DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

257

Editör: Mustafa ÖZTÜRK

Tefsir Geleneğinde
Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi

Editör: Mustafa ÖZTÜRK • Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi

ANKARA OKULU

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ankara Okulu Yayınları: 257

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, cilt, kapak baskısı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Birinci basım: Aralık 2017

ISBN: 978-605-9281-67-6

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi

Editör
Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2017

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi, https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

BİRİNCİ BÖLÜM
ANLAM-YORUM İLİŞKİSİ 11

Mustafa ÖZTÜRK
KUR'AN VAHYİNİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI 13

Mustafa KARAGÖZ
KUR'AN KELİMELERİNİN ANLAMLARINI BELİRLEMEDE
ARTZAMANLI VE EŞZAMANLI SEMANTİĞİN ROLÜ 43

İKİNCİ BÖLÜM
NÜZUL-SİRET İLİŞKİSİ 89

Hadiye ÜNSAL
METİN-İÇİ VE METİN-DIŞI BAĞLAM ÇERÇEVESİNDE
AHZÂB SURESİNİN NÜZUL ORTAMI VE TEMEL VURGULARI 91

Yasin MERAL
"EY İMAN EDENLER! SİZ DE MUSA'YA
EZİYET EDENLER GİBİ OLMAYIN!" (AHZÂB 33: 69) 125

Sami KILINÇLI
"KALPLERİNDE HASTALIK BULUNAN KİMSELER"
MEALİNDEKİ KUR'AN İFADESİNİN MUHATAPLARI 151

DİZİN 179

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

SUNUŞ

İlmî nitelikli Kur'an çalışmalarında en kritik konulardan biri, anlam-yorum ilişkisinin mahiyetidir. Kur'an vahyi belli bir tarihte belli bir muhatap kitlesine yönelik şifahi bir hitap formunda nazil olduğu ve kendi nüzul ortamında zihinsel bir çabaya ihtiyaç hissettirmeksizin doğal halde anlaşıldığı bilinen bir gerçektir. Nüzul ortamında taayyün eden ilk ve özgün anlam bizim için verilidir; fakat tarihin derinliklerinde keşfedilmeyi beklemektedir. Burada söz konusu olan keşif faaliyetinin adı tefsirdir. Bir ilmî faaliyet ve disiplin olarak tefsir her şeyden önce tarih ve tarihî bilgi ile ilişkilidir. Çünkü Kur'an metnindeki anlamın çok büyük bir kısmı tarihtedir.

Rivayet tarihtir, siret tarihtir; aslında dil de tarihtir. Kur'an'daki Arabî lafızlar yazıyla kaydedilip sabit hâle getirilmiş bir metni oluşturmakla birlikte lafızların taşıdıkları anlamlar canlı organizmalara benzetilebilir. Tıpkı canlı bir bünyedeki hücreler gibi lafızların taşıdıkları pek çok anlam da tarihin farklı uğraklarında ölür ya da kaybolur, bunların yerine yeni anlamlar peyda olur. Bazen de anlam kanserli hücrenin mutasyona uğraması gibi çoğalır. Bu bakımdan Kur'an lafızlarındaki sağlıklı anlamlar ile mutasyona uğramış ve anarşiye yol açacak düzeyde çoğalmış sakim manaların birbirinden ayrıştırılması için derin semantik araştırmalara ihtiyaç vardır. Fakat semantik, özellikle art süremli semantik araştırmanın da büyük ölçüde tarihsel izlek üzerinden kotarıldığı açıktır. Doç. Dr. Mustafa Karagöz'ün "Kur'an Kelimelerinin Özgün Anlamlarını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü" başlıklı makalesi tam da bu konuyla alakalıdır. Makalede sunulan birçok spesifik örnek konunun önemini kavratır tarzdadır.

Tefsir faaliyetine menat oluşturan ilk anlam, fıkıh usulünde "aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak fer'i asla/esasa ilhak etmek" diye tanımlanan kıyastaki asıl unsuruna

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rasatevi.org

benzetilebilir. Kıyasın fer' kısmı ise te'ville (yorum) üretilen yeni anlam veya anlamlara karşılık gelir. Daha açıkçası, Kur'an bağlamında te'vil (yorum), tefsir ameliyesiyle elde edilen aslî anlamdan hareketle yeni anlamlar üretmektir. Bu üretim fıkhî terminolojide re'y ve ictihad diye anılan faaliyete benzetilebilir.

