu haccımdan sonra bir daha haccedemem*” diyordu. Onun için bu hacca “Veda Haccı” denildi.^[3]

Resûlullah, Zilhicce ayında Veda haccından döndüğünde o ayın kalan kısmını, Muharrem ve Safer ayını Medine’de ikamet ederek geçirdi.^[4] Hac dönüşünde yorgun düşmüştü. Öyle ki onun yolculuk nedeniyle zayıf düştüğü ve hastalandığı etrafa yayılmıştı. Ebû Ya’lâ’nın naklettiğine göre Resûlullah, böbrek ağrısı çekmiş ve bir ay kadar insanların arasına çıkmaz olmuştu.^[5] Bu durumu fırsat bilen Esved el-Ansî Yemen’de, Müseylime ise Yemame’de isyan çıkardılar. Bir süre sonra Resûlullah iyileşti. Ancak bu sefer Tuleyha b. Huveylid el-Esedî, Benî Esed yurdunda isyan etti.^[6]

Veda Haccı sırasında nazil olduğu söylenen^[7] Nasr Suresi’nin inmesiyle birlikte Resûlullah, bunu ecelinin yaklaştığına yormuş, tesbih ve istiğfarı arttırmıştı.^[8] Son zamanlarında Baki mezarlığını sık sık ziyaret ediyordu. Gece yarılı kalker, bazen kendi başına bazen de hizmetkarları Ebû Rafi veya Ebû Muveyhibe’yi yanına alarak mezarlığa gider, onlar için uzun uzadıya dua ederdi.^[9] O’nun kabristandakilere şöyle seslendiği rivayet edilir: “*Selam size ey müminler diyarı! Sizler, bizden önce gitmiş bulunuyorsunuz. Allah, size ve bize vaat edilenleri yerine getirdi. İnşallah biz de size katılacağız. Allah’ım, onların ecirlerinden bizi mahrum etme ve onlardan sonra bizleri fitnelere uğratma!*”^[10] Sekiz yıl aradan sonra Uhud şehitliğini ziyaret etmiş ve onlarla vedalaşır gibi dua etmişti. Döndüğünde Mescid-i Nebevi’de minbere çıkıp şöyle buyurduğu nakledilir: “*Ben, sizin önünüzden gidecek, size tanıklık edeceğim. Sizin buluşma*

[3] Bk. Abdülmelik İbn Hişâm, (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1990, IV, 245-251; İbn Sa’d, II, 157-170; Ahmed b. Yahya el-Belazürî (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Darü'l-Mearif, Mısır 1959, I, 553; Muhammed b. Hibbân es-Sicistanî (354/965), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, çev. Harun Bekiroğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, 322-307; Buhârî, “Hac”, 3; Müslim, “Hac”, 1218; Ebû Davud, “Menâsik”, 57; İbn Mâce, “Menâsik”, 76.

[4] Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1968, III, 183.

[5] Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî (307), *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Darü'l-Me'mun, Dimaşk 1984, VIII, 207 (4769); Muhammed b. Yusuf eş-Şamî (942/1535), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*, thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, XII, 227.

[6] Taberî, III, 184-185; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1441), *İmtâ'ü'l-Esmâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1999, XIV, 413.

[7] Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. A. A. et-Türkî, Dârü Hicr, İmbabe 1997, VIII, 25; Şamî, XII, 229.

[8] İbn Sa'd, II, 172; Belazürî, I, 553.

[9] İbn Hişâm, IV, 289-290; İbn Sa'd, II, 182; Belazürî, I, 544; Taberî, III, 188.

[10] İbn Sa'd, II, 181; Şamî, XII, 234. ، أنتم لنا فرط أتاننا الله وأتاكم ما توعدون ، وأنا إن شاء الله بكم لاحقون ، اللهم لا تحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم

yeriniz Havuz'dur. Ben, şu anda bu makamımda iken onu görüyorum. Benden sonra şirke düşeceğinizden korkmam, sizin dünyaya kapılıp onun için birbirinizle mücadele etmenizden korkarım!" Bu hadiseyi anlatan Ukbe b. Âmir el-Cühenî, "Bu, Resûlullah'ı son görüşüm oldu" der.^[11] Resûlullah'ın, azatlısı Ebû Muveyhibe ile birlikte Baki Mezarlığına yaptığı ziyareti dönüşünde vefatıyla sonuçlanan hastalığın başladığı anlaşılmaktadır.^[12] Hastalık, şiddetli baş ağrısıyla başlamış ve yaklaşık iki hafta sürmüştür.^[13]

Bu çalışmada Hz. Muhammed'in vefatıyla sonuçlanan hastalığı ve vefat anı üzerinde durulmuştur. Ayrıca ayrıntıya girilmeksizin vasiyet konusuna değinilmiş, ardından teçhiz, tekfin ve defni ele alınmıştır. Konu, İslam Tarihi'nin usul ve kaynakları çerçevesinde işlenmiştir. İlk dönem Siyer ve İslam Tarihi Kaynakları temel referansımızdır. Bununla birlikte Hadis Külliyatlarının yanı sıra diğer bazı tali kaynaklara da müracaat edilmiştir. Günümüz araştırmalarından ise pek yararlanamadığımızı ifade edebiliriz. Hz. Muhammed'in hayatı konusunda son asırda çok sayıda araştırma yapılmış olmakla birlikte O'nun vefatı konusunun pek işlenmediği anlaşılmaktadır. Tesadüf ettiğimiz birkaç araştırma dışında,^[14] konunun genellikle bir iki sayfalık özet şeklinde geçtiği görülmektedir. Resûlullah'ın doğumu, her yıl mevlit merasimleri ve farklı etkinliklerle kutlandığı halde vefatının hatırlanmamasının, farklı platformlarda bazı spekülasyonlara yol açtığına zaman zaman şahit oluyoruz. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip Benû Sâide Çardağı'nda gerçekleşen hadiseden yola çıkılarak, Ashâb'ı töhmet altında bırakan açıklamalar yapılabiliyor. Dolayısıyla bu çalışma aynı zamanda Sahâbe'nin, Peygamberlerinin cenazesine karşı gerekli vazifeyi yapıp yapmadığını görmek açısından önem arz etmektedir.

1. Ölümle Sonuçlanan Hastalığın Başlaması

Resûlullah'ın vefatıyla sonuçlanan hastalığın ne zaman başladığıyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte, konuyla ilgili rivayetlerin genelinden

[11] İbn Hişâm, İbn Sa'd, II, 182-183; Şamî, XII, 234; Buharî, "Megâzî", 144.

[12] Bk. İbn Hişâm, IV, 289-290; İbn Sa'd, II, 182; Belazürî, I, 544; Taberî, III, 188.

[13] İbn Sa'd, II, 183, Belazürî, I, 558.

[14] Buharî ve Müslim'in eserlerinde konuyla ilgili geçen rivayetlerin konularına göre tasnif edilerek rivayetlerin maddeler halinde sıralandığı bir kitapçık için bk. Nizar Abdülkadir Reyân, *Ve Azlemeti'l-Medine: Vefatü'n-Nebî*, el-Câmiatü'l-İslamiyye, Gazze 2003. Hz. Muhammed'in hayatını ele alan çalışmalar arasında konuyu diğerlerine nispetle geniş olarak işleyen bir çalışmak için bk. Kasım Şulul, *Siyer: Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, Siyer Yayınları, İstanbul 2011; Muhsin Demirel, *Evrensel Peygamber: Hz. Muhammed'in Hayatı*, edit. Hüseyin Güneş, Seyda Yay., Ankara 2018, II, 536-548. Spekülatif bir çalışma için bk. Arif Tekin, *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2011.

azatlısı Ebû Muveyhibe ile birlikte Baki Mezarlığına yaptığı ziyareti dönüşünde hastalığın başladığı anlaşılmaktadır.^[15] Şiddetli baş ağrısı ile başlayan hastalık genel kabule göre, bir gün fazlası veya bir gün eksisi söylenmekle birlikte, 13 gün sürmüştür.^[16] Hicretin 11. senesinde Safer ayının son günü Çarşamba sabahı başlayan rahatsızlık, 12 Rebiülevvel pazartesi günü Resûlullah'ın vefatıyla sonuçlanmıştır.^[17] Kuşkusuz bu süre, hastalığın ağırlaştığı dönemdir. Zira hastalığın belirtileri daha önce ortaya çıkmıştır ki bazı rivayetlerde hastalığın başlangıcı olarak Rebiülevvel ayının başı,^[18] Safer ayının 21. günü veya Safer ayının son 11. günü,^[19] ya da son ikinci günü^[20] verilirken; diğer bazı rivayetler ise bir önceki ayda, Muharrem'de, rahatsızlığın başladığını belirtir.^[21] Onun için bu süreyi kesin olarak belirlemek güçtür. Zira eşleri tarafından dahi rahatsızlığı ilk etapta anlayamamıştır. Nitekim son zamanlarında Resûlullah'ın kendisine olan ilgisinin azaldığını fark ettiğini belirten Hz. Aişe, ilgi çekmek bazı yollara başvurduğunu şu şekilde anlatmaktadır:

“Resûlullah kapımın önünden geçtiği zaman mutlaka gönlümü hoş eden bir söz söylerdi. Bir gün geçti, ama benimle konuşmadı. Ertesi gün geçti, yine benimle konuşmadı. Sonraki gün geçti, yine benimle konuşmadı. Resûlullah bir konuda bende kusur mu buldu acaba, dedim. Kalkıp başımı bir bezle bağladım, yüzümü sarıya boyadım ve odanın kapısına doğru bir yastık koyup üzerine uzandım. Resûlullah geçerken bana baktı ve neyin var ey Aişe? dedi. Ya Resûlullah hastayım başım ağrıyor, dedim. O da, ah başım diyorsun asıl ah benim başım, dedi. Çok geçmeden de bir örtünün içinde taşınarak bana getirildi.”^[22]

Hastalığı giderek ilerlemesine rağmen Resûlullah, hanımlarının odalarını dolaşüyor ve sıralarını aksatmamaya çalışıyordu. Yürüyemeyecek hale geldiğinde ya iki kişi tarafından koluna girilerek ya da dört kişi tarafından uçlarından tutulan bir serginin içinde götürülüyordu. Hanımı Hz. Meymunen'in odasında hastalığı artık taşınmasına olanak vermemiş olacak ki

[15] Bk. İbn Hişâm, IV, 289-290; İbn Sa'd, II, 182; Belazürî, I, 543-544; Taberî, III, 188; Makrizî, XIV, 411.

[16] Şamî, XII, 244.

[17] İbn Sa'd, II, 237.

[18] İbn Hişâm, IV, 289.

[19] Şamî, XII, 235.

[20] Muhammed b. Ömer el-Vakidî (207/823), *el-Meğazi*, thk. Marsden Jones, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, 1120; İbn Hibbân, 307.

[21] Taberî, III, 185.

[22] İbn Sa'd, II, 205; Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut vd., Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001, XLIII, 34 (25841); Ebû Ya'lâ, VIII, 368 (4962).

orada yedi gün kalmıştır.^[23] Daha sonra O'nun ricası üzerine diğer hanımlarından izin alınmak suretiyle Hz. Aişe'nin odasına taşınmış ve ömrünün kalan günlerini orada geçirmiştir.^[24] Hz. Aişe'nin odasına pazartesi günü getirildiği ve sonraki pazartesi vefat ettiği nakledilir.^[25] Hz. Aişe, O'nun geleceğini duyduğu zaman, hizmetçisi olmadığı için odayı kendi eliyle süpürüp temizlediğini ve bir yatak serip içine bir çeşit ot (الإذخر) doldurulmuş yastık koyduğunu anlatır.^[26]

Kaynaklarda yer alan rivayetlerde Resûlullah'ın hastalığının tam olarak ne olduğu açıklanmamıştır. Bunun sebebi kuşkusuz söz konusu dönem ve şartlarda tıbbî olanakların yetersiz olması ve hastalığın teşhis edilememesidir. Bununla birlikte ya böbreklerinden rahatsız olduğu,^[27] ya da “zatülcnep”^[28] olarak adlandırılan ve “iç organlardaki şişkinlik ya da kaburga kemiklerinin arasında toplanmış gaz”^[29] olarak tanımlanan hastalığa yakalandığı yönünde tahminler yürütülmüştür. Nitekim şiddetli ağrıların etkisiyle hanımı Meymune'nin odasında bayıldığı bir gün yanında bulunan diğer eşleri ve akrabaları, O'nun zatülcnep hastalığına yakalanmış olduğunu düşünerek ağzına şurup (ledud/ اللدود)^[30] dökmüşlerdi. Ancak Resûlullah, kendine gelip şurup içirildiğini anlayınca amcası Abbas hariç odada bulunanların hepsine ceza olarak o ilahtan içirmiş, hatta eşi Meymune'ye oruçlu olduğu halde şurup vermişti.^[31]

Hastalığın diğer bir sebebi olarak da zehirlenme olarak gösterilmiştir. Bilindiği gibi Hayber'in fethi sırasında Zeynep bint Harise adındaki bir Yahudi kadın tarafından Resûlullah'a zehirli et ikram edilmişti. Ancak eti ağzına aldığı anda zehirli olduğunu anlamış ve yutmadan onu atmıştı. Aradan geçen üç yıla rağmen, söz konusu hastalığı sırasında zehrin acısını duymuş ve “Hayber'de yediğim yemekteki zehirden dolayı şahdamarlarım kopacaktı gibi

[23] Belazürî, I, 544-546.

[24] İbn Sa'd, II, 205; Buharî, “Meğazi”, 83; İbn Mâce, “Cenâiz”, 64.

[25] Şamî, XII, 237.

[26] Belazürî, I, 554.

[27] Ebû Ya'lâ, VIII, 207 (4769)

[28] Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 645 (17434).

[29] Şamî, XII, 228.

[30] Bu ilacın, Ud-u Hindi (العود الهندي), Vers (الورس) ve Zeytinyağı (الزيت) karışımından yapıldığı söylenir. Bk. İbn Sa'd, II, 208; Belazürî, I, 546. Şamî, XII, 228. Hz. Peygamber'e yapılan bu tedavi teşebbüsü daha sonraları art niyetli bir çabayla Hz. Aişe'nin O'nu zehirlediği şeklinde yorumlanmıştır. Böyle bir yoruma örnek olarak bk. Tekin, s. 62-67.

[31] Muhammed b. İshâk, (151/768), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut 2004, 708; İbn Hişâm, IV, 301; İbn Sa'd, II, 207-208; Belazürî, I, 545-546; Taberî, III, 195; Ahmed b. Hanbel, XLV, 461 (27469); Buharî, “Meğazi”, 83.

hissediyorum" buyurmuştur.[32] Hastalığının sebebini zehre bağlayan Resûlullah'ın, bundan dolayı ilaç kullanmayı reddettiği söylenir.[33]

Ayrıca Hz. Abbas'ın, *"Allah'a yemin ederim ki ben Peygamberin bu rahatsızlığından dolayı vefat edeceğini yüzünden anlıyorum. Çünkü ben, ölecekleri vakit Abdülmuttalib oğullarının yüzlerinin şeklini bilirim."*[34] dediği nakledilir ki bu, Resûlullah'ın irsi bir hastalığa yakalanmış olma ihtimalini akla getiriyor.

Gerek Hz. Aişe'nin hatıralarından gerekse bu süre içinde Resûlullah'ı ziyaret eden diğer akraba ve Sahâbe'nin anlattıklarından anlaşıldığı kadarıyla hastalık, şiddetli baş ağrısı ve yüksek ateş şeklinde kendini göstermiştir. Hz. Aişe, hastalığında Resûlullah'tan daha çok acı çeken kimse görmediğini ifade ederken,[35] O'nu ziyaret eden Ömer b. Hattab, Abdullah b. Mesud ve Ebû Said el-Hudrî, ateşinin yüksekliğinden dolayı vücuduna dokunmakta zorluk çektiklerini anlatıyorlar.[36]

Baş ağrısı nedeniyle Resûlullah, sürekli başını bir bezle bağlıyordu. Ateşini düşürmek için ise yanında bulundurulmuş su kabına elini daldırıp yüzüne sürüyordu.[37] Hatta uzandığı yerin üst tarafına kurulan bir düzenekle alınına su damlatıldığı anlatılır. Resûlullah'ı hastalığı sırasında bir grup kadımla birlikte ziyaret ettiğini söyleyen Fatıma bintü'l-Yemân, gördüklerini şöyle ifade ediyor: *"Baktık ki hummanın hararetinden geçirdiği yüksek ateş nedeniyle üst tarafına bağlanan bir kaptan O'nun üzerine su damlıyordu. Ya Resûlullah! Şifa bulman için Allah'a dua etseniz, dedik. Resûlullah, İnsanların en ağır belaya uğrayanları peygamberlerdir. Sonra onları takip edenlerdir, buyurdu."*[38] Bazen de vücuduna soğuk su dökülüyor veya düş aldırılıyordu.[39] Bir seferinde yedi farklı kuyudan getirilen suyla yıkanmıştı.[40]

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Resûlullah, iyileşmek için çaba harcamamıştır. Aksine ilaç içirilmesine karşı çıktığı, şifa bulması için Rabbine dua etmesi yönündeki ricaları karşılamadığı ve vakarla ölümünü beklediği

[32] İbn Hişâm, III, 287; İbn Sa'd, II, 181; İbn Kesir, VIII, 33; Buharî, "Meğazi", 83.

[33] Vakîdî, 679.

[34] Taberî, I, 193.

[35] Belazürî, I, 552; Ahmed b. Hanbel, XLI, 31 (24482); Buharî, "Merdâ", 2; İbn Mâce, "Cenâiz", 64.

[36] Ebû Ya'lâ, II, 312 (1045); Buharî, "Merdâ", 3.

[37] İbn Sa'd, II, 226; Taberî, III, 197; Buharî, "Meğazi", 83.

[38] Ahmed b. Hanbel, XLV, 10 (27079).

[39] İbn Hişâm, IV, 298.

[40] İbn İshâk, 706; Taberî, III, 194.

görülmektedir.^[41] Nitekim yukarıda zikrettiğimiz şurup içirme teşebbüsüyle ilgili rivayetin farklı versiyonlarının yanı sıra Ebü'l-Hüveyris'in şöyle dediği naklediliyor: “Resûlullah ne zaman hastalansa Allah'tan sıhhat ve afiyet dilerdi. Fakat vefatıyla sonuçlanan hastalığa tutulduğu zaman, şifa için hiç dua etmedi ve Ey nefis! Sana ne oluyor ki her sığınacak yere sığınmıyor, her şeyden medet umuyorsun! diyerek nefisini kımadı.”^[42]

Hz. Aişe de Resûlullah'ın baygınlık geçirdiği bir sırada O'nun yüzünü sıvazlayıp şifa bulması için dua etmeye başladığını, ancak O'nun “Hayır, bilakis Cebrail, Mikail ve İsrail ile mesut olmak için Allah'tan Refik-i A'lâ'yı istiyorum.” şeklinde tepki verdiğini anlatmaktadır.^[43]

Yine Hz. Aişe'nin anlattığına göre Resûlullah'ın yanında içinde su bulunan bir kap vardı. Elini bu kaba kaldırıyor, sonra elini yüzüne sürüp ıslatıyor ve “Allah'ım, ölüm acısına karşı bana yardım et!” diyordu. ^[44]

Resûlullah, ömrünün son iki haftasında şiddetli ağrılar çekmesine rağmen bu rahatsızlığını etrafındakilere yansıtmamaya çalışmıştır. Bu çerçevede bazen O'nun Hz. Aişe'ye latife yaptığı bazen de Hz. Aişe'nin O'na takıldığı anlar olmuştur. Şu iki rivayeti bu kapsamda değerlendirmek mümkündür:

Hz. Aişe: “Hastalığı sırasında Resûlullah bana, ne olur sanki benden önce ölsem de cenaze işlerini ben üstlensem, namazımı kıldırısam ve seni ben defnetsem, dedi. Ben de, vallahi öyle sanıyorum ki eğer öyle olursa günün sonunda kadınlarından birisiyle odamda yalnız kalır onunla gönül eğlendirirsin, dedim. Bunun üzerine Resûlullah güldü.”^[45]

Hz. Aişe: “Resûlullah, rahatsızlanmaya ve yatağında kıvranmaya başlamıştı. Eğer bizden biri böyle yapsaydı kızardın, dedim. O da, peygamberlerin acısı şiddetli olur, dedi.”^[46]

2. Son Anlar ve Vefat

Resûlullah, hasta haliyle ömrünün son günlerine kadar Mescid-i Nebevi'de namazları kıldırmaya devam ediyor, minbere çıkıp nasihat veya ikazlarda bulunuyor ve devlet işlerini yürütmeye çalışıyordu. Vakıdî'nin naklettiğine

[41] Krş. Ahmed b. Muhammed el-Kastallanî (923/1517), *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*, thk. Salih Ahmed eş-Şamî, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 2004, IV, 528.

[42] İbn Sa'd, II, 225; Belazürî, I, 550.

[43] İbn Sa'd, II, 187, 203; İbn Kesîr, VIII, 69. İbn Mâce, “Cenâiz”, 64

[44] Buharî, “Meğazî”, 83; İbn Mâce, “Cenâiz”, 64.

[45] İbn İshâk, 702; İbn Hişâm, IV, 290; İbn Sa'd, II, 199; Belazürî, I, 544; Taberî, III, 188; Ahmed b. Hanbel, XLII, 50 (25113); Ebü Ya'lâ, VIII, 56 (4579); Şamî, XII, 236; Buharî, “Ahkam”, 51; İbn Mâce, “Cenâiz”, 9.

[46] İbn Sa'd, II, 184; Makrizî, XIV, 514.

göre Resûlullah, Hicretin 11. senesi Safer ayından dört gün kala pazartesi günü, Ashâb'ına Rumlarla savaşmak üzere yola çıkmaları için hazırlanmalarını emretmişti. Ertesi gün de Üsâme b. Zeyd'i çağırdı ve ona *"Babanın öldürüldüğü yere kadar yürü!.."* dedi. Çarşamba günü olunca Resûlullah'ın hastalığı, yüksek ateş ve baş ağrısı şeklinde zuhur etti. Perşembe gününe girildiğinde bizzat kendi eliyle Üsâme için sancak bağladı ve *"Allah yolunda Allah'ın adıyla savaşa çık ve Allah'ı inkâr edenlerle çarpış. Savaşın, ancak kalleslik yapmayın. Küçük çocukları ve kadınları öldürmeyin. Düşmanla karşılaşmayı arzulamayın!"* buyurdu. Üsâme de sancağı alıp Medine'den çıktı ve Cürf denilen yerde karargâh kurdu. Orada hazırlıkların tamamlanıp orduya katılımın sağlanması bekleniyordu. Ebû Bekir es-Sıddik, Ömer b. Hattab, Ebû Ubeyde b. Cerrah ve Sa'd b. Ebû Vakkas başta olmak üzere Ensar ve Muhacir'in ileri gelenlerinin tamamı genç yaştaki Üsâme'nin başında olduğu orduya katılmıştı. Bu durum bazı itirazları beraberinde getirmişti. *"Bu çocuk mu ilk muhacirleri yönetecek!.."* diyenler vardı. Bu duruma çok sinirlendiği anlaşılan Resûlullah, başını bir bezle bağlamış vaziyette minbere çıktı. Burada yaptığı konuşmada Üsâme için yapılan itirazların daha önce babası için de yapıldığını ve her ikisinin bu işe layık olduğunu ifade ederek tartışmalara son verdi. Bu, Rebiülevvel'in 10'u Cumartesi günüydü. Üsâme ile birlikte yola çıkacak olan Müslümanlar Resûlullah'la vedalaşıp Cürf'teki karargâha gidiyorlardı. Resûlullah'ın hastalığı da ağırlaşmış, *"Üsâme'nin seferini gerçekleştirin!"* diyordu. Pazar günü olunca rahatsızlığı şiddetlendi. Bunun üzerine Üsâme, ordugahtan ayrılarak O'nun yanına geldi. Peygamber baygın halde yatıyordu. Üsâme, küçük adımlarla yaklaştı ve O'nu öptü. Resûlullah konuşmıyordu, ellerini göğe doğru kaldırıp dua etti ve Üsâme'nin başına sürdü.^[47]

Fadl b. Abbas'ın anlattığına göre bir gün Resûlullah, *"Başımı bağlayın, belki mescide çıkarım."* buyurdu. Bir sargıyla başı bağlandıktan sonra iki kişinin kolları arasında Mescid'e girdi. Minbere çıkıp oturdu ve insanların çağrılmasını istedi. İnsanlar gelip etrafına toplanınca onlara şöyle seslendi: *"Ey insanlar! Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a hamd ederim. Artık aranızdan ayrılma vaktim yaklaştı. Ben de ancak bir beşerim. Bakın ben kimin sırtına kamçı vurmuş isem işte sırtım, gelip sırtıma vursun. Ben kimin malını almışsam, işte malım gelip alsın. Ben kime hakaretemiş ve onurunu kırmışsam, işte onurum gelip misillemede bulunsun. Kimse çıkıp da, Resûlullah tarafından kınanmaktan ve kin beslenmekten korktuğum için misilleme yapmadım, demesin. Biliniz ki kınamak ve kin beslemek benim huyum ve şanım değildir. Aranızdan en sevdiğim kişi, şayet*

[47] Vakıdî, 1117. Ayrıca bk. İbn İshâk, 706, 708; İbn Hişâm, IV, 299; İbn Sa'd, II, 218-219; Taberî, III, 186, 196; Buharî, "Meğazi", 87.

bende varsa gelip hakkını alan veya bana hakkını helal eden kimsedir. Ben, başkalarının hakkı boynumda olduğu halde Aziz ve Celil olan Allah'ın huzuruna çıkmak istemiyorum. Görüyorum ki bu sözümler içinizde defalarca tekrarlanan kadar karşılık bulmayacak." Bu hitabından sonra öğle namazını kıldıran Resûlullah, tekrar minbere çıktı ve daha önce söylediklerini tekrarladı. Akabinde, kendilerinden üç dirhem alacağı olduğunu söyleyen bir adama parasını verdi, ganimetten üç dirhem çaldığını itiraf eden bir kişiden de o malı geri aldı. Ayrıca farklı konularda sıkıntıları olduğunu ve kendilerinden dua belediklerini söyleyen Ashâb'ın talebini karşıladı.^[48]

Son üç güne girildiğinde Resûlullah'ın artık namaz kıldırarak takati kalmamıştı. Hz. Aişe'nin anlattığına göre; Yatsı namazının vakti girmiş, ezan okunmuştu. İnsanlar namaz kıldırması için mescitte O'nu bekliyordu. Resûlullah, "İnsanlar namaz kıldı mı?" buyurdu. "Hayır, onlar seni bekliyorlar ya Resûlullah!" denildi. "Benim için leğene su koyun" dedi. Su hazırlanınca yıkandı. Ancak mescide gitmek için ayağa kalkınca bayıldı. Ayıldığında tekrar cemaatin namaz kılıp kılmadığını sordu, hazırlanan suyla yıkandı ve camiye gitmek için doğruldu, ancak yine bayıldı. Bu durum üçüncü kez tekrar edince Resûlullah, Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını emretti. Her ne kadar Hz. Aişe, "Ebû Bekir hassas bir adamdır. Senin yerine geçtiği zaman ağlamaktan insanlar onun sesini duyamaz" şeklinde itiraz edip başkasının görevlendirilmesini talep ettiyse de Resûlullah, Ebû Bekir için ısrar etti. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir namazları kıldırmağa başladı.^[49]

Resûlullah'ın vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'in toplam 17 vakit namaz kıldırıldığı söylenir.^[50] Bu süre zarfında rahatsızlığı sebebiyle yataktan kalkamayan Resûlullah, bir ara iyileşir gibi oldu. Mescide açılan kapının perdesini araladı ve içerde sabah namazını kılan cemaati izledi. O anları Enes b. Malik şöyle tasvir ediyor: "Resûlullah'ın vefat ettiği hastalık sırasında insanlara Ebû Bekir namaz kıldırıyordu. Pazartesi günü olunca insanlar namaz için safaya durmuşlardı. Peygamber, hüccresinin perdesini araladı ve ayakta bir süre bizi izledi. Yüzü sanki Mushaf'ın yaprağı gibiydi. Sonra sesi duyulacak derecede güldü. Onu görünce neredeyse aklımız başımızdan gidecekti. Müslümanlar, Resûlullah'ı görmekten o kadar

[48] İbn Sa'd, II, 223-224; Taberî, III, 189-190; Ebû Ya'lâ, XII, 201 (6824)

[49] İbn Hişâm, IV, 302; İbn İshâk, 709; İbn Sa'd, II, 193; Belazürî, I, 557; Taberî, III, 197; Buharî, "Ezan", 67; Müslim, "Salât", 418; Tirmizî, "Menâkib", 16.

[50] İbn Sa'd, II, 198; Belazürî, I, 556; Taberî, III, 197; Kastallanî, IV, 532; Müslim, "Salat", 419. Ayrıca Resûlullah'ın on üç günlük hastalığı esnasında rahatsızlığın arttığı zamanlarda namazları Hz. Ebû Bekir'in kıldırıldığı kendilerini iyi hissettiği vakitlerde ise namazları O'nun kıldırıldığı ifade edilir ki buradan hareketle hastalığın ağırlaştığı son üç günün dışında da Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını söylemek mümkündür. Bk. Belazürî, I, 558.

çok mutlu oldular ki az kalsın namazlarını bozacaklardı. Ebû Bekir, Resûlullah'ın namaz kıldırmak isteğiyle çıktığını düşünerek, topukları üzerinde ilk safa ulaşmak için geri çekildi.”^[51]

O anları tasvir eden Ubeyd b. Umeyr el-Leysi'nin anlattığına göre Resûlullah, Hz. Ebû Bekir'in sağ tarafında oturarak namaza durdu. Namaz bitince sesini mescidin dışına taşıyacak kadar yükselterek şöyle hitap etti: *“Ey İnsanlar! Ateş alevlendi. Karanlık gecenin kitaları gibi fitneler geliyor. Vallahi, hiçbir şekilde benim aleyhime delil bulamazsınız. Çünkü ben ancak Kur'an'ın helal kıldığını helal kıldım ve ancak haram kıldığını haram kıldım.”^[52]*

Resûlullah'ın kıldığı bu son namazındaki halini anlatan rivayetler göre; O'nun başı bir bez parçasıyla bağlıydı.^[53] Başında omuzlarına kadar inen ve omuzlarına doladığı bir örtü vardı.^[54] Üzerinde tek parça bir elbise bulunuyordu ve elbisenin iki ucu uyumlu değildi. Ayağa kalkarken Üsâme b. Zeyd'den destek alıyordu.^[55]

Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın iyileştiğini görünce Medine'ye bir fersah mesafedeki Sünuh'ta bulunan evine gitmek için ondan izin istedi ve yanından ayrıldı.^[56] Bir gün önce Resûlullah'ın hastalığının ağırlaşması nedeniyle O'nu ziyarete gelmiş olan Üsâme, orduyu hareket ettirmek için Cürf'e gitti. Hanımları da onun iyileştiğini düşünerek mutlu olmuşlar ve saçlarını taramaya başlamışlardı.^[57] Resûlullah ise Hz. Aişe'nin odasına geri döndü.^[58] O sırada odaya girip çıkanlar oluyordu. Elinde yeşil bir dal ile içeri giren Abdurrahman b. Ebû Bekir onlardan biriydi. Hz. Aişe, o anları şöyle anlatıyor: *“Resûlullah'ı göğsüme dayamıştım. Kardeşimin elindeki dala baktığımı gördüm. Onun misvağı sevdiğini biliyordum. Misvakı senin için alayım mı? diye sordum. O da başıyla evet işareti yaptı. Dalı alıp böldüm. Sonra çiğneyip yumuşattım. Resûlullah, onu aldı ve hiç olmadığı kadar hızlı bir şekilde dişlerini misvakladı.”^[59]*

Bir süre sonra Resûlullah'ın rahatsızlığı tekrar nüksetmişti. Yüzü kızarmış, alnından terler akıyordu. Oturmak istediğini söyledi. O'nu yatağına otur-

[51] İbn Hişâm, IV, 302-303; İbn Sa'd, II, 191; Belazürî, I, 561; Taberî, III, 198; Buharî, “Ezan”, 47; Müslim, “Salat”, 419; İbn Mâce, “Cenâiz”, 64.

[52] İbn İshâk, 711; İbn Hişâm, IV, 303; İbn Sa'd, II, 191; Belazürî, I, 558-559; Taberî, III, 198.

[53] İbn Hişâm, IV, 305;

[54] İbn Hibbân, 309.

[55] Makrizî, XIV, 461; Şamî, XII, 260.

[56] İbn Hişâm, IV, 304; Taberî, III, 199.

[57] Vakıdî, 1120.

[58] İbn İshâk, 711.

[59] İbn İshâk, 712; İbn Hişâm, IV, 305-306; İbn Sa'd, II, 206; Belazürî, I, 549; Buharî, “Meğazî”, 83.

tup göğsüne yaslayan Hz. Aişe,^[60] o anı şöyle tasvir ediyor: “Vefatı sırasında başı omuzumdaydı. Birden başı benim başıma doğru eğildi. Başıma yaslanmak istediğini zannettim. Ardından ağzından soğuk bir damla aktı ve gerdanıma düştü. Ondan dolayı ürperdim. O’nun bayıldığını zannettim ve onu yere yatırıp üzerine bir elbise örttüm.”^[61]

Başka bir rivayette ise Hz. Aişe şöyle diyor: “Resûlullah’ın önünde içinde su bulunan deriden yapılmış bir çanak yahut ahşap bir bardak vardı. Elini bu kaba daldırıyor, sonra elini yüzüne sürüp ıslatıyor ve Lâ ilâhe illallah, doğrusu ölümün sekerâtı vardır! diyordu. Ardından sağ elini kaldırdı ve şöyle demeye başladı: Allah’ım, beni Refîk-i A’lâ’ya ulaştır!” Sonra birden eli suya düştü.”^[62]

İbn Ukbe’nin anlattığına göre Resûlullah’ın hastalığı şiddetlenince Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali’ye haber vermek için adam yollanmıştı.^[63] Ancak onlar yetişemeden Resûlullah, Hz. Aişe’nin kucagında vefat etti.^[64] O sırada Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrah gibi Sahâbe’nin ileri gelenleri Cüruf’taki karargâhta sefere çıkmak üzere bekliyorlardı. Öyle ki Üsâme’nin, orduyu harekete geçirmek için atına bindiği anda vefat haberinin kendilerine ulaştığı söylenir.^[65]

Başta Hz. Ömer olmak üzere onun öldüğüne inanmak istemeyen kişilerle diğerleri arasında münakaşa baş göstermişti.^[66] Durumdan haberdar edilen Hz. Ebû Bekir, aceleyle geldi. Odaya girip Resûlullah’ın yüzündeki örtüyü kaldırdı ve alnından öptü.^[67] Ağlayarak “*Annam babam sana feda olsun! Hayattayken çok güzeldin, ölüyken de çok güzelsin.*” diyordu. Daha sonra dışarı çıkarak halkı yatıştırmaya çalıştı ve “*Ey insanlar! Her kim Muhammed’e tapıyor idiye, bilsin ki Muhammed ölmüştür. Her kim Allah’a tapıyorsa, Allah diridir ölmez.*” diyerek Hz. Muhammed’in bir beşer olduğunu ve her beşer gibi O’nun da ölümü tattığını duyurdu. Ardından da şu ayeti okudu:^[68]

“Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize)

[60] Belazûri, I, 563.

[61] İbn Sa’d, II, 228; Buharî, “Meğazî”, 83.

[62] İbn Sa’d, II, 229; Buharî, “Meğazî”, 83.

[63] İbn Kesir, VIII, 105.

[64] İbn Sa’d, II, 228; Buharî, “Meğazî”, 83.

[65] Vakıdî, 1117.

[66] İbn Sa’d, II, 233-237; Belazûrî, I, 563; İbn Mâce, “Cenâiz”, 65.

[67] İbn Sa’d, II, 231; İbn Mâce, “Cenâiz”, 7; Nesâî, “Cenâiz”, 11.