Tefsir yoluyla elde edilen anlam Kur'an'ın kendi nüzul ortamında ilk ve doğrudan muhataplara söylediği, te'vil yoluyla elde edilen anlam ise daha sonraki dolaylı muhataplara söylemek istediği hususlarla ilgilidir. Te'vil ucu açık bir süreç olarak mutlak nesnellik iddiası taşıyan bir faaliyet değildir. Te'vil mutlak isabetlilik iddiası da içermemektedir. Bundan sebep klasik dönem İslam âlimleri, "Te'vil varsa tekfir yoktur" demek suretiyle hem yorum faaliyetindeki öznelliğe hem de dinin ancak yorum yoluyla anlaşılacağı ve fakat işin doğası gereği yorumda farklı anlayışların ortaya çıkacağı gerçeğini teslim etmişlerdir ki bendenizin "Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması" başlıklı makalesi bu konuda genel bir çerçeve çizmeye yöneliktir.

Yorum faaliyetinin öznesi insandır ve her insan kaçınılmaz olarak içine doğduğu kültürel dünyanın evladıdır. Dolayısıyla insanın kendi dünyası ve hayat tecrübesi içerisinde ortaya çıkan sorunlar, ihtiyaçlar ve angajmanlardan zihnini yalıtması ve Kur'an yorumuna kendinden hiçbir şey katmaması mümkün değildir. Bu bakımdan yorumda öznelliğin kaçınılmaz olduğu gerçeğini peşinen kabullenmek gerekir; fakat öznelliğin sınırsız özgürlük anlamına gelmediği de bilinmelidir.

Özellikle fıkıh ve kelam disiplinlerinde te'vil (yorum) Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde icra edilmesi gereken bir faaliyet olarak tarif edilir ve bu faaliyet ağırlıklı olarak lafız-beyan ekseninde gerçekleştirilir. Hâliyle, te'vilin sıhhat ve meşruiyet açısından denetlenebilir olması gerekir. Klasik fıkıh usulündeki denetleme ölçütlerine göre lafız her şeyden önce te'vile elverişli olmalıdır. Yine lafız te'vil edildiği manaya muhtemel olmalıdır. Te'vil ise şer'î bir delile dayanmalıdır. Bu ölçütlere uymayan te'viller bâtıl, fasit ya da merdut kategorisinde yer alır.Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu bağlamda bir müminin iman ve teslimiyet üzerinden Kur'an'la kurduğu özel ilişki elbette nesnel ölçütlerle denetlenip tahdit edilemez. Dahası bir mümin Kur'an'ı her okuyuşunda kendisine yeni anlam pencereleri açabilir ve duygu temelli yeni anlam keşifleri yapabilir. Tasavvufî gelenekte işârî ve/veya remzî diye isimlendirilen ve sûfînin kalbine doğan işaretlerle Kur'an'dan birtakım çıkarımlarda bulunmasını ifade eden yorum tarzı bu kapsamda değerlendirilebilir. Fakat bu tarz bir yorum, tıpkı keşif, rüya ve ilham gibi kişiye özeldir, dolayısıyla kanonik olarak kategorize edilmesi mümkün değildir. Zira kişinin kendi iç dünyasında yaşadığı öznel tecrübelere dayalı yorumlar ve anlamlar kanonikleştirildiğinde, Kur'an metni yorum anarşisinin kurbanı hâline gelir.