[68] İbn İshâk, 714; İbn Hişâm, IV, 307; Taberî, III, 201; İbn Hibbân, 310-311; Buharî, “Meğazî”, 83; İbn Mâce, “Cenâiz”, 65.

mi döneceksiniz? Kim gerisin geriye dönerse, Allah'a hiçbir zarar veremez. Allah şükredenleri mükafatlandıracaktır.” (Âl-i İmran 3/144)

Hız. Aişe, Resûlullah'ın vefat ettiğini ilk başta anlamamıştı.^[69] Çünkü daha önce hasta bakmamış ve ölen birisini görmemişti.^[70] Durumun anlaşılması üzerine diğer kadınlarla birlikte ağıtlar yakmış ve yüzünü dövmeye başlamıştı.^[71] Resûlullah'ın ölümüne inanmak istemeyen Sahâbe'nin dizlerinin bağı çözülmüş,^[72] Enes b. Malik'in ifadesiyle o gün Medine'ye adeta karanlık çökmüştü.^[73] Büyük bir hüznü gark olmuş olan insanlar birbirlerine taziyede bulunuyor ve başsağlığı diliyorlardı.^[74] Resûlullah'ın eşi Ümmü Seleme'nin şu ifadesi de acı gerçeği kabul etmenin o kadar kolay olmadığını göstermektedir: “*Kazma seslerini duyuncaya kadar Resûlullah'ın öldüğünü kabul edememiştim.*”^[75]

Hız. Muhammed, genel kabule göre 12 Rebiülevvel 11 tarihinde pazartesi günü vefat etmiştir.^[76] Konuyla ilgili olarak Hız. Aişe'nin şu tespitinde bulunduğu rivayet edilir: “*Resûlullah, Rebiulevvel ayının on ikisinde vefat etti. Nitekim O, böyle bir günde Medine'ye muhacir olarak ayak basmış ve hicretinin üzerinden tam on sene geçmişti.*”^[77] Vefat saati olarak ise güneşin tepe noktasını aştığı öğlen vakti (حين زاعت الشمس) gösterilir.^[78] Bununla birlikte kaba kuşluk vakti (حين اشد الضحى), yani öğlene doğru vefatın gerçekleştiğini söyleyenler de vardır.^[79] Yaşı konusunda da, 60 veya 65 rakamları zikredilmekle birlikte,

[69] İbn Sa'd, II, 228.

[70] Belazürî, I, 563.

[71] İbn İshâk, 713; Belazürî, I, 562.

[72] İbn Sa'd, II, 234; Taberî, III, 201; Abdurrahman es-Süheylî (571/1175), *er-Ravdü'l-Ünüf fi Şerhi's-Sirreti'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekil, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire 1970, VII, 585; Kastalanî, IV, 548; Buharî, “Megazî”, 83.

[73] İbn Sa'd, II, 239; Tirmizî, “Menâkib” 1; İbn Mâce, “Cenâiz”, 65.

[74] İbn Sa'd, II, 239.

[75] İbn Sa'd, II, 260.

[76] İbn Sa'd, II, 237-239; Taberî, III, 199-200; Süheylî, VII, 579; Makrizî, XIV, 429; İbn Kesîr, VIII, 104-109; Şamî, XII, 305. Konuyla ilgili farklı rivayet ve görüşler için bk. Kasım Şu-lul, *İlk Kaynaklara Göre Hız. Peygamber Devri Kronolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2008, 673-679. “12 Rebiülevvel pazartesi günü” aynı zamanda Resûlullah'ın doğum günü olarak kabul edilmektedir ki konuyla ilgili kaynaklarda geçen rivayetlerin yanı sıra, nesi uygulaması, tarihi olaylar ve astronomik verileri hesaba katarak Siyer kronolojisi üzerine bir çalışma hazırlayan Mehmet Apaydın'ın tespitlerine göre Hız. Muhammed'in doğum günü, H.Ö. 10 Rebiülevvel 53 Pazartesi (30 Haziran 570); vefat günü ise H.S. 14 Rebiülevvel 11 (8 Haziran 632) Pazartesi günüdür. Resûlullah'ın toplam ömrü de ay takvimine göre 63 yıl 10 ay 2 gün; güneş takvimine göre ise 61 yıl 11 ay 22 gündür. Bk. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, Kuramer Yay., İstanbul 2018, 220, 699, 719, 727.

[77] Taberî, III, 215; İbn Kesîr, VIII, 107.

[78] Vakıdî, 1120; İbn Sa'd, II, 238; Belazürî, I, 569.

[79] Bk. Belazürî, I, 565; Taberî, III, 94; İbn Kesîr, VIII, 105; Şamî, XII, 305.

ekseriyet hicri yıl olarak O'nun 63 yaşında olduğu kanaatindedir.^[80] Resûlullah vefat ettiğiğinde, üzerine henüz ihtiyarlık çökmemiş, saç ve sakalındaki sayılı bazı teller dışında beyazlamamıştı.^[81]

3- Vasiyet

Resûlullah, vefatından önceki perşembe günü, bir başka ifadeyle vefatından beş gün önce vasiyetini yazdırmak için yazı malzemesinin getirilmesini istemiş, ancak bu talep yerine getirilememiştir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla evvela, sürekli baygınlık geçiren ve konuşmakta zorluk çeken Resûlullah'ın talebi tam olarak anlaşılammıştır. Bu konuda mecliste çıkan tartışmaların yanı sıra Hz. Ömer'in "*Resûlullah'ın hastalığı ağırlaşmıştır. Yanınızda ise Kur'an vardır. Bize Allah'ın kitabı yeter.*" çıkışı üzerine yazı malzemesinin getirilmesi noktasında orada hazır bulunan Ashâb arasında tartışma giderek alevlenmiştir. Oldukça dar olan odanın içindeki kalabalık ve cereyan eden bu tartışmalar, Resûlullah'ı rahatsız etmiş ve yalnız bırakılmasını istemiştir. Şayet yazı malzemesi getirilseydi Haşimoğullarından birisinin halife olarak belirleneceği düşüncesinde olan İbn Abbas'ın daha sonraları o günü anarak "Ah o perşembe günü!.." diye hayıflandığı anlatılır.^[82]

"Kırtas Hadisesi" olarak tarihe geçen bu mesele, daha sonraları özellikle Şia tarafından, Hz. Ömer'in bilinçli olarak Hz. Ali'nin imametine engel olduğu şeklinde yorumlanmış ve mesele, özelde Hz. Ömer genelde ise Ehli Sünnet aleyhinde sürekli kullanılmıştır. Resûlullah'ın rahatsız edilmemesi amacına dönük, son derece iyi niyetle yapıldığını düşündüğümüz Hz. Ömer'in bu hareketi, tamamen niyet okumaya dayalı olarak çarpıtılmıştır. Oysa kâğıt ve kalemin mebzul olduğu şu günümüzde dahi acil durumlarda kâğıt ve kalem bulmakta zorlandığımız anların olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda; henüz kâğıt ve kalemin kullanılmadığı, yazı malzemesi olarak deri, kemik, taş veya tahta tabletlerin kullanıldığı, mürekkep ve divitin çok nadir bulunduğu bir zamanda, olağanüstü bir ortamda acil olarak istenen bu malzemelerin hemen bulunup getirilmesinin pek kolay olmadığını hesaba katmak gerekir. Diğer yandan söz konusu iddianın antitezi olarak; Resûlullah'ın, Hz. Ebû Bekir'i halife olarak vasiyet etmek için kemik veya tablet istediği, ancak onun liderliğine kimsenin itiraz etmeyeceğini

[80] Şamî, XII, 307. Bk. İbn Sa'd, II, 268-269; Belazürî, I, 579; Taberî, III, 215-216; Makrizî, XIV, 545-550. Buharî, "Meğâzî", 85; Müslim, "Fedâil", 2351; Tirmizî, "Menâkib", 13.

[81] Taberî, III, 182.

[82] Konuyla ilgili rivayetler için bk. İbn Sa'd, II, 213-215; Taberî, III, 193; Makrizî, XIV, 446-450; Kastallanî, IV, 529-530; Buharî, "Meğâzî", 83; Müslim, "Vasiyet", 1637.

ifade edip bundan vazgeçtiği iddiası oraya atılmıştır,^[83] ki bütün bunların, olayın cereyan ettiği zamandan çok sonraları gerçekleşen siyasî rekabetin ürünü oldukları kanaatindeyiz. Aslında Ehl-i Sünnet'in, Şia karşısında Hz. Ebû Bekir'in vasiyet yoluyla tayin edildiğini ispata çalışırken kullandığı bu tür argümanlar, farkında olmaksızın İslam idare anlayışının en önemli unsurlarından olan istişare ve şuraya zarar vermektedir.^[84]

Olayın yaşandığı perşembe günü yatsı namazından itibaren sonraki üç gün içerisinde Resûlullah'ın camiye çıkamadığı ve namazları Hz. Ebû Bekir'in kıldırıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte söz konusu hastalığı süresince O'nun yaptığı konuşmalar kaynaklarda yer almaktadır.^[85] Bunların önemli bir kısmı, O'nun minberde yaptığı son konuşma olarak nitelenmekte, ancak bunların muhtevaları değişmektedir. Her bir rivayetin, söz konusu konuşmanın bir parçasını ihtiva etmiş olması muhtemeldir. Çocukluğundan itibaren Resûlullah'ın hizmetinde bulunmuş olan Enes b. Malik'in ifadesine göre bu konuşmaların ana konusu, namazın önemi ve kölelere iyi muamele edilmesi çerçevesindeydi. Son nefesine kadar dilinin döndüğü kadarıyla bu konu üzerinde duruyordu.^[86]

Resûlullah'ın kendisinden sonraki siyasi hayata yön vermek konusunda herhangi bir vasiyetinin olmadığı açıktır.^[87] Aksi taktirde Ensar'ın, Resûlullah'ın vefat ettiği gün, kendi aralarından birini lider olarak seçmek için toplanmalarının izahı mümkün değildir. Zira Hz. Ali veya başka birisinin Resûlullah tarafından lider olarak açıkça belirlenmiş olmasına rağmen Ensar'ın aksi yönde hareket etmesi düşünülemez. Ensar'ın, Hicret'ten beri ortaya koydukları bütün özverilerine rağmen, her zaman Medine'de kendilerini ev

[83] İbn Kesîr, VIII, 36; Ahmet b. Hanbel, XLII, 50 (25113).

[84] Krş. Zorlu, Cem, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, İz Yayınları, İstanbul 2014, s. 44.

[85] İbn İshâk, 707-708, 723; İbn Hişâm, IV, 298-300; İbn Sa'd, II, 213-229; Taberî, III, 192-194, 196; Süheyli, VII, 576-577; Makrizî, XIV, 477-492; Şamî, XII, 252-260; Buharî, "Vesaya", 1; Müslim, "Vasiyet", 1637.

[86] İbn Sa'd, II, 222; İbn Mâce, "Vesâya", 1; Ebû Davud, "Vesâya", 1.

[87] Meşhur bir rivayete göre; Hz. Ali, bir gün Resûlullah'ın yanından çıkmıştı. Peygamberlerinin sıhhatini merak eden Ashâb'dan bazıları: "Ey Ebü'l-Hasan, Resûlullah bu geceyi nasıl geçirdi?" diye sordular. Hz. Ali de "Allah'a şükür, bugün biraz daha iyi." cevabını verdi. Orda bulunan Hz. Abbas, Ali'nin elini tutarak, "Ey Ali farkında değil misin? Vallahi sen, üç gün sonra emir kulu olacaksın. Allah'a yemin ederim ki ben Peygamberin bu rahatsızlığından dolayı vefat edeceğini yüzünden anlıyorum. Çünkü ben, ölecekleri vakit Abdülmuttalib oğullarının yüzlerinin şeklini bilirim. Şimdi gidip Resûlullah'a, kendisinden sonra bu işin (hilafetin) kime ait olacağını, yani halifenin kim olacağını soralım. Eğer bize ait olacaksa bunu bilelim. Yok başkasına ait olacaksa onu da bilelim ve Peygamber'den, halka bizim hakkımızda tavsiyede bulunmasını isteyelim." dedi. Hz. Ali ise, "Vallahi, biz bunu Resûlullah'a sorarsak, o da bizi bundan menedecek olursa artık Resûlullah'tan sonra halk bize bu işi hiç vermez. Vallahi işte bundan dolayı ben bunu Peygamber'e sormam." karşılığını verdi. Bk. İbn Hişâm, VI, 305; İbn Sa'd, II, 215-216; Belazürî, I, 565; Taberî, III, 193.

sahibi olarak gördükleri ve zaman zaman bunu Muhacirlere ihsas ettikleri vakidir. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in liderliğini yalnızca peygamber sıfatıyla kabul eden Ensar'ın, O'nun ölümünden sonra liderliği ev sahibi olarak kendi hakları görmeleri doğal karşılanmalıdır. Ancak burada söz konusu olan bir şehrin liderliği olmadığı için olaydan haberdar olan Muhacirler olaya müdahil olmuşlardır ve haklı olarak Hz. Ebû Bekir'in ismi ön plana çıkmıştır. Haşimoğullarının da aynı şekilde Hz. Ali'nin evinde toplandığı ve onun halife olarak kabul edilmesini bekledikleri anlaşılmaktadır.[88] Hatta onlarla birlikte hareket eden Zübeyr b. Avvam'ın kılıç çektiği anlatılır.[89] Bu beklenti de karşılık bulmamıştır. Çünkü buradaki tartışma konusu sadece bir şehrin meselesi olmadığı gibi aynı zamanda belli bir ailenin reisliği meselesi de değildir. Söz konusu olan Ümmet-i Muhammed'in ve bütün İslam coğrafyasının meselesidir ki liyakatleri doğrultusunda bu işi sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve en sonunda Hz. Ali üstlenmişlerdir.

4. Cenaze İşlemleri

Hz. Ebû Bekir'e biat edildikten sonra salı günü öğle namazını müteakip Resûlullah'ın teşhiz işine başlandı. Bu süre zarfında naaş, vefat etmiş olduğu odada kapılar kapatılmak suretiyle bekletilmişti.^[90] Teşhiz, tekfin ve defin işlerini yapmak için hem Ensar'dan hem de Muhacirlerden öne atılanlar olmuş; ancak Hz. Ebû Bekir'in olaya müdahil olup "*Her kavmin kendi cenazelerine başkalarından ziyade öncelik hakkı vardır*" demesiyle,^[91] ailesi olarak Ali b. Ebî Talib, Abbas b. Abdülmuttalib, Abbas'ın iki oğlu Fadl ve Kusem bu işi yerine getirdiler. Resûlullah'la aralarında bir bakıma aile hukuku bulunan azatlı kölesi Salih ve Şukran ile Üsame b. Zeyd de onlara yardımcı oldular.^[92] Hz. Aişe ise Resûlullah'ın hanımları olarak teşhiz ve tekfin işini kendilerinin yapmak istediğini, ancak buna izin verilmediğini belirtir.[93]

Rivayete göre Ali ve Fadl cesedi yıkıyor; diğerleri de su döküyor veya onlara yardımcı oluyorlardı.^[94] Resûlullah'a hürmeten üzerindeki elbise çıkarılmadan vücudu yıkandı.^[95] Ardından üç parça pamuklu kumaşa sarılıp

[88] Bk. İbn İshâk, 714; İbn Hişâm, IV, 308; Belazürî, I, 583.

[89] Taberî, III, 202.

[90] İbn İshâk, 714.

[91] İbn Sa'd, II, 242.

[92] İbn İshâk, 719; İbn Hişâm, IV, 313; İbn Sa'd, II, 241; Belazürî, I, 569.

[93] İbn Mâce, "Cenâiz", 9.

[94] İbn Sa'd, II, 242; Belazürî, I, 569.

[95] İbn İshâk, 720; İbn Hişâm, IV, 313; İbn Sa'd, II, 240; Ebû Davud, "Cenâiz", 27.

kefenlendi.^[96] Bu üç parçadan birinin, Resûlullah'ın hayattayken giydiği Necran hırkası olduğu da söylenir.^[97]

Naaşın yıkanıp kefenlenmesi ve koku sürülmesinden sonra Resûlullah yatağının üzerine konuldu. Ardından Müslümanlar gruplar halinde içeri girdiler. Bir grup cenaze namazını kılıp çıkıyor, diğerleri içeri giriyordu.^[98] Cenaze namazı münferiden kılınmıştır. Resûlullah hem diri hem de ölü iken imam olarak görüldüğü için, O'na has olarak gerçekleştirilen bu uygulamaya göre önce erkekler, sonra kadınlar, akabinde de çocuklar naaşın bulunduğu odaya girerek başlarında imam olmaksızın cenaze namazını kılınırlardı.^[99] Namazı önce Haşimoğullarının kıldığı, onların çıkmasından sonra Muhacirlerle Ensar'ın, onlardan sonra da diğer insanların içeri girdiği söylenir.^[100]

İbrahim b. Haris et-Temimî, bulduğu bir sayfada babasının el yazısıyla şunların yazılı olduğunu anlatır: Ebû Bekir ile Ömer içeri girdiklerinde *"Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun ey Nebi!"*^[101] dediler. Odanın alabileceği kadar yanlarında Muhacir ve Ensar'dan bir grup vardı. Onlar da Ebû Bekir ile Ömer'in selamladığı gibi selam verdiler ve saflar halinde dizildiler. Kimse onlara imamlık yapmıyordu. Ebû Bekir, Ömer ile birlikte ilk safta Resûlullah'ın hizasında durdu ve şöyle dedi: *"Allah'ım biz şahidiz ki O, kendisine nazil olanı tebliğ etti ve ümmetine nasihatte bulundu. O, Allah'ın tek olduğuna ve ortağı bulunmadığına iman ederek, Allah dini aziz kılıncaya kadar ve buyruğu yerine getirilinceye kadar Allah'ın yolunda savaştı. Ey İlahımız! bizleri O'na indirilen söze tabi olanlardan eyle. O bizi, biz O'nu tanıyınca kadar bizleri O'nunla bir araya getir. Gerçekten O, müminlere karşı nazik ve merhametliydi. İmana karşılık biz bir bedel beklemiyoruz ve asla para karşılığında onu satmayız."*^[102] İnsanlar da *"Amin, amin!"* diyordu. Sonra onlar çıktılar ve başkaları O'nun

[96] İbn Hişâm, IV, 314; İbn Sa'd, II, 245; Belazürî, I, 571; Buharî, "Cenâiz", 18; Müslim, "Cenâiz", 941; İbn Mâce, "Cenâiz", 11; Nesaî, "Cenâiz" 39.

[97] İbn İshâk, 720; İbn Sa'd, II, 231, 247. Kullanılan kefen parçaları konusunda rivayetlerde başka sayılar da zikredilmektedir. Bk. İbn Sa'd, II, 249; Belazürî, I, 572; Şamî, XII, 326-327.

[98] İbn Sa'd, II, 251; Belazürî, I, 575; İbn Mâce, "Cenâiz", 65.

[99] İbn İshâk, 721; Süheylî, VII, 588-590; Makrizî, XIV, 581-584; Kastallanî, IV, 561-563.

[100] İbn Sa'd, II, 253.

[101] السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

[102] اللَّهُمَّ إِنَّا نَشْهَدُ أَنْ قَدْ بَلَغَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ وَنُصِّحَ لِأُمَّتِهِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى أَعَزَّ اللَّهُ دِينَهُ وَتَمَّتْ كَلِمَاتُهُ فَآمَنَ بِهِ وَوَجَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ. فَاجْعَلْنَا يَا إِلَهَنَا مِمَّنْ يَتَّبِعُ الْقَوْلَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ وَاجْمَعْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ حَتَّى نَعْرِفُنَا وَنَعْرِفَهُ فَإِنَّهُ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رِءُوفًا رَحِيمًا. لَا نَبْتَغِي بِالْإِيمَانِ بَدَلًا وَلَا نُنْشِرِي بِهِ نَفْسًا أَبَدًا

üzerine namaz kılmak için içeri girdiler. Sonra kadınlar, ardından çocuklar girdiler. Namazı bitirince kabrinin yeri hakkında konuşmaya başladılar.^[103]

Mekkelilerin mezarlarını Ebû Ubeyde b. Cerrah, Medinelilerinkini ise Ebû Talha kazıyordu. Her ikisine haber gönderilmiş, ancak sadece Ebû Talha'ya ulaşılmıştı. O da lahit şeklinde bir mezar hazırladı. Cenazeyi mezara yerleştirmek için Hz. Ali, Abbas'ın oğulları Fadl ve Kusem ile Resûlullah'ın azatlısı Şukran mezara indiler.^[104] Ayrıca Hz. Ali'nin Bedir gazilerinden Ensarlı Evs b. Havli'nin kendilerine katılmasına izin verdiği söylenir.^[105] Toprak rutubetli olduğu için Şukran, sağlığında Resûlullah'ın giydiği kırmızı kadife bir hırkayı getirip cenazenin altına serdi.^[106] Lahdin üzeri kerpiçle kapatıldı ve üstüne toprak örtüldü. Ardından Hz. Bilal, baş tarafından başlamak üzere kabrin üzerine su döktü.^[107]

Rivayetlerin genelinden anlaşıldığı kadarıyla defin işlemi, vefattan yaklaşık bir buçuk gün sonra yapılmıştır. Zira Resûlullah, pazartesi günü öğlene doğru veya öğlen vakti vefat etmiş, cenazesi ise ertesi gün gecenin ilerleyen saatlerinde defnedilmiştir.^[108] Başka bir ifadeyle defin işlemi, çarşamba gecesi gerçekleşmiştir.^[109] Genel kanaat bu yönde olmakla birlikte, bazı rivayetlerde definin salı günü öğlen vakti yapıldığı ifade ediliyor ki,^[110] bu söz konusu sürenin bir gün olduğunu gösteriyor. Bu arada “cenazenin üç gün defnedilmeden bekletildiği”^[111] iddiası dillendirilmektedir ki bunun gerçeği yansıtmadığını düşünüyoruz. Muhtemelen bu iddia, vefat günüyle defin zamanını açıklayan rivayetlerde Pazartesi, Salı ve Çarşamba isimlerinin geçmesinden ve hepsinin tam gün olarak hesaplanmasından kaynaklanmıştır.^[112] Oysa vefat, pazartesi öğlene doğru veya öğlen vakti gerçekleşmiş; defin de salı günü gece yarısı yapılmıştır.^[113] Ay saatinin esas alınması hasebiyle o vakte Çarşamba gecesi denilmiştir. Bazı rivayetlerde “çarşamba gecesi”

[103] İbn Sa'd, II, 253.

[104] İbn İshâk, 721.

[105] İbn Sa'd, II, 243; Ahmed b. Hanbel, IV, 186 (2357).

[106] İbn Sa'd, II, 260; Belazürî, I, 576; İbn Kesîr, VIII, 143; Makrizî, XIV, 585; Müslim, “Cenâiz” 967; Tirmizî, “Cenâiz”, 55.

[107] İbn Sa'd, II, 259, 266; Belazürî, I, 575; İbn Kesîr, VIII, 153.

[108] Belazürî, I, 567.

[109] İbn İshâk, 721; İbn Hişâm, IV, 315; Taberî, III, 217; İbn Hibbân, 334.

[110] İbn Sa'd, II, 265; İbn Kesîr, VIII, 144.

[111] Taberî, III, 211.

[112] İbn Sa'd, II, 238; İbn Kesîr, VIII, 104; Kastallanî, IV, 551-552.

[113] İbn Hişâm, IV, 315; Belazürî, I, 567; Taberî, III, 197; Süheylî, VII, 560; İbn Kesîr, VIII, 152; Şamî, XII, 333.

yerine “çarşamba günü” ifadesinin kullanılması da söz konusu yanılığa kapı aralamış olmalıdır. Zira ay saatinin esas alındığı gün, güneşin batmasıyla başlar ve ertesi gün yine güneşin batmasıyla biter. Başka bir ifadeyle güneş saatinin esas alındığı Salı'nın son vakitleri, ay saatinin esas alındığı Çarşamba'nın ilk vakitleridir.

Kaba kuşluk veya öğlen vakti gerçekleşen vefatı müteakip, Peygamber sonrası Müslümanların liderliğini kimin üstleneceği noktasında Ensar'ın Benû Sâide Çardağı'nda yaptığı toplantıyla başlayan süreç, salı günü öğlen vakti Hz. Ebû Bekir'e halife olarak yapılan biat işlemlerinin tamamlanmasıyla sona ermiş ve ancak ondan sonra cenazeye ilgilenmeye başlanmıştır.^[114] Daha Resûlullah hayatta iken ortaya çıkan yalancı peygamberlerin başlattığı isyanlar ve Medine'yi tehdit eden irtidat hareketleri, çok başlılığa meydan verilmeden yeni liderin önce seçilmesini zorunlu kılıyordu.^[115] Kuşkusuz söz konusu gecikmenin sebebinin sadece halife seçimine bağlamak doğru değildir. Defni geciktiren sebepler arasında Resûlullah'ın ölüp ölmediğine dair tartışmalar, konuyla ilgili şüphelerin giderilme çabası, cenazeyi kimin kaldıracağı ve nerde defnedileceği konusundaki münakaşalar, cenaze namazının münferiden kılınması ve Medine'deki dileyen herkese Resûlullah'ı son kez görme fırsatının verilmek istenmesi gibi hususlar sayılabilir.^[116]

Resûlullah'ın vefatı karşısında Sahâbe arasında bir şaşkınlığın yaşandığı aşıkardır. Hem bir peygamber cenazesinin nasıl kaldırılacağı konusunda acemiliklerin yaşanmasını doğal karşılamak gerekir. İbn Abbas'ın şu anlatıkları konunun izahı açısından yeterlidir: Salı günü teçhiz işi tamamlandığı zaman Resûlullah'ın naaşı, evindeki yatağının üzerine konuldu. Müslümanlar, onu nereye defnedecekleri hususunda ihtilaf ettiler. Adamın biri, “*Onu Ashâb'ın yanına Baki'ye defnedelim*” derken, bir başkası da: “*Onu mescidine defnedin*” dedi. Araya giren Ebû Bekir şöyle dedi: Resûlullah'ın “*Her peygamber, mutlaka vefat ettiği yere defnedilmiştir.*” buyurduğunu işittim. Bunun üzerine Resûlullah'ın yatağı bulunduğu yerden kaldırıldı ve oraya mezarı kazıldı.^[117]

Sonuç

Hz. Muhammed, hicretin 10. yılında yaptığı veda haccından yaklaşık üç ay sonra vefat etmiştir. Hac dönüşünde yorgun düşmüş ve hastalanmıştır.

[114] İbn Sa'd, II, 253

[115] Kastallanî, IV, 567.

[116] Bk. İbn Hişâm, IV, 306-307; İbn Sa'd, II, 242, 251, 254, 257; Belazürî, I, 569; Taberî, III, 212-213; Makrizî, XIV, 556-564.

[117] İbn Hişâm, IV, 314-315; İbn Sa'd, II, 255; Belazürî, I, 573; Taberî, III, 213; Tirmizî, “Cenâiz”, 33; İbn Mâce, “Cenâiz”, 65.

Bir ay kadar hasta kaldıktan sonra iyileşmiş, ancak hicri 11. yılın Rebiülevvel ayına girmeden hastalığı tekrar nüksetmiştir. 13 gün süren bu hastalığı atlatamamış ve 12 Rebiülevvel pazartesi günü öğlen vakti hayata gözlerini yummuştur. O gün, aynı zamanda Hz. Peygamberin doğduğu gündür. Kaynaklardaki genel kanaat bu şekilde olmakla birlikte nesi uygulaması, tarihi hadiseler ve astronomik veriler esas alınarak yapılan bir çalışmaya göre vefat günü, 14 Rebiülevvel 11 (8 Haziran 632) pazartesiye tekabül etmektedir. Doğumu ise H.Ö. 10 Rebiülevvel 53 (30 Haziran 570) pazartesi günüdür.

Hastalığı tam olarak teşhis edilememişse de şiddetli baş ağrısı ve yüksek ateşle kendini gösteren rahatsızlığın sebebi kaynaklarda zatülcenp veya zehirlenme olarak gösterilmiştir. Başta Hz. Aişe olmak üzere eşleri ve diğer akrabaları O'nun iyileşmesi için büyük çaba harcamışlardır. Şifa bulması için yapılan duaların yanı sıra ilaç kullanılması yoluna gidilmiştir. Ancak rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla büyük bir vakarla ölümü bekleyen Resûlullah, tedaviyi reddetmiştir. Lüdd adı verilen bir çeşit şurubu içmek istemesi, yapılan tedaviyi hatalı bulması ve hastalığının kaynağı olarak tedavisini mümkün görmediği zehirlenme olarak görmüş olması muhtemeldir.

Resûlullah'ın vefatını müteakip, daha cenaze defnedilmeden Sahâbe'nin yeni liderin belirlenmesi çabası içine girdiği bir gerçektir. Ancak bunu Ashâb'ın, Peygamberlerini önemsemedikleri veya onun ölümüne üzülmedikleri şeklinde yorumlamak yanlış olur. Bilindiği gibi Resûlullah'ın hastalığı etrafta duyulur duyulmaz Esved el-Ansî, Müseylime ve Tuleyha gibi şahıslar, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve Medine yönetimine isyan başlatmışlardır. Hastalığına rağmen Resûlullah, onlarla mücadele etmiş ve vefatından bir gün önce Esved el-Ansî etkisiz hale getirilmiştir. Dolayısıyla bu isyanların İslam dininin bekası için büyük tehdit oluşturduğu açıktır. Böyle bir ortamda "ev sahibi" sıfatıyla liderlik hakkını kendilerinde gören Ensar'ın aralarından birisini lider seçmek üzere Sakîfetu Benî Sâide'de toplanmaları İslamî hareketin çekirdek kadrosunu oluşturan Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde gibi ileri gelen Muhacirlerin olaya müdahil olmasını beraberinde getirmiştir. Yaklaşık bir günlük çalışmadan sonra da Ensar ve Muhacir'in kahir ekseriyeti nezdinde bu işe layık görülen Hz. Ebû Bekir ilk halife olarak belirlenmiştir.

Siyasî istikrarsızlık ve çok başlılığın önü bu şekilde alındıktan sonra Hz. Peygamber'in cenazesinin teşhiz, tekfin ve defin işine başlanmıştır. Cenazenin kaldırılması işlemi, salı günü öğleden sonra başlamış ve gece yarısına kadar devam etmiştir. Her ne kadar cenazenin üç gün bekletildiği ve havaların sıcak olması nedeniyle cesette bozulmaların görüldüğü söylenmekteyse

de bu iddiaların doğru olmadığı kanaatindeyiz. Teçhiz ve tekfinden sonra mübarek naaş, Hz. Aişe validemizin odasındaki yatağın üzerine konulmuştur. Akabinde erkek, kadın ve çocuklar dahil bütün Sahâbe, gruplar halinde odaya girip cenaze namazlarını kılmışlardır. Odanın alabileceği kadar kişi içeri girip naaşın önünde saf tutuyor ve namazlarını imamsız olarak kılıyorlardı. Gece yarısına kadar süren bu işlemin ardından yatağın bulunduğu yere mezar kazılmış ve cenaze oraya defnedilmiştir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel (241/855). *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut vd., Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. Kuramer Yayınları, İstanbul 2018.
- Belazürî, Ahmed b. Yahya (279/892). *Ensâbü'l-Eşraf*. Thk. Muhammed Hamidullah, Darü'l-Mearif, Mısır 1959.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870). *el-Câmiü's-Sahîh*. Thk. Muhibbüddin el-Hatib, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1400 (1979).
- Demirel, Muhsin. *Evrensel Peygamber: Hz. Muhammed'in Hayatı*. Edit. Hüseyin Güneş, Seyda Yayınları, Ankara 2018.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eşas es-Sicistanî (275/889). *Sünen*. Nşr. Sıdkı Cemil el-Attar, Darü'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî (307). *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed, Darü'l-Me'mun, Dımaşk 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed (354/965). *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefâ*. Çev. Harun Bekiroğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- İbn Hişâm, Abdülmelik (218/833). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1990.
- İbn İshâk, Muhammed (151/768). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. A. A. et-Türkî, Dârü Hicr, İmbabe 1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (273/887). *Sünen*. Nşr. Sıdkı Cemil el-Attar, Darü'l-Fikr, Beyrut 2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (230/884). *et-Tabakâtü'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.
- Kastallanî, Ahmed b. Muhammed (923/1517). *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*. Thk. Salih Ahmed eş-Şamî, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 2004.

- Makrizî, Ahmed b. Ali (845/1441). *İmta'ü'l-Esmâ'*. Thk. Muhammed Abdülhamid, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1999.
- Müslim, İbn Haccac en-Nisaburî (261/875). *Sahîh*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar, Daru Taybe, Riyad 2006.
- Nesaî, Ahmed b. Şuayb (303/915). *Sünen*. Nşr. Sıdkı Cemil el-Attar, Darü'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Reyyân, Nizar Abdülkadir. *Ve Azlemeti'l-Medîne: Vefatü'n-Nebî*. el-Câmiatü'l-İslamiyye, Gazze 2003.
- Süheylî, Abdurrahman (571/1175). *er-Ravdü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sirreti'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*. Thk. Abdurrahman el-Vekil, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire 1970.
- Şamî, Muhammed b. Yusuf (942/1535). *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*. Thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Şulul, Kasım. *Siyer: Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*. Siyer Yayınları, İstanbul 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/922). *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1968.
- Tekin, Arif. *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*. Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2011.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892). *Sünenü't-Tirmizî vehuve el-Câmiü'l-Muhtasar mine's-Sünen an Resulillah*. Nşr. Muhammed Nasirüddin el-Elbanî, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1417 (1996).
- Vakidî, Muhammed b. Ömer (207/823). *el-Meğazî*. Thk. Marsden Jones, Ale-mü'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İz Yayınları, İstanbul 2014.



TÂLÛT-CÂLÛT KISSASI ÖRNEĞİNDE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SİYER BİLGİSİNİN ÖNEMİ

ADNAN ADIGÜZEL

DOÇ. DR.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Kur'an-ı Kerim'in indirilmeye başlamasıyla Hz. Muhammed (as) ve ona tabi olanlar yeni bir hayat anlayışı içinde yaşamaya başlamışlardır. Onların bu yeni hayatını Kur'an-ı Kerim şekillendirmiştir.

Kur'an, Hz. Peygamber ve Müslümanların hayatını şekillendirirken bazen doğrudan emir ve yönlendirmeler, bazen de onların yaşadıkları problemler, sıkıntılar vb. durumları aşmalarına yönelik ifadeler ve kıssalarla yaşanan hayatla bağlantılı bir içerik ortaya koymuştur. Bu durum Hz. Peygamberin yaşayışı ile Kur'an arasında iç içe girmiş bir bağlantı oluşturmuştur.

Bu metinde Kur'an'daki anlatımlarla ve özellikle kıssalarla Hz. Peygamber'in o anda yaşadığı hayatın çok yakından ilişkili olduğu üzerinde durulmuştur. Bu anlamda Bakara suresinde yer alan Tâlût-Câlût kıssası ile kıssanın indirildiği Bedir Gazvesi günlerindeki Medine ve çevresindeki durum arasında bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlantılar üzerinden kıssada anlatılmak istenilen asıl mesajların neler olduğu konusunda bazı sonuçlar ortaya konulmuştur.

THE IMPORTANCE OF
KNOWLEDGE OF SIYAR
IN UNDERSTANDING
THE QUR'AN THE CASE
OF TÂLÛT-CÂLÛT

ABSTRACT

After the Quranic verses began to be revealed, Hz. Muhammad (pbuh) and those who were subject to him began to live with a new sense of life. That new life of theirs was shaped by the Quran. In providing guidance for the life of the Prophet and Muslims, the Quran introduced content associated with the way people lived either with direct orders and orientations or with expressions and stories for them to overcome problems or trouble that they experienced. This created a situation in which the life of the Prophet and the Quran were interwoven.

The present study focuses on the fact that the sort of life that the Prophet (Pbuh) led in the concerned period was closely linked with Qur'an narratives and especially the stories in it. In this connection, we attempted to establish a link between the story of Talut-Calut and the situation in and around Medina during the Battle of Badr when the story was revealed to the prophet. Based on these connections some conclusions were drawn as to the real messages underlying the story.

Giriş

Kur'an'ın anlaşılmasında siyer bilgisinin önemi ve gerekliliği tartışma götürmez bir gerçektir. Siyer, bir yönüyle Kur'an'ın iniş sürecinde onun toplumsal hayattaki fiilî görüntüsüdür. Çünkü Hz. Peygamber ve ashabı, indirilen her ayetin gereğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim de Müslümanların karşılaştığı sorunlara, onlara karşı girişilen muhalefet ve saldırılara karşı Müslümanlara yol göstermiştir. Hz. Peygamberin tamamen Kur'an'ın yönlendirmesine göre yaşamış olması, eşi Hz. Aişe tarafından onun (as) ahlakının Kur'an olduğunun ifade edilmiş^[1] olması da bir anlamda bunu ifade etmektedir. Kur'an ve sünnet/sîreti birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Sîret, vahye dayanan bir yaşam şekli, vahiy de Hz. Peygamber'in (as) sîretiyle ete kemiğe bürünmüş hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, onu bilfiil yaşayan Hz. Peygamber'in sîretinin bilinmesi olmazsa olmaz ilmî zorunluluk olarak kabul edilmelidir.^[2]

Hz. Peygamber (as) ve Müslümanlara yol gösteren Kur'an'ın önemli bir kısmı kıssalardan^[3] oluşmuştur.^[4] Kıssalar Kur'an'ın çeşitli konuları

[1] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dâru'l-Risâle, thk: Şuayb el-Arnâvût, 2001, byy, 148, Hadis No: 24601; Buhari, *Edebü'l-Müfred*, Mektebetü'l-Meârif, 1998, Riyad, 160. Hadis no: 308.