Kur'an ve tefsir çalışmalarında bir diğer önemli konu nüzul-siret ilişkisidir. Aslında siret Hz. Peygamber'in yönetmenlik yaptığı bir film gibidir. Ayetler ve hadisler ise filmdeki replikler mesabesindedir. Başka bir anlatımla, bir sinema filmindeki sahneler ve replikler birer ayet ve/veya hadis olarak kabul edilirse, filmin tamamı da Hz. Peygamber'in siretine denk gelir. Sünnet ise izleyicinin sinemadan çıktığında hissettiği şeydir. Bu bakımdan, Sünnet Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin rivayet yoluyla aktarım ve anlatımından öte, onun fiillerindeki genel mana ve maksadın ifadesi olsa gerektir. Başka bir ifadeyle, Sünnet Hz. Peygamber'in fiillerini yönlendiren ilâhî ve vicdânî sâikler bütünü olmalıdır. Bu sâikler salt fiillerden ibaret sayılırsa Sünnet kavramının anlam alanı çok daraltılmış olur (Bu konuda geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 2017, s. 94-99).

Yirmi üç yıl gibi çok uzun metrajlı bir siret filminin sayısız sahnesine ait replikler mesabesindeki Kur'an ayetlerini filmin senaryosundan yalıtarak sadece replik düzeyinde anlayıp yorumlamaya çalışmak, çoğu zaman anlamsız bir anlam arayışı olarak neticelenir. Çünkü burada aranan esas anlam replikte değil, filmin bütünündedir. Daha önce söylendiği gibi filmin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bütünü yirmi üç yıllık siret, filmin seyircide uyandırdığı his veya seyirciye verdiği mesaj ise "Sünnet"tir.

Denebilir ki Sünnet Kur'an vahyini de içeren bir şemsiye kavramdır. Hz. Peygamber'in Kur'an vahyinin rehberliğinde ve gerçek hayat içerisinde dinamik bir gelenek oluşturduğu malumdur. Sünnet aynı zamanda bu geleneğe atıfta bulunur. Kur'an ise söz konusu geleneğin oluşum sürecinde bir yol haritası, yani Hz. Peygamber ve ilk müslüman nesille birlikte tarih sahnesine çıkan Sünnet'in kurucu unsurudur. Bu itibarla Kur'an nebevi siret ve Sünnet'ten asla yalıtılmamalı, tek başına bir metin olarak algılanıp bu minvalde yorumlanmamalıdır.

Yrd. Doç. Dr. Hadiye Ünsal'ın "Metin-İçi ve Metin-Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", Doç. Dr. Yasin Meral'in, "Ey İman Edenler! Siz de Mûsâ'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın! (Ahzâb 33/69)" ve Doç. Dr. Sami Kılınçlı'nın "Kalplerinde Hastalık Bulunan Kimseler' Mealindeki Kur'an İfadesinin Muhatapları" başlıklı makaleleri tefsir geleneğinde nüzul-siret ilişkisinin farklı boyutlarına dikkat çekme noktasında birleşmektedir.

Bu üç makalenin ilk ikisinde doğrudan, sonuncusunda ise dolaylı olarak Ahzâb suresinin konu edinilmesi, bu surenin tefsirde nüzul-siret ilişkisine dair çarpıcı bir örnek teşkil etmesiyle alakalı bir hususdur. Yrd. Doç. Dr. Hadiye Ünsal'ın makalesi çok kere Ahzâb suresindeki ayetlerin açık ifadelerinde yer almayan, kimi zaman ayetlerin alt metninde veya ilgili surenin nazil olduğu tarihsel zeminde bulunan genel anlamların keşfine dayalı olarak nüzul-siret ilişkisinin mahiyeti hakkında yeterli fikir verecek bir fotoğraf ortaya çıkarmakta, Doç. Dr. Yasin Meral'in makalesi ise bunu tek ayete yoğunlaşarak ortaya koymaktadır.

15 Aralık 2017
İstanbul
Mustafa ÖZTÜRK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCİ BÖLÜM
ANLAM-YORUM İLİŞKİSİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KUR'AN VAHYİNİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI*

Mustafa ÖZTÜRK**

Giriş

Günümüzde dinî alanla ilgili olarak en çok konuşulup tartışılan konulardan biri, Kur'an'ı anlama sorunudur. Tartışmalardaki genel izleğe bakılırsa Kur'an'ı anlamak ciddi bir "sorun"dur. Bu yüzden öncelikle "anlama sorunu" diye tabir edilen meselenin mahiyeti üzerinde durmak faydalı olur. İlkin şunu belirtelim ki "anlama sorunu" tabiri Kur'an'ın bugüne değin hiç anlaşılmadığına atıf yapmamakta, bilakis "sorun"un içinde bulunduğumuz dönem ve durumla ilgili yorum sorunu olduğuna işarette bulunmaktadır. Nitekim söz konusu tartışmalarda genellikle yorum yoluyla anlama ve yeniden yorumlama meselesi üzerinde durulmaktadır.