[2] Hikmet Zeyveli, "Sîretin Kur'an Araştırmalarında Önemi," *Kur'an'ı Anlama Yolunda II*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Kuramer Yay. İstanbul, 2017, 203, 215.

[3] İslam geleneğinde, geçmiş peygamberler ve toplumların yaşadıkları olaylarla ilgili anlatımlara kıssa denilmektedir. Kıssa ve tanımları için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yay. İstanbul, 2016, 25. Kıssa kelimesinin kelime kavram anlamıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Şengül İdris, 'Kıssa', *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, XXV, ss. 498-501.

[4] Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, Ensar Yay., İstanbul, 2017, 16, 33.

izah etmede kullandığı önemli bir anlatım yöntemidir. Kıssalar her ne kadar geçmişten bahsediyor gibi olsa da, aslında Kur'an'ın indirildiği dönemde yaşanan olayları anlatmaktadır. Kıssalarla, o dönemde yaşanan olayların doğru anlaşılması, olan bitenin doğru yorumlanması ve içinde bulunulan durumda ne yapılması gerektiği farklı bir yöntemle anlatılmıştır. Böylece insanlara doğrudan emir ve yasakları bildirmek yerine, canlı temsillerle olaylar üzerinden açıklamalar yapılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'da anlatılan kıssalar, inzal edildiği dönemde, söz konusu kıssada anlatılan olayın bir benzerinin yaşandığını, yaşanıyor olduğunu ya da yaşanacağını göstermektedir. Böylece Kur'an-ı Kerim anlattığı kıssalarla, Müslümanlara içinde buldukları halde ne yapmaları, nasıl bir yol izlemeleri gerektiği konusunda yol göstermiştir. Kur'an, anlattığı kıssalarla indirildiği ortamdaki günün olaylarını yorumlamış, olaylara yön vermiş, açıklamalar getirmiş ve çıkış yolları göstermiştir. Dolayısıyla her kıssa, Peygamberimizin hayatının (siretinin) bir parçasına ışık tutmaktadır. Kur'an kıssalarını düşündüğümüzde, onlar üzerinden söz konusu dönemde, Hz. Peygamber'in (as) neler yaşadığını, ne bir durumda olduğunu önemli ölçüde kavrayabiliriz. Zira kıssalarla anlatılmak istenen asıl konu da budur.

Diğer yandan Kur'an kıssalarının anlatılış amaç ve gerekçesiyle ilgili zaman zaman bizzat Kur'an tarafından da açıklamalar yapılmıştır.^[5] Bu kıssalar genellikle Mekkî surelerde yer almaktadır. Medenî surelerde ise sınırlı sayıda kıssaya yer verilmiştir. Bakara suresinde Yahudilerin yerleşik yanlış anlayış ve uygulamaları dile getirilmiş, peygamberlerine sürekli zorluk çıkarmaları, onları dinlememeleri gibi davranışları eleştirilmiş ve kınanmıştır. Onların “Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etme”,^[6] “İnsanlara iyiliği emredip kendilerinin iyilikten uzak durmaları”,^[7] “Hakkı batılla karıştırma”^[8] ve “Yapılan anlaşmalara riayet etmeme”^[9] gibi yanlışlara batmış oldukları halde, diğer taraftan da “Cennete gidebilmek için Yahudi olmak gerektiğini”^[10] iddia etmeleri dile getirilmiştir. Bütün bu iddialarıyla genel olarak ilahi din mensubu olarak Müslümanları doğru yolun dışında görme ve gösterme çabaları dile getirilmektedir.^[11] Bu kıssa, anlatıldığı ortama uy-

[5] Hûd, 11/120; Yusuf, 12/111. Ayrıca bkz. Hicr, 15/75; Hac, 22/ 42-46.

[6] Bakara, 2/40, 44.

[7] Bakara, 2/44.

[8] Bakara, 2/40-42.

[9] Bakara, 2/99, 100.

[10] Bakara, 2/111, 112, 135.

[11] Mazharuddîn Sıddîkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınevi, İstanbul, 1982, 149-151.

gunluğuyla Siyer-Kur'an ilişkisini en açık bir şekilde ortaya koyan kıssalardandır. Bedir Gazvesi atmosferinde inzal edilen bu kıssayla, öncelikle Müslümanların savaşa teşvik edilmesi^[12] yanında, onların içinde buldukları durumu düşünüp anlamları, Allah yolunda cihat konusunda her hangi bir gevşeklik göstermemeleri gibi amaçlar gözetilmiş olmalıdır.

Çalışmada, Kur'an Sîret ilişkisi, Tâlût - Câlût kıssasının inzal edildiği ortam ile söz konusu kıssada anlatılan temel mesajlar anlatılmaya çalışılacaktır.

1. Kur'an Sîret İlişkisi

Ayetlerin hangi dönemde ve özel olarak hangi tarihî, siyasi, sosyal vb. şartlar yaşanırken indiğini bilmek, söz konusu ayetin anlaşılmasına çok büyük katkı sağlayacaktır. Yani ayetlerin doğru anlaşılması, peygamberimizin hayatı ve mücadelesi konusundaki doğru bilgilerle mümkün olacaktır. Diğer yandan Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber (as) döneminde yaşanan bir takım olaylar, savaşlar, Müslümanlar ve münafıkların çeşitli halleri vb. gibi birçok konuda bilgi verilmektedir. Bu anlamda sîret için de en önemli kaynak bizzat Kur'an-ı Kerim'dir. Bütün bunları düşündüğümüzde, Kur'an'ın doğru anlaşılması için mutlaka sîrete, sîretin doğru anlaşılması için de kesinlikle Kur'an'a başvurmak gerekmektedir.^[13]

Kur'an'ın sık sık başvurduğu bir anlatım yöntemi olan kıssalarda dikkat çekilen hususun tam olarak ne olduğu ve ilgili anlatımda o güne dair ne söylenmek istendiğinin doğru anlaşılması için, metnin içeriğiyle birlikte, ayetlerin inzal edildiği sosyal, kültürel ve tarihsel ortamın bilinmesi de çok büyük bir önem taşımaktadır.^[14] Yunus peygamber kıssasında olduğu gibi, bazen peygamberimiz ve müminler kıssalar üzerinden sabırla çalışmaları ve görevlerini yaparken gevşeklik göstermemeleri konusunda uyarılmaktadır.^[15] Bazen de Bakara suresindeki İsrailoğulları ile ilgili anlatımlarda olduğu gibi genel anlamda Hz. Peygamber'e (as) ve Müslümanlara muhalefet

[12] Râzî, Ebu Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi et-Taberistanî (ö. 606/1210), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, Cüz: VI, 185; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar yayınevi, İstanbul, 1988, I, 431; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 368.

[13] Günümüzde Siyer-Kur'an ilişkisi konusunda çeşitli çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Bu konuda yapılan birkaç çalışmayı örnek olarak anmak gerekirse şu çalışmalara bakabiliriz: İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yöneliş Yay. İstanbul, 1989 (Aynı isimle yayınlanmış Süleymaa Ateş hocamızın da bir eseri bulunmaktadır.); İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebevî", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, İstanbul, 2001, ss. 91-100; Adem Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", *İSTEM: İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 16, ss. 9-18.

[14] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 205-209.

[15] Kalem, 68/48; Enbiya, 21/87; Saffat, 37/140-147; Yunus, 10/98.

edenlerin karakteri hakkında bilgi sunulmaktadır. Böylece anlatılan kıssayla, İsrailoğullarına/Yahudilere karşı uyanık olma ayrıca onların düştükleri hatalara düşmeme öğütü verilmektedir.^[16] Sonuçta “*Kur'an'daki bütün kıssalar, muhataplarını uyarmak ve onları doğru yola yönlendirmek için anlatılmıştır.*”^[17] Ayrıca bütün Kur'an kıssaları, başından sonuna kadar peygamberimizin davetinin ve sîretinin bir aşamasını aydınlatmakta ve inzal edildiği dönemle ilgili bilgi vermektedir.^[18]

Öte yandan kıssalar, Müslümanların şahsiyet ve karakter eğitimine katkı sağlayan önemli unsurlardan biri olmuştur. Bunun çarpıcı bir örneğini İsrailoğullarıyla ilgili olarak anlatılan kıssaların ilk muhatabı olan Müslümanlarda görmekteyiz. Bedir Gazvesi'yle ilgili Hz. Peygamberin istişaresine katılan Medinenli Müslümanların belirttiği görüşler, kıssaların Müslümanları eğittiğini ve bakış açılarına nasıl bir katkı sağladığını açıkça göstermektedir. Yapılan istişarede Ensar'ın temsilcisi olan Mikdad, Hz. Peygamber'in kendilerinin yanında savaşa katılma konusundaki tutumlarının ne olacağı konusundaki sorusuna; “*Yâ Rasulallah! Biz İsrailoğullarının Hz. Musa'ya dedikleri gibi 'Sen ve rabbın gidin savaşın biz savaşa katılmıyor, burada oturuyoruz.*”^[19] *diyecek değiliz... Biz de seninle beraber savaşacağız*” demiştir.^[20] Arkasından Sa'd b. Muaz da benzer ifadelerle ne pahasına olursa olsun sonuna kadar Hz. Peygamber'in yanında olacaklarını belirtmiştir.^[21] Sonuç olarak Ensar, Kur'an'ın

[16] Bakara suresinde, surenin başlarından itibaren, İsrailoğullarının dinî ve ahlaki anlamdaki yanlışları, Hak'tan sapmaları, keyfi davranışları ve peygamberlerini dinlememeleri gibi kötü hallerine dikkat çekilmiştir. Sonuçta da onlardan iman etmeleri ve düzgün davranmalarını beklemenin beyhude olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Bakara, 2/75.

[17] Râzî, III, 56; Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 92.

[18] Câbirî, Medhal, 257; Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 93; İdris Şengül, “Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, 1. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler* 1-3 Nisan 1994, Bilgi Vakfı Yay. Ankara, 1994, s.135-137.

[19] Mâide, 5/24

[20] Kıssaların Müslümanların günlük hayatlarındaki olayları yorumlarken kullandıkları başka olaylarda da görülmektedir. Bu konuda, Hz. Aişe'nin ifk olayından sonra kendisi aleyhinde söylenenlere karşı Yusuf kıssasından bir ifadeyle cevap vermesini örnek olarak ifade edebiliriz. Rivayete göre Hz. Aişe, babası Hz. Ebû Bekr ve annesinin Hz. Peygamber'e kendisi hakkında söylenenlerin iftira olduğunu söylemelerini beklemiş, ancak onlar “Biz konuda Resulullah'a ne söyleyeceğimizi bilemiyoruz.” demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Aişe üzüntüsünü Hz. Ya'kub'un oğlu Yusuf için duyduğu üzüntüden dolayı dile getirdiği; “Bu saatten sonra bana düşen, güzelce sabretmektir. Sizin uydurup yakıştırmalarınıza karşı yardımı sadece Allah'tan bekliyorum.” (Yusuf, 12/18) ayetini okumuştur. Böylece yaşadığı ağır ruh halini, Kur'an'dan okuduğu Hz. Yusuf kıssasından ayetle hafifletmeye çalışmıştır. Bkz. İbn Hişâm, 677, Vâkidî, I, 368.

[21] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Humeyrî el-Meâfirî, (ö. 213/828), *Sîretü İbn Hişâm*, tah., Mustafa es-Sikâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfazî Şibî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009 421; Vâkidî, , Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vahid (ö. 207/822), *Kitâbu'l-Megâzî*, tah. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 60; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed t-Temimî el-Bustî es-

İsrailoğullarını yerdığı, yanlış yaptıkları için eleştirdiği bir durumdan gerekli dersi çıkardıklarını göstermişlerdir. Böylelikle bu kıssanın anlatılma hedefinin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ensar hukuken daha önce İkinci Akabe Biatiyla yaptıkları anlaşmalar gereğince Medine’de Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara yapılan saldırılar dışında savaşa yükümlülükleri olmadığı halde,^[22] zira onu ve Müslümanları Medine’de koruyacaklarına söz vermişlerdi- Hz. Peygamber’le birlikte savaşa katılmışlar ve onu yalnız bırakmamışlardır. Şimdi de aynı şekilde Müslümanları eğittiğini düşündüğümüz Tâlût - Câlût kıssasının indirildiği ortam hakkında bilgi vermeye çalışalım.

2. Tâlût-Câlût Kıssasının Nazil Olduğu Ortam

Hz. Peygamber (as), Mekke’de 610 yılında ilk vahyi almış ve peygamberlik görevi başlamıştı. Yaklaşık 13 yıl süren Mekke dönemindeki tebliğ süreci hicretle noktalanmıştı. Onun Mekke’deki faaliyetleri karşısında Mekke eşrafı, önceden görmezden gelseler de tebliğ içeriğinin doğrudan onların temel inanç ve uygulamalarını hedef alması ve Müslümanların sayısının da sürekli artış göstermesiyle daha sert tutum sergilemeye başlamışlardı. Müşriklerin Müslümanlara karşı ilk tepkileri genellikle alay ve küçümseme^[23] olmakla birlikte bunun sonuç vermemesi üzerine fiilî baskı, saldırı ve işkence aşamasına geçmişlerdi.^[24] Mekkeli müşrikler, Müslümanlara yönelik baskı ve şiddetin dozunu da her geçen gün artırmışlar, Müslümanları dinlerinden döndürmeye çalışmışlar ve Mekke’yi onlara yaşanamaz hale getirmişlerdi. Bu durum Kur’an’da savaşa izin veren ayetlerde de savaş gerekçesi olarak dile getirilmişti.^[25]

Müslümanların Mekke’de katlanmak zorunda kaldıkları her türlü işkence ve zor şartlara rağmen hicretten önce onlara savaş konusunda izin verilmiş, yaşadıkları zorluklara karşı sabretmeleri tavsiye edilmiştir.^[26] Kur’an-ı Kerim Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara geçmiş milletlerin katlanmak zorunda kaldıkları çeşitli sıkıntıları, işkenceleri hatırlatarak onların sürekli sabırla yollarına devam etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Mekkî surelerde

Sicistânî (ö. 354/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ Hz. Peygamber ve Halifeler*, çev. Harun Bekiroğlu, Ankara Okulu Yay. Ankara 2017, 122; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce, Yöneliş Yay. İstanbul, 2000, II, 65.

[22] Vâkidî, I, 23.

[23] Hûd, 11/38, 39; Mutaffifin, 83/29-33.

[24] Nahl, 16/106.

[25] Bakara, 2/217; Nisa, 4/97; Hac, 22/39, 40.

[26] İbn Hişam, 332; Ayrıca bkz. En’âm, 6/34; Hud, 11/49; Ra’d, 13/22, İbrahim, 14/12, 21; Nahl, 16/110; Kehf, 18/28; Ahkâf, 46/35...

anlatılan çeşitli kıssalarla, Müslümanlara sabretmelerinin karşılığında elde edecekleri mükâfatlar bildirilmiştir.^[27] Mekke döneminin sonlarında indirilen Ankebût suresinde iman etmenin geçmişte olduğu gibi, o gün için de ağır bir bedelinin olduğu ifade edilmiştir. Burada başlarına gelen her türlü sıkıntıya sabreden gerçek müminlerle, en küçük bir sıkıntıyla karşılaşınca hemen dininden dönen sahtelerinin başa gelen musibetlerle ayrışacağı vurgulu bir şekilde hatırlatılmıştır.^[28]

Müslümanların maruz kaldığı bu zulüm ve baskılardan dolayı, onlardan bazıları Mekke döneminin ortalarına doğru, çözüm olarak Habeşistan'a hicret etmişlerdir. Ancak asıl kapsamlı ve müşrikleri son derece tedirgin eden durum, Müslümanların Medine'ye hicretiyle gerçekleşmiştir. Bu hicret 622'de, Medineli Müslümanların Peygamberimize İkinci Akabe biatındaki vaatleriyle başlamıştır. Bu biatten sonra gerçekleşen Müslümanların Medine'ye hicret, Mekkeli müşriklerin kaygı ve öfkeleri iyice artırmıştır. Onlar, bu yüzden Müslümanların hicretine engel olmaya çalışmışlardır. Öyle ki bazı Müslümanların mallarına, evlerine el koyarak onları hicretten caydırmaya çalışırken, bazılarını da hapsederek hicret etmelerini engellemişlerdir.^[29]

Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber (as) dışında hicret edebilecek hemen herkesin hicret etmesi üzerine, bunun sonuçları ve bu konuyla ilgili alınması gereken tedbirleri tartışmak için Dâru'n-Nedve'de bir toplantı düzenlemişlerdir. Bu toplantıda çeşitli çözüm yollarını tartışıp, Hz. Muhammed'i (as) engellemek gerektiği üzerinde yoğunlaşmışlar ve sonuçta konuyu kökünden çözmek için onu öldürme kararı almışlardır.^[30] Bu saldırı planını haber alan Hz. Muhammed (as), gizlice Mekke'den ayrılarak müşriklerin kendisini öldürme planını boşa çıkarmıştır. Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'le birlikte meşakkatli bir yolculuktan sonra Eylül 622'de^[31] Medine'ye ulaşmasıyla da Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicreti önemli ölçüde tamamlanmıştır.

Peygamberimiz, hicretten hemen sonra Muhacirlerin iskânı ve hayatlarını düzene sokmak için Ensar-Muhacir kardeşliğini ilan ederek gerçekleş-

[27] Hud, 11/115; Ra'd, 13/22, 24; İbrahim, 14/12, 16, 42; Enbiya, 21/85; Mü'minûn, 23/111; Furkan, 25/75; Rum, 30/60; Lokman, 31/17...

[28] Ankebût, 29/1-7

[29] İbn Hişam, 337, 338; Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul, 1980, I, 171-173; Muhammed Gazalî, *Fikhu's-Sîre*, çev. Resul Tosun, Risale Yay. İstanbul, 2000, 205.

[30] Enfal, 8/30; Apak, 169; İbn Hişam, 340-342.

[31] Bazı kaynaklarda Peygamberimizin Medine'ye varış tarihi gün, ay ve yıl olarak 12 Rebîu-levvel 1/24 Eylül 622 Pazartesi olarak verilmiştir. Bkz. İbn Hişam, 405; İbn Hibbân, 104.

tirmiş, Medine'deki Yahudiler dâhil burada yaşayan bütün toplulukların katılımıyla 'Medine Sözleşmesi'ni imzalamıştır. Bu sözleşme ile Peygamberimiz Medine'de lider (bir bakıma kral)^[32] konumuna gelmiştir. Bu arada Müslümanların namaz ibadeti başta olmak üzere her türlü sosyal, siyasal vb. işlerini yürütecekleri bir merkez olacak olan Mescid-i Nebi'nin inşasını tamamlamıştır.^[33]

Müslümanların Medine-i Münevvere'ye hicretle elde ettikleri en önemli kazançlardan biri, müşriklerin fiili baskılarından kurtulmuş olmalarıdır. Ancak Kureyş, bölgedeki siyasi, sosyal ve askerî gücünü kullanarak Müslümanları tehdit etmeye devam etmiştir. Diğer yandan Müslümanlar da kendilerine yapılan onca zulümden sonra karşı koyma vaktinin geldiğini düşünerek savaşı için izin istemeye başlamışlardır. Her ne kadar müşriklerin ekonomik, siyasi ve tarihî olarak bölgedeki saygınlıklarından kaynaklanan bir takım güçleri ve bu güce dayalı avantajları varsa da, hicret sonrasında Müslümanlar da buldukları coğrafi konumlarından dolayı Mekkeli müşriklerin can damarı olan ticaret kervanlarını tehdit etme ve engelleme potansiyeline sahip olmuşlardır. Bu sebeple savaş için izin verilmesinden sonraki aşamada da asıl mücadele ticaret kervanları üzerinden yürütülmüştür. Bundan sonra *Müslümanlar savunma konumundan saldırı/hücum konumuna*^[34] geçmişlerdir.

Müslümanların Mekke döneminde başlayan ve Medine'ye hicretten sonraki ilk aylarda da devam eden, düşmanlarıyla savaşma taleplerine bir cevap mahiyetinde, Kur'an'da savaşa izin veren ayetler nazil olmuştur.^[35] Bu anlamda Medine döneminin ilk aylarında Hac suresi 39, 40. ayetleri, sonra da Bakara suresi 190, 191. ayetleri inzal edilmiş ve Müslümanların düşmanlarıyla savaşmalarına izin verilmiştir.^[36] Nazil olan ayetlerle kendilerine zulmedilen, 'Rabbimiz Allah'tır' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılanlara savaş izni verildiği^[37] ifade edilmiştir. Bu arada kendilerine sa-

[32] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 372; Hikmet Zeyveli, "Kur'an ve İndiği Dönem, Kur'an'da Yahudilere Yapılan Atıfları Doğru Anlamak", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013, 134.

[33] İbn Hişam, 353-355. Hamidullah, I, 220-228; İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâb Rasûlullah'ın (s.a.) Yolunda*, çev. Şükrü Özen, H. Ahmet Özdemir, Mustafa Erkekli, İklim Yay. İstanbul, 1989, III, 93-97; Gazalî, 176-181.

[34] Watt, Montgomery W., *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan, Kuramer Yay. İstanbul, 2016, 22.

[35] Kılıç, 16.

[36] İbn Hişam, 332; İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, III, 105; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dimeşki (ö. 774), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahkik: Sami b. Muhammed es-Sellame, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999, I, 523, 524.

[37] Ayetlerin meali şöyledir: "Haksız yere saldırıya uğrayan müminlere, zulme uğramış olduklarından dolayı savaşma izni verilmiştir. Şüphesiz Allah müminleri düşman karşısında muzaffer

vaş açılan Müslümanların, düşmanlarına karşı Allah yolunda savaşmaları, ancak ölçüyü de kaçırmamaları emredilmiştir.^[38]

Kaynaklarda savaşa izin verilmesinden sonraki ilk seriyyelerin hicretten sonra yedinci ayın başlarında, Mekkelilerin kervanlarını taciz etme amaçlı olarak başladığı ifade edilmektedir. İlk olarak sadece Muhacirlerden oluşan Hz. Hamza komutanlığında 30 kişilik bir seriyye çıkarılmıştır (Ramazan 1/ Mart 623). Bundan bir ay sonra Şevval 1/Nisan 623'de yine sadece Muhacirlerden oluşan, Ubeyde b. Hâris komutasında 60 kişilik bir süvari birliği sefere çıkarılmıştır. Arkasından dokuzuncu ayda da (Zilkâde, 1/Mayıs 623), Mikdâd b. Urve komutasında yine sadece Muhacirlerden oluşan 20 kişilik bir askerî birlik sevk edilmiştir. Bu askerî birliklerden ilki Ebû Cehil'in yönetimindeki kervanla karşılaşmış, ancak iki tarafla da anlaşmalı olan bir kişinin araya girmesiyle çatışma engellenmiştir. İkincisinde Ebû Süfyan idaresindeki kervanla karşılaşmış, karşılıklı ok atışları olmuş, fiili savaş olmadan Mekkelilerin kervanı kurtulmuştur. Üçüncü seriyye ise yolunu keseceği kervanı bir günlük bir gecikmeyle kaçırmıştır.^[39]

Hicretin ilk yılı sonlarında yaz aylarının gelmesiyle kervan hareketliliği de durmuştur. Dolayısıyla seriyyelere de sonbahar aylarına kadar ara verilmiştir. Sonbahar aylarında, hicretin ikinci yılı başlarından itibaren Mekkelilerin kervanları yeniden yollara çıkmış ve seriyyeler de yeniden harekete geçmiştir. Hicretten sonra Bedir Gazvesine kadar geçen yaklaşık bir buçuk yıllık dönemde yedi seriyye çıkarılmıştır.^[40] Bu seriyyeler, fiili çatışmaya girmeseler de Mekkelileri son derece tedirgin etmiş, artık onların eskisi gibi rahatça hareket edemeyeceklerini, burada kendilerine karşı koyacak ve engelleyecek yeni bir güç olduğunu bilfiil göstermiştir. Tüm bunlar gösteriyor ki, ilk dönem seriyyeleri, savaşmaktan çok çevre güvenliğini artırmak için devriye amaçlı ve Mekkelilerle Medine'deki Yahudi ve münafıklara gözdağı vermeye yönelik askerî hareketler olarak planlanmıştır.^[41] Diğer yandan bu

kılmaya kadirdir. O müminler ki sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksızca yurtlarından sürüldüler...." Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu, Ankara, 2014, Hac, 22/39, 40.

[38] Bakara, 2/190, 191; Buhârî, *Kitâbu'l-Cihad ve's-Siyer, Bâb, 787, 788, 789, 121*, Hadis no: 1195, 1196, 1197, c. IV, 478; İbn Hibbân, 356. Savaş ahlakı konusunda bkz. Münir Hasan, *Kur'an'da Savaş Olgusu*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2008.

[39] Vâkidî, I, 20, 21; İbn Hişam, 405, 406; İbn Hibban, 112, 113; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, III, 80, 81; Gazalî, 209-214.

[40] İbn Hişam, 405-415; Vâkidî, I, 20-32; Watt, 22.

[41] Gazalî, 210, 211; Heykel, 48-50; Watt, 25.

seriyyelerle Medine çevresinde bulunan çeşitli kabilelerle anlaşmalar da yapılmış, bölge Müslümanlar için daha güvenli hale getirilmeye çalışılmıştır.^[42]

Seriyyelerin sürekli devriye gezmesi, bu yolla Mekkelilerin kervanlarının sıkıştırılması Mekke müşriklerin Mekke-Şam güzergahındaki yol güvenliğini ortadan kaldırmıştır. Mekkeliler bu durumun çözümü için Medine'deki ileri gelenlere ve Yahudilere mektuplar yazarak kendilerine düşmanlık eden Müslümanlara destek olmamaları, onlarla aralarına girmemeleri, onları şehirlerinde barındırmamalarını istemişlerdi. Tehditkâr bir ifadeyle eğer bu konuda bir adım atmazlarsa Muhacirlerle birlikte kendilerini de düşman bilip savaşacaklarını bildirmişlerdir.^[43] Bu tehditler Medine'de tartışmalara neden olmuş, özellikle Yahudi liderler ve münafıklar bu tehditlerden yola çıkarak, muhacirlerin gelmesiyle şehir güvenliğinin tehlikeye girdiğini bahane edip Hz. Peygamber ve müminlere karşı tavır almak gerektiğini savunmuşlardır. Medineli bazı Yahudi liderler ve münafıkların bu tavırları Müslümanları da etkilemiştir. Onların etkisiyle Müslümanlardan bir kısmı, Mekke müşriklerle yürütülen mücadele ve savaş halinden rahatsızlık duymuşlardır.^[44] Onlar bu savaş konusundaki isteksizlikleriyle, bir anlamda Hz. Peygamber'in otoritesine direndiklerini hissettirmişlerdir.^[45] Ancak bu konudaki tartışmalar sırasında Ensar'dan samimi Müslümanlarının tavır onların bu isteklerini geçersiz hale getirmiştir. Ancak Bedir Gazvesi'nden hemen önce gönderilen bir mektup, Medinelilere, eğer muhacirleri şehirlerinden çıkarmazlarsa topyekûn üzerlerine gideceklerini, kendilerini öldürüp kadınlarını cariye olarak alacakları yolunda tehditler savurunca^[46] Ensar'dan olan Müslümanlar da Hz. Peygamber (as) ile birlikte seriyyelerde yer almaya başlamışlardır. Nitekim ilk seriyyelerden yaklaşık bir yıl kadar sonra Mekke müşriklerle Bedir'de gerçekleşen savaşta ilk defa^[47] Medineliler de yer almışlardır.^[48]

Bütün bunlarla birlikte Bedir Gazvesi öncesinde Yahudilerin Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmayı hiçe sayan düşmanca davranışları Müslümanlar-

[42] Vâkidî, I, 24; İbn Hîşam, 421, 422; İbn Hibbân, 115; Hamidullah, 238-241; Âdem Apak, *Siyer-i Nebî*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2018, 208-210.

[43] Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, (ö. 275), *Sünenu Ebî Dâvud*, Tah. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Kamil, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009, Kitâbu'l-Harac ve'l-Fey, ve'l-İmâre, 23; İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed (ö. 245), *Kitâbu'l-Muhabber*, Haydarabad, 1942, 271; Hamidullah, I, 235, 236; Apak, 205.

[44] Bakara, 2/216; Nisa, 4/77.

[45] Zeyveli, *Kur'an ve İndiği Dönem*, 134; Watt, 25.

[46] Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Harac ve'l-Fey ve'l-İmâre*, 23; Hamidullah, I, 236.

[47] Vâkidî, 12.

[48] Vâkidî, I, 21, 23; İbn Hibbân, 130.

la aralarının açılmasına sebep olmuştur. Bu dönemde bazı Yahudi liderler, gizlice Mekke'ye gidip müşrikleri Müslümanlar aleyhine kışkırtmışlar, müşriklerin aslında Müslümanlardan daha doğru yolda olduklarını da söyleyerek^[49] siyasi olarak müşriklerin yanında yer almışlardır. Bu arada Medine'de sürekli olarak insanları Peygamber'den uzaklaştırmak için dedikodu, onu zor duruma düşürecek sorular sorma vb. faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Sabah Peygamber'e inandıklarını söyleyip arkasından akşam olmadan vaz geçerek^[50] insanların kalbinde Hz. Muhammed'in (as) peygamberliğine karşı şüpheler uyandırmaya çalışmışlar, Müslümanlar aleyhine ellerinden gelen hiçbir entrikadan uzak durmamışlardır.^[51] Böylece Hz. Peygamber (as), Medine dışında müşriklerle, içerde de Yahudiler ve onlarla işbirliği yapan münafıklarla mücadele etmek durumunda kalmıştır.^[52] Bu tür durumlara atıf yapan Kur'an ayetlerinde de, özellikle Bakara suresi 40'lı ayetlerden başlayarak Yahudilerin geçmişteki ikiyezlülükleri, peygamberlerine ve birbirlerine karşı düşmanca tavırları dile getirilerek kınanmıştır.

Bu süreçte Medinelî Yahudilerin aralarındaki anlaşmaları hiçe sayarak Mekkelîlerle işbirliği yapmaları ve Müslümanlar aleyhindeki faaliyetleri dolayısıyla Müslümanlarla aralarına soğukluk girmiştir. Bu dönemde kiblenin Kudüs'ten Kâbe'ye tahvili de Müslümanlarla Yahudiler aralarındaki köprülerin atılmasına neden olan^[53] kritik eşiklerden biri^[54] olmuştur. İşte Bakara suresinin başlarından itibaren İsrailoğullarıyla ilgili anlatılan olumsuz örnekler onların geçmişten beri süregelen olumsuz sicillerini ortaya koymuş, o gün için de bu kimselerin aynı karakter ve tınyette oldukları ifade etmiştir.

Hicretten sonra yedinci aydaki ilk seriyyelerle başlayan bir sürecin sonunda Bedir Gazvesi günlerine gelinmiştir. Bu bir yıllık dönemde Müslümanlar çok yönlü olarak askeri anlamda tecrübe kazanmış ve olgunlaşmıştır. Bu anlamda meşakkatli yolculuklara çıkmışlar, düşman hakkında istihbarat elde etme yollarını öğrenmişler ve uygulamışlar, sık sık savaşla yüz yüze gelerek psikolojik olarak da savaşın soğuk yüzüne karşı hazırlanmışlardır. Müslümanlar arasında komutan-asker ilişkileri, yetkiler, sorumluluklar, yapılan işlerin mantığı ve gerekliliği fikri bu dönemde gelişmiştir. Bütün

[49] Nisa, 4/51; Heykel, II, 33.

[50] Âl-i İmrân, 3/72.

[51] İbn Hişam, 357,361, 362, 376, 383; Heykel, 50, 51.

[52] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 327; Heykel, 32, 33, 50, 51. İbn Hişam, Medine'de Hz. Peygamber'e düşmanlık eden Yahudi ve Medinelîlerin listesini vermiştir. Bkz. İbn Hişam, 361-365.

[53] Zeyveli, *Kur'an ve İndiği Dönem*, 137

[54] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 327.

bunlarla birlikte, düşmanın tedirgin edilmesi, onlardan ganimetler alınması vb. başarı ve kazanımlar, Müslüman savaşçıları motive etmiştir. Ancak Bedir Gazvesi günlerinde savaş gerçekliği iyice ciddiye binip mağlubiyet ve ölüm ihtimali ortaya çıkınca bazı Müslümanlar yan çizmeye, işi ağırdan almaya ve Allah'tan korkar gibi insanlardan, ölümden ve öldürülmekten korkmaya başlamışlardır.^[55] Yine onlardan bazıları, *savaşın göz göre göre ölüme sürüklenmek anlamına geldiğini* söyleyerek Hz. Peygamber'le tartışmışlardır.^[56] Bütün bunlardan da öte, savaş atmosferinin devam ettiği Uhut Gazvesi esnasında da Müslümanlar içindeki bazı kişiler savaş konusunda kaçamak yapmaya devam etmişlerdir. İbn Habîb'in naklettiği bir rivayete göre, gerek Muhacir gerek Ensar'dan bazıları savaştan kaçmışlardır.^[57] O dönemde gelen ayetler bazı Müslümanların Allah'ın yardım vaadine rağmen korkuya kapılarak savaşın ertelenmesi vb. talepleri eleştirilmiş ve ölümden kaçış olmadığı belirtilmiştir. Yine insanlara her türlü zulüm ve baskıyı reva gören kimselere karşı, mazlumların kurtarılması adına savaşmak gerektiği bildirilmiştir.^[58]

Câbirî, Müslümanların bu hallerini anlatan ayetlerin Medine döneminin ikinci yılı başlarındaki Küçük Bedir Gazvesi^[59] günlerinde indirilmiş olduğunu ifade etmiştir.^[60] Taberî'nin yorumuna göre savaşı farz kılan bu ayetler, rahat yaşamayı ve huzurlarının bozulmasını istemeyen ve bundan dolayı da rahatsız olan kişilerin hallerini anlatmaktadır.^[61]

Refah ve bolluk içinde olanlar, tabiatları gereği gururlarına dokunan bir sıkıntı olunca savaş istemişler, ancak savaş ciddiye binince de savaşmak yerine korkularına esir düşüp savaştan uzak durmak için ellerinden geleni yapmışlardır.^[62]

Tâlût-Câlût kıssası, hicretin ikinci yılı ortalarındaki Bedir Gazvesi günlerinde, böyle bir ortamda inzal edilmiştir.^[63] Tarihî rivayetlerde ve tefsirlerde de Tâlût-Câlût kıssasıyla Bedir Gazvesi arasında bir bağlantı kurulduğu

[55] Bakara, 2/216, 243, 244; Nisa, 4/74-78.

[56] Enfal, 8/6; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 371.

[57] İbn Habîb, 283, 284. İbn Habîb burada Muhacir ve Ensar'dan savaştan kaçanların listesini vermiştir.

[58] Nisa, 4/72, 75-78.

[59] Vâkidî, I, 27; İbn Hişam, 412.

[60] Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2017, III, 279, 280.

[61] Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Taberî Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin, Ümit Yayıncılık, İstanbul, 1995, I, 381, 382.

[62] Kurtubî'den nakleden, Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*, çev. Sadreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995, I, 291.

[63] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 371.

görölmektedir. Bu konudaki rivayetlerde, Bedir Gazvesi'ne katılan Müslüman askerlerin sayısı ile bütün sıkıntıları aşarak Tâlût'un yanında kalan askerlerinin sayısının aynı olduğu ifade edilmektedir. Bedir'e katılan asker sayısı ile ilgili rivayetlerde "...Tâlût'la birlikte nehri geçen 310 küsur kişi kadardı" ifadesi kullanılmıştır.^[64] Zemahşerî, ayetteki, "onlardan az bir kısmı dışındakiler, nehrin suyundan içtiler." ifadesindeki az bir kısmın Tâlût'un ordusunda savaşacak olan kısım olduğunu belirtmiş ve bu topluluğun sayısının da Bedir muharipleri gibi 313 kişi olduğu rivayetine işaret etmiştir.^[65] Aynı şekilde Râzî de "onlardan ancak az bir kısmı" ifadesindeki sayının Bedir mücahitlerinin sayısı olan 313 kadar olduğu şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir.^[66]

3. Kur'an-ı Kerim'de Tâlût-Câlût Kıssası

Tâlût-Câlût kıssası Bakara suresinde 246-252. ayetleri arasında kalan iki sayfa kadar olan bir bölümde anlatılmaktadır. Bu ayetlerin meali şöyledir:

Bakara, 2/246: "(Ey Peygamber!) Musa'dan sonraki bir dönemde İsrailoğullarının birtakım ileri gelenleri ne yaptılar biliyor musun? Onlar peygamberlerine, "Allah yolunda savaşabilmemiz için başımıza bir hükümdar tayin et." demişlerdi. Peygamber (Samuel) de onlara, "Peki ya savaşmakla yükümlü kılınır da savaşmazsanız..." diye karşılık vermişti. Bu defa onlar, "Allah yolunda niye savaşmayalım ki?! Üstelik yurdumuzdan sürülmüş, çoluk çocuğumuzdan ayrı düşmüşüz?!" demişlerdi. Ama savaş onlara farz kılınınca, pek azı hariç savaşa yanaşmamışlardı. Allah sözünde durmayanları çok iyi bilir.

247: Peygamberleri (Samuel) onlara, "Allah Tâlût'u (Saul) size hükümdar tayin etti." dedi. Fakat onlar, "Biz hükümdarlığa ondan daha layığız. Böyleyken onun başımıza hükümdar tayin edilmesi olacak şey mi?" diye itiraz ettiler. Bunun üzerine peygamberleri onlara şöyle dedi: "Ama Allah hükümdar olarak onu seçti; (mal-mülk vermedi ama) onu bilgili ve güçlü kıldı. (Bilin ki) Allah hükümdarlığı dilediğine/layık gördüğüne verir. Allah lütuf ve nimette hem çok cömerttir hem de lütfuna kimin layık olduğunu çok iyi bilir."

[64] Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail b. Mugîre Berdzibe, el-Cûfi (ö. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Tah., Kasım eş-Şemmâi er-Rifâi, Dâru'l-Kalem, Kitâbu'l-Megâzi, Bâb, 121, Hadis no: 456, 457, 458, Beyrut, 1987, V, 165, 166; İbn Hibbân, 139; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk: Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2005, II, 223.

[65] Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd Amr (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi'l-Tevîl*, thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Mektebetu Abikân, Riyâd, 1998, I, 471.

[66] Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru Fikr, Beyrût, 1981, VI, 185.

248: Peygamberleri onlara şunu da söyledi: “Allah’ın Tâlût’u hükümdar olarak seçmesinin alameti, rabbiniz tarafından gönül ferahlığı ve güven duygusuna vesile kılınan, içinde Musa ve Harun ailelerinden kalan bazı eşyalar bulunan ve meleklerce taşınan ahit sandığının (tekrar) sizin elinize geçmesidir. Şayet gerçekten inanmak istiyorsanız, bunda size çok açık bir delil ve işaret vardır.”

249: Tâlût (Saul), ordusuyla birlikte sefere çıktığı zaman askerlerine şöyle dedi: “Allah (bana bağlılığımızı belirlemek için) sizi bir nehirle sınavacak. O nehirdeki sudan kana kana içenlerin bana bağlı olmadıkları ortaya çıkacak; içmeyenler ise benimle aynı safta yer alacak. Bir avuçtan fazla içmeyenler de bana bağlı sayılacak.” İçlerinden pek azı hariç, büyük çoğunluğu sudan içti. Derken, Tâlût ve ona inananlar nehri geçtiler fakat “Bizim bugün Câlût (Golyat) ve ordusuna karşı savaşacak gücümüz yok.” dediler. Buna karşılık (savaşta ölmeyi göze alan ve öldükten sonra) Allah’a kavuşacaklarına kesin olarak inananlar da şöyle dediler: (Geçmişte) sayıca nice az ordular kendilerinden çok fazla olan ordulara karşı Allah’ın izniyle zafer kazanmıştır. (Bilin ki) Allah zor zamanda sabır ve sebat gösterenlerle beraberdir.”

250: Onlar Câlût’un ordusuyla karşılaştıklarında Allah’a şöyle yakardılar: “Rabbimiz! Bize sabır ve dayanma gücü ver; direnme gücümüzü artır. Bu kâfirler topluluğuna karşı bize zafer lütfeyle.”

251: Sonunda Allah’ın izniyle Câlût’un ordusunu bozguna uğrattılar. Bu savaşta Davut Câlût’u öldürdü. Allah Davut’a hükümdarlık ve peygamberlik verdi; ona dilettiği (öğrenmesi gereken) şeyleri öğretti. Allah kimi insanların şerrini kimi insanlar vasıtasıyla bertaraf etmeseydi yeryüzünde düzen tamamen alt-üst olurdu. Lakin Allah insanlara karşı çok lütfkârdır.

252: (Ey Peygamber!) İşte bütün bunlar Allah’ın ayetleridir. Biz bunları sana (öğüt, ibret ve hidayet gibi) temel maksatla vahyediyoruz. Çünkü sen de Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerden birisin.”^[67]

Bu kıssanın anlatımından hemen önce^[68] yine Müslümanları savaşa teşvik anlamında, İsrailoğullarından sayıları hiç de az olmadığı, binlerce kişi oldukları halde, düşman ve ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden kişilerin düşür oldukları felakete dikkat çekilmiştir.^[69] Bu uyarının devamında da Müslümanlar Allah yolunda malları ve canlarını ortaya koymaları konusunda teşvik edilmişler, aşırı gitmemeleri konusunda da uyarılmışlardır.

[67] Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu, Ankara, 2014.

[68] Bakara, 2/243-245.

[69] Eski Ahitte yer alan bu kıssanın özet olarak anlatımında, Mustafa Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, 372’den yararlanılmıştır.

4. Tâlût-Câlût Kıssasının Ahd-i Atîk'teki Anlatımı:

Tâlût-Câlût kıssasında anılan peygamber Şimuel (Samuel) olduğu anlaşıl-
maktadır. Bu peygamber, Kur'an tefsirlerinde Uşmuil b. Bâî, Şem'un veya
Yûşa' b. Nûn adıyla da anılmıştır. Kıssaya göre; İsrâiloğulları Şimuel'den
düşmanlarıyla (Amâlikalılarla) savaşmak için Allah'ın kendilerine bir kral
tayin etmesini istemişlerdir. Peygamberleri de bütün İsrâiloğulları'ndan
daha uzun boylu olan Tâlût'u Allah'ın kendilerine kral seçtiğini söylemiş-
tir. Ancak İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri Tâlût'un kral soyu Yehûda'dan
veya peygamber soyu Levi'den gelmediği gerekçesiyle itiraz etmişlerdir.
Peygamberleri ise onlara bu konuda ilim ve kudretin soy-sop ve zenginlik-
ten daha önemli olduğunu, Tâlût'a da ilim ve güç konusunda bir üstünlük
verildiğini söylemiştir.^[70]

İsrailoğullarının savaşacakları ordunun komutanı olan Câlût'a gelince;
*Câlût, Tâlût'un (Saul) krallığı döneminde İsrâiloğulları'nın savaştıkları düşman
topluluklardan birinin lideriydi. Câlût, Ahd-i Atîk'te Golyat ismiyle anılan kişidir.
Filistî kavminden, Gat şehrinde olan bu Golyat isimli kişi, cüssesinin iriliğinden
dolayı dev gibi tasvir edilmiş, onun Refaîm denilen ve devâsâ cüsseleriyle meşhur
olan ırkın bir bakiyesi olduğu kabul edilmiştir.*

*Golyat'ın boyu farklı rivayetlere göre 2-3 metre civarındadır. Üzerindeki zırhın
ağırlığı yaklaşık 60 kg., mızrağının ucundaki demirin ağırlığı ise yaklaşık yedi kg.
kadardır.*

*Kral Saul döneminde İsrâil topraklarını işgal eden Filistî ordusundaki çok iyi bir
savaşçı olan Golyat, İsrâiloğulları ordusu ile Filistî ordusu karşılaştığında başında
tunç başlık, üzerinde pullu zırh, baldırlarında tunç zırhlar, omuzları arasında tunç
kargı ve elinde mızrağı ile İsrâil ordusuna meydan okumuş, onları mübarezeye da-
vet etmiştir. O, kırk gün boyunca düşmanlarını mübarezeye davet etmesine rağmen
İsrâil ordusundan hiç kimse onun karşısına çıkmaya cesaret edememiştir. Sonunda
orduya katılan büyük kardeşlerini ziyaret için karargâha gelen genç yaştaki Dâvûd,
Golyat'ın karşısına çıkmış ve sapanıyla attığı taş ile onu alnından vurmuş, sonra
da kılıçla başını kesmiştir. Câlût'un öldürülmesiyle onun ordusu bozguna uğramış,
Tâlût'un az sayıdaki ordusu kendilerinde çok daha kalabalık ve güçlü kabul edilen
orduya karşı zafer kazanmıştır.^[71]*

[70] Ali Osman Kurt, "Talût", DİA, TDV Yay. İstanbul, 2010, c. 39, 552. Bu kıssanın Eski Ahid'deki geniş anlatımı için bkz. *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1976, I. ve II. Samuel, 272-334.

[71] Eski Ahitte yer alan bu kıssanın özet olarak anlatımında, Abdurrahman Küçük, "Câlût", DİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 38'den yararlanılmıştır. Bu anlatımlar Eski Ahit'teki; Tesniye, 2/11; II. Samuel, 21/19-20; I. Tarihler, 20/8; I. Samuel, 17/4, 5-7'ye dayandırılmıştır.

5. Kıssadan Anladıklarımız

Bu kıssayla en başta, savaş konusunda ortaya çıkan ya da ortaya çıkması muhtemel isteksizlik, korku, komutanlara itiraz, vb. gibi bazı sorunlar konusunda Müslümanlar uyarılmıştır. Tabii, asıl amaç ise Müslümanların savaşa teşvik edilmeleridir.^[72]

Bu kıssanın anlatıldığı ayetler Müslümanlara savaş izni verildikten yaklaşık bir yıl kadar sonra, savaşın getirdiği sıkıntıların, ölümlerin, güvenlik endişelerinin, ticarî kaygıların ortaya çıktığı, münafıkların ve Yahudilerin her türlü entrikayla, baskılarla, açık ve gizli tehditlerle Müslümanları korku ve yılgınlığa sürüklemeye çalıştığı bir dönemde, muhtemelen Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi zaferi için bütün gücüyle çalıştığı günlerde indirilmiştir.^[73]

Kur'an-ı Kerim, bu kıssayla ilk muhataplarının çok iyi bildikleri ve Müslümanların içinde bulunduğu duruma tıpatıp uyan bir olay anlatmıştır.^[74] Kur'an'daki diğer kıssalarda olduğu gibi burada da konularla adı geçen kişiler ve olaylar ayrıntılı şekilde değil de, sadece gerektiği kadar bir kısmı anlatılarak gerekli öğüt ve dersler verilmiştir. Kur'an, muhataplarından burda anlatılan kıssa ile o günün olayları arasında bağlantı kurularak gereken dersleri çıkarmalarını istemektedir. Böylece savaş ortamında yaşayan Müslümanların içinde buldukları hale uygun bir olayın anlatılmasıyla, yaşadıkları zor ve sıkıntılarla dolu halin daha kolay anlaşılması ve atlatılması sağlanmıştır. Burada anlatılan kıssadaki tarihi şahsiyetler yerine, kıssanın inzal edildiği dönemdeki benzer rolleri üstlenmiş şahısların yerleştirilmesiyle konunun tamamen ayetlerin indirildiği günü anlattığını anlayabiliriz. Yukarıda da ifade edildiği gibi, burada asıl amaç konular, olaylar, kişiler hakkında tafsilatlı bilgi vermek değil, doğru bakış açısı oluşturarak Müslümanlara konuyla ilgili bilinç kazandırmaktır.^[75]

Kıssada, İsrailoğullarından bir grubun, peygamberlerinden savaşmak için komutan talebinde bulunması dile getirilmiştir. Onların savaşma isteklerinin gerekçeleri ise; "yurtlarından çıkarılma, çocuklarından ve ailelerinden ayrılmak zorunda bırakılma" şeklinde ifade edilmiştir.^[76] Muhtemelen peygamberimizden savaş için izin isteyen Muhacirler de benzer gerekçeler

[72] Ateş, I, 430 vd.; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 368.

[73] Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2006, 406, 407; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 368.

[74] Ateş, I, 436, 438; Zeyveli, *Kur'an ve İndiği Dönem*, 137.

[75] Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 24.

[76] Bakara, 2/246.

ileri sürmüşlerdir. Çünkü aynı gerekçeler Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanlar için de geçerlidir.^[77]

Sonuç olarak Tâlût-Câlût kıssasıyla, savaş ortamı ve havasına yeni yeni ısınan Müslümanlara bazı hatırlatmalarda bulunulmuş ve öğütler verilmiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu kıssanın indirildiği günlerde, Müslümanların kısa zaman önce Hz. Peygamber'den savaş izni istekleri çok iyi bir şekilde bilinmekteydi. Kıssayla Müslümanlara kendileri gibi İsrailoğullarından bir grubun da peygamberlerinden savaş için izin istedikleri, ancak daha sonra savaştan kaçmaya çalıştıkları hatırlatılmıştır. Müslümanlara; *"Hem savaş için izin isteyip sonra da İsrailoğullarının yaptığı gibi yan çizmeye çalışmanın doğru olmadığı, verilen sözün arkasında durulması gerektiği"* mesajı verilmiştir.

2. Müslümanların yakın komşuları olup, kendilerine dinî, siyasi ve aynı zamanda fiilî/askerî üstünlük taslayan ya da üstünlük kazanmak isteyen Yahudilerin geçmişteki döneklilik, kaçamak yapma, liderlerine ve peygamberlerine itaatsizlik gibi olumsuzlukları dile getirilmiştir. Böylece Müslümanlara onların korkulacak bir güce sahip olmadıkları, Yahudilere ve onlardan medet uman müşrik ve münafıklara da boş yere Yahudilere güvenerek kendilerini güçlü görüp saldırganlık yapmamaları konusunda uyarı gelmiştir.

3. İsrailoğulları kendilerine düşmanlarıyla mücadelede liderlik edecek kişi(ler)in belirlenmesini istemişlerdi. Savaşa izin veren ayetlerin inzaliyle birlikte peygamberimiz de çeşitli komutanlar nezaretinde seriyyeler çıkarmaya başlamıştır. Kıssada İsrailoğulları, peygamberlerinin bildirdiği komutana itiraz etmişlerdir. Onlar peygamberlerine itiraz ederek kendi içlerinde bu işe daha layık kişiler olduğunu iddia etmişlerdir. Burada Müslümanlara, İsrailoğulları gibi olmamak, Peygamberlerinin belirlediği komutana itaat etmek gerektiği anlayışı/bilinci verilmiştir.

4. Kıssada komutanlık için gerekli liyakat şartları olarak verilen görevin gereğini yerine getirebilecek güç ve bilgi olduğu ifade edilmiştir. Bu özelliklere sahip olan birinin lider olarak belirlenmesine itiraz etmemek gerekir. Hz. Peygamber (as) de, savaş için izin veren ayetler inzal edildikten sonra çok sayıda komutan atamış ve belki de Müslümanların bu ve benzeri uyarılardan aldıkları derslerin neticesi olarak, atanan komutanlar kabul görmüşlerdir. Ancak bu uyarıya rağmen Hz. Peygamber'in komutanlık görevi verdiği kişilere nadir de olsa itiraz edildiği olmuştur. Meselâ, Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd ve onun oğlu Usame'nin komutanlığına çeşitli itirazlar

[77] Bakara, 2/191.

gelmiş, ancak peygamberimiz bu kişilerin komutanlık için gerekli liyakate sahip olduklarında ısrar ederek onların komutanlıklarını kabul ettirmiştir.

5. Orduların başarısını sağlayan en önemli unsurlardan biri de disiplin ve komutana itaattir. Disiplinsiz ve komutanına itaat etmeyen bir orduyla başarı elde edilemeyecektir. Bu kıssada anlatıldığı gibi bazen komutanlar, hoş görülmemeyi ve anlaşılamayan bir gerekçe ile bir emir, bir direktif verilebilir. Bu kıssada da Tâlût'un askerlerinin bir nehir ile denendiği görülmektedir. Buna göre askerler nehirden geçerken su içmeyecekler, ya da en fazla bir avuç içebileceklerdi. Kıssada anlatıldığına göre, askerlerden büyük bir çoğunluğu komutanlarının bu direktifini dinlemeyerek saf dışı kalmışlardır. Müslümanlara, sefere katılmak ve devam etmek için, komutanı dinlemek, onun direktiflerine uymak gerektiği mesajı verilmiştir.

6. Askerlerin büyük bir çoğunluğunun uygun bir şekilde “*dereyi geçememesi*” ile Tâlût'un ordusuyla, düşmanları olan Câlût'un ordusu arasında sayısal dengesizlik ortaya çıkmıştır. Tâlût'un ordusundaki askerlerden bazıları bu kadar küçük bir orduyla kalabalık bir düşmana karşı savaşılamayacağını söylemeye başlamışlardır. Ancak savaştan vaz geçilmemiştir. Burada dile getirilen dengesizlik Hz. Peygamber'in ordusuyla düşmanları arasında da aynen görülmekteydi. Bundan dolayı da bazı Müslümanlar korkuya kapılmış ve böyle bir savaşa girmenin doğrudan ölüme gitmek gibi olduğunu iddia etmişlerdi. Bu kıssayla, Müslümanlara müşrik ordularının kalabalık oluşlarından dolayı korkmamaları ve yılmamaları, Allah'ın yardımına güvenmeleri ve sabırla savaşmaları gerektiği hatırlatılmıştır. Çünkü benzer durumların geçmişte de yaşandığı hatırlatılmıştır.

7. Aslolan, Müslümanların Allah'a dayanarak, sadece O'ndan yardım bekleyerek mücadele etmeleridir. Kaldı ki, asker sayısının düşman askerlerinden daha az oluşu zafer için engel değildir. *Rablerine kavuşacaklarına kesin olarak iman edenlerin;*^[78] Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu ve kendilerinin de O'nun desteğini beklediklerini dile getirmişlerdi. Sonuçta onlar Allah'ın izni ve desteğiyle sayıca az olsalar da, kendilerinden çok daha büyük sayıdaki düşmanlara galip geleceklerine inançlarını ifade etmişlerdir. Böylece Müslümanlara; *samimiyyet, sabır ve Allah'a dayanarak savaşmaları halinde* Allah'ın kendilerine yardım edeceği müjdesi verilmiş, “*Nitelikli az sayıdaki ordu; disiplinsiz, itaatsiz ve samimiyyetsiz kişilerin çoğunlukta olduğu kat kat kalabalık ordu-dan daha iyi*” olduğu hatırlatılmıştır. Yine, bu kıssayla Müslümanlar, savaş kararı alınıp da savaş başladığında, düşmanlarıyla kendileri arasında sayı

[78] Bakara, 2/250.

ve imkân yönünden azlık çokluk hesabı yapmadan cesurca, kahramanca savaş yapmaya teşvik edilmişlerdir.

8. Bu kıssa öncesinde yer alan ayetlerle Müslümanlara savaş izni ve emri verilen ayetler ve çeşitli surelerdeki çok sayıdaki aynı minvaldeki ayetler, Müslümanları savaşa motive etmek amacıyla inzal edilmiştir. Bu ayetlerde aynı zamanda Allah yolunda savaşırken zafer kazanmak kadar ölmenin (şehitliğin) de büyük bir kazanç olduğu hatırlatılmıştır. Müslümanlara yeryüzünde Allah'ın dininin hâkim olmasını sağlayarak, her türlü dinî baskının (fitnenin)^[79] ortadan kaldırılması ve böylece insanların özgürce ibadetlerini yapabilmesi için savaşmaları emredilmiştir.

9. Savaş konusunda gevşeklik gösterilmesi, gereken cesaret ve çabanın ortaya konulmaması, kendimizin ve zulüm altında bizden yardım bekleyen çaresiz kalmış zavallı yaşlı, kadın ve çocukların acılarının devam etmesi anlamına gelmektedir. Bunun yanında hem bu kıssa içinde Bakara 251. ayette ve hem de Hac suresinin 40. ayetinde belirtildiği gibi, yeryüzünde insanlara zulmeden, onların mabetlerine saldıran ve Allah'ın adının anılmasına engel olanların bertaraf edilmesi için mücadele etmek gerekmektedir. Bu yapılmayınca zulüm devam edecek, her şey alt-üst olacak ve yeryüzünde fesat çıkacak, dünya yaşanmaz hale gelecektir.

10. Korkaklık ve disiplinsizlik söz konusu olduğunda, orduların sayısı binlerce de olsa, düşman karşısında bir varlık gösterilemeyecektir. Bu tür kalabalıklar ölü gibi kalıp düşmana boyun eğmek durumunda kalacaktır ki, bu da her türlü hakaret, aşağılanma, zulüm ve yok edilme tehlikesi doğuracaktır. Nitekim Bedir'e katılan müşriklerin ordusu bu akıbete uğramışlardır.

11. Bu kıssadan anlaşıldığına göre düşmanla mücadelede zafer kazanmak için; işin ehli iyi bir lider, lidere tam olarak güvenen ve onun emrine bağlanan bir askeri grupla komutan ve askeriyle samimiyetle Allah'a bağlanmış ve sadece ondan yardım bekleyen ve sabırla savaşan bir ordu gerekmektedir.^[80]

Sonuç

Kıssalarla Hz. Peygamber'in (as) sîreti arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki, kıssaların indirildiği dönem ve şartlar tespit edilince kıssanın aslında o andaki durumu anlattığı görülecektir. Kıssalarla Rasullullah'a (as) ve Müslümanlara yol gösterilmiş, onlara güven verilmiş, içinde buldukları zor durumlara karşı çıkış yolları gösterilmiştir. Bu kıssalar

[79] İbn Hişam, 414.

[80] Muhammed Bekr İsmail, *Kasasu'l-Kur'an min Âdem (as) ilâ Ashâbi'l-Fil, Dâru'l-Menâr*, Mısır, 1997, 256.

çoğu zaman Müslümanlara düşmanlık edenlere de uyarı ve tehdit ifade etmiştir. Bu yüzden kıssalarda anlatılmak istenilen asıl maksat, ancak o kıssanın indirildiği dönem, sosyal ortam ve zeminin iyi bilinmesi ile doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılacaktır.

Tâlû-Câlût kıssasına baktığımızda burada dile getirilen savaşın maksadına yönelik “haksız yere yurtlarından çıkarılarak çoluk çocuklarından ayrı düşme” ifadesi başta olmak üzere, kıssada anlatılan toplumla Medine’ye hicret etmek zorunda kalan Müslümanlar arasında birçok benzerlik bulunmaktadır. Bu anlamda İsrailoğulları peygamberiyle Hz. Muhammed (as), geçmişteki peygamberin komutanıyla Hz. Peygamber’in görevlendirdiği komutanlar, kıssada anlatılan savaştan çeşitli bahanelerle kaçan kişilerle, savaş farz kılınınca Müslümanlar içinde bunu hoş görmeyip “bile bile ölüme sürüklenmek” olarak değerlendirip işi ağırdan alanlar arasında bağlar kurulabilir. Bunlarla birlikte kıssada, savaş aşamasına gelince, düşmanın sayısının çokluğundan ve düşman gücünün Müslümanlara göre fazlalığından dolayı onlara karşı savaşlamayacağını düşünenlere karşı, savaşın sayıyla değil irade, çaba ve Allah’a dayanarak, ona tevekkül edip savaşarak kazanılabileceğini ifade edenlerin haklı çıktığı ifade edilmiştir. Müslümanlar da Bedir Gazvesi’ne ordular arasındaki sayısal, ekonomik ve askerî imkân anlamındaki dengesizliklere rağmen çıkmışlar ve Allah’ın destek ve izniyle de galip gelmişlerdir. Müslüman tarihçiler de Bedir Gazvesi ile ilgili anlatımlarında bu gazveye katılanları sayılarıyla Tâlût komutanlığındaki İsrailoğulları askerleri arasında sayısal bağ kurmuşlar; iki ordunun da 310 küsur kişi olduğunu ifade etmişlerdir. Nice az topluluğun Allah’ın izniyle çok topluluğa galip geleceği müjdesi geçmişte olduğu gibi bu savaşta da tecelli etmiş ve sayısal bakımdan kendilerinin üç katından daha kalabalık olan bir orduya galip gelinmiştir. İşin özeti, bu anlatımlarla aslında Müslümanlar bir yandan savaşa teşvik edilmeye, cesaretleri artırılmaya çalışılmış, bir yandan da savaşın Allah’a dayanarak yapılması gerektiği hatırlatılmıştır.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dâru’l-Risâle, thk. Şuayb el-Arnâvût, 2001, byy.
 Apak, Âdem, “Siyere Kaynaklığı Açısından Kur’an’ın Değeri ve Önemi”, *İSTEM: İslam San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 16, ss. 9-18.
 — *Siyer-i Nebî*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2018.
 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Yayınevi, İstanbul, 1988.

- Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, Ensar Yay., İstanbul, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail b. Mugîre Berdizbe, el-Cûfî(ö. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Tah., Kasım eş-Şemmâi er-Rifâi, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987.
- *el-Edebü'l-Müfred*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim*, Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Beyrut, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2017.
- Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yöneliş Yay. İstanbul, 1989.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, (ö. 275/889), *Sünenu Ebî Dâvud*, Tah. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Kamil, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul, 1980.
- Gazalî, Muhammed, *Fıkhü's-Sîre*, çev. Resul Tosun, Risale Yay. İstanbul, 2000.
- Hasan, Münir, *Kur'an'da Savaş Olgusu*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2008.
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce, Yöneliş Yay. İstanbul 2000.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed (ö. 245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, Haydara-bad, 1942.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed t-Temîmî el-Bustî es-Sicistânî (ö. 354/965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ Hz. Peygamber ve Halifeler*, çev. Harun Bekiroğlu, Ankara Okulu Yay. Ankara 2017.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Humeyrî el-Meâfirî, (ö. 213/828), *Sîretu İbn Hişam*, tah., Mustafa es-Sikâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız Şiblî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâb Rasûlullah'ın (s.a.) Yolunda*, çev. Şükrü Özen, H. Ahmet Özdemir, Mustafa Erkekli, İklim Yay. İstanbul, 1989.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dimeşki (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tah. Sami b. Muhammed es-Sellame, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999.
- İsmail, Muhammed Bekr, *Kasasu'l-Kur'an min Âdem (as) ilâ Ashâbi'l-Fil*, Dâru'l-Menâr, Mısır, 1997.

- Kılıç, Ünal, “Düşmanlarına Bile Merhametli Muhammed”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 2, Sivas, 2013.
- Kurt, Ali Osman, “Tâlût,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c. 39. ss. 552-553.
- Küçük, Abdurrahman, “Câlût”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c.7. ss. 38.
- Mâtûridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Te’vîlâtü’l-Kurân*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2005.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yay., İstanbul, 2016.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), *Mefâtihu’l-Gayb*, Dâru Fikr, Beyrût, 1981.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Taberî Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin, Ümit Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü’t-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*, çev. Sadreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Siddîkî, Mazharuddîn, *Kur’an’da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınevi, İstanbul, 1982.
- Şengül, İdris, “Kur’an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *1. Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994*, Bilgi Vakfı Yay. Ankara, 1994, ss. 133-139.
- ‘Kıssa’, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, c. 25, ss. 498-501.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vahid (ö. 207/822), *Kitâbu’l-Megâzî*, tah. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Watt, Montgomery W., *Hz. Muhammed Medine’de*, çev. Süleyman Kalkan, Kuramer Yay. İstanbul, 2016.
- Yiğit, İsmail, “Kur’an ve Sîretü’n-Nebevî”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları II*, İstanbul, 2001, ss. 91-100.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd Amr (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzil ve Uyûni’l-Akâvîl fî Vucûhi’l-Tevîl*, thk., Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvid, Mektebetu Abîkân, Riyâd, 1998.
- Zeyveli, Hikmet, “Kur’an ve İndiği Dönem, Kur’an’da Yahudilere Yapılan Atıfları Doğru Anlamak”, *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013, ss. 121-138.
- , “Sîretin Kur’an Araştırmalarında Önemi,” *Kur’an’ı Anlama Yolunda II*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Kuramer Yay. İstanbul, 2017.

İSLÂM ÖNCESİ ARAP YARIMADASINDA KABİLE DIŞI UNSURLAR: SA'ÂLİK GRUPLARI

HAKAN TEMİR
ARŞ. GÖR.
ORDU Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Cahiliye dönemi Arap siyasî düzeni, yarımadaının kuzey ve güney bölgelerinde tarihin belirli döneminde ortaya çıkan krallıklar hariç, kabile hayatı üzerine kuruluydu. Kabile düzeni yarımadaının sakinlerini kuşatan koruyucu bir zırh ve kalkandı. Haseb, neseb, asabiyet ve taassup duygularıyla yoğurulan kabilecilik, fertlerin ihtiyaçlarını karşılamaktaydı. Kabile, fertlerini sınımsız bağlarla birbirine bağlayan ve haklarını savunmada hassas olan, bu arada şemsiyesi altına aldığı herkese hak ve sorumluluklar yükleyen, gerektiğinde savaş ve barış anlaşmaları yaptıran askerî ve siyasî yapıydı.

Sınırlı kaynakların mekanı olan çölde kabile nizamı ideal bir yönetim şekli olsa da yarımadaının tüm sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildi. Günümüz modern toplumlarının yönetim sistemlerinin dahi tüm vatandaşları kuşatmadığı dikkate alındığında kabile düzeninin dışına çıkan veya çıkarılanların olması kaçınılmazdır. Kabile düzeninin adil olmayan yönlerine muhalefet eden, kabilesinden ayrılan ve içinde buldukları durumu şiirleriyle dile getiren sa'âlîk taifesi kabile nizamına başkaldırının simgesiydi. Aralarında fakirler, kabileden atılanlar ve renginden dolayı ikinci plana konulan siyahî köleler bulunmaktaydı. Fakir olduklarından dolayı kervanların yolunu keserek yağmaya başladıklarında eşkiya olarak anıldılar.

ABSTRACT

The Arabic political system of the pre-islamic period was based on tribal life, except the kingdoms that emerged in certain parts of history in the northern and southern regions of the peninsula. The tribal scheme was a protective armor and shield that surrounded the inhabitants of the peninsula. The tribalism that was kneaded with the hasab, lineage, irritability and bigotry feelings was able to meet the needs of the individuals. The tribe was a military and political structure that tied its members to each other tightly and was sensitive on defending their rights, while burdened everyone under its umberalla with rights and responsibilities, had them make war and peace treaties when necessary.

Although the tribal order in the space of limited resources was an ideal form of management, it was not possible for it to meet the needs of all the inhabitants of the peninsula. Given the fact that the management systems of contemporary modern societies can not encompass all citizens, it is inevitable that there had been people who went out of the tribal order or expelled from it. The saaleek squad which repugned to the unfair aspects of the tribal order, went out of its tribe and expressed the situation they were in with their poetry was the symbol of rebellion to the tribe order. There were people who were poor, expelled from the tribe and the black slaves on the second plan because of their color among them. When they cut the caravans' way and started to plunder them because of being poor, they were remembered with brigandage.

1. Kavram ve Tanımlar

Es

s-Su'lûk, usfur vezninde, es-Sa'âlik'in tekilidir.^[1] Su'lûk kelimesinin sözlükteki en geniş anlamı parası olmayan, fakir kimsedir.^[2] Lügat âlimi el-Ezherî fakir olmanın yanında sırtını dayayacağı hiçbir güvencesi ve kendisini koruyacak ailesi bulunmayan kişiler ibaresini de eklemiştir.^[3] Benzer şekilde tarihçiler de malı mülkü olmayan, güveneceği bir dalı bulunmayan veya hayatta bir yardımcısı olmayan fakirleri sa'âlik olarak tanımlamışlardır.^[4] Fiil kalıbındaki su'lûkleşme (Tesa'leke) de fakirlik manasına gelir. Kelimenin dilsel aslı böyledir ve dolayısıyla Hâtim et-Tâî kelimeyi şiirinde bu manada kullanmıştır.

Kimi zaman fakirliğin (tesa'leke) acısını çektik kimi zaman zengin olduk,

İkisinden de zaman bize içirdi.

Zengin olunca tanıdıklarımız ve akrabalarımıza kibirli olmadık,

Fakir olunca da kimsenin gözünden düşmedik.^[5]

Meşhur dil sözlüğü olan *Lisânü'l-Arap*'ta sa'lemeden türeyen birçok kelime ve terkiye yer ve-

- [1] Hasan Mûsâ en-Nümeyrî, "Sa'leke ve's-Sa'âlik", *el-Ma'rife*, Sayı: 580, yıl: 2012, s. 67. Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihinde Sâluk olarak geçer. Bu hususta bkz. Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, "Sâluklar", ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, I, 147.
- [2] Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali İbn Manzûr, "Sa'leke", *Lisânu'l-Arab*, Dârus's-Sadr, Beyrut trz., X, 455; Mecidüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firüzze-bâdî, "Sa'leke", *el-Kamus-u Muhit*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, trz., III, 320; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arab (Asrû'l-Câhiliyye)*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire trz., s. 375.
- [3] İbn Manzûr, "Sa'leke", *Lisânu'l-Arab*, X, 455; Yûsuf Halîf, *eş-Şuarâu's-Saâlik fi'l-Asri'l-Câhiliyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1996, s. 21.
- [4] Burhaneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm: et-Tarihü'l-İktisadi - el-İctimai - es-Sekafi - ve's-Siyasî*, Darü'l-Farabi, Beyrut 2001, s. 171.
- [5] Hâtim et-Tâî, *Dıvan-ı Hâtim et-Tâî*, Daru Sadır, Beyrut 1451/1981, s. 51.

rilmiŐtir. Tesa'lük deve, herhangi bir musibetten dolayı tüyleri dökülmüŐ olandır. Müs'alek kafa, tüysüz ve kel bir kafadır.^[6] Aslında bu kullanımlar kelimenin asıl anlamı olan fakirlikle bağlantılıdır. Çünkü tüysüz deve tüyden, saçsız kafa kıldan fakirdir. Fakat sa'âlik kelimesi her zaman fakirlikle alakalı anlam içermez. Ezherî'nin dediği gibi Arap yarımadasındaki kabilesinden dışlanan ve fakirlikten ziyade güvencesi olmayan kimseleri de kapsar.^[7] Onların dayanacak bir dalı ve geçinecek bir mesleği olmadığından başkalarının mallarını yağmalamaktan başka çareleri kalmamıştı. Bu gerçekten dolayı sa'leke İslâm öncesinde gasp, soygun ve yağma gibi eylemleri içine alan yeni bir anlam kazanmıştı.^[8] Kabilelere yağma ve baskın yapımlarıyla sa'âlik, zenginlerin korkulu rüyası olmuştu. Bu sebeple sa'âlik, bundan sonra zenginlerin gözünde eşkıya, haydut, yol kesici, zorba, soyguncu, talancı olarak anılmaya başlanmıŐtı.^[9]

Sözlük anlamıyla bağlantılı bir terim olarak sa'âlik, kabile bağından kendisini soyutlayan veya kabilesi tarafından dışlandığından dolayı herhangi bir otoritenin himayesinde olmayan, çölde kendi gibi kabile zincirini kıranlarla bir araya gelerek fakirliğin verdiği sıkıntıdan kurtulmak için yol kesen, cimri zenginlerin mallarını yağmalayan ve daha önceden belirlediği kabilelere baskın düzenleyen taifenin adıdır. Tüm sa'âlikin ortak noktası fakir olmaları ve geçimlerini en kolay yol olan başkasının malına el koymak suretiyle temin etmeleriydi. Fakirlik ve yoksulluk iliklerine kadar işlemiş, uzun süre kabilelerinde hor görülmüş ve insanî erdemlere hasret kalmış sa'âlikin tek derdi insan yerine konulabilmektir. Görünürde amaçları zengin olmak değil, zenginleşerek sosyal adaleti sekteye uğratan cimri zenginlerin mallarını kendileri gibi fakir olanlarla eşit bir şekilde paylaşarak yaşamaktır.