Kur'an'la ilgili olarak biri "doğal anlama", diğeri "yorum yoluyla anlama" olmak üzere iki farklı anlama türünden söz edilebilir. Kur'an'ı doğal anlama ile yorum yoluyla Kur'an'da yeni anlamlar arama ve ayetlerden birtakım çıkarımlarda bulunma şeklindeki ilmî ve entelektüel anlama birbirinden çok farklıdır. Yorum ilmî ve entelektüel bir faaliyet olduğundan, bilhassa dil eksenli bir dizi kaideye riayetle icra edilir. Bu bakımdan yorum gelişigüzel bir iş olmadığı gibi keşif ve ilham türünden sübjektif tecrübelere dayalı bir faaliyet de değildir. Oysa doğal anlama dediğimiz şey ne ilmîdir ve ne de entelektüel bir faaliyetin neticesidir. Daha açıkçası İslâmî ilimler sahasında tahsili olmayan, hatta bu sahada hiçbir donanımı bulunmayan bir mümin dahi Kur'an'ı anlayabilir. Çünkü

* Bu yazı, 07 Ekim 2017 tarihinde Kur'an Çalışmaları Vakfı'nca İstanbul'da düzenlenen Kur'an Vahyi Sempozyumu'nda "Kur'an Vahyinin Anlaşılması, Yorumlanması ve Çağa Taşınması" başlığıyla sunulan bildirinin gözden geçirilip yeniden düzenlenmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

burada söz konusu olan "anlama"dan maksat, Allah'ın bilhassa inanç ve ahlakla ilgili emirleri ile insanoğlundan temel beklentilerinin bilinmesi ve bu temel bilgi ışığında imanlı ve ahlaklı bir hayat sürdürülmesidir.

Bu şekildeki anlama için selim fıtrat ve âkil-bâliğ olmak kâfidir. Hâlbuki ilmî ve entelektüel düzeyde anlama çok başka bir şeydir. Bu tür anlama yorum marifetiyle gerçekleştiğinden, işin tabiatı gereği Kur'an bir bilgi nesnesi olarak incelenir. Çünkü bu faaliyetteki esas amaç müslümanlığı yeniden keşfetmek veya çok samimi mümin olmaya yönelik sihirli bir formül üretmek değil, bilakis ilmî kurallar ve kıstaslarla Kur'an metnini irdelemek, kimi zaman çağın sorunları ve ihtiyaçlarıyla ilgili birtakım yeni hükümler ve çözümler üretmektir. Bu çerçevede yorum bir tür ictihad olarak da görülebilir. Böyle bir faaliyette dindarlık katsayısını arttırmak gibi bir amaç gözetilmediği kesindir. Kaldı ki dindarlık kutsal metnin şu veya bu şekilde yorumlanmasına bağlı bir tecrübe değildir.

Geçmişte ve günümüzde sayısız örneğine tanık olunduğu üzere yorum faaliyeti din referanslı herhangi bir söylem ve iddiaya Kur'an üzerinden meşruiyet oluşturmak gibi bir niyet ve gayeye hizmet edebileceği gibi bu tür niyetler ve gayeleri boşa çıkarma veya en azından ön alma işlevi de görebilir. Yine bu faaliyet bütün bir İslam tarihi boyunca sayısız mezhep ve ekolün Kur'an metninden çok farklı anlamlar ve sonuçlar çıkarmasının, "Nasıl daha ihlaslı bir mümin/müslüman olunur?" sorusunun cevabını aramaktan öte, meşruiyet, nüfuz ve iktidar odaklı ihtilaflar neticesinde oluşan farklı duruş ve vaziyet alışları Kur'an'a onaylatma çabasıyla ilgili olduğunu anlayıp kavramaya da yardımcı olabilir.