Sa'âlikler arasında meşhur Şairlerin ve toplumdaki adaletsizlikleri gözlemleyen hassas kimselerin olması onları fikri anlamda öne çıkardı ve sa'âliki daha güzel vasfedecek terimlerin türemesini sağladı. Öncelikle açıklıktan inleyen seslerini duyurabilmek için kendilerini çok anlamlı benzetmelerle ifade etmeye çalıştılar. Bunu Arap örf ve adetleri çerçevesinde yaptılar. Hayvanların taşıdıkları vasıflara sahip olmaları niyetiyle evlatlarını ve kabilelerini hayvan isimleriyle isimlendiren Arap geleneği sa'âlik Şairlerin dikkatinden kaçmadı. Kendilerini daha güzel ifade edebilmek ve düşmanlarını korkutmak için yırtıcı hayvanların lakaplarını kendilerine taktılar. Kurtların yırtıcı, avını

[6] İbn Manzûr, "Sa'leke", *Lisânu'l-Arab*, X, 456; Halif, s. 21.

[7] Halif, s. 23.

[8] en-Nümeyrî, s. 68.

[9] Dayf, s. 376.

tek hamlede yere yıkan, cesur, azimli, zeki ve özgür olmalarından hareketle şair sa'âlikler kendilerini teşbih olarak kurda benzettiler.^[10] Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]) bir şiirinde bunu şöyle dile getirmiştir:

*Vasiyet etmeden çıktık, zaten vasiyet edenimiz azdır;
Arkalarında ayıplanma bırakmayan sekiz kişiydik.
Sekizimiz de yüzleri genç kurtları andırıyorduk,
Işık veren lambaları veya altın suyundandı renkleri.*

Sa'âliki kurda benzeten bir diğer şair Hâtim et-Tâî bu durumu şiirinde şöyle tasvir etmiştir:

*Bomboş bir eşek içi gibi bir vadi,
İçinde sökülün, bağırın kurt vardır.^[11]*

2. Ortaya Çıkış Sebepleri

Cahiliye döneminde Sa'âlik denilen kişilerin ortaya çıkmasının başlıca sebebinin toplumsal ve ekonomik hayattaki dengesizlik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Arap sa'âlikleri fakirlerden oluşan topluluktan ve hiçbirisi üretim sahasına sahip değillerdi. Etinden sütünden faydalanacakları hayvanları dahi yoktu. Fakirlik, açlık, yoksulluk, zorluk, yaşadıkları toplumda sıradan bir insan gibi kabul edilmemeleri ve sürekli ikinci sınıf muamele görmeleri onları siteme ve beraberinde kabilelerinden ayrılmaya sevk etmişti.^[12] Sa'âlik'in babası, önderi ve şairi Urve b. Verd, Sa'âlik'in içinde bulunduğu durumu, servetin aynı kabile içerisinde adaletsizce paylaşılmasını ve sosyal dengesizlikten kaynaklanan baş kaldırmayı aşağıdaki şiirde güzel bir şekilde anlatmıştır:

*Bırak beni ey sevdiğim! Zenginliğin arkasında gideyim,
Çünkü gördüm ki insanlar arasında en kötüsü fakiridir.
En uzak ve en ucuz olan fakirlerdir,
Ben önceden nesebi yüksek/soylu idim ve hayır sahibiydim.
Fakir olduğun zaman sevdiğin eşin ve insanlar seni uzaklaştırırlar,
Sana iğrenç bir gözle bakar ve küçükler azarlamaya başlarlar..^[13]*

[10] Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, "sa'leke", *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, Beyrut, 1413/1993, XXVII, 241; Halîf, s. 22.

[11] Hâtim et-Tâî, *Divan-ı Hâtim et-Tâî*, Daru Sadır, Beyrut 1451/1981, s. 45.

[12] Dellû, s. 171.

[13] Urve b. el-Verd, *Divan-ı Urve b. el-Verd*, thk. Abdülmu'in Mellûhî, Vizâretü's-Sekâfe, Dımaşk 1996, s. 91; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276), *Uyûnu'l-Ah-*

Kendi kabileleri içerisinde açlık ve sefalete gark olanlar, kabilelerinden ayrılarak ismi ve şiiirleri meşhur olanlar etrafında eşkıya kümeleri oluşturmaya başladılar. Mesela Urve b. el-Verd, es-Sa'âlikin Urve'si (Urve es-Sa'âlik) veya Sa'âlikin sığınağı (Me'vâ Sa'âlik)'ydi. Zor durumda olan fakirler onun yanında bir araya gelir, o da zenginlerden gasp ettiğı maldan onlara dağıtırdı.^[14] Sa'âlikin hepsi fakirdi, hatta Urve b. Verd sa'âlikin önderi olmasına rağmen o da fakirdi. Fakirliğin, fakirin bünyesine verdiği en büyük ağırlık açlık olmalıydı. Bir bedevîye en şiddetli şeyin ne olduğu sorulduğunda o, "Aç bir ciğer, dar ve boş bağırsaklar."derdi.^[15] Bu yüzden Ebû Hirâs açlığı çok acı bir şekilde dile getirmiştir:

*Beni canımdan bezdirecek kadar açlığı içimde hapsederim,
Açlık kendi başına çeker gider, ne elbisem kirlenir ne de vücut.*

Ekonomik uçurumlarla beraber toplumsal hayattaki dengesizlikler, tabakalaşmalar ve doğuştan sahip olunan ten renkleri, kişilerin kabilesinden ayrılarak sa'âlik olmasına sebebiyet vermiştir.^[16] Şerif ve temiz nesebe önem vererek şecerelerini korumaya çalışan Arap asilzâdeleri kendi sulbünden olmasına rağmen zenci cariyelerinden olan siyahî çocuklarına sahip çıkmayı rak onları hor görmüş ve neseplerine katmamışlardır. Bu acımasız durumun kurbanları olan bireyler ise kendilerini boş ve değersiz hissettiren topluma karşı bir başkaldırı niteliğinde sa'âlik olmaya karar vermiş ve kabileleriyle olan zayıf bağlarını tamamen koparmışlardır.

Kabilelerde herkesi kuşatan asabiyet kalkanının ve çöl güvenlik sistemi diye adlandırılan himaye geleneğinin bazı kişileri koruma halkasından çıkarması, kabileden dışlanan kişilerin türemesine neden olmuştur. Özellikle büyük kabahat işleyen ve kendi nefsi için cinayete karışanlar kabileden dışlanmışlardır. Bu durumda olanların gittiğı adreslerden bir tanesi sa'âliklerin yolu olmuştur. Bu arada yarımada'daki siyasî olaylar da sa'âlik gruplarının oluşmasında ve devam etmesinde etkin rol oynamıştır. Çünkü yarımada'daki mevcut şartların değişmesi farklı grupların oluşmasını beraberinde getirmişti.^[17] Mesela kabile ittifaklarının güçlenmesiyle birlikte zengin ve

bâr, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1996, 241-242.

[14] Sözlükler sa'leke; Dellû, s. 171.

[15] İbrahim b. Muhammed el-Beyhâki, *el-Muhâsin ve'l-Mesâî'*, (nşr. Friedrich Schwally), Giessen 1318, I, 298-301; Dellu s. 171.

[16] Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991, s. 75.

[17] Halif, s. 73; Hasan 'İsâ el-Hakîm ve Selâm Kenâvî 'Abbâs el-İbrahîmî, "Tavâifü's-Sa'âlik fi Şibhi Cezîreti'l-Arab Kable'l-İslâm", *Âdabü'l-Kûfe Dergisi*, Yıl: 2013; Sayı: 15, s. 13.

fakir arasındaki ayrımın belirginleşmesi; fakirlerin kabile toplumundan ayrılmalarına neden olmuştu.

Farklı sebeplerden dolayı kabilelerinde yaşam hakkı kalmayan veya yaşasa dahi kendisine değer verilmeyen kimseler, kabileleriyle olan ilişkileri kestiler. Sa'âlik olup, hiçbir kanun ve nizama uymamaya başladılar. Fakirliğe karşı çıkmak ve kahredici durumlarının etkisinden kurtulmak için toplumlarından uzaklaşarak doğaya yöneldiler. Mal, mülk, para ve deve sahiplerine silah çekerek yağma yaptılar ve zorla mallarını aldılar. Zenginler kadar iyi bir hayat yaşamak için onların mallarını koparıp aldılar.^[18] Hayatın üzerlerine sert bir şekilde yürütmesine ve zorluklara boyun eğmediler, bilakis bu hayata baş kaldırdılar.

3. Sa'âliki Oluşturan Gruplar

Sa'âlik, tek bir grup değildi. Siyasî, iktisadî ve içtimaî durumlardan dolayı birkaç gruptan oluşuyordu. Aralarında farklı kesimlerden insanlar vardı. Medeni hayatı bilen, evlerde yaşayanlar ve üretim sahalarından gelenler olduğu gibi bedevî hayatın içerisinde kopup gelenler de bulunuyordu. Farklılıklarına rağmen hepsi birbirine benziyordu. Çünkü ortaya çıkış nedenleri aynıydı. Nitekim onlar toplumsal bozulma, dengesizlik ve adaletsizliğin doğal neticesi olarak kabilelerinden ayrılan kimselerdi. Benzerliklerini de göz ardı etmeden aralarındaki farklılıklara bakarak sa'âlikleri 3 gruba ayırabiliriz.^[19]

Sa'âliklerin birincisi herhangi bir güvencesi olmayan fakirlerdir. İkincisi kargalar (Gurebâ) taifesidir.^[20] Bunlar babaları tarafından dışlanan, Habeşistanlı siyah kadınların doğurduğu çocuklardan müteşekkildir. Çocukların siyah renkte doğmasını kusur olarak algıladıkları için onları kendilerine nispet etmeyi utanç sayarlardı. Üçüncüsü ise çok fazla suç işledikleri için kabilelerinden dışlanan el-Halâ' (eş-Şuzâz)'dır.^[21]

3.1. Fakirler Tâifesi

Bu taifedekiler cahiliye toplumunun meydana getirdiği ekonomik sömürden dolayı sa'âlik oldular. Maddi olarak yok sayılıp, açlığa terkedilmeleri ve yardım elininin kendilerine uzatılmaması onları ziyadesiyle üzmekteydi. Üzüntüleri bir müddet sonra topluma olumsuz fiiliyatla geri döndü. Lakin fakirlik ve yoksulluk karşısında sergilenen tavır herkeste aynı değildi. Bazıları

[18] Yusuf el-Yusuf, Makalat, 243; Dellû, s. 173.

[19] Dellû, s. 175.

[20] Hasan 'İsâ el-Hakîm ve Selâm Kenâvî 'Abbâs el-İbrahîmî, "Tavâifü's-Sa'âlik fi Şibhi Cezi-reti'l-Arab Kable'l-İslâm", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, çev: Hakan Temir, Sayı:4, yıl: 2018, s. 140-156.

[21] 'İsâ el-Hakîm- Abbâs el-İbrahîmî, s. 14.

büyük mal sahipleri karşısında teslim oldu, bazıları ise zilleti kabul etmeyerek baş kaldırdı. Urve b. Verd ve etrafında toplanan fakir Araplar bu gruptandı. Ebû Hirâş el-Hüzeli ve Hüzeyl kabilesinden çok sayıda kişinin sa'âlik olması da aynı sebeptendi.^[22] Onlar fakirliğin verdiği sıkıntıyla sa'âlik olmaya karar verdiler. Fakirlik ve açlık öylesine kahredici bir durumdu ki, sa'âlik şairlerinin şiirlerinin başlıca konusu fakirlik oldu. Sa'âlik şairlerden Süleyk b. Seleke şiirinde yaz aylarında açlıktan nasıl bayıldığını, hatta ölümle burun buruna geldiğini anlatmaktadır. Süleyk'in açlığı vafsettiği dizeleri şöyledir:

*Ben ona nail olmadım taki bir müddet reddedilene kadar,
Ölüm sebeplerini tanıdım.
Hatta yazın açlığın bana zarar verdiğini gördüm,
Ayak üzeri kalktığımda gözümün önü kararır, bayıldım.^[23]*

Arapların *Kaside-i Lâmiyye* olarak nitelendirdiği şiirlerin birisinde sa'âliklerin hayatı anlatılır. Bu dizeleri dile getiren Şenferâ, şiirinde şu ifadeleri kullanmıştır:

*Ben açlığa o kadar uzun sabrederim ki onu öldürürüm,
Hiç aklımın ucundan bile geçirmem, dalar giderim.
Toprakla birlikte yatarım üzerimde görünmesin diye,
Bir kişinin gelip minnet etmesi.
Ben kınanmadan korkmasam yerim, içerim,
Yanımda yiyecek içecek görürsünüz.
Lakin benim nefsim aziz ve özgürdür,
Ölene kadar yardım talep etmeyeceğimi bilirim.
Açlığın üzerine iç organlarımı bükerim,
Nasıl örgüler bürülür ve birbirini sıkarsa öylesine yaparım.
Az bir yiyecekla başımın çaresine bakarım.^[24]*

Şenferâ, bir sa'âlikin ne kadar aç kaldığı ve ne hissettiğini anlatan oldukça detaylı tasvirler içeren bir tablo çizmiştir Şair, aynı zamanda sa'âlikten birisi olmasıyla açlığı bizzat kendisi yaşamıştı O, bir bedevî erkeğin sergilediği hid-

[22] Dellû, s. 175-176.

[23] Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfehâni el-Ümevi el-Mervâni (356/967), *el-Eğâni*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût 1374/1955, XX, 350; Dellû, s. 172.

[24] Ebû Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim es-Suhâri, *el-Ensâb*, thk. İhsan en-Nas, 1427/2006, s. 219; Halidyân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir min Eş'âri'l-Mütakaddimîn*, trz, s. 59; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Edeb*, I, 441; Harşâvâ Cemâl, *el-Hasâsü'l-Uslûbiyyeti fi Şi'ri's-Sa'âlik*, Câmîatü Vehrân, Külliyyetü Âdâb ve'l-Funûn, 2015, s. 261.

det ve şiddet ile karamsarlığı kabul etmemiş, açıklıktan dolayı etrafında oluşan karamsarlığı şiddetle uzaklaştırmıştı. Açlığın verdiği sıkıntı ile nefsinin dilenilmesine izin vermemişti. Bir insanın ona minnet yüklemesinden ise toprakla beraber yaşamayı daha evla görmüştü. Nefsi özgürdü ve ezilmeye hiç gelmezdi.

3.2. Kargalar Tâifesi

Bu tabakadakilerin anneleri siyah renkte olduğu için, çocukları siyah tenli doğardı. Renklerinden dolayı bu evsafaftakilerin birçoğu “*Arapların Kargaları*” lakabını aldılar. Annelerinin siyah olmasının yanında^[25] Araplarda karga uğursuzluklara delalet ettiğinden^[26] böyle bir lakaba maruz kaldılar. Araplar da uğursuzluğa delalet eden ne varsa, karga ondan daha fazla uğursuzluğa delalet ederdi.^[27] Yani uğursuzlar içerisinde en uğursuzdu. Bu nedenle karga isminden olumsuzluk ifade eden gurbet, ayrılık (iğtirâb) ve yolcu (ğarîb) kelimeleri türetilmiştir.^[28] Babaları özgür olan, siyahî renklerini annelerinden alan bu çocukların kanlarının bozuk olduğu iddia edildi. Çünkü babaların kendi kanları temizdi, ancak siyahî köle annelerin kanı temiz değildi. Şayet bu kölelerden olma çocukları kendileri gibi saf Arap kanını taşıyalardı, renkleri siyah olmazdı. Hür babaları kendi kanından olmasına rağmen onları soyuna dahil etmedi.^[29] Bu haliyle karga sa’âlikler, İslâm’dan önceki Arap toplumunda en düşük tabakalardan biri olan köle taifesinin siyahîler kısmından sayılmışlardır. Onlar, hür insanların yapmak istemedikleri süt sağma ve hayvanların memelerini ip ile bağlama gibi işleri yaparlardı.

Sa’âlik kargalarının sayısı hakkında kaynaklar ihtilaf halindedir. Sayılarını bildirmek için kesin ve net bir sayı söylemek zordur. Bunlar arasında şiiirle-riyle meşhur olan Antere b. Zebîbe, Teebbeta Şerran, Şenferâ ve Hâciz el-Ezdî, Hufâf b. Nedbe ve es-Süleyk b. es-Seleke’nin olduğunu biliyoruz.^[30] Şenferâ’yı

[25] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (h. 255/m. 868), *el-Hayvân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 371.

[26] Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd el-Ezdî (h. 321/m. 933), *Cemheretü’l-Lugât*, thk: İbrahim Şemseddîn, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 332.

[27] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî (h. 429/m. 1037), *Letâifü’l-Meârif*, thk, İbrahim el-Abyârî-Hasan Kâmil es-Safrafi, Dâru ahyâü’l-Kütübü’l-Arabî, Beyrut 1960, II, 112.

[28] ‘İsâ el-Hakîm- Abbâs el-İbrahîmî, s. 15.

[29] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276), *eş-Şiir ve’ş-Şuâra*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Me’ârif, Kahire 1996, I, 212; Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi’l-Lugât ve’l-Edeb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1998, I, 310; Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb ve Lübbü Lübbâb Lisânü’l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire 1997, I, 128; Muhammed İbn Habîb, *Künye eş-Şuârai ve’l-Elkâb*, thk. Muhammed Salih eş-Şenâvî, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 32. Onlar el-Ebâid’tir.

[30] ‘İsâ el-Hakîm- Abbâs el-İbrahîmî, s. 15.

sa'âlik olmaya iten kabilesiydi. Bir rivayete göre Şenferâ Fehm kabilesinden bir kişiyi öldürdü. Kabilesi onu kurtarmak yerine Şenferâ'yı, annesini ve karK deŐlerini onlara teslim etti.^[31] Başka bir rivayette ise bir kızın Şenferâ'ya tokat atmasıyla kabilesinden ayrılarak sa'âlik oldu. Çünkü o kabile, Şenferâ'yı kendi seviyesinde kabul etmemiŐti. Şenferâ ile bir kadın arasında fark kalmaması onu sa'âlik olmaya itti. Halbuki Şenferâ kıza bacım diye hitap ediyordu. Bu haber sa'âliklerin kendi toplumları içerisinde hiçbir kıymetlerinin olmadığı ve büyük zillet içerisinde yaşadıklarının en büyük deliliydi.^[32]

Temîm kabilesinden olan Süleyk, HabeŐli bir kadından dünyaya geldi. Bundan dolayı asıl kanını taşıdığı babasına değil annesine nispet edildi. O da diğerleri gibi bu durumu Őiirlerle anlatmaya çalıştı ve sa'âliklerin yolunu seçti. Şiirlerinde köleliğe büyük bir darbe ve haykırış vardı. Kölelerin yaşadığı hayatın zorluğuna isyan etti. O içinde bulunduğu elim durumu bir Şiirinde Şöyle dile getirmiştir:

Saçım her gün ağarır, büyük göç ortasında teyzemi görmesem.

Benim zoruma gider aç ve susuz kalmaları, malım yok ki onları oradan kurtarayım.^[33]

Kaynakların yalnızca sa'âliklerin belli başlılarından bahsetmesi, özellikle cesaretleri ve kuvvetleri takdir edilen, Arapların hoşuna giden kimselerin haberlerinin aktarılması gerçeği dikkate alındığında karga diye nitelendirilen sa'âlik taifesinin sayılarının -yukarıda sayılanlardan- daha fazla olduğunda Şüphe yoktur. Nitekim İslâm'dan önceki aristokratik Arap toplumunda köle tabakasının sayısı azımsanamazdı. Zaten Arap adetlerinden birisi de zenci köle kadınlarla evlenmektir. O dönemde çok yaygın bu âdetin siyahilerin sayısını artırdığına Şüphe yoktur.^[34]

3.3. Halâ' Tâifesi

Arapçada ahlaksızlık, bedbahtlık ve suçluluk hallerini bildiren "Helî'" kelimesinin çoğulu *Hulâ'a'*dır.^[35] Eski zamanlardan beri ahlaksız (Helî') kelimesi, su'lük kelimesiyle bağdaştırılmıştır. *Helî'* ile aynı kökten türeyen *halâ'* ise kendi başına cinayet işlediğinden, suça bulaştığından veya yüz kızartıcı

[31] Ebû Bekir b. Muhammed b. Kâsım b. BeŐŐar İbnü'l-Enbârî, *Şerhü'l-Muffâliyât*, Beyrût 1920, s. 197-198.

[32] Dellû, s. 173.

[33] Ebû Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Lugat ve'l-Edeb*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1417/1997, II, 89; Dellû, s. 173.

[34] Cevâd Alî, *Mufasssal*, IV, 554; 'Isâ el-Hakîm- Abbâs el-İbrahimî, 15-16.

[35] en-Nümeyrî, s. 68.

iş yaptığından akrabalıktan ve dolayısıyla kabileden çıkarılan kimsedir. Cahiliyede bir adam cinayet işlenmesinden korktuğunda “*Ey insanlar! Bu oğlumu reddettim.*” derdi. Böylelikle bundan sonra o ne yaparsa yapsın yaptıklarından da berî olduğu bildirilmiş olurdu.^[36] Ailesi (babası, kardeşleri ve amcaları) ondan da yaptıklarından da açık bir şekilde uzak olduklarını ve bağlarını kopardıklarını Ukaz çarşısında, Mekke’de Hacc mevsiminde ya da insanların bir araya geldiği mekanlarda ilan ederdi. Şöyle derlerdi: “*Bunu aramızdan çıkardık, onun yüzünden hiç kimseyi suçlamayız ve işlediği cinayetler sebebiyle suçlanmayız.*”^[37]

Cahiliye döneminde asabiyet bağına sınımsız sarılan kabileler, büyük suç işleyenleri veya işlediği suçta kabilesine bir katkı sağlamadığı gibi kabilesini zora sürükleyecek olanları kendilerinden dışarı atarlardı. Onları sürgüne yollarlar veya korumalarından çıkarırlardı. Aralarındaki tüm akrabalık bağlarını da sonlandırır ve kabile dayanışmasını hiçe sayarlardı veya tam tersi yönde kendilerini kabilelerinde değersiz hissedenenler kabile bağının dışarısına çıkarlardı. Aralarındaki tüm bağları yok sayarak kendilerini yeni bir hayatın koynuna bırakırlardı. Bu nedenle Arapların kullandığı “*Suçta bütün aşiret ortaktır.*” meşhur atasözü onlar için bir anlam ifade etmez oldu.^[38] Kabileler, geleneğe uymayanları dışarı atmakla onların yaptıklarından sorumlu olmazlardı. Kabilelerinden çıkarılanlar, sıkıntıya düşerler ve toplumunun kendilerine çektirdikleri acıdan iyileşmek için şiddete başvurmaktan başka çare bulamazlardı. Hepsi de her an çekilmeye hazır kılıçlar gibi kınına sığmayacak kadar öfkeliydiler.

Ailesi tarafından vazgeçilen adam kendisini çok kötü ve tehlikede hisse-derdi. Üzüntü, öfke ve nefret duygusuyla dolardı. Dünyadan irtibatı kesilmiş gibi elinden tutan, acılarını sakinleştiren ve kendisini sıkıntıdan kurtaran bir rehber ihtiyacı duyardı. Ancak o günkü toplum, kabilesinden dışlanan kimseleri hücre hapsine koyulan azılı suçluya ya da insanların kaçtığı bulaşıcı hastalığa yakalanan vebalîya benzetirdi. O zaman o da son çare olarak dağa çıkar (su’lûk), böylece fert, onu özgür bir insana çeviren yeni bir topluma yönelirdi. Umut ve beklentilerle dolu yollar böylece yeniden açılırdı. Sonra da sınırsız zenginliğe yol aralayan bir özgürlük bulurdu. Ondan istenilen çok basit ve bildiği bir şeydi. Yapması gereken canını ortaya koyarak, yiğitliğini

[36] en-Nümeyrî, s. 68.

[37] Ibn Manzûr, “Halâ”, *Lisanü’l-Arab*, VIII, 78; Abdülhalim Hafnî, *Şîrû’s-Saâlik-Menhecehü ve Hasâisüsühü*, el-Heyetü’l-Misriyyetü’l-Kitâb, Kâhire 1987, s. 4-74; en-Nümeyrî, s. 68.

[38] Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nisâbüri (ö. 518/1124), *Mecmaü’l-Emsâl*, el-Meâveniyetü Sekâfiyye, İrân 1407/1987, II, 14.

ve cesaretini soygun ve talanlarda göstermekti. Aslında bu hasletler onun içinde kendi kabilesine karşı çıkmasıyla zaten hammadde olarak vardı, lakin yiğitlik ve cesaretinin biraz düzeltilip parlatılması lazımdı. Yiğitliğini göstermesi için arkadaşları ona yardım eder, her şeyden önce onu iyi bir örneğe dayanan hızlı bir eğitim devresinden geçirirlerdi. Saldırıdan anlayan, bu işte marifetli ve görgülü kabul edilen bir sülukun öğrencisi olurdu. Bir ya da iki yolculukta ona eşlik ederek deneyim ve ustalığı ondan öğrenirdi. Bu soygunlardan sonra ustalaşmasına rağmen kendisini eğiteni usta, hoca ve büyük örnek olarak görürdü.^[39]

Hal' edildiğinden dolayı sa'âlikler arasına katılanlardan Kays b. Hudâdiyye,^[40] Hâciz el-Ezdî^[41] ve Ebû et-Tamhân el-Kaynî'nin acı hikayeleri bulunmaktaydı.^[42] Onlar kabilelerinden çıkarılarak sahihsiz bırakılanlardandı. Kabilelerinden dışarı atılan bu kişilere indirilen ikinci büyük darbe ise onları babalarına veya kabileye nispet etmeyerek, annelerine nispet etmekte. Rivayete göre Kays b. Hudâdiyye el-Huzâî'nin ailesi onu Ukaz çarşısında hal' etti ve ondan da yaptıklarından da berî olduklarını daha açık bir şekilde bildirmek için Benû el-Hudâdiyye'den olan annesine nispet ettiler. Annesi Hadramevli Beni Hudâd b. Muhârib'tendi. Aslında o, Huzâa'dan olan Beni Selûl'ün kolu Kays b. Münkız'dandı. Fakat o, ceza olarak annesine nispet edildi. Kays b. Hudâdiyye'nin ifadesine göre onun kendi kabilesi içerisinde uyuz bir keçiden farkı yoktu.^[43] Bu yüzden Kinâne'den olan Benî Firas b. Ganem'e kaçtı, kabile fertleri onu barındırıp beraber bir sa'âlik grubu oluşturdular.^[44]

Zikrettiğimiz üç sa'âlik tâifesinden çeteler oluşmaya başladı. Kabileleri farklı farklı olmasına, aralarında akrabalık ve kan bağı olmamasına rağmen fakirlik, toplumsal zulme direnme, kabilelerinden tamamen ayrılma, dostluk dayanışması ve mal sahiplerine karşı verilen mücadele onları bir araya getirdi. Daha faziletli bir hayat, herkesin eşit haklara sahip olduğu, hür ve dengeli bir düzen için toplandılar. Başı dara düşenlerin imdadına koştular. Namları o kadar arttı ki kabileler onlardan yardım isteyecek duruma düştüler. Urve'den gelen habere göre Benî Abs kabilesi çok kötü bir yıl geçirdi. Malları telef oldu ve şiddetli açlığa maruz kaldılar. Karamsarlığa düştüler. Urve b. Verd'in yanına gelerek yardım istediler. Evinin önüne oturdular. Onu

[39] en-Nümeyrî, s. 69.

[40] İsfehânî, *Eğâni*, XIII, 211.

[41] İsfehânî, *Eğâni*, XIV, 137.

[42] İsfehânî, *Eğâni*, XIII, 3.

[43] Dellû, s. 173.

[44] en-Nümeyrî, s. 68-69.

gördüklerinde “*Ey sa’âliklerin babası kurtar bizi.*” diye bağırınca onları yanına aldı ve yaşamlarını devam ettirmeleri için yağmaya çıktılar.^[45]

Sa’âlik kendine özgü bir toplum oluşturdu ve bu toplum yarımadaadaki diğer kabilelerin çok azı tarafından kabul gördü. Bu gruplar onlar için maddi ve manevî güç ve silahtı. Saldırırken birbirlerine yardım ederler, tehdit olduğunda birbirlerini desteklerlerdi. Bir su’lûk öldürülünce de diyetini isteyen ve intikamını alan dostları vardı. Su’lûkun kanı ve emekleri değerli, hayatı saygılı hale geldi. Sa’âlik organizasyonu bireyin mensup olduğu kabilenin yerini aldı.^[46]

4. Sa’âlik Türleri

Sa’âlik hakkında söz söyleyenler onları yaşantılarına ve yaşadıkları bölgelere bakarak farklı tasnifatlara tabi tutmuşlardır. Eski Araplar ve şairler yaşantılarına bakarak sa’âliki ikiye ayırdılar.^[47] Birincisi cömertlik, izzet ve yardımı temsil eden centilmen sa’âliktir. Bu gruptaki sa’âlik cesur, sert, güçlü ve cömert diye sıfatlandırılır. Onlar bencil, münzevi, kendi için veya kabilesi için malları istila eden kimseler değillerdi. Çabaları başkalarındaydı ve merhametlerinin sınırı geniştir. Onlar sadece çok para sahibi, fakirin hakkını vermeyen, malını biriktirerek yastık arasında saklayan, ne kadar fakir veya ihtiyaç sahibi olursa olsun akraba ve yolda kalmışa yardım elini uzatmayan cimri zenginlerin mallarını zorla alırlardı. Bu tür cimri zenginler sa’âlikin gözünde açık hedefti.^[48]

Sa’âlikin ilk türü (şerefli, centilmen, cömert ve iffetli su’lûk) bencil veya hırsız değil, kendini tehlikeye atıp fakirleri ve ihtiyacı olanları mutlu etmek için fedakârlık yapan kimselerdi. Urve b. el-Verd de tıpkı böyleydi. O, çok şerefli bir adam, insanı savunan, ay yüzlü, cüretli, cesaretli ve kahraman olarak kabul edilirdi. Anlatıldığına göre o, ölümden ve düşmandan korkmadan kahramanlar gibi kendini savaşımlara atarmış. Aslında onun iki seçeneği vardı; ya zafer kazanıp zenginlerin malını alacaktı ya da şerefli ve cesur adamlar gibi hayatını kaybedecekti. O, tüm bu gerçeklikleri şiirinde şöyle dile getirmiştir:

*Allah'a yemin olsun ki! Ne kadar güzeldir bir sa’âlikin yüzü,
Ateş saçan ve ışık toplayan parlak yıldız gibidir.*

[45] İsfehâni, *el-Egâni*, III, 78; Dellû, s. 172.

[46] en-Nümeyrî, s. 75.

[47] Dellû, s. 173.

[48] en-Nümeyrî, s. 71; Kadri Yıldırım, “Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında ‘Su’lûk’ Şairler Hareketi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Diyarbakır 2001, s. 178.

*Düşmanların karşısında durarak baskınlar yapar,
Düşman uğursuz fal oku gibi onu bölgesinden atar.
Uzaklaşırlarsa yaklaşmasından korkarlar,
Tıpkı kaybolmuş birinin gelir ümidiyle beklenmesi gibi beklerler.
Eceli geldiği gün izzet içinde ölür,
Gelmediği gün başı diktir.^[49]*

Nefisleri güçlü olan sa'âlik, istedikleri hayatı gerçekleştirebilmek için ölüme direnirdi. Fakir, sömürölmüş, ihanet altında hakir ve zelil, toplumsal hayatta dışlanmış halde yaşamayı hoş karşılamazlardı. Urve bu konuyu bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

*Bir kişi eğer başka kimselerle aynı seviyede görülüyorsa,
Akrabaları yardım etmiyorsa.
Ölüm o gence hayatından daha hayırlıdır,
Köle ve fakir olarak ezilmekten iyidir.^[50]
Başka bir şiirinde ise şunları söylemiştir:
Ona dedim ki: Ey kardeşim' Sen özgürsün,
Tok olsan da ölsen de öylesin.
Allah'ın toprağında yürü ve zenginliği ara,
Rahat bir hayat yaşarsın veya şerefle ölürsün.^[51]*

Sa'âlikin diğer türü ise kötü ve tembel su'lüktür. Onlar, konum olarak aşağıda oldukları gibi yaptıkları iş itibariyle de suflî işlerle uğraşmışlardır. Birçoğu reislerin ve büyüklerin ayaklarına yakın olup, böylelikle bazılarının ekmek parasını çıkarmaya çalışarak zenginlerin tabaklarındaki artıklarındaki artıkları sıyırmaktan, aç karınlarını doyurmaktan ve rahat olmaktan başka dertleri olmazdı. Doğrusu onların yemekleri büyüklerin bağışlarıyla ve zenginlerin hakaretiyle doluydu. Bu yüzden kendilerinden başka hiçbir kimseye hiçbir faydaları yoktu.^[52] Urve, bir şiirinde bu türdeki fakirlere lanet etmiş ve fakirlikten dolayı düştükleri acı durumu mısralara dökmüştür:

*Gece bittiğinde karanlık perdeyi açan fakirliğin Allah belasını versin!
Onlar deve kesilen yerlerde kemik parçası aramaya alışmıştır.
Her gece bir zengin dost sayesinde misafirlik elde edince,*

[49] Urve b . el-Verd, *Divan-ı Urve*, s. 72-73; Dellû s, 174; en-Nümeyrî, s. 72.

[50] Urve b . el-Verd, *Divan-ı Urve*, s. 29

[51] Dellû, s. 174.

[52] en-Nümeyrî, s. 73.

*Bunu bir zenginlik ve iftihar sayar.
Yatsı vaktinde uyur, sabah olunca uyuşuk kalkar,
Toz duman olmuş bedenindeki taş parçalarını ayıklar.
Yardım isteyen kabile kadınlarının imdadına koşar,
İş bittiğinde yorgun bir deve gibi olduğu yere çöker kalır.^[53]*

Sa'âlik, yaşadıkları coğrafyaya göre de iki gruba ayrılmıştır. Onlardan bir kısmı zaten kendilerini güvende hissedecekleri ve geçimlerini temin edecekleri belli noktalara yoğunlaşmıştı. En yoğun oldukları bölgeler dikkate alınarak onlar es-Serât veya Hicaz Sa'âliki ve Tihâme Sa'âliki gibi coğrafi taksimata tabi tutulmuşlardı.^[54] Urve b. Verd ve etrafındaki sa'âliklerin etkin olduğu yer ziraat faaliyetlerinin yoğun olduğu Medine bölgesiydi. Hatta Arap yarımadasının kuzeyindeki bazı vahalara da uzandılar. Şiirlerinde bu bölgelerde çok fazla sayıda yağma yaptıklarını dile getirmişlerdir.^[55] Hatta bir defasında Hurma diyarı Yesrib'e girip yağmalamadan arzuladıkları hayata nail olamayacaklarını söylediler. Urve bu konuda şöyle söylemiştir:

*Ben arzu ve isteklerime ulaşamayacağım,
Taki hurma diyarını görene kadar.^[56]*

Urve ve Sa'âlikleri Necid ve Tihâme bölgesine de yağma için giderlerdi. Urve bir şiirinde bunu şöyle dile getirmiştir:

*Bir gün Necid ahâlasine yapılan baskınlar,
Başka bir gün Şes ve Arar bölgesine yapılan baskındır.^[57]*

Fehm ve Hüzeyl kabilesinden olan sa'âliklerin yağma için gittikleri yerler es-Serat bölgesindeki Becîle diyarına Yemen'in bazı bölgelerine kadar uzanıyordu. Has'am kabilesinin oturduğu yerler ve arka tarafları Teebbeta Şerran, Şenferâ ve Süleyk'in baskınlarına maruz kalıyordu.^[58] Bu bölgelerde yoğunlaşan her bir grubun, sayıları çok olduğunda, grubun önder ve ko-

[53] Divan-ı Urve, s. 70-72.

[54] en-Nümeyrî, s. 75.

[55] Dellû, s. 176.

[56] Urve b. el-Verd, *Divan-ı Urve*, s. 84.

[57] Urve b. el-Verd, *Divan-ı Urve*, s. 74; Dellû, s. 177.

[58] Dellû, s. 177

mutanı olurdu. Saldırmak istedikleri zaman saldırıyı yöneten komutanın ismini belirtirlerdi.

5. Sa'âlîkin Meslekleri

Sa'âlîk zarif hırsızlardı. Düşmanlarına saldırmak ve paralarını almak için gece onların uyumalarını beklemeyip daha önce hazırladıkları seçili hedeflere açık bir şekilde, gündüz veya insanlar ortasında saldırırlardı. Gece saldırırlarsa dahi yüksek ses çıkarak kendilerini tanıtırldı. Düşmanları güvendenken saldırarak zenginlere göz dağı vermek isterlerdi. Kendileri göz göre göre aç kalıyorlarsa hiç kimsenin gündüz gözüyle emniyette olamayacağını ima ederlerdi. Paylaşmayanların mallarını zorla alıp korkuya sebebiyet verirlerdi. Böylece işlerini sistematikleştirip kendilerini ve mesleklerini özel bir boyayla boyadılar. Yapılan centilmenlikten ve mesaj dolu girişimden sonra saldırıyı gerçek anlamından çıkarttılar. İşini felsefeliştirerek yeni bir özellik veren sa'âlîk, saldırıyı sağla kazanma, alın teriyle istila etme anlamları kazandırdılar.^[59]

Zenginlerin hırsızlık ve yağma olarak gördükleri baskınları sa'âlîkler adaleti sağlama ve hakkını alma olarak görüyorlardı. Sa'âlîki barındıran, onlara büyük örnek olan, Urve b. el-Verd işte tam da böyle düşünüyordu. Urve'ye göre sa'leke işi şerefli bir özlemdi ve kuvvetlinin zayıfa, zenginın fakire verdiği bir vergi gibi alınması gereken bir hibeydi. Dolayısıyla bu iş fakirleri, zenginlerin malına ortak eden ve o maldan fakire pay veren sosyal bir düşünceden başka bir şey değildi. Hatta bu pay fakirlere verilmediğinde cimrilik edenden zorla alınması gereken bir haktı. Anlaşılan bu hareket, kendisini ekonomik bir denge unsuru ve bir çeşit sosyal adaleti gerçekleştirmeyi hedef alan grup olarak düşünmekteydi. Onlara göre savaş ve baskın, ganimet ve soygun ulaşılması gereken nihaî hedefe ulaştırılan vesileden başka bir şey değildi. Asıl maksatları ise insana değer vermek ve sosyal adalet fikrini gerçekleştirmektir.^[60]

Mesleklerini ahlakî bulan sa'âlîk, kendilerinde yiğitlik, kahramanlık ve dürüstlük gibi erdemlerin olduğunu iddia etmişlerdir. Sa'âlîk şairlerden Ebû'l-Hiraş el-Hüzelî'nin bir arkadaşı öldüğünde söylediği ağıtta güçlü isteklerini ince bir şekilde anlatmıştır. Kendisi gibi tüm sa'âlîklerin güçlü iradeye sahip olduğunu ve kalplerindeki niyetin doğru olduğunu şiirinde şöyle dile getirmiştir:

[59] en-Nümejrî, s. 70.

[60] Halif, s. 45; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I, 150.

*Ben onu sürekli aç gördüm,
Ama onun içerisinde doğru hisler vardı.^[61]*

Onlara göre zengin malına el koymak, hırsızlıktan öte sosyal adaleti sağlamak ve Allah'ın rızasını kazanmak için zorunluluktur. Birisi Urve b. el-Verd'e gelip ailesi ve kabilesi yüzünden kötü duruma düştüğünden veya parasızlıktan şikayet ettiği zaman Urve ona bir mızrak verir "Onlardan (ailenden) vazgeçmezsen Allah seni zengin yapmaz." derdi. Kişinin kendi kabilesini ve ailesini açık hedef göstererek onların mallarını almasını emrederdi. Çünkü Allah'ın emrettiği adalet, cimri zengin malını alarak ihtiyaçlıya vermekle mümkün olacaktı. Saldırgan hedefini ilan eder, şiddet ve kılıçla ihtiyacından fazla olanı alır ve yaptığı bu işin soyma, hırsızlık ya da günah olduğunu düşünmezdi. Bu, saldırı yapanın gözünde erkeklik ve kahramanlıktır. Kabilelerin azgın başkanlarının kibir, şeref ve övünmelerine karşı cimri olanın başışını aldıklarını, iffetli ve onurlu olduklarını iddia ederlerdi.^[62]

Şiirlerinde kahramanlık ve cömertlikten dem vuran Arap toplumu, ahlaki bir norm olarak ne cahiliyede ne de İslâm'da birinin başkalarının mallarını çayırlarda bekçisiz olsa bile haksızca almasına izin vermeyeceklerini vurguladılar.^[63] Buna rağmen aynı Araplar şurada ya da burada ortaya çıkan bir kaç su'lûka alkışladılar. Bir yerde zengin bir adamın mallarına saldıran ya da bir kabilenin develerini istila eden o cesur ve saldırgan su'lûkun yeteneklerini güzel bulup yücelttiler. Sa'âlikin uyuyanlara saldırıp mallarını zorla almalarını veya bazı kadınları esir alıp köleleştirmelerini görmezden geldiler. Sayıları az olsa da korkusuz olmaları ve ani saldırılarda bulunmaları, özellikle ezilen halk tarafından takdir edildiler.

Sa'âlik kimseler toplumdaki uzak değillerdi. Zorlu şartlara maruz kaldıklarında bazıları topluma karışır, halkın durumunu araştırıp yakından öğrenirlerdi. En önemlisi zenginleri araştırır ve onların para sahipleri arasındaki yerlerinden haberdar olurlardı. Onları cömert ve cimri olmak üzere iki gruba ayırırlardı. Cömert zenginleri rahat bırakır; hatta onlara saygı duyup, takdir ederlerdi. O zenginlerin ihsan ve cömertliğiyle kendini, mallarını ve şerefini koruyucu bir duvar ile korumuş olduğunu düşünürler-

[61] Divân-ı Hüzeliyyîn, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1364/1945, II, 158.

[62] Hasan b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc, Darû lhyâu'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kâhire 1961, s. 153; en-Nümeyrî, s. 70.

[63] en-Nümeyrî, s. 71.

di. Sa'âlike göre bu tür zenginlerin korunması, hiçbir kötülüğe ve şiddete uğramaması lazımdı. ^[64]

Cimri zenginler ise kendi kavminin ve toplumunun fakirlerinin haklarını vermemiş ya da birlikte yaşadıkları fakirlerin çığlıklarına kulak vermeyip ciddiye almamış ise sa'âlikin hedefi olurdu. Rivayete göre, Urve'ye Kinâne kabilesinde çok zengin fakat son derece cimri bir adam olduğu haberi geldi. Urve Kinâne kabilesine casuslar gönderdi. Casuslar adamın hakikaten bu vasıfta olduğunu bildirdiler. Urve, bir baskın sonucunda bu adamı ele geçirip bir devenin üzerine bağlayarak mallarını halka dağıttı. ^[65]

6. Ortak Özellikleri

Sa'âlik meslek erbabı veya yardımlaşma cemiyeti (dernek) gibi bütün öğeleri fakirlerden ve eşkiyalardan oluşan bir topluluktur. Gruptaki fertler arasında kan bağı olmayıp, kıymetsizlik ve değersizlik hisleriyle bir araya gelen insanlardı. ^[66] Çoğunluğu ise güçlü ve cesaretli gençlerdi. Bu gençler ölümden korkmayan, korkuyu yenen, kahraman kişilikli, dik duruşlu ve gözü pek kimselerdi. Nitekim Urve b. el-Verd ölümden korkmadığını şöyle dile getirmiştir:

*Ölüm oku bana isabet ederse feryad etmem,
Zaten ölümden kurtulan var mı ki?*

Diğer bir Sa'âlik şairi Teebbeta Şerran ise cesaret ve kararlılığını şöyle dile getirmiştir:

*Ben aklımdan bir şey geçirirsem büyük bir kararlılıkla üzerine yürürüm,
Eğer dediysen yaparım. ^[67]*

Kararlılık, azim, gurur ve haysiyeti olan bu gençler, sosyal eşitliğe inanır, üstelik Arap toplumuna yayılan ve birçok kimse tarafından kabul gören sosyal ayırımı kabul etmezlerdi. İşin doğrusu sosyal adalet ve eşitlik ilkeleleri onların hayatlarının ayrılmaz parçasıydı. Tarihçilerin bildirdiğine göre birgün Urve grubundan birkaç adamıyla saldırıya gitmiş ve yağma yaparak bir miktar para ve hayvan ele geçirip, bir kadını da esir etmişti. Urve, kabile

[64] en-Nümeyrî, s. 72.

[65] Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I, 151.

[66] Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I, 148.

[67] İbn Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şiir ve Ş-uâra*, s. 273.

reislerinin safiy hakkı gibi bu kadını kendisi için seçip bir kenara ayırmıştı. Fakat sosyal eşitliğe inanan Urve'nın adamları onu bir fiyatla değerlendirmiş ve fiyatını Urve'nın payından düşmüşlerdi.^[68]

Sa'âlik genel itibariyle cesaretli ve cömert insanlardı. İddia edildiğine göre onların birçoğu bencil olmayıp, başkalarını düşünürler; elde edebildikleri ganimetleri kendilerine saklamaz, eşitlik ve adalet içerisinde aralarında dağıtırlardı. Grup içerisinde kimse kendini diğerinden üstün hissetmediğinden, başlarında bir başkan olmaz ve aralarında zengin-fakir ayrımı gündeme gelmezdi.^[69] En azından kendisine değer vermeyen kabilesinin ayrılıkçı tavırlarından dolayı sa'âlik olanlar hissiyatı taze olduğundan kimseyi hor görüp aşağılamazdı. Herkesi kendisi gibi bir birey ve insan olarak görürlerdi.

Cahiliye Arap toplumunda toplumsal adaletin kaybolmasıyla ortaya çıkan sa'âlik eşitliği sağlamada kararlıydı. Fakat ortaya çıkışları öyle bir aşamadaydı ki, henüz kendilerini toplumsal tabaka olarak görmediler. Onun için sa'âliklerde ayrı bir tabaka veya ayrı bir seviyede olduklarını bildiren bir his oluşmadı. Büyük mal sahiplerinin arzularına karşı oldukları hissi de oluşmadı. Aslında kendilerini başka insanlardan farklı bir şey hissetmediler. Halbuki durum öyle değildi. Onların istekleri zenginlerin isteklerinin tam zıttı ve karşıtıydı. Hareketleri bölgesel ve yöresel olduğundan belirli bir program veya hedefi olan bir organizasyon değillerdi. Yani Sa'âlik ve onların başlıca önderleri Urve b. Verd, bölük bölük olan sa'âlikleri ve içlerindeki türleri toplayarak bir grup veya tabaka oluşturmayı düşünmemişlerdir. Safları birleştirerek güçlü olmak niyetinde olmadılar. Bunlar bildiğimiz üzere büyük ayrımcılığın, fakirliğin ve adaletsizliğin bir sonucuydu. Şayet toplanıp bir tabaka oluştursalar Arap yarımadasında devrimci bir akım ortaya çıkabilirdi. Urve ve çetesinin en uzak ve en büyük hedefleri Yesrîb'e girerek hurma bahçelerini yağmalamaktı.^[70]

Sa'âlik mal, mülk ve binek sahibi olmadıklarından yaya yürümekle biliniyorlardı. Baskınlarda ve kaçış anlarında ayaklarına güvenirlerdi. Bu yüzden sa'âliklerin bir çoğu hızlı koşuculardı. Oldukça abartılı bir rivayete göre Şenferâ'nın son baskında attığı adımlardan birincisi 25, ikincisi 17, üçüncüsü ise 15 adıma denk gelirdi.^[71] Teebbeta Şerran aç kaldığında ceylanları

[68] en-Nümeyrî, s. 74.

[69] en-Nümeyrî, s. 73.

[70] Dellû, s. 177.

[71] Abdulkadir el-Bağdâdî (ö. 993/1682), *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbî Lisâni'l-Arab*, Dârü's-Sadr, Beyrut trz., II, 18.

kovalar, onlardan gözüne kestirdiğini yakalar ve oracıkta pişirip yerdi.^[72] Hâciz b. Avf ise atların dahi yakalayamadığı kadar hızlıydı.

7. Şiirlerinin Özellikleri

Sa'âliklerin haberlerinde ve şairlerinin şiirlerinde oldukça acı hissiyat hakimdir. Çünkü fakirliğin ağırlığı altında nefisleri her geçen gün ezilmekteydi. Yine onların şiirlerinde toplumsal baskının ve zelil görülmenin, köleliği inkar etmenin ve ırk ayrımcılığını kabul etmemenin güçlü bir haykırışı bulunurdu. Sa'âlik haberleri ve şairlerin şiirlerinde en çok işlenen konulardan birisi açlık ve onun verdiği sıkıntıydı.^[73] Sa'âlikin özel durumu ve kendine has üslubu söz konusuydu. Bu şiirin özellikleri şöyleydi:

1. Sa'âlik şiiri kısa parçalardan ibaretti. Şiirlerdeki düzensizlik, vur-kaç üzerine kurulan hayatlarına uygun düşerdi. Bu şiirlerin hepsi birbirine benzer; sadece el-Şenferâ'nın, belki güvende olduğu bir zamanda yazmış olduğu Lamıyyetu'l-Arap'ı su'lûk şiirlerine benzemez.

2. Şiirlerinde aşk konuları azdı. Çoğu zaman güvenli ve istikrarlı bir hayata ihtiyaç duydukları için gazel söylemeye ve kadınlardan bahsetmeye zamanları yoktu.^[74] Aşk ve sevgi konularından bahsedene cahiliye şiirinin aksine ahlakî ve insanî konular daha çok işlenirdi.^[75]

3. Sa'âlik şiiri sertliğe dayanırdı. Onların şiirleri hayatlarının zorlu tarafını yansıtan ayna gibidiydi.

4. Şiirleri genel itibariyle hayelden uzak gerçekçi bir havaya sahipti.^[76]

8. İslâmiyetin Sa'âlike Bakışı

Devlet başkanları ve kabilelere İslâm'a davet mektupları gönderen Hz. Peygamber, yarımada da ciddi bir kitle oluşturan sa'âlikleri görmezden gelmedi. İbn Sa'd'ın rivayetine göre Tihâme dağında^[77] yaşayan bir sa'âlik

[72] Bağdâdî, I, 66.

[73] Dellû, s. 172.

[74] en-Nümeyrî, s. 76.

[75] Yahya el-Cubbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili: Hasâisüh ve Fünunuh*, Beyrut 1986, s. 288.

[76] Dellû, s. 172.

[77] Yemen'den bir parçadır. Bunlar birbirine karşı uzanan dağlardır. Bu dağların başlangıcı Kızıl Deniz'dir. Bölgenin batısında Kızıl Deniz, doğusunda ise kuzeyden güneye kadar uzanan dağlar vardır. Burası Tihâme'nin yeri Şerce'den Aden'in sahiline kadar uzanan iki aşamalı yerdir. Doğusunda Medinetü Sa'de, Cüreys ve Necran; kuzeyinde Mekke ve Cidde güneyinde ise San'a vardır. San'a yirmi aşamalıdır. Bu hususta bkz. Ebû Ubeydullah b. Abdülaziz el-Bekrî el-Endülüsi (478/1094), *Mu'cem mâ İsta'cem min Esmâ'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*, thk. Cemâl Talbe, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 13; Şihâbeddin Ebû Abdullah el-Ya'kut el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, II, 74.

grubuna mektup yazdırdı. Bu grup çeşitli kabilelerden katılan insanların bir karışımından müteşekkildi. Özellikle efendilerinden kaçan kölelerden oluşmaktaydı. Hz. Muhammed (sav) onlara şu mektubu gönderdi: “*Biliniz ki, iman edip namazı ikame ederseniz, zekâtı verirseniz, köleleriniz hürriyetine kavuşacak ve güvenceniz Hz. Muhammed (sav) olacaktır. Aranızda bir kabileye nispet edilenler varsa, artık o kabileye geri gönderilmeyeceklerdir. Bulaştıkları bir cinayet veya gasp ettikleri bir mal varsa o sahibine aittir. İnsanların üzerinde borçları varsa onlar kendilerine ödenir. Onların üzerinde zulüm ve düşmanlık söz konusu değildir. Onlar bu hususta Allah ve Rasûlü'nün güvencesindedirler.*”^[78]

Hz. Peygamber bu mektubuyla sa'âlikî itaat altına almayı ve ortadan kaldırmayı hedefliyordu. Dolayısıyla sa'âlikî varlığı İslâm dini geldiğinde iki sebepten dolayı yok olup silindi.^[79] Birincisi İslâm öğretileri başkalarının mallarını zorla almayı yasaklamıştı. Zaten Allah yolunda cihad eden mücahitlerin ganimetten servet kazanmalarına izin verilmekteydi. Bu durum su'lûk olmaktan ve nefsi tehlikelere maruz bırakılmaktan daha hayırlı bir işti. İkincisi ise İslâm dini her zaman tüm fertler arasında sosyal adaleti savunuyordu. İslâm'ın farz kıldığı zekât ile zenginlerin parasından alınıp fakirlere ve ihtiyaç sahibi olanlara dağıtılmasıyla muhtaçların ve fakirlerin sayısı azaltılmaaya çalışılıyordu. Böylelikle su'lûk olmanın önüne büyük oranda geçilmiş oluyordu.^[80]

9. Bıraktıkları Miras

Sa'âlikler dik durmalarına rağmen İslâmiyetle birlikte vadiler ve yüksek tepeler arasında dağılıp gittiler. Ortadan kalkmalarına rağmen soylarından toplum içerisinde isyan hareketlerine katılan bir nesil ortaya çıktı. Hiç kimsenin renklerine, inançlarına ve oldukları seviyeye bakmadan Araplar içerisinde hürriyet, adalet ve eşitlik için uğraşan, mücadele veren yerel hareketlerin ilham kaynağı oldular. Yani bütün bu hareketleri neticesiz kalmadı, yaptıkları bu hareketle zorda kalan insanların içerisine mücadele

[78] Muhammed b. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed b. Abdülkadir Atâ, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 133.

[79] Emevîler asrından (41-132) kısa bir süre önce Sa'âlikler, dışlananlar (el-Halâ'), fakirler (el-Fukarâ'), adalet ve siyasetten kaçanlar (el-Fârûn minel'Adaleti ve's-Siyâsiyyûn) ve neredeyse ortadan kalkmak üzere olan kargalar (Çurabâ)'dan oluşan dört taife tekrar ortaya çıktı. Abbasiler döneminde (132/656) el-Fukarâü'l-Hecâi (savunmasız fakirler), el-Fukarâü'l-Lusûs (hırsız fakirler), el-Ayyârîn , Şuttâr ve Fityânü't-Tufelliyyîn gibi yeni gruplar ortaya çıkmaya başladı. Bu arada el-Halâ' ve eş-Şuzaz grupları tamamen ortadan kalktı. Siyah kargaların da durumu da böyledir. Çünkü Arap kabilelerinin çoğu dağılmaya başlamıştı. Araplar acemlerle karışmıştı. Geçmişte şiddetle savundukları birçok geleneği artık terk etmişlerdi. Detaylı bilgi için bkz. 'İsâ el-Hakîm- Abbâs el-İbrahîmî, s. 14.

[80] en-Nümeyrî, s. 76.

tohumu ektiler. Onların bağırma ve haykırışları insanların kulaklarında çınladı. Onlardan etkilenerak hâlâ zulüm ve toplumsal ayrımcılığın karşısında duranlar vardır. Hatta toplumsal sistemi sömürge ve zulüm üzerine bina edilmiş tüm ülkelerde bu tür dik duruş sergileyenler mevcuttur.^[81]

Sa'âlîk, gösterdikleri mücadeleyle arkalarında öyle bir miras bıraktılar ki, bazılarının namı kaldı ve toplumda elde ettikleri yüksek makamlarına gıptaıyla bakıldı. Hatta deniliyor ki, ünlü Emevi halifesi Muaviye b. Ebu Süfyân bir gün Urve b. el-Verd'in damadı olmayı umarak dedi ki: "*Urve b. el-Verd'in kızı olsaydı onunla evlenmeyi çok isterdim.*"^[82] Aynı düşünceyle Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan da kendisini dünyaya getiren babanın Urve olmasını istedi. Bir defasında o, Urve b. el-Verd için şöyle demişti:

*Tabağımı herkes ile paylaşan birisiyim,
Sende kendine tutan birisin.
Araplardan Urve b. el-Verd hariç,
Hiç kimse benim babam olsun istemem.*^[83]

Urve'nin faziletine inanan Abdülmelik başka bir zaman "*İnsanların en hoşgörölüsü Hâtim diyen Urve b. el-Verd'e haksızlık yapmış olur.*" demiştir. Öyle anlaşılıyor ki, Abdülmelik, Urve'nin kişiliğine ve erdemliliğine hayrandı. O, Urve'nin kişiliğindeki mertliğine, adamlılığına, büyük gayretine, insanî meziyetlerine ve Arap ahlakını açık bir şekilde gösteren şiirlerine önem verdiğini zaman zaman dile getirirdi.^[84]

Emevî halifelerinin yanı sıra Arap tarihçi ve araştırmacıların bazıları da sa'âlîke olumlu gözle bakmaktadırlar. Yarımadaıya mücadele ruhunu aşılamaı, şiirlerindeki kafiye, açlığı güzel bir şekilde dile getirmeleri, sosyal adaletsizliğe karşı çıkmalarıyla faydalı iş yaptıklarını düşünürler. Yusuf el-Yusuf'un tabiriyle bu iş netice itibariyle güzel sonuçlara vesile olmuştur. Birbiriyle zıtlaşan iki grup arasındaki çekişme toplumun tarihini diri tutmuştur.^[85] Hatta bazı tarihçiler bu grubun bugün sosyalist olarak tanınan kişilerin yaşantısına uygun tarzda hayat yaşadıklarını söylerler. Tarihi verilere göre onların önderleri ile üyeleri arasında bir fark bulunmuyordu. Kimsenin rızasını almadan yağmaladıkları mallardan kendilerine bir şey

[81] Dellû, s. 178.

[82] İsfehânî, *Eğânî*, III, 51.

[83] en-Nümeıri, s. 74.

[84] Dellû, s. 177.

[85] Yusuf el-Yusuf, *Makalât fi Şi'ri'l-Cahiliyye*, Dâru'l-Hakâik, Beyrut 1980, s. 243; Dellû, s. 173.

almazlardı. Bunun için Ahmet Emin sa'âlik önderlerini Bernardcho'a^[86] ile çok zengin iken tüm servetini işçilerine ve çiftçilerine dağıtıp fakir olarak yaşamayı tercih eden Bitlostoy'e benzetmiştir. Sonuçta, Ahmet Emin (Urve b. el-Verd) zaman açısından daha eski olduğu için onu kibarlıkta Bernardcho ve Bitlostoy'dan üstün tuttu.^[87] Yine Ahmed Emin onların gençlerden oluşmasından dolayı onları fütüvvet ve başka kaynaklar kardeşlik lafızlarını çok kullanmalarından uhuvvet teşkilatıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır.^[88]

Sonuç

Cahiliye döneminin siyasî modeli olan kabile hayatı yarımada'nın tamamını kuşatan yönetim şekli olsa da asabiyet, hamiyet ve taassubun ileri dereceye ulaşması, sosyal dengenin bozulması ve ekonomide kutuplaşmaların olmasıyla bazı fertleri bu sistemin dışına itiyordu. Toplumdaki aşırı hırs ezilenleri ve mağdur olanları sa'âlik olmaya yönlendirdi. Sa'âlikler erdemli bir hayat için can alan ve başkalarının mallarını yağmalayan eşkiyalar haline geldiler. İşin garibi onlar sosyal adaletin, ancak adaleti sekteye uğratanların ortadan kaldırılmasıyla sağlanacağına inandılar. Hatta bazıları zenginlerin celladı haline geldiler.

Bozulan sosyal ve ekonomik adaletin başka bir adaletsizlikle çözülmesi anlık reflekslerin sonucuydu. Belki ilerde oluşabilecek sosyal krizlerin başlangıcıydı. O günkü devlet başkanları ve günümüz ilim adamları tarafından gıpta ile bakılan grup olsalar da gerçekte onlar hukuksuzlukla iştilal eden kimselerdi. Kaldı ki, toplumdaki sorunların çözümü bireysel hamlelerle veya güçle çözülemezdi. Çok ağır bir örnek olması hasebiyle, kendisini esir eden Selamânoğullarından yüz kişiyi öldüreceğine dair yemin edip, abartılı da olsa, bu yeminini yerine getiren Şenferâ'nın yaptıkları çözüm olmaktan öteye bir intikam hareketidir. Bu problemin halli öldürerek veya bireysel intikam alarak değil, İslâm dininin getirdiği sosyal adaletin hakim kılınmasıyla ve ekonomik dayanışmanın yaygınlaştırılmasıyla mümkün olacaktı. Aslında İslâm dininin her defasında dile getirdiği eşitlik ilkeleri herkesi kuşattığında sorun kendiliğinden çözülmüştü.

İslâm dininin adaleti sağlamasıyla biten sa'âlik ruhu, ilerleyen dönemlerde dengelerin bozulmasıyla tekrar günyüzüne çıktı. Çünkü Hz. Peygamber'den bir müddet sonra sosyal dengeler bozuldu. Bu dönemde sa'âliklerin yolu

[86] Fakir bir grup faiz ile çalışan bir zengin tarafından sürülen lüks bir arabaya saldırırken, saldıranlar diyor ki: Biz zenginleri çalanız, siz de fakirleri çalansınız.

[87] Ahmed Emin, *el-Fütüvve ve's-Sa'leke*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1952; en-Nümeyrî, s. 73.

[88] Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I, 147.

ve adalet arayışı dışlananlara örnek model oldu. Fakirlik altında ezilenlere sa'âlik şiirleri ve haykırışları aynı hissiyatı duyanlara name gibi geldi. Bu yüzdendir ki, Emevilerin sonları ve Abbasilerin başlarında sa'âlik tekrar gün yüzüne çıktı.

Kaynakça

- el-Bağdâdî, Abdulkadir (ö. 993/1682), *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbôbi Lisâni'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut trz., II
- el-Beyhakî, İbrahim b. Muhammed *el-Muhâsin ve'l-Mesâî'*, (nşr. Friedrich Schwalby), Giessen 1318.
- el-Cubbûrî, Yahya, *eş-Şi'ru'l-Câhili: Hasâisüh ve Fünunuh*, Beyrut trz.
- Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-Arab (Asrî'l-Cahiliye)*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire trz.
- Dellû, Burhaneddin, *Ceziretü'l-Arab Kable'l-İslâm: et-Tarihü'l-İktisadi - el-İctimai - es-Sekafi - ve's-Siyasî*, Darü'l-Farabi, Beyrut 2001.
- ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1996.
- _____, *eş-Şiir ve's-Şuâra*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1996, I.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, "Sâluklar", ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- Emîn, Ahmed, *el-Fütüivve ve's-Sa'leke*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1952.
- el-Firüzzebâdî, Mecidüddin Muhammed b. Ya'kûb, "Sa'leke", *el-Kamus-u Muhit*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, trz.
- el-Hakîm, Hasan 'İsâ-el-İBRAHİMÎ, Selâm Kenâvî 'Abbâs, "Tavâifü's-Sa'âlik fi Şi-bhi Cezireti'l-Arab Kable'l-İslâm", *Âdabü'l-Kûfe Dergisi*, Yıl: 2013; Sayı: 15.
- Halîf, Yûsuf, *eş-Şuarâu's-Saâlik fi'l-Asri'l-Câhiliyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1996.
- Hâtim et-Tâî, *Divan-ı Hâtim et-Tâî*, Daru Sadır, Beyrut 1451/1981.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, "Sa'leke", *Lisânu'l-Arab*, Dârus's-Sadr, Beyrut trz, X.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menâ (h.230/m.844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed b. Abdülkadir Atâ, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr, *Şerhü'l-Muffâliyyât*, Beyrût 1920.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Ümevi el-Mervânî (356/967), *el-Eğânî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût 1955/1374.

- el-Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri (ö. 518/1124), *Mecmaü'l-Emsâl*, el-Meâveniyetü Sekâfiyye, İrân 1407/1987.
- el-Müberred, Ebû Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmîl fî 'l-Lugat ve'l-Edeb*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1417/1997.
- en-Nümeyrî, Hasan Mûsâ, "Sa'leke ve's-Sa'âlik", *el-Ma'rife*, Sayı: 580, yıl: 2012.
- es-Suhârî, Ebû Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim, *el-Ensâb*, thk. İhsan en-Nas, 1427/2006.
- Urve b. El-Verd, *Divanı Urve b. el-Verd*, thk. Abdülmü'in Mellûhî, Vizâretü's-Sekâfe, Dımaşk 1996.
- Yıldırım, Kadri, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında 'Su'lûk' Şairler Hareketi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Diyarbakır 2001.
- el-Yusuf, Yusuf, *Makalât fî Şi'ri'l-Cahiliyye*, Dâru'l-Hakâik, Beyrut 1980.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, "sa'leke", *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, Beyrut, 1413/1993, XXVII.



SİYERİN TEFSİRE KAYNAKLIĞI BAĞLAMINDA MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN TEFSİRİ

EYÜP ELKOCA
DOKTORA ÖĞRENCİSİ
İSTANBUL Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in (sav) hayatını konu alan siyerin, tefsir ilmine kaynaklığı Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150) "Tefsirü'l-Kebir" adlı eseri üzerinden incelenmiştir. Bir bütün halinde elimize ulaşan en eski tefsir olan Mukâtil'in bu eseri, Hz. Peygamber'in hayatı ile Kur'an'ın nüzülü ve tefsiri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu amaçla Mukâtil'in tefsirinde yer verdiği sebab-i nüzul rivayetleri ve siyer bilgilerinin kullanımı araştırılmıştır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in hayatındaki olgu ve olaylar birçok ayetin iniş sebebi olduğu gibi bu ayetlerde kullanılan dil, yapılan tasvirler ve bahsedilen kişiler, o döneme ait olgularla tefsir edilmiştir. Bu durum siyerin, sebab-i nüzule ve tefsir ilmine kaynaklığını göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Siyer, Kur'an, Esbab-ı nüzul, Tefsir, Mukâtil b. Süleyman

"SIRAH AS A SOURCE
OF TAFSIR; IN THE
CONTEXT OF MUKATIL B.
SULEYMAN"

ABSTRACT

This study examines the relation between prophetic biography, which deals with the life of the Prophet and the science of tafsir according to the "Tefsirül Kebir"- the earliest book of Qur'an tafsir we have written by Mukatil b. Süleyman. Thus, the relationship between the life of the Prophet and interpretation and revelation of the Qur'an was studied. The use of prophetic biography data and sebab-i nüzul narrations in the interpretation of the verses were also addressed. As a result, the facts and events in the life of the Prophet were the reason for the descent of many verses. The language used in these verses, the portrayals made and the persons mentioned are interpreted with respect to the events of that term. This indicates the science of siyer can be a good resource with respect to for the reason of esbab-ı nuzul and the explanation of tafsir-il Quran.

Key words: The prophetic biography (Siyer), Quran, Esbab-ı nüzul, Tafsir, Mukâtil b. Süleyman

Giriş

Yüce yaratıcının, insanlara hayat rehberi olarak vâzettığı din, tarihin çeşitli dönemlerinde peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla insanlara ulaştırılmıştır. Toplumlar, gönderilen peygamberlerin rehberliğinde kutsal kitaplarını anlayıp yorumlamaya çalışmışlardır. Son din olarak gönderilen İslam ise önceki peygamberleri ve kitapları tasdikleyen ve tamamlayan bir inanç sistemidir. İslam'ın doğru anlaşılması, ancak bu dini inşa eden Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Kur'an'ı anlamak ise, ayetlerin içinde indiği coğrafyanın ve toplumun yapısını, özellikle de o toplumda bir birey olarak yaşayan Hz. Peygamber'in hayatını anlamayı gerekli kılmaktadır.

Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hayatını bir bütün olarak ele alan siyer ilmi içerisinde farklı bir yere sahiptir. Bu noktada Kur'an, ilahi bir kitap olmakla birlikte, aynı zamanda tarihi bir döneme de şahitlik etmektedir. Siyer ile Kur'an ayetleri arasındaki bu önemli ilişkiyi, bize daha çok esbâb-ı nüzul rivayetleri haber vermektedir. Ele alacağımız Mukâtil b. Süleyman'ın "*Tefsîrü'l-Kebir*"^[1] adlı eseri oldukça erken bir dönemde yazıldığı ve ayetlerin tefsirinde sebab-i nüzul rivayetleri kullandığı için bu noktada önem arz etmektedir.

1. Kur'an Ayetlerin Bütüncül Bir Bağlamı Olarak Siyer ve Esbâb-ı Nüzul

Arapça'da "siyer" tutulan yol, durum, davranış, tavır anlamına gelmektedir.^[2] Bir ıstılah

[1] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Kahire, 1979

[2] İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, "Siyer", Dâru's-Sadr, Beyrut, IV, 390.

olarak siyer^[3] Hz. Muhammed'in (sav) hayatını, kişiliğini, yapmış olduğu işleri, siyasi ve askeri mücadelelerini ifade etmektedir.^[4] Siyer ile ilişkisi bağlamında ele alacağımız diğer bir ilim olan "tefsir" ise açıklamak, keşfetmek anlamlarına gelip Allah'ın kitabını anlama, onun hikmet ve ahkâmını çıkarma ilmidir.^[5]

Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla Hz. Peygamber'e ve sürdürdüğü mücadeleye yer verilmektedir. Böylece Hz. Peygamber'in hayatındaki olgular ve olaylar Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve ayetlerin hangi bağlamda indiğine ışık tutmaktadır. Bu noktada ele alacağımız diğer bir ilim olan "esbâb-ı nüzul", Hz. Peygamber'i ilgilendiren bir hâdise dolayısıyla ayetlerin nazil olmasına neden olan şeye, vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye denir.^[6] Dolayısıyla esbâb-ı nüzulün özünü siyer oluşturmaktadır. Ayet inmeden önce siyer içerisinde değerlendirilen bir konu, hakkında ayet nazil olması ile ayrıca sebep-i nüzul olarak da isimlendirilmiştir.^[7]

Siyer-nüzul ilişkisi, ilahi vahyin insanla buluştuğu ilk dönemlerden beri önemli bir alanı oluşturmaktadır. Sahâbiler ve onlardan sonra gelen ilk nesiller Kur'an ayetlerini özellikle esbâb-ı nüzul rivayetleri ile tefsir etmişlerdir. Hatta bazı âlimler tefsir ilminin başlangıçta esbâb-ı nüzulü bilmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Esbâb-ı nüzula dair elimizdeki en eski kaynaklardan olan Vâhidî: "Bir ayetin iniş sebebini bilmeden ve ayetin bahsettiği konuya vâkıf olmadan o ayetin maksadını ve tefsirini bilmek mümkün değildir" demektedir.^[8] Nitekim Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber ve çevresindeki muhatap topluluğuyla bir nevi canlı diyalog kurmuştur. Vahyin yaşanan hayatla olan bu sıkı bağı sayesinde, Kur'an'ın nüzulüne tanık olan nesil hem tilavet hem de tefsir anlamında ellerinden çabayı göstermişlerdir.^[9]

İlk dönemlerden itibaren hadis ve tefsir kitaplarında esbâb-ı nüzul rivayetleri yer bulmuş, İbn Abbas (ö. 68/688), İbn Şihâb ez-Zühri (ö.124/742) İbn İshak ((ö. 151/768), Vâkidî (ö. 207/823), İbn Hişam (ö. 218/833), Taberî (ö. 310/923) gibi siyer, tefsir ve tarih müellifleri kitaplarında bu rivayetlere yer

[3] Siyer kelimesi sîret kelimesinin çoğulu olsa da Türkçede daha çok sîret yerine siyer kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, Ensar Yay, İstanbul, 2001, s. 91.

[4] Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğazi", *DİA*, c. 37, s. 319.

[5] Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, IV, 169.

[6] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yay, Ankara, 1985, s.115.

[7] Fatih Özaktan, *Enfâl ve Tevbe Sureleri Bağlamında Siyerin Tefsirdeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2010, s. 23

[8] Bkz. Vâhidî, *Esbab-ı Nüzul*, Thk. Kemal Besyüni Zeğlul, Dâru'l-İslâh, Dammâm, 1992, s.10

[9] Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İFAV Yay, İstanbul, 2012, s. 21

vermiştir. Hicri II. yüzyıldan itibaren bu konuda müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö.124/742) "*Tenzîlâtü'l-Kurân*", Vâhidî'nin (ö. 468/1076) "*Esbâbü'n-nüzûl*", İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "*et-Tibyân fi nüzûli'l-Kurân*" isimli çalışmalar bunlara örnek gösterilebilir.^[10]

2. Siyer Tefsir İlişkisinde Siyer Kavramının Mahiyeti

Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik olarak anlatan siyer, aynı zamanda Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun ve iletişime geçtiği insanların tarihini de içermektedir. Tarih, coğrafya ve toplumun oluşturduğu bütün bu ilişkiler ağı, Kur'an ayetlerinin indiği bağlamı oluşturmaktadır. Bu noktada siyer, Hz. Peygamber'in yaşamı ile birlikte onun hayatını yönlendiren "Kur'an'ın nüzulünü" ve bu süreci kapsayan "zaman dilimini" ele alan çerçevesi daha geniş bir ilim olmaktadır.