Son dönemde daha ziyade sivil çevrelerce dile getirilen Kur'an'ı anlama meselesi ilmî ve entelektüel anlamadan ziyade, gerçek manada mümin olmak ve tam manasıyla müslüman olarak yaşamak amacına yönelik bir "anlama"ya atıfta bulunur gibidir. Fakat ilginç olan şu ki bu tür bir anlamayı kendilerine dert edinen çevreler onca yıldan beri planlı ve programlı biçimde meal-tefsir okumalarına rağmen gerçek müslümanlığın ne

olduğunu yahut Allah'ın müslümanlık hakkında tam olarak ne buyurduğunu hâlen anlayabilmiş değildir. Bu yüzden de meal-tefsir okumaları kesintisiz olarak devam etmektedir.

Bu satirik tasvirden sonra işin gerçeğini yalın şekilde ifade etmek gerekirse, "anlama"yla ilgili asıl sorun müslümanlık meselesiyle ve/veya daha iyi müslüman olma hedefiyle ilgili olmasa gerektir. Gözlemlediğimiz kadarıyla işin gerçek yüzü, entelektüel tatmin için Kur'an'la vakit geçirme arzusuyla ilgilidir. Bu bağlamda Kur'an'ın tartışılmaz otoritesinden az çok nasiplenerek toplum nezdinde saygın bir yer edinme emeli de önemli faktör olarak meseleye dâhil edilmelidir. Şayet anlama sorunu denilen şeyden maksat gerçekten daha iyi ve daha samimi müslümanlık arayışıyla ilgili olsaydı, en başta söylediğimiz gibi Kur'an bugüne kadar çoktan anlaşılmıştı.

Sözün özü, anlama meselesiyle ilgili asıl sorun, ahlak sorunudur. Bu sorun Aliya İzzetbegoviç'in şu çarpıcı ifadelerinde de karşılık bulur: "Kur'an-ı Kerim'i okuyor, yorumluyorlar, sonra yine okuyorlar, inceliyorlar ve sonra yine okuyorlar. Bir defa olsun uygulamak zorunda kalmamak için bir cümlesini binlerce defa tekrarlıyorlar. Hayatta nasıl uygulanacak sorusundan kaçmak için Kur'an-ı Kerim'in nasıl okunması gerektiği hususunda geniş ve itinalı bir ilim ürettiler. Nihayetinde, Kur'an-ı Kerim'i anlaşılan bir manası ve içeriği olmaksızın çıplak bir ses haline getirdiler."[1]

Bir İhtiyaç Olarak Kur'an Yorumu

İslam geleneğinde Kur'an'ın her çağda yeniden yorumlanmasının gerçek bir ihtiyaç olup olmadığı öteden beri tartışılmıştır. Bu tartışma aslında "yorum"dan ziyade, "Din nedir, ne değildir?" meselesiyle irtibatlıdır. Ehl-i hadis ve Selefiyye ekolüne göre din haber, eser ve taklit ya da selefe (sahabe ve tâbiîn) ittibadan ibarettir. Kur'an, Sünnet ve selef uleması dinî alanda gerekli olan her şeyi söylemiştir. Bu bakımdan dinî alanda kişisel görüşlere (re'y) yer olmadığı gibi te'vile ihtiyaç da

1 Aliya İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları ve İslam Deklerasyonu*, çev. Rahmi Ata, İrfan Kutluay, İstanbul 2007, s. 165.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - http://www.ilmihber.org

söz konusu değildir.[2] Ehl-i hadis ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî'den (ö. 329/941) aktarırsak, din nakle (nass, haber, eser) sadakat ve taklitten (selefe ittiba) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyasa müracaat merduttur. Makbul ve muteber olan tutum, nassların zâhirini esas almak ve nakle dayalı delilden bağımsız izahata kalkışmamaktır. Kısacası, din alanında nakle uymak şarttır. Akıl bu alanda ölçüt değildir.[3]