Siyeri diğer şer'î ilimlerden ayıran en önemli özellik, Hz. Peygamber'in hayat hikayesini kronolojik olarak, sebep sonuç ilişkisi içerisinde, arka planını da nazara vererek hikaye ve inşa etmeyi amaçlamasıdır. Şer'î ilimler Hz. Peygamber'i belli açılardan konu edinirken siyer ilmi hiçbir sınır koymaz.^[11]

Dolayısıyla çalışmamızda tefsire kaynaklığı bakımından incelemeye çalıştığımız siyer, Hz. Peygamber'in hayatına tealluk eden ve nüzul ortamını aydınlatan her hususu içinde barındırmaktadır. Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun inancını, sosyolojisini, psikolojisini, felsefesini, eğitimini, ticaretini, ekonomisini, kültürünü içeren, kısaca bir insanın hayatına etki edecek sosyal ve psikolojik şartları bütüncül olarak ele alan bir ilimdir.^[12] Siyer ilmine, nüzul ortamını önemseyen böyle bir yaklaşım ise tarihi bir karşılığı olan bir "insan"a indirilmiş Kur'an-ı Kerim ayetlerini de siyerin birer konusu yapmaktadır. Nitekim Kur'an nüzulüyle birlikte o "insan" artık "Peygamber" olsa da peygamberlik süreci yine o insanın yaşamıyla ve yaşadıklarıyla ilişkilidir. Peygamber oluşu onu tarihten koparmamış, o (sav) yine tarih içerisinde mücadele vererek kendisine vahyedilen mesajı insanlarla paylaşmıştır.

[10] Demirci, "*Esbâbü Nüzûl*", DİA, c. 11, s. 361.

[11] Salahattin Polat, "Siyer'in Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının Sorunları", *Siret Sempozyumu I, Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, (16-17 Ekim) İstanbul, 2010, s. 259

[12] Kur'an'da bahsi geçen kavim ve coğrafyaların ticaretle uğraşan Mekkeliler tarafından bulunduğu, kullanılan dil ve ifade kalıplarının çeşitli Arap kabilelerinde kullanıldığı, ayetlerdeki tasvir yönteminin Arap düşüncesinde bir karşılığının olduğu, nüzul ortamının dini hayati açısından Hac, oruç, zekat, salat gibi bir takım unsurların mevcut olduğu ve Hz. Peygamber'in hayatının tüm bunların merkezinde olduğu hususu bu görüşe kaynaklık etmektedir. Değinen hususlar Mukâtil'in tefsirinin incelendiği bölümde zikredilecektir.

Siyer nüzul ilişkisinde Kur'an-ı Kerim'in tarihi bir bağlamının olması ve ayetlerin bir bağlam üzerinden anlamaya çalışılması, ilahi hitabın evrenselliliğine zarar verip vermeyeceği tartışma konusu olmuştur.^[13] Ayetlerin Hz. Peygamber'in hayatındaki olaylar ile tefsir edilmesi, mesajının belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olacağı anlamına gelmez. Bu husus Kur'an'ın sadece soyut bir düşünce biçimi olmayıp somut bir probleme doğrudan cevap üreten canlı bir mekanizmaya sahip olduğunu, yaşanmış, yaşanabilir ve yaşanacak bir hakikat, bir hidayet rehberi olduğunu da gösterir.^[14] Ancak tarihselci bir anlayışa düşmemek adına ayetlerin nüzul sebeplerini "yokmuş gibi" görmezden gelme tutumu, metinden bağımsız sübjektif manalar çıkarmakla ve ilahi iradenin istendiği gibi yorumlanmasıyla sonuçlanmaktadır.

Bu noktada esbâb-ı nüzul rivayetleri ile siyer bağlamı arasında daha sağlıklı bir bakış açısı geliştirilmeli, daha disiplinli ve tutarlı bir yöntem izlenmelidir.^[15] İlahi hitabı anlamak ile anlamlandırmak arasındaki hassas çizgi, siyer ile nüzul arasındaki ilişkide daha çok belirginleşmektedir.

3. Siyerin Kur'an Ayetlerinin Tefsirine Kaynaklığı

Siyer mahiyeti konusunda değindiğimiz üzere siyerin tefsire kaynaklığı sadece esbâb-ı nüzule dair rivayetler ile sınırlı değildir. Hz. Peygamber'in yaşamıyla ve tevhit mücadelesiyle Kur'an ayetlerinin nüzul kronolojisi arasında bir uyum bulunmaktadır. Her ne kadar esbâb-ı nüzul bu konuda önümüzü aydınlatsa da bir bütün olarak Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda, hakkında nüzul sebebi rivayeti olmayan veya nüzul sebebi tespit edilemeyen tarihi kıssalar, ahirete ait haberler, gaybî bilgiler, itikat, ahlak,

[13] Bu konuyla alakalı Nasr Hamid Ebu Zeyd: "Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez" der. Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı-"Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine"*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s.47. Aynı şekilde Kur'an'da, "sana soruyorlar (yes'elûneke)" şeklinde başlayan pasajlar, onun muhataplarının en azından bir kısmının gündemini dikkate aldığını gösterir. Bkz. Adnan Dermircan, "*Kur'an'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine*" İstem, Yıl:2, Sayı:4, 2004, s. 57

[14] Recep Çetintaş, *Tefsirde Esbâb-ı Nüzul Problemi*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilim Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995, s. 117; Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'un Rolü*, Şüle Yay. İstanbul, 1994, s. 356

[15] Nitekim Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre tefsir âlimleri iniş sebebi ile ilgili rivayetlere önem vermişler ve bu rivayetleri derlemeye çalışmışlardır. Fakat onların, lafızların anlamlarını tıpkı bir sözlük yazarı gibi irdeleme merakları, her türlü yoruma yer vermeleri ve kelam alanındaki mezhep eğilimleri çoğu zaman suredeki ayetleri ve lafızları kendi bağlamı içerisinde değerlendirmekten, mensup olduğu ortam içerisinde anlamlandırmaktan alıkoymuştur. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim: et-Tefsü'l Vâdih Hasebi Tertibi'n Nüzul; Fehmü'l Ku'an: Nüzul Strasına Göre Tefsir*, trc. Muhammed Coşkun, Mana Yay. 2013 s. 1, 191

ibadet vb. konularda nâzil olan ayetler, inmiş olduğu aşamalar itibariyle siyer ile bağlantılıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hayatını zaman ve coğrafya içerisinde bir bütün olarak okumalı, sebab-i nüzulüne dair elimizde rivayet bulunmayan ayetlerin de nüzul ortamı itibariyle siyerle ilişkili olduğu hususu hatırda tutulmalıdır.

Hz. Peygamber'e inen ayetler ya kendi bütünlükleri ya siyak ve sibak bütünlükleri ya pasaj bütünlükleri ya da tarihi arka planları ile murat edilen manayı ifade etmektedir. Yani ayetin metin dışı bağlamı dikkate alınmaksızın parçacı bir yaklaşımla okunması halinde, maksadı aşan hatta İslam'ın ilkeleriyle aykırı manaların ortaya çıkma olasılığı büyüktür.^[16]

Bu nedenle Kur'an sadece yazılı bir metin değil, sözlü bir hitap olarak okunmalı ve konuşmacı-muhatap ilişkisi içerisinde anlaşılmalıdır. Bu diyalogun bir yarısı elimizdeki Kur'an metninde yer alırken diğer yarısı Hz. Peygamber'in sîretindedir. Dolayısıyla sadece metindeki siyak-sibak ilişkisine^[17] değil hitap-muhatap bütünlüğüne de bakmak gerekir. Bunun yolu ise vahyin indiği ortamı bize haber veren sahabe ve tabiûn âlimlerinden nakledilen görüşlere öncelik tanımak ve ayetlerin nüzul döneminde ne gibi bir soruya karşılık geldiğini tespit etmektir.^[18]

Bu noktada siyer-nüzul ve tefsir ilişkisinde takip edilecek en tutarlı yolun, nüzul ortamını önemseyen, o dönemin arka planındaki hazır bulunuşluğu irdeleyen^[19] ve mevcut olgular üzerine inen ayetleri kronolojik bir okumaya tabi tutan bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in siyerini Kur'an surelerindeki nüzul kronolojisiyle okumak, siyerin tefsire kaynaklığını ortaya çıkarır. Böylece Kur'an'ın iniş dönemini^[20] ve merhalelerini daha açık ve net bir biçimde takip etmek mümkün hale gelir. Aynı şekilde okuyucu Kur'an'ın nazil olduğu ortama, o bağlamdaki şartların ve kavramların atmosferine girer, kendisi için tenzil hikmeti berraklaşır.^[21]

[16] M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Kayseri Gündem Gazetesi, Kayseri, 2014, s. 24.

[17] Nitekim bağlam, kelimelerin siyak ve sibakından çok daha geniş bir şeydir. Bkz. John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay, İstanbul, 1995, s. 158

[18] Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, Fikir Yay, İstanbul, 2014, s. 17.

[19] Bkz. Muhammed Cemil Beyhem, *Felsefetü Târîh-i Muhammed*, Daru'l-Câmiyye, Beyrut, 1957,

[20] Kur'an geçmişi, yaşanan zamanı ve geleceği bir bütün halinde insanın faaliyet sahası olarak görür. Bu sebeple hemen her surede ya insan ve insan toplulukları ya da onlarla ilgili olgular ve olaylar anlatılır. Bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yay, İstanbul, 2008, s. 348.

[21] M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs, "Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri."* (trc. Heyet), Ekin Yay, İstanbul, 1997, Giriş.

4. Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ve Kullandığı Yöntem

Tefsirini siyer açısından konu edineceğimiz Mukâtil'in tam adı Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'dir (ö. 150/767). Belh'te dünyaya gelmiş, orada büyümüş, daha sonra bir süre Merv'de yaşamıştır. Emevîler'in Horasan'daki nüfuzu zayıflayınca Basra'ya gidip burada Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî gibi âlimlerden istifade etmiştir. Daha sonra ilim yolculuğu sırasında Bağdat, Beyrut, Mekke gibi şehirleri dolaşmış ve Basra'da vefat etmiştir.^[22]

Mukâtil Kur'an ilimleriyle alakalı birçok eser vermiştir. Çalışmamızın konusu olan "*et-Tefsîrü'l-kebir*" adlı eseri, "*Tefsîru Mu âtil b. Süleymân*" adıyla Abdullah Mahmûd Şehhâte tarafından Kahire'de beş cilt halinde neşredilmiştir. Eser M. Beşîr Eryarsoy tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.^[23] Mukâtil'in fikri temayülü^[24], isnadlara riayet etmemesi ve İsrailiyyat haberlerine yer vermesi nedeniyle tenkide uğramış olsa da o tefsir tarihinde önemli müelliflerden biridir.^[25]

Siyerin tefsire kaynaklığı bakımından Mukâtil'in eseri, sebab-i nüzule dair verdiği bilgilerin yanı sıra kullandığı yöntem itibariyle de önem arz eder. Mukâtil, tefsirinin birçok yerinde ayeti ayetle tefsir etme metodunu kullanmaktadır. Tefsir edeceği bir ayeti farklı bir surede bulunan bir ayetle tefsir etmektedir. Bununla birlikte ayette bahsi geçen konularla alakalı kimi zaman sayfalar dolusu nüzul ortamı malzemesi sunmaktadır. Ayetlerde geçen kavramların hem dilbilimsel tahlilini yapmakta, hem de o dönemin algısındaki yerini anlatmaktadır.^[26]

Dolayısıyla nüzul ortamını aydınlatan elimizdeki en eski eserlerden olan bu tefsirdeki bilgiler incelenirken sadece sebab-i nüzul rivayetlerini irdelemek yerine, kullanılan tefsir malzemesine bütüncül bakmak gerekmektedir.

[22] Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", DİA, c. 31, s. 134.

[23] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. M. Beşîr Eryarsoy, İşaret Yay, İstanbul, 2006

[24] Doğup büyüdüğü Horosan'da Mürcie ve Şia taraftarlarının yoğun olması Mukâtil'in fikirlerini etkileyip etkilemediği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Ancak incelediğimiz tefsirinde böyle bir fikri temayül göze çarpmamaktadır. Ayrıca muhakkikin yaptığı açıklamaya göre eserde isnad zincirleri bulunmayan rivayetlerin büyük bir kısmının hadis mecmualarında mevcut olduğu tespit edilmiştir.

[25] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s. 35.

[26] Bu konuyla alakalı Montgomery Watt: "*Bir toplumun hayatı; özellikle kendine has düşünce kategorilerini, dünya görüşlerini, estetik ve ahlaki değerlerini içine alan kültür ve düşünce sahası, kullanılan dilde saklıdır*" der. Bu yönüyle Mukâtil'in ayetlerde geçen kelimeler hakkındaki tespitleri, nüzul ortamını anlamak için büyük önem arz eder. Bkz. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, 1982, s. 47.

Mukâtil her surenin veya ayetin sebab-i nüzulünü zikretmese de, dil ve tasvir yönüyle satır aralarında o döneme ilişkin çok önemli bilgiler sunmaktadır.^[27]

5. Siyerin Tefsire Kaynaklığı Bakımından Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri
Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirde kullandığı siyer rivayetleri değişik yönleriyle ayetlerin tefsirine kaynaklık etmektedir. Bu bölümde tefsirde kullandığı bu rivayetleri çeşitli başlıklar altında inceleyeceğiz.

a. Tefsirinde Yer Verdiği Sebeb-i Nüzul Rivayetleri

Mukâtil ayetleri tefsir ederken yoğun bir şekilde sebab-i nüzul rivayetlerine yer vermektedir. Konumuz bağlamında eserde geçen bir takım sebab-i nüzul rivayetlerini özetleyerek ele alacağız.

Kevser, 1-3:

“Şüphesiz ki biz sana keveseri verdik. O halde Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Kuşkusuz ki asıl ebter, sana buğzedenidir (yani, el-As b. Vâil es-Sehmi'dir).”^[28]

Mukâtil b. Süleyman bu ayetlerin sebab-i nüzulüyle alakalı olarak şunları söyler:

“Mescitte Kureyş'ten bazı kimseler otururken Hz. Peygamber, Mescid-i Haram'a girdi ve orada oturmadan yürüyüp Safa kapısından çıktı. Müşrikler Hz. Peygamber'in girdiğini görmedikleri için onu tanımadılar. O sırada kapıdan içeri girmekte olan As b. Vâil es-Sehmi Safa kapısında Hz. Peygamber'le karşılaştı. El-As makamın yanına varınca ona: *“Kapıda karşılaştığın kim?”* diye sordular. O da: *“el-Ebter”* diye cevap verdi. Nitekim Hz. Peygamber'in oğlu Abdullah vefat etmiş bulunuyordu. Kendisinden sonra mirasçı bırakmayan kimseye *“el-ebter”* denilirdi. Bunun üzerine Allah: *“Kuşkusuz ki asıl ebter sana buğzedenin (yani, el-As b. Vâil es-Sehmi'nin) kendisidir”* ayetini indirdi.. Allah insanlar arasında Hz. Peygamber'in zikrini yüceltmıştır. Hz. Muhammed Müslümanların bayramlarında, namazlarında, ezanda, kamette anılır, hatta evlilik talebinde ve ihtiyaçların karşılanması için konuşma yapılırken bile ismi zikredilir.”^[29]

Ayetin bağlamına uygun gözükten bu rivayet, siyerin tefsire kaynaklığına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Mukâtil ayette bahsedilen olayın nerede

[27] Mukâtil'in, ayetlerin tefsirinde “yani” ile başlayarak tefsir ettiği yerleri biz bu çalışmada parantez içerisinde gösterdik.

[28] Kevser, 108/1-3

[29] Mukâtil, IV, 800; *“Tefsîr-i Kebîr”*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay, İstanbul, 2006, c. IV, s. 465. Rivayette bahsedildiği üzere Hz. Peygamber'in isminin evlilik taleplerinde anılması, bu geleneğin İslam tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanan bir uygulama olduğunu göstermektedir.

gerçekleştiğini, söz konusu şahsın kim olduğunu, niçin kendisine ebter dendiğini siyer bağlamında anlatmaktadır. Bu bilgiler üzerine ayeti tefsir etmektedir.

Kasas, 85:

“Sana Kur’an’ı farz kılan, elbette seni bir dönüş yerine geri çevirecektir (yani, Mekkelilere karşı zafer kazanmış olarak Mekke’ye dönmeni sağlayacaktır).”[30]

Mukâtil bu buyruğun Hz. Peygamber’in hicret yolunda geceleyin mağaradan çıkıp Medine’ye doğru yola koyulması esnasında indiğini söyler ve sebab-i nüzul olarak şu hadiseyi anlatır:

“Hz. Peygamber Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe’de konakladı. Mekke’ye giden yolu görünce, kendisinin ve babasının doğduğu yeri hatırlayarak ona özlem duydu. Cibril (a.s) gelerek O’na: *“Şehrini, doğduğun yeri mi özledin”* deyince Nebi (sav) : *“Evet”* dedi. Bunun üzerine Cibril: *“Allah, ‘Sana Kur’an’ı farz kılan, elbette seni bir dönüş yerine geri çevirecektir’ buyuruyor”* dedi.^[31]

Mukâtil’in yer verdiği rivayete göre bu ayet hicret yolunda Hz. Peygamber’i motive etmek için inmiştir. Mukâtil’in bahsettiği nüzul sebebi ayetin ne zaman ve nerede nâzil olduğunun bilgisini verir. Buna göre ayet Mekke’den Medine’ye hicret esnasında Cuhfe’de nâzil olmuştur.

Hicr, 95-99:

“Doğrusu biz müstehzilere karşı kâfiyiz.. Andolsun ki onların söylediklerine (yani, o bir sihirbazdır, bir mecnundur, bir kahindir demelerine) göğsünün daraldığını biliyoruz. O halde hemen Rabbini hamd ile tesbih et (yani, Rabbinin emriyle namaz kıl) ve sâcidlerden (yani, namaz kılanlardan) ol. Ve sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”^[32]

Mukâtil bu ayetle alakalı olarak şu hadiseyi anlatır:

“Velid b. Muğire hac mevsiminde Mekkelilere: Ey Kureyşliler! Muhammed’in ünü çevredeki şehirlere yayılmış bulunuyor. Oradan gelenler mutlaka onunla burada karşılaşacaklardır. O sözü tatlı biri olduğu için biriyle konuştuğunda aklını başından alır. Ve muhtemelen onu doğrularlar. Onun için akıl sahibi bir takım insanları Mekke’ye gelen yolların ağzına gönderin. Muhammed’e dair sual sorduklarında: “O bir sihirbazdır, kâhindir, onunla görüşmemeniz görüşmenizden daha hayırlıdır” desinler. Bunun üzerine Kureyşliler her yol ağzına dört kişiyi gönderdi. Mekke’ye gelenleri bu yol ağzındaki 16 kişi karşılıyor ve: “O bir şairdir, bir yalancıdır, bir delidir” diyorlardı. Bilindik yolların dışından gelenlere ise Velid b. Muğire aynı şeyleri söylüyordu. Onların propagandası neticesinde

[30] Kasas, 28/85

[31] Mukâtil, III, 359

[32] Hicr, 15/95-99

insanlar dağıldılar. Bu da Hz. Peygamber'e ağır geldi. Halbuki o insanlarla görüşmeyi, onlara durumunu arz etmeyi ümit ediyordu. Daha sonra ise Allah o Kureyşliler'den Velid b. Muğire'nin, Âs b. Vâil'in, Haris b. Kays'ın, Esved b. Abduluzza'nın, Esved b. Abdulmuttalib'in çeşitli şekillerle canını alarak hakkindan geldi. İşte bu ayet onu anlatmaktadır.^[33]

Anlaşıldığı üzere Mekkeliler Hz. Peygamber'in diğer kabilelerle iletişim içerisine girmesini engellemek için her yolu deniyorlardı. Buna karşı Allah Hz. Peygamber'e teselli vererek “Doğrusu biz müstehezilere karşı kafiyiz” buyurmaktadır. Mukâtil'in yer verdiği bu rivayet inen ayetin nüzul sebebini oluşturmaktadır.

Mukâtil eserinde bu gibi sebeb-i nüzul rivayetlerine yer vererek ayetlerin bağlamına işaret etmektedir. Siyerin sunduğu bu bağlam bilgileri, ayetlerin daha doğru anlaşılmasını sağlamakla birlikte siyerin tefsire kaynaklığını göstermektedir.

b. Ayetlerde Kullanılan Dil ve Tasvirlerin Siyer Bağlamında Tahlili

Mukâtil, ayetlerde geçen kelimelerin nüzul ortamındaki anlamı ve kullanımını üzerine de önemli bilgiler sunmaktadır. Ayetlerde kullanılan dil ve tasvir, Hz. Peygamber'in içerisinde bir birey olarak bulunduğu kültür ve coğrafya ile daha net anlam kazanmaktadır.

Müddessir, 1-5:

“Ey kadifesi ile müddessir olan, (onunla örtülmüş bulunan) Kalk ve (Allah'ı tevhid etmedikleri taktirde Mekke kafirlerini azab ile) inzar et! Ve yalnız Rabbini tekbir et (yani sadece onu tazim et -Mekke kafirlerini gözünde büyütme-). Elbiseni temizle (yani masiyetlerden tevbe ederek temizlen. Rüczu (yani putları: İsaf ve Naile'yi) hecret (yani terket).^[34]

Mukâtil bu ayette geçen “Elbiseni temizle” ifadesini: “Yani masiyetlerden tevbe ederek temizlen” şeklinde tefsir eder ve bu ifadenin o dönemdeki kullanımıyla alakalı şu hususa değinir: “Araplar günah işleyen kimseye, “Elbisesini kirletti” derlerdi. Günahlardan sakınan kimseye ise, “O, elbisesi temiz birisidir” derlerdi” şeklinde o döneme dair önemli bir bilgi sunar.^[35] Ve böylece ayetteki anlam, Hz. Peygamber'e yöneltilen elbise temizliği gibi açıklamalara gerek kalmadan daha iyi anlaşılacaktır.

Mukâtil ayetteki “Rüc” ifadesini de irdeleyerek şu bilgilere yer verir: “Bununla rüc denilen hastalığa yakalanmış develer gibi hareketsiz olan

[33] Mukâtil, II, 437

[34] Müddessir, 74/1-5

[35] Mukâtil, IV, 490

putlar kastedilir. Bu hastalığa yakalanan develer, rüczun verdiği ağrıdan dolayı hareket edemediğinden Allah putları bunlara benzetmektedir” der. Ayette geçen İsaf ve Naile putlarıyla ilgili ise: “Bunlar, Kabe'nin yakınındaki iki put idiler. Mekke kafirlerinden kim bu putların yanından geçerse, ellerini onların yüzlerine sürterdi. İşte Allah, Hz. Peygamber'e bu iki puttan uzak durmasını emretti” der.^[36]

Mukâtil bu ayeti tefsir ederken yine nüzul dönemi bilgilerinden istifade eder. Ayetteki kelime ve ifade kalıplarının ne anlama geldiğini, Yüce Allah'ın niçin bu kelime ve tasviri seçtiğini aktarır. İsaf ve Naile putlarına karşı yapılan ritüelden bahsederek o dönemdeki tapınma şekillerini anlatır.

Sâffât, 62-64:

“(Mü'minler için hazırlanan) bu ziyafet mi hayırlıdır, yoksa (kafirler için hazırlanan) zakkum ağacı mı? Biz onu zalimler için bir fitne kıldık. Muhakkak o cehennemin dibinde çıkan bir ağaçtır.”^[37]

Mukâtil bu ayette kullanılan zakkum kelimesi ile alakalı şu olayı anlatır: “Ebu Cehil, cariyesinden Yemen lehçesinde hurma ve tereyağı olan “zakkum” getirmesini ister. Arkadaşlarına da: “*Muhammed'in bizi kendisiyle korkuttuğu bu şeylerden zakkumlanın. Çünkü o ateşin ağaç bitirdiğini iddia ediyor. Oysa ateş ağacı yakar*” dediğini nakleder. Böylelikle zakkum onlar için imtihan olmuştur.”^[38] der.

Ayet zakkum ağacını kullanarak bir tasvirde bulunmaktadır. Ancak aynı kelimenin Yemen lehçesinde farklı bir anlama gelmesi ve Ebu Cehil'in bununla dalga geçmesi, kullanılan kelimelerin o dönemin düşünce dünyasında ne anlama geldiğini göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Mukâtil böylece ayetlerde kullanılan kelimelerin siyer bağlamında tahlilini yapmış olur. Bu da Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde kullanılan dil ve tasvirin tefsire kaynaklık etmesini sağlar.

c. Ayette Bahsedilen Olguların Siyer Bağlamında Tefsiri

Ayetlerin nâzil olduğu ortam birçok yönden ilahi hitaba konu olmaktadır. Bahsedilen hususların nüzul ortamındaki karşılığı tespit edildiği ölçüde ayetlerin maksadını keşfetmek mümkün olmaktadır.

Arâf, 26-27:

“Ey Ademoğulları! Size avretlerinizi örtecek bir libas indirdik ve bir rîş (yani, mal) (indirdik). Takva libası (yani, salih amel) var ya, işte şu daha hayırlıdır. Şu (libas ve

[36] Mukâtil, IV, 490

[37] Sâffât, 37/62-64

[38] Mukâtil, III, 609

mal), Allah'ın ayetlerindedir. Ey Ademoğulları! Çirkin yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak ana-babanızı *cennetten çıkardığı gibi, sakın şeytan sizi de fitneye düşürmesin (yani, elbiselerinizden sıyrılmanızı sağlayarak avretlerinizin açılmasına sebep olmasın).*"^[39]

Mukâtil'e göre ayet Sakif, Beni Âmir b. Sa'sa, Huzaa, Beni Müdlic ve Abdimenatoğulları hakkında inmiştir. Onlar: "*Biz günah işlediğimiz elbiselerimizle Beyt-i Haram'ı tavaf etmeyiz*" diyorlar ve kıldan, yünden, tüyden ya da deriden yapılmış çadıra giriyorlar, Beyt'i çıplak tavaf ediyorlardı. Kadınları ise geceleyin tavaf yapıyorlardı. Bunun üzerine Allah bu buyruğu indirdi."^[40]

Burada zikredilen ayetlerden anlaşılacağı üzere vahiy cahiliye toplumunun dini ve toplumsal olgularına eleştiriler yöneltmektedir. Böylece o dönemde Arap coğrafyasında varolan olgular ilahi hitaba konu olmaktadır. Mukâtil ise bu ayetlerin siyer bağlamını sunarken Kabe'yi çıplak tavaf edenlerin zannedildiği gibi bütün Arap kabileleri olmadığını, sadece birkaç kabilenin bu uygulamayı yaptığını bildirir.

Cinn, 6:

"*Bir gerçek de şu ki, insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazı kimselere (Allah'ı bırakıp) sığınırlandı. Bununla da onların azgınlıklarını arttırdılar.*"^[41]

Mukâtil'e göre cinlere ilk sığınanlar Hanifeoğulları'ndan Yemenli bir topluluk olmuştur. Sonra bu düşünce sair Araplar arasında da yayılmıştır. Şöyle ki; bir kimse cahiliye döneminde yolculuğa çıkar da ıssız bir yerde gecelerse: "*Kavminin beyinsizlerinden bu vadinin efendisine sığınırım*" der ve sabah oluncaya kadar onların himayesinde güven içerisinde sabahlardı."^[42]

Mukâtil'in aktardığı bu bilgi, ayette işlenen konunun Hz. Peygamber'in yaşadığı coğrafyada nasıl bir karşılığı olduğunu bize bildirmesi yönüyle önem arzeder. Ayrıca cahiliye döneminde bütün Arap kabilelerinin aynı inanca sahip olmadığını, ayette bahse konu olan hususların farklı kabileler içerisinde var olan olgular olduğunu göstermektedir.

Şuarâ, 192-195:

"*Muhakkak ki o (yani, Kur'an) alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu Ruhul-Emin (yani, Cibril (a.s) senin kalbin üzerine indirdi; inzar edicilerden olman için apaçık Arapça bir lisan ile indirdi.*"^[43]

[39] Arâf, 7/26-27

[40] Mukâtil, II/33

[41] Cinn, 72/ 6

[42] Mukâtil, IV, 462

[43] Şuarâ, 26/192-195

Mukâtil bu ayetlerle alakalı şunları söyler: “Mekke kafirleri: “*Muhammed Kur'an'ı Ebu Fukeyhe'den öğreniyor; O'na er-Rey adındaki şeytan getiriyor ve Muhammed'in diline bırakıyor*” demeleri üzerine Allah onların yalan söylediklerini ifade etmek üzere bu ayeti indirmiştir. Hatta bu sebeple efendisi Ebu Fukeyhe'yi dövdü ve ona: “*Sen bunları Muhammed'e öğretiyormuşsun*” dedi. O ise ise: “*Hayır, aksine o bana öğretiyor*” diye cevap vermişti. Ebu Fukeyhe Arab değildi.”^[44]

Mukâtil ayeti bir olay anlatarak tefsir etmektedir ve bu olayın inen ayetin nüzul sebebi olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ın Arap olmayan Ebu Fukeyhe denilen bir köleden öğrendiği iddialarına karşılık ayette onun Arapça bir dil ile indirilen kutsal bir kitap olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an'ın Arapça olması da yine zaman ve mekanla ilgili olgularla açıklanmaktadır.

Mukâtil'in nüzul ortamındaki bu gibi olgulara yaklaşımı Ğâşiye suresindeki şu ayetin tefsirinde açıkça gözükmemektedir: “*Onlar bakmazlar mı devenin nasıl yaratıldığına?*”^[45] ayetiyle alakalı olarak Mukâtil: “*Araplar fil görmedikleri için Allah onlara gördüklerinden; deveden söz etti. Eğer “Filin nasıl yaratılmış olduğuna bakmazlar mı?” buyurmuş olsaydı, buna hayret etmezlerdi. Çünkü onlar fil görmemişlerdi” der.*^[46]

Ayetlerde kullanılan kavramlar ve örnekler, o dönemin zihin dünyasını yansıtmakta, vahiy o dönemin olguları üzerinden insanlara mesajını ulaştırmaktadır. Mukâtil ise bu bilgileri siyer bağlamında tefsir etmektedir.

d. Ayetlerde Geçen Şahıs, Kabile ve Kavimlerin Siyer Bağlamında Tefsiri

Kur'an-ı Kerim'de geçen şahıs, kabile ve kavimlerin kimler olduğu, ayetlerin anlaşılmasında büyük önem arz eder. Bu hususlar ayetlerin bağlamı ile mesajı arasında önemli bir rol üstlenmektedir. Mukâtil eserinde konuyla alakalı olarak oldukça önemli bilgilere yer vermektedir.

Kasas, 57:

“*Dediler ki: “Seninle birlikte hidayete uyarsak, hemen yerimizden çıkarılırız.” Biz onları tarafımızdan bir rızık olmak üzere her şeyin mahsullerinin toplandığı güven dolu bir Harem'de yerleştirmedik mi? Fakat onların (yani, Mekkelilerin) çoğu bilmezler.*”^[47]

Mukâtil'e göre ayet Kureyşli Hâris b. Nevfel hakkında inmiştir. “O Hz. Peygamber'e dedi ki: “*Senin söylediklerinin hak olduğunu biz çok iyi biliyoruz.*

[44] Mukâtil, III, 279

[45] Ğâşiye, 88/17

[46] Mukâtil, IV, 679

[47] Kasas, 28/57

Ancak bizim sana uymamızı engelleyen şey, Arapların bizi yurdumuzdan, yani Mekke'den çıkartmalarından korkmamızdır. Çünkü biz Araplara göre, sadece (bir sofrada) bir hayvan yeyip doycak kadar azınlığız ve bizim onlara karşı koyacak gücümüz yoktur." Mukâtil bu kimseler hakkında inen ayeti tefsir ederken: "Onlar Benim verdiğim rızkı yedikleri halde, Benden başkasına ibadet ediyorlar. Harem bölgesinde öldürülmekten, esir alınmaktan yana güvenlik içerisinde oldukları halde, Müslüman oldukları taktirde bu imkanlara sahip olamayacaklarından nasıl korkuyorlar? Biz, müşrik olmalarına rağmen onlara güvenilir bir Harem vermişken, Müslüman olduktan sonra mı onları korkuya teslim edeceğiz? Müslüman oldukları taktirde böyle bir şey onlara asla yapmayız buyurur" der.^[48]

Dolayısıyla ayette bahsedilen kişinin, Hz. Peygamber'e karşı inkarını çıkar odaklı temellendirmeye çalışan Kureyşli Hâris b. Nevfel olduğu açıklanmaktadır. Ayetten de anlaşıldığı üzere müşriklerin İslam'a karşı gösterdikleri direnç her zaman inanç temelli olmayıp, inkarlarında çeşitli sosyo-ekonomik unsurlar da rol oynamaktadır.

En'âm, 93:

"Ve (kim daha zalimdir) "Allah'ın indirdiğini ben de indiririm" diyenden."^[49]

Mukâtil bu ayetin ise Osman b. Affân'ın süt kardeşi Abdullah b. Sâd hakkında indirildiğini söyler.

"O Hz. Peygamber'e kâtiplik yapıyordu. Nisa suresini yazarken Hz. Peygamber ona "ğafûren rahîmen" yazmasını söyledi. O ise "alîmen hakîmen" yazdı. Nebi ona "semîan basîran" yazmasını söylediğinde ise o "samîan alîmen" yazmıştı. Bunun ardında münafıklara da: "Ben onun gözü önünde bana imla ettirdiğinden başkasını yazdım. O baktı, bunları değiştirmede" demişti. Bunun üzerine imanından kuşkuya düşüp kafir olarak Mekke'ye iltihak etti. Onlara: "Eğer Muhammed söylediklerinde doğruysa, ona indirildiği gibi bana da indirilmiştir. Şayet bir yalancıysa ben sadece onun söylediği gibi söyledim" dedi. Onun kuşkuya düşmesinin sebebi Hz. Peygamber'in ona bakıp susması, yazdığını değiştirmemesiydi. Çünkü Hz. Peygamber yazmayı bilmeyen bir ümmî idi."^[50]

Mukâtil bahse konu olan kişinin kim olduğunu bildirmekle beraber yaşanan olayın detaylarını anlatır. Yaşanan hadisenin niçin meydana geldiğine dair tespitlerde de bulunur. "Çünkü Allah Resulü yazı yazmayı bilmeyen bir ümmî idi" şeklindeki ifadesi bu hususa ışık tutmaktadır.

Lokman, 6:

[48] Mukâtil, III, 351-352

[49] En'âm, 6/93

[50] Mukâtil, I, 579

“İnsanlardan kimisi, bilgisizce Allah yolundan saptırmak için lehv (yani, batıl olan sözleri) satın alır. Üstelik onları alaya almak ister.”^[51]

Mukâtil'e göre bu şahıs, *“Bu Kur'an geçmişlerin efsanelerinden başka bir şey değildir”* diyen Nadr b. Haris'tir. O ticaret maksadıyla Hire'ye gitmiş, orada Rüstem ve İsfendiyar ile ilgili anlatılanlarla karşılaşmış, bu sözleri alarak Mekkeliler'e taşımış ve şöyle demişti: *“Size Ad'dan, Semud'dan bahseden Muhammed'in anlattıkları Rüstem ve İsfendiyar ile ilgili anlatılanlara benzemektedir.”*^[52] Sonunda Nadr b. Haris Bedir'de Hz. Ali tarafından öldürülmüştür.^[53]

Mukâtil bu ayette de bahsedilen kişinin Nadr b. Hâris olduğunu açıklamakla birlikte bu şahsın tüccar olduğunu, farklı ülkelere giderek oradan aldığı bilgilerle Hz. Peygamber'e karşı argüman geliştirmeye çalıştığını anlatır. Ayetteki *“lehv satın alır”* ifadesi bu hususa işaret etmektedir. Mukâtil ayeti siyer bağlamında ele alarak daha anlaşılır bir şekilde tefsir eder.

e. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Eğitime ve Motivesine Yönelik Ayetlerin Siyer Bağlamında Tefsiri

Vahyin dinamik bir yapıya sahip olması Hz. Peygamber ve ashabına doğrudan müdahaleyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla ayetler nüzul süreci içerisinde Hz. Peygamber'i ve ashabını eğitip motive etmiştir.

En'âm, 108:

“Allah'tan başkasına dua ettiklerine sövmeyin. Yoksa bilmeksizin (Mekkeliler de) Allah'a sebb ederler.”^[54]

Mukâtil bu ayetle alakalı olarak: *“Hz. Peygamber ve ashabı Mekkelilerin putlarını kötülükle zikrediyorlardı. Buna karşılık Mekkeliler de: “Ya ilahlarımızı şetmekten vazgeçin yahut biz de senin Rabbine sebb ederiz” dediler. Bunun üzerine Allah onların ilahlarına sebbetmeyi yasakladı”* der.^[55]

Bu ayette müşriklerin Müslümanlara karşı söyledikleri sözlerden ve takındıkları tutumlardan bahsedilmektedir. Kur'an mü'minleri uyararak dolaylı da olsa müşriklerin Yüce Allah'a karşı edepsizlik yapmalarına izin vermemelerini ister. Vahyin Müslümanların toplumsal hayatta takip edeceği bir yöntem belirlemesi, ilahi hitabın canlılığına örnektir.

Nebe, 1-4:

[51] Lokman, 31/6

[52] İbn İshak, s. 201

[53] Mukâtil, III, 433

[54] En'âm, 6/108

[55] Mukâtil, I, 583

“Birbirlerine neyi soruyorlar? O büyük haberi (yani, Kur’an’ı). Ki onlar onun hakkında anlaşmazlık içerisindeler (yani, onlar Kur’an’a dair soru sorup sonra inkar ediyorlar). Hayır yakında bilecekler.”^[56]

Mukâtil’e göre ayet Ebu Lubâbe ve arkadaşları hakkında inmiştir.

“Onlar Hz. Peygamber bir şey anlatırken onun etrafında toplanıp onu dinliyorlar, sonrada onunla alay ediyorlardı. Nisa suresinin 140. ayeti^[57] indirildikten sonra Resulullah (sav) mü’minlerle konuşurken müşriklerden birini gördüğünde konuşmasını kesip o müşriğin gitmesini beklerdi. Bunun üzerine müşrikler Hz. Peygamber’den daha önce kendilerine anlattıkları şeyleri anlatmasını isteyerek: *“Cimrilik ederek anlatmaz mı oldun? Eğer geçmiş ümmetlerden bahsedeceksen onlar gerçekten hayret verici şeylerdir”* derlerdi. Hz. Peygamber ise: *“Hayır, bu günden sonra size bir şey anlatmıyacağım. Rabbim bana bunu yasaklamış bulunuyor”* dedi. Bunun üzerine bu ayet indi.”^[58]

Bu ayette ise Hz. Peygamber’in müşriklerle ilişkisinde takınacağı tutum bildirilmiş, kafirlerin kendisini alaya almasına imkan tanınmaması hususunda takip edeceği yol anlatılmıştır. Bu ayeti Mukâtil’in siyer bağlamında tefsiri, vahyin nüzulüne sebep olan durumların tespiti yönüyle önemlidir.

İsrâ, 73-75:

“Neredeyse seni, sana vahyettiğimizden gayrısını Bize iftira etmen için fitneye düşüreceklerdi. O taktirde seni dost edineceklerdi. Şayet Biz sana sebat vermeseydik nerdeyse az da olsa onlara meyledecektin. O taktirde sana hayatın da, ölümün de katmerlisini tattırırđık. Sonra Bize karşı bir nasir bulamazdın.”^[59]

Mukâtil’in aktardığına göre Sakifliler Hz. Peygamber’e gelerek: *“Biz sizin kardeşlerin, dünürlerin ve komşularınız. Bütün Necidliler arasında barışta sana karşı en iyi, savaşta en çok zarar verecek olanlarız. Biz Müslüman olursak bütün Necid halkı Müslüman olur. Eğer senle savaşsaks diğerleri de senle savaşır. Bu sebeple istediğimizi bize ver”* dediler. Hz. Peygamber onların ne istediğini sorunca Sakifliler muaf olmak istedikleri birkaç madde sıraladılar. Sonunda ise: *“Bizi bir sene Lat’tan mahrum etme!”*^[60] deyince Hz. Peygamber onlardan yüz çevirdi fakat onların da İslam’dan yüz çevirecekleri endişesiyle onlara hayır da demek istemedi. Sakifliler O’na: *“Eğer Arablar, onların putlarını kırıp da*

[56] Nebe, 78/1-4

[57] *“Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, başka bir söze geçmedikleri müddetçe, onlarla oturmayın, aksi hâlde siz de onlar gibi olursunuz”* Nisa, 4/140

[58] Mukâtil, IV, 557

[59] İsrâ, 17/73-75

[60] Câbirî’ye göre o dönem Mekke gibi Taif de kuraklık yaşıyor, onlar putlarının kendilerine bereket getireceğine inanıyorlardı. Bkz. Câbirî, a.g.e., II, 430

bizimkine ilişmediğin için seni kınayacak olurlarsa “Rabbim bana bir sene boyunca Lat’a ilişmemi emretti dersin.” dediler. Bunun üzerine orada bulunan Ömer b. Hattab: “Sizin bu isteğiniz kabul edilmez, çünkü Allah kendisine ibadet edilen yerde şirk bırakmaz. Ya diğer insanlar gibi Müslüman olursunuz, ya da topraklarınıza gidirsiniz” dedi. Bu ayet bunun üzerine nazil olmuştur.^[61]

Zikredilen hadisenin bildirdiğine göre Hz. Peygamber bu büyük kabilenin İslam’dan yüz çevirmemelerini ister ancak Yüce Allah kendisine müdahale ederek onlara en ufak bir taviz verilmemesi gerektiğini bildirir. Bu ayetlerin anlaşılması ise nüzul ortamında gerçekleşen bu gibi siyer olaylarını bilmekle mümkündür.

Rûm, 1-4:

“Elif-Lâm-Mîm. Rumlar yakın bir yerde mağlup oldular (yani, Farslar Rumlara galip geldiler) Onlar bu yenilgiden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Öncesinde de sonrasında da emir Allah’ındır. O gün mü’minler sevineceklerdir.”^[62]

Mukâtil bu ayetleri açıklarken şunları nakleder: “Rumların Farslara yenilmesi Hz. Peygamber ve arkadaşlarına ağır gelmişti. Kafirler ise buna sevindiler ve Müslümanlara: “Siz de Ehl-i Kitap’sınız, Rumlar da Ehl-i Kitap’tır. Bizim kardeşlerimiz olan Farslar, sizin kardeşiniz olan Rumlara galip geldi” dediler. Bunun üzerine bu ayetler inmiştir.”^[63]

Sureye ismini veren o dönemdeki Rûm- Fars savaşı, bu savaşta Müslümanların Rûmlar’ın galibiyetini istemeleri ve bu beklentinin Allah tarafından ayetle müjdelenmesi siyer nüzul ilişkisini ortaya koyan güzel bir örnektir. Nitekim ayetler Müslümanları inanç ve direnç noktasında motive etmektedir.

f. Siyerin Medine Döneminde İnen Ayetlerdeki Dil ve Muhatap Değişikliği

Müslümanlar Mekke’de geçen 13 yılın ardından Medine’ye hicret etmiştir. Burada inen ayetler, gerek yeni muhataplar gerekse işlenen konular bakımından Mekke döneminde inen ayetlerden farklıdır. Mekke döneminde yerleştirilen tevhid düşüncesinin amele yansıtılma ve pratikte uygulanma aşaması olarak tanımlanabilecek Medine dönemi, oluşan yeni koşul ve muhataplara yönelik farklı bir dil ve üslup kullanmıştır. Bunları surelerin yapısında görmek mümkündür.

Mutaffifîn, 1-3:

[61] Mukâtil, II/545

[62] Rûm, 30/1-4

[63] Mukâtil, III, 403

“Eksik ölçüp tartanlara veyl olsun! Onlar ki insanlardan ölçü ile aldıklarında tam alırlar. Fakat kendileri başkalarına satar, ölçüp tartarken hile yaparlar.”^[64]

Mukâtil'e göre Müslümanlar Medine'ye geldiğinde cahiliye döneminde herkes tarafından bilinen iki ayrı ölçü ve mizan vardı. Bazıları alırken büyük ölçekle alır, satarken küçük ölçekle satar, böylece iki ölçek arasındaki farktan haksız kazanç sağlardı. Peygamberimiz (sav) Medine'ye gelince onlara “Veyl size” dedi. Bu ayet onu anlatmaktadır.^[65]

Vahiy nasıl ki Mekke döneminde müşriklere cevap veriyorsa Medine'de de Yahudi ve münafıklara eleştiriler getirmektedir. Aynı zamanda oluşan Müslüman toplumun meseleleriyle ilgilenmekte, sosyal hayata yönelik kurallar koymaktadır. Muhatabın değişmesiyle değişen bu dil ve eleştiriler, siyer-nüzul ilişkisine güzel bir örnektir.

Bakara, 142:

“İnsanlardan sefihler diyecekler ki: “Bunları üzerinde buldukları kıbleden çeviren ne?” De ki doğu da Batı da Allah'ındır. O dilediğini sırat-ı müstakime iletir.”^[66]

Mukâtil bu ayetin tefsirinde siyer bağlamını şu şekilde izah etmektedir:

“Artık yüzünü Mescid-i Haram'a çevir”^[67] ayeti inip kible Kabe'ye çevrilince Mekke müşriklere: *“Muhammed işinde kararsızlığa düştü. Atalarının doğup büyüdüğü yeri özlemeye başladı. O şimdi sizin bulunduğunuz tarafa doğru döndü, yakında dininize de dönecektir”* dediler. Onların bu sözleri sefihliklerinden ileri geliyordu. Yahudiler ise Müslümanlara: *“Önceden mi dalâlet üzereydiniz şimdi mi?”* dediler. Müslümanlar, Allah'ın Hz. Peygamber'i İbrahim'in kiblesine döndürdüğünü biliyorlardı.^[68]

Bu ayette de görüldüğü gibi Medine dönemiyle birlikte Müslümanların muhatapları değiştiği için vahyin konusu ve dili de değişmiştir. Bu husus siyerin tefsir ilmine kaynaklığında önemli bir yer edinmektedir. Mekki surelerdeki uluhiyeti, nübüvveti ve ahireti konu edinen ayetlerin tefsiri daha geniş bir çerçevede ve daha üst bir dille yapılmaktadır. Ancak Medenî surelerle birlikte vahiy toplumsal hayatla daha sıkı bir bağ kurduğu için ayetlerin tefsiri siyer olaylarından bağımsız bir tefsir anlayışına çok fazla izin vermemektedir. Medine'deki Müslüman toplumla birlikte hukuki ve toplumsal meseleler daha detaylı bir açıklamaya ihtiyaç duyulmuş, ilahi hitap bu ihtiyacı dinamik olarak karşılamış-

[64] Mutaffifin, 83/1-3

[65] Mukâtil, IV, 621

[66] Bakara, 2/142

[67] Bakara, 2/144

[68] Mukâtil, I, 147

tır. Bu dönemdeki soru ve sorunların cevapları ayetlere konu olduğu gibi, üretilen bu cevapların soru ve sorunları da yine siyer olaylarında saklıdır. Dolayısıyla bu ayetlerin tefsiri siyer olaylarından bağımsız yapılması mümkün değildir.

Sonuç

Siyerin tefsire kaynaklığı bakımından incelemeye çalıştığımız Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri, kullandığı siyer rivayetleri yönüyle zengin bir içeriğe sahiptir. Ayetlerin tefsirinde kullandığı o dönemin kültür ve toplum yapısını yansıtan bilgilerin tümü, çalışmamız için siyer malzemesini oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber o çağın dili, kültürü ve toplumsal hayatı içerisinde yaşamış, ayete konu olan yerler ve şahıslar Hz. Peygamber'in çoğunlukla karşılaştığı ve gittiği yerlerden oluşmuştur. Ayetlerde kullanılan kavramlar ve benzetmeler de hep o toplumda var olan olgulardan hareketle tasvir edilmiş, indiği toplumun muhâyesine uygun örnekler seçilmiş hatta bazı olaylar surelere kendi ismini vermiştir.

Siyerin Mekke döneminde inen surelerde daha genel bir hitap şekli hâkimken; Müslümanların artık bir toplum olduğu döneme ait olan Medeni surelerde en ayrıntılı meselelere bile vahyin müdahale ettiği görülmektedir. Dolayısıyla ilahi mesajın belirli bir zaman ve coğrafya ile sınırlanması mümkün olmasa da ilahi hitabın tabiatı bakımından bu ayetlerin anlaşılması, nüzul ortamının diline, kültürüne, sosyolojisine, psikolojisine ve toplumsal önceliklerine dair nitelikli bilgilerle mümkündür. Bu noktada siyer-nüzul-tefsir ilişkisinde daha tutarlı ve disiplinli bir perspektife ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'an'ın nazil olduğu ortamı anlatan siyer ile nüzulüne sebebiyet veren tarihi bağlamı birlikte okumak, olgu-ilke ve yaşanması muhtemel sorun-umumi çözüm ilişkisinde evrensel ilkeler ve disiplinler ortaya çıkarıp insanlığın istifadesine sunmak gerekmektedir.

Bu noktadaki en temel husus, siyer-nüzul ve tefsiri parça parça okumaktan ziyade, birlikte inşa edilen bir süreç olarak okuma gayreti sergilemektir. Ve bu sürecin sağladığı dinamiklik, son din olan İslam'ı hayata yansıtan ve her aşırda yaşanmasını mümkün kılan en önemli referans olmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın incelemeye çalıştığımız eseri ise bu bakımdan oldukça zengin bilgiler ihtiva eden değerli bir kaynaktır.

Kaynaklar

Beyhem, Muhammed Cemil, "*Felsefetü Târîh-i Muhammed*", Daru'l-Câmiyye, Beyrut, 1957

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim: et-Tefsü'l Vâdih Hasebi Ter-tibi'n Nüzul: "Fehmü'l Ku'an: Nüzul Sırasına Göre Tefsir"*, trc. Muhammed Coşkun, Mana Yay, İstanbul, 2013
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara, 1985
- "Tefsirde Mukâtil b.Süleyman ve Eserleri", AÜİF Dergisi, Cilt: 21 Sayı: 1
- Çetintaş, Recep: *Tefsirde Esbâb-ı Nüzul Problemi*, Erciyes Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1995
- Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay, İstanbul, 1995,
- Coşkun, Muhammed, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzül İlişkisi*, Fikir Yay, İstanbul, 2014
- Demircan, Adnan, "Kur'an'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İSTEM*, Yıl:2, Sayı:4, 2004
- Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İFAV Yay, İstanbul, 1997,
- "Esbâb-ı Nüzûl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 11, s. 361.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, "Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri," Trc. Heyet, Ekin Yay. İstanbul, 1997
- "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı", Çev. Mehmet Yolcu, Yarı Yay, İstanbul, 2016
- Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Kayseri Gündem, Kayseri, 2014
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "İlahî Hitabın Tabiatı" *Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*", Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001
- Fayda, Mustafa, "Siyer ve Meğazi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 37, s. 319.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l Arap*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1993
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Kahire, 1979
- "Tefsîr-i Kebîr", Tercüme. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay, İstanbul, 2006
- Özaktan, Fatih, *Enfâl ve Tevbe Sureleri Bağlamında Siyerin Tefsirdeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Ana Bilim Dalı, 2010
- Polat, Salahattin, "Siyer'in Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının Sorunları", *Sîret Sempozyumu I*, Türkiye'de Sîret Yazıcılığı, (16-17 Ekim) İstanbul, 2010,
- Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yay. İstanbul, 1994
- Kur'an ve Bağlam*, Şule Yay, İstanbul, 2008,

- Süyûtî, Celâleddîn, “*el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*”, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, y.y., 1974
- Türker, Ömer, “*Mukâtil b. Süleyman*”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 31, s. 134.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, “*Esbâbu Nüzûlü'l-Kur'ân*”, Thk. İsmâ b. Abdilmuhsin el-Hamidân, Dâru'l-İslâh, Dammâm, 1412/1992
- Yiğit, İsmail, “*Kur'an ve Sîretü'n-Nebi*”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, Ensar Yay, İstanbul, 2001
- Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara, 1982



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 Vahiyyer 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 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; Fاطر 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 ehlinde 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 âlimlerdendir. 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 eleştirerek 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 gözükmetedir.

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 yaklaşımıdır.

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 ayırıştırılmamış 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 ilimlerdenidir. 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 taşımış olduğu 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 aydımlatıcı 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. Rasûlullah (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-Turâsî'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 gözeten, 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 emrolunacağım 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’ân-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 Câmiü'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân'da naklettikleri

Taberî, *Câmiü'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, zihni, 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 ‘bilgiyle 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 aldığı anda 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 vahiy 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 güçlük 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 Râzî, *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. (Süheyli, 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 kazandırırısın; 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:

Hiz. 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. Hiz. Hatice zaman zaman Varaka’yı ziyaret eder, ona sorular sorar, onun görüş ve düşüncelerine değer verirdi. Hiz. Muhammed (s.)’in peygamberlik ile müjdelendiğini de Varaka’ya haber vermişti.^[49]

Varaka b. Nevfel, Kâbe’ye geldiği bir gün Hiz. Muhammed (s.)’in peygamber olduğu iddiasını Mekkelilerden de duydu. Bu sırada tavaf etmek için Kâbe’ye gelen Hiz. 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, Hiz. Peygamber’e deli diyen Mekke müşriklerine karşı gayet net ve açık bir reddiye; Hiz. 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 aşikardır. 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 yönlerle 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 bütünüün 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 batınlık, harflerin rakamsal değerlerine, her bir harfin 900’ü aşkın anlamına kadar ucu açık, bir o kadar “dini fantezi” sayılabilecek anlayışlara evirilebilmiştir. 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 edenlerin 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, inşâî 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 bütünün 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 bütünün 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'ân, 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 Antlaşması 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 aşıp 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 götürülebilecek 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 kelim 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-Teysîr*, 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 merkezleştirdiğini; 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/esebâb 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 değer in 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 eserin 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 eserin 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-muhataf 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" a 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 belirlemektedir 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 Necrân 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 Necrân 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 merkezilikten 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, *Mefâtihu'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, Şemsuddîn 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.
AĞRI 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, XI, 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 Anlaşılmasında 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 amacıyla 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 nakletmişler 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 Süreleri 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 mertebe 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

İ

İlk vahiyle 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 amelî 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, refik*) 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 elde edilen 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-tenzîl* 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 *Tenzîlâtü'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 *Tenzîlû'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-Dineverî'nin (ö. 276) *Uyûnü'l-ahbâr* ile *el-Meârif* adlı eseri, Belâzürî'nin (ö. 279) özellikle *Ensâbü'l-eşraf*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'ş-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 tâbiün 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 فَرَضِيْنَا 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, *Ravzül-ünüf*, 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-ünüf*, 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 nâsih-mensûh bilgisine müracaat ettikleri görülmektedir. Bu açıdan İbn Hişâm'ın, Bedir savaşıyla ilgili İbn İshâk tarikiyle 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 Vâkıdî'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 eserinde 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. Zekeriyâ'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. Zekeriyâ için bk. 3/Âl-i İmrân, 38-41; 19/Meryem, 2-15; 21/Enbiyâ, 89.

İbrahim ve Hz. Zekeriyâ'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 anlaşılabilirliği 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), Ebü'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 Ferhâtî), 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 bilinen 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.
- Ahfş el-Evsat: Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşi 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 Bekr 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-Kelimi'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 tibyâni 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. Abdilberr 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 Hâtim: 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 İsmâil 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 fûnûni'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 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-fâtîha 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 lhyâi'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: Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Tefsîrüt-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.



BİLİMSEL ETKİNLİK



SİYER ÖĞRETİMİ ÇALIŞTAYLARI (HAZİRAN 2015-ŞUBAT 2018)

ASIM SARIKAYA
DOKTORA ÖĞRENCİSİ
DOKUZ EYLÜL. ÜNİV. İLAHİYAT FAK.



Ü

lkemizde son yıllarda siyer öğretimi, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında siyer derslerinin okutulmaya başlanması, Siyer alanındaki akademik çalışmaların yaygınlaşması, dernek ve vakıflar tarafından çeşitli etkinlik ve faaliyetlerin düzenlenmesiyle büyük bir ivme kazanmıştır. Hz. Peygamber'in hayatını öğretme amacıyla yapılan tüm bu çalışmaların getirilerinin paylaşılması, eksik ya da hatalı yönlerinin tespit edilerek çözüm önerilerinin sunulması ve siyer öğretimdeki temel eksikliklerin belirlenmesi gibi pek çok amaca matuf olarak Siyer çalışmaları tertip edilmiştir. Doç. Dr. Şaban Öz'ün teklifiyle Prof. Dr. Adnan Demircan ve Siyer Vakfı kurucusu Muhammed Emin Yıldırım'la beraber projelendirdikleri bu çalışmaları, Uluslararası Siyer Araştırmaları Enstitüsü'nün ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir.

"Türkiye'de Siyer Öğretimi Sorunları ve Çözümleri" üst başlığını taşıyan Siyer çalışmaları 2015 ile 2018 yılları arasında düzenlenmiş, program kapsamında beş çalıştay gerçekleştirilmiş ve her çalıştayda farklı eğitim düzey ve tabakalarındaki siyer öğretimi çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Çalıştalara ülkemizin farklı İlahiyat ve İslâmi İlimler fakültelerinde görev yapan Siyer ve İslâm Tarihi alanındaki yetkin hocalar iştirak etmişlerdir.

Çalıştayların ilki "Ortaokul ve Ortaöğretim Siyer Öğretim Problemleri ve Çözüm Önerileri" başlığıyla Haziran 2015 tarihinde Çanakkale'de gerçekleştirildi ve ilk tebliğ Yrd. Doç. Dr. Mahmut Kelpetin tarafından sunuldu. "Ortaokul ve Ortaöğretim'deki 'Hz. Muhammed'in Hayatı' Dersinin Sunulmasında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri" başlıklı tebliğde 2013-2014 eğitim-öğretim yılı itibarıyla ortaokul ve orta öğretimlerdeki seçmeli dersler arasında bulunan

“Hz. Muhammed’in Hayatı” dersinin eğitim materyalleri incelenmiştir. Tebliğde dersin isminin doğurduğu problemlerin tespiti başta olmak üzere materyallerin muhtevası çeşitli yönlerden analiz edilmiş, ders içeriğinin kronolojik mi yoksa tematik olması gerektiği konusu Kelpetin’in tebliğinde en dikkat çekilen husus olmuştur.

İlk tebliğin ardından müzakereler yapılması akabinde de Prof. Dr. Levent Öztürk tarafından hazırlanan “İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Liselelerinde Okutulan Siyer ‘Hz. Muhammed’in Hayatı’ Dersinin Sunulmasında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri” başlıklı ikinci tebliğ sunuldu. Öztürk, Cumhuriyet dönemi öncesi ve sonrasında siyer öğretimi hakkında bilgiler vermesinin ardından, siyer ders kitaplarını; planlama, görsellik, bilgi ve kaynak kullanımını açısından incelemiş, aynı zamanda bu incelemesini grafiklerle daha da detaylandırmıştır. Tebliğinin sonuç kısmında da içeriye yönelik kendi değerlendirmesini ve tespit edilen sorunların çözümüne yönelik önerilerine yer verilmiştir.

Toplamda iki tebliğ sunulan ilk çalıştayda Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı okullardaki siyer öğretimde tespit edilen problemleri aşmak veya asgari düzeye indirmek amacıyla birtakım kararlar alınmış ve bu kararlar sonuç bildirgesi olarak kamuoyuyla paylaşılmıştır. Bildiride yer alan ders müfredatının yeniden hazırlanması, ders adında değişikliğe gidilmesi ve kitapların yeniden yazılması kararları, MEB tarafından dikkate alınarak siyer dersinin müfredatı yeniden hazırlanmış, ders adı “Peygamberimizin Hayatı” olarak değiştirilmiş ve ders kitapları yeniden yazdırılmıştır.

Siyer çalıştaylarının ikincisi Ocak 2016 tarihinde yine Çanakkale’de gerçekleştirildi. “Lisans ve Lisansüstü Düzeyde Siyer Öğretiminin Karşılaştığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri” başlıklı çalıştayda Prof. Dr. Âdem Apak ve Prof. Dr. Hanefi Palabıyık’ın hazırladığı tebliğler sunuldu. Apak, “Lisans Öğretiminde Siyer Dersinin Sorunları ve Çözüm Önerileri” isimli tebliğinde ders kredisi ve materyallerinden kaynaklanan problemlere değinmesinin yanı sıra öğretim elemanlarından ve öğrencilerin yetersizliğinden kaynaklanan sorunları da detaylı olarak ele almıştır.

Palabıyık ise “Lisansüstü Siyer Çalışmalarında Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri” başlığını taşıyan tebliğinde ülkemizde siyer alanında yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitim yapan üniversiteleri tespit etmiş ve bu süreçlerde okutulan dersleri listelemiştir. Yüksek lisans ve doktora sürecinde gerek öğrenci gerekse öğretim üyesi temelli sorunlarının ele alındığı tebliğine çözüm önerileriyle son veren Palabıyık’ın tebliğinde kanaatimizde en dikkat çekici hususlar doktora düzeyinde siyer öğretim

veren üniversitelerin azlığı ve istisnalar olmakla birlikte yüksek lisans ve doktora düzeyinde şümulü siyer derslerinin ve siyer alanında yeteri oranda ders çeşitliliğinin olmamasıdır.

Lisans ve Lisansüstü siyer öğretimini ele alan Siyer çalıştaylarının ikinci-sinde tespit edilen sorunların aşılması için ilkinde olduğu birtakım kararlar alındı. Bildiride yer alan: Siyer-i Nebî Anabilim Dalı açılması, ders kredisinin arttırılması, öğrencilere yönelik kitapların hazırlanması, çalıştay, panel, kongre ve sempozyum türü toplantıların yapılması şeklindeki kararların ilgili kurumlara ve kamuoyuna duyurulması akabinde kararların uygulanmasına yönelik çeşitli adımlar atılmıştır.

Siyer çalıştaylarının “Lisansüstü Siyer Tez ve Çalışmalarda Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri” başlıklı üçüncüsü Balıkesir’de düzenlendi ve çalıştayın ilk tebliği Doç. Dr. Metin Yılmaz tarafından “İlahiyat Fakültelerinde Hazırlanan Siyer Konulu Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Değerlendirme” başlığıyla sunuldu. Yılmaz, kuruluşundan günümüze kadar ilahiyat fakültelerindeki İslam tarihi ve Siyer eğitimi hakkında bilgi vermesinin ardından bu fakültelerde siyer alanında hazırlanmış ve devam etmekte olan tezleri tespit etmiştir. Master ve doktora düzeyinde yapılmış bu çalışmaların listelerini diğer bir deyişle “Cumhuriyet Dönemi Siyer Tez Kataloğu”nu oluşturmuştur. Aynı zamanda tezlerin yıllara göre dağılımı da çeşitli istatistikler hazırlanarak tabloleştirilmiştir.

Tez konusu belirleme safhasından başlayarak tüm çalışma sürecin de danışma, öğrenci veya her ikisinden kaynaklanan sorunlara tebliğde dikkat çekildi. Üzerinde durulan bir başka konu da aynı konuların kısa zaman içerisinde tekrar çalışılmasıdır. Ayrıca tezlerdeki kalite sorunu da tüm katılımcıların yakındıkları bir husus oldu.

Çalıştayın “İslâm Tarihi Anabilim Dallarında Siyer Üzerine Yapılan Doktora Sonrası Çalışmalara Dair Bir Deneme” ismini taşıyan ikinci tebliği Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz tarafından sunuldu. Ayaz, öğretim üyeleri tarafından doktora sonrası süreçte siyer alanında hazırlanan akademik çalışmaların literatürünü oluşturmuştur. Alandaki çalışmalar üniversiteler esas alınarak sıralanmış daha sonra kitap, kitap bölümü, makale ve tebliğ şeklinde tasnif edilerek listelenmiştir. Bu listenin yanı sıra çalışmaların üniversitelere, yıllara, konulara göre dağılımı gibi çeşitli tablolar hazırlanarak istatistikler oluşturulmuştur.

İslâm tarihinin herhangi bir alanıyla iştilal edenlerin Hz. Peygamber’in hayatıyla ilgili yazılar kaleme alabildiği ve akademik çalışmalarını tamamen

Siyer'e tahsis etmiş araştırmacıların yetişmediği tebliğde ve müzakerelerde öne çıkan konular arasında gelmektedir.

Haziran 2016 tarihinde düzenlenen üçüncü siyer çalıştayında akademik çalışmalardaki problemleri aşmak amacıyla; Siyer Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulması, interdisipliner çalışmaların yapılması, Siyer Tez Veritabanı'nın oluşturulması ve Siyer Tez Çalıştayları düzenlenmesi şeklinde kararlar alındı. Siyer Tez Değerlendirme Toplantıları, 2016 ve 2017 yıllarında yapıldı.

Siyer çalıştaylarının dördüncüsü "Çocuk Kitapları, Edebi Eserler ve Popüler Yayınlarda Siyer Öğretimi Sorunları ve Çözümleri" üst başlığıyla Ocak 2017 tarihinde Yalova'da düzenlendi, fakat öncekilerden farklı olarak üç tebliğ yer almaktadır. "Çocuklar İçin Yazılan Siyer Kitaplarındaki Sorunlar ve Çözüm Önerileri" isimli ilk tebliğ, Doç. Dr. Şaban Öz tarafından hazırlanarak sunuldu. Ulaşabildiği tüm çocuk siyer kitaplarını tetkik ettiğini belirten Öz, çocuk kitaplarındaki hataları detaylı ve kapsamlı bir içerikle çalışmasında ortaya koymuştur. Tebliğde sadece metinsel hatalara yer verilmemiş, incelenen kitaplardaki görsel eksiklik ve hatalar da çalışmaya dâhil edilmiştir.

Çalıştayın ikinci tebliği Prof. Dr. Eyüp Baş ve Arş. Gör. M. Samet Bilgin tarafından hazırlandı. "Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmalarının Sorunları ve Çözüm Önerileri" isimli tebliğ Bilgin tarafından sunuldu. Bilgin, öncelikle "Popüler Siyer" ifadesinin anlamı üzerinde durmuş, akabinde Cumhuriyet dönemi popüler siyer yazıcılığının tarihini 1949 öncesi, 1950-1990 arası, 1990 sonrası olarak dönemlere ayırarak incelemiştir. Bu girizgâhın akabinde popüler siyer kitapları kapsamlı bir içerikleri ele alınmıştır.

IV. Siyer çalıştayının "Cumhuriyet Dönemi Manzum Eserlerde Siyer Anlatım Sorunları ve Çözüm Önerileri" başlıklı üçüncü ve son tebliği Prof. Dr. Ali Aksu tarafından hazırlandı. Aksu, Hz. Peygamber'in hayatının, ahlakının, kişiliğinin, gazvelerinin şairler için inanılmaz bir ilham kaynağı olduğunu ve onların divan edebiyatında zaman içerisinde müstakil türler olarak ortaya çıktığı belirtmiştir. Bu türler hakkında bilgiler veren Aksu, Cumhuriyet döneminde yaşamış Mehmet Akif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve Arif Nihat Asya'nın şiirlerini kritik ederek bu dönemin edebiyatındaki siyer anlatımını ortaya koymuştur. Tebliğde yeni Türk şiirlerinde ve romanlarındaki Hz. Peygamber algısı da çeşitli başlıklar altında analiz edilmiştir.

Aksu'nun sunumuyla tamamlanan çalıştayda tespit edilen sorunların çözümüne yönelik alınan kararlar ilgili kurumlar ve kamuoyuyla paylaşıldı. Bunlardan interdisipliner çalışmalar hazırlanmalı önerisi, dört kitap

halinde hazırlanan “Peygamberim Serisi” projesiyle Siyer Vakfı tarafından hayata geçirildi.

Siyer çalıştaylarının beşinci ve sonuncusu olan “Diyanet Teşkilatı ve Sivil Toplum Kuruluşlarında Siyer Öğretimi Problemleri ve Çözüm Önerileri” üst başlığıyla Şubat 2018 tarihinde Yalova’da gerçekleştirildi. Dört tebliğin yer aldığı çalıştayda, ilk tebliğ “Kur’ân Kurslarında Okutulan Kitaplarda Siyer Öğretimi” başlığıyla Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık tarafından sunuldu. Palabıyık, Kur’ân kurslarının tarihi, yaz-kış öğretim programları hakkında detaylı bilgiler vermesinin akabinde bu kurslarda kur şeklinde okutulan hâlihazırdaki kitapları tetkik etti.

Çalıştayın ikinci tebliği Arş. Gör. Asım Sarıkaya tarafından hazırlandı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından 2015-2017 Yılları Arasında Hazırlanan Hutbelerde Siyer Öğretimi –Sorunlar ve Çözüm Önerileri–” başlıklı tebliğde, Cumhuriyet’in ilanından günümüze hutbelerin hazırlanma süreci hakkında bilgi verilmiş, daha sonra hutbelerde yer verilen siyer metinlerden hareketle siyer öğretimi analiz edilmiştir.

Siyer Vakfı kurucusu Muhammed Emin Yıldırım tarafından çalıştayın üçüncü tebliği sunuldu. “Vakıf ve Derneklerde Siyer Öğretimi” başlıklı tebliğde bu kuruluşlardaki siyer öğretimi ve okutulan kitaplar ile siyer alanında düzenlenen etkinlik, program ve yarışmalar hakkında bilgi verildi. Yıldırım, özellikle son yıllarda siyer öğretiminde vakıf ve derneklerin yoğun faaliyet yürüttüklerini hatta bazı vakıfların, siyer öğretiminin daha nitelikli hala gelmesi için özel çalışmalar yaptığını vurguladı.

Prof. Dr. Abdülkadir Evgin tarafından hazırlanan “Cemaat Ve Tarikatlarda Siyer Öğretimi/Anlayışı” isimli çalışma, V. Siyer Çalıştayının son tebliği oldu. Cemaat, tarikat, hizip ve fırka kavramlarını ve toplumdaki yanlış peygamber algısını sebepleriyle birlikte analiz eden Evgin, akabinde bazı cemaat ve tarikatların siyer anlayışını ele aldı. Tebliğde bu anlayışın sebepleri ve amaçları üzerinde durulmasının yanı sıra cemaat ve tarikatların mensuplarına sunmuş oldukları Hz. Peygamber tasavvurları da tespit edilmiştir.

V. Siyer Çalıştayında Diyanet Teşkilatı ve Sivil Toplum Kuruluşları’nda Siyer öğretiminde tespit edilen hata ve sorunların çözümüne yönelik kararlar alındı. “Siyer istismarına karşı hassasiyet gösterilmeli” kararının, bazı sivil toplum kuruluşlarınca dikkat alındığı “Efendimiz”, “Efendiler Efendisi” gibi istismara açık ifadelerin kullanılmamasına dikkat edildiği şimdiden görülmüştür.

Haziran 2015 tarihinde başlayan Siyer çalıştayları, Şubat 2018 tarihinde tamamlanmış ve bu süreçte beş çalıştay gerçekleştirilmiştir. Bu çalıştaylar

Siyer'in çok geniş bir yelpazeye sahip olduğunu başka bir deyişle kendine has usûlü, metodları, kaynakları, öğretim teknikleri olduğunu ortaya koymuştur.

Siyer'in diğer ilimlerle yakın ilişki içerisinde bulunması Hz. Peygamber'i anlamada bu ilimlerden istifade edilebileceğinin yanında interdisipliner çalışmalarında gerçekleştirilebileceği anlamına gelmektedir. Ancak son yıllarda Hz. Peygamber bu dinin mübelliğidir, öyleyse dini ilimlerin tamamında onun hayatını ele alan çalışmalar yapılabilir anlayışı gelişmeye başlamıştır. Siyer'in kendine has usûl ve metodlarını görmezden gelmenin bir sonucu olan bu anlayış, özellikle tefsir ve hadis dallarında görülmektedir. Bu yaklaşımın yanlışlığı da bu çalıştaylar vesilesiyle anlaşılmıştır.

Henüz okul çağına gelmemiş çocuklardan başlayarak doktora seviyesine kadar tüm eğitim aşamalarında siyer öğretimine dair çeşitli sorunların olduğu ve bu sorunların üstesinden gelebilmek için uzman Siyer akademisyenleriyle çalışmalar yürütmek gerektiği çalıştaylar vesilesiyle ortaya konulmuştur.

Ayrıca gerek siyer öğretiminde gerekse akademik düzey Siyer çalışmalarında alana vâkıf uzmanların yetiştirilmesi gerektiği çalıştaylarla bir kez daha anlaşılmıştır.

Beş çalıştayla elde edilen sonuçlar, Siyer'e dair usûl, kaynak, içerik gibi muhtevasında problemler barındıran diğer alanlarda da benzer programların tertip edilmesinin lüzumunu, bunların görmezden gelinmesinin çözüm üretmekten ziyâde sorunların büyümesine neden olduğunu belirgin hale getirmiştir.