Ehl-i hadis ekolüne ait dağınık görüşleri sistematik selefîliğe dönüştüren İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu anlayışın önemli temsilcilerindendir. *Mecmûu'l-Fetâvâ*'da muhtelif vesilelerle Hz. Peygamber'in tüm Kur'an'ı tefsir ettiğini belirten İbn Teymiyye aslında bunu söylerken Hz. Peygamber'in her bir ayeti tek tek izah ettiği iddiasında bulunmaktan öte, Kur'an vahyindeki genel mana ve mefhumun anlaşılması ve hayat alanına taşınmasını kastetmektedir. İbn Teymiyye'nin "tefsir"den anladığı şey, bir bakıma Hz. Peygamber ve sahabe neslinin Kur'an vahyinin rehberliğinde inşa ettikleri dünya görüşü ve hayat tecrübesine karşılık gelmektedir. Bu yüzdendir ki İbn Teymiyye, "en güzel tefsir yöntemleri" başlığı altında Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın Sünnet'le, Kur'an'ın sahabe kavliyle tefsiri şeklinde bir hiyerarşi takip etmektedir.[4] Buna göre tefsir söz konusu olduğunda, Sünnet ve sahabenin genel idrak ufkunun Kur'an'dan bağımsızlaştırılması mümkün değildir. Hele de Kur'an'ın nüzulüne şehadet ve refakat etmeyen tabiîn ve daha sonraki müslüman nesillerin Kur'an metniyle ilişkileri dikkate alındığında, Sünnet'in çok belirleyici bir role sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçek hâline gelir.

2 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 91-110; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2010), s. 93-122.

3 Ebü'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn, el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, Riyad 1999, III. 55, 58, 70.

4 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, XIII. 162-163.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Basralı muhaddis tâbiî Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân ve leyse'l-kur'ân bi-kâdin ale's-sünne"[5] (Sünnet Kur'an'ı belirleyicidir; fakat Kur'an Sünnet'i belirleyici değildir) şeklindeki meşhur sözü de bu hususa işaret ediyor olsa gerektir. Yine bu söz tebe-i tâbiîn devrinden itibaren yaygınlaşmaya başlayan Kur'an vahyi ile Sünnet'i birbirinden ayırıp Kur'an metnini bağımsız ve bağlamsız kılma çabalarına tepki olarak da görülebilir. Ne var ki selef ulemasının Kur'an vahyi ile Sünnet'in birbirinden koparılmaması gerektiğine ilişkin bu çağrısı maalesef istenen sonucu vermemiş, dolayısıyla Sünnet, Kur'an karşısındaki belirleyici rolünü kaybederek bazı ayetlerin tefsirinde kendisine başvurulan bir rivayet malzemesi hâline gelmiştir. Böylece Kur'an ayetlerinin bağlamlarına vukuf ve özgün anlamlara sadakat gibi ilmî duyarlılıklar zaman içerisinde Ehl-i hadis'in tekeline terk edilip Kur'an metninin yorumunda takip edilmesi gereken bir yöntem meselesine indirgenmiştir.[6]

İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) aktardığı tanıma göre tefsir, genel olarak algılandığı gibi Kur'an'ın yorumu değil, ilk hitap çevresinde Allah'ın muradının ne olduğuna ve bu muradın ne şekilde anlaşıldığına dair izah/açıklamadır. Bu yüzden de Kur'an vahyinin nüzulüne tanık olan ilk muhatap kitle (sahabe) dışında hiç kimse tefsire mezun değildir. Tefsir Kur'an vahyinin insanlığa ne getirdiği sorusunun cevabını, yani özgün anlamı arar. Özgün anlamın nüzul döneminde ifade ettiği mesajı sonraki dönemlerde ve farklılaşan bağlamlarda yeniden yorumlama faaliyetleri ise Mâtüridî'ye göre te'vil kategorisine girer.[7] Buna göre tefsir yoluyla ortaya konulan tarihsel mesaj, İslam'ın bugün nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiği, yani modern çağa mesajının ne olduğu

5 Dârimî, "Mukaddime" 49.

6 Ömer Özsoy, "Kur'an'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'an", (yayımlanmamış tebliğ), *Modern Dünyada Kur'an'ın Yeri: Makâsıdî Tefsire Doğru*, (Uluslararası Sempozyum, 29 Nisan 2017), İstanbul 2017, s. 2.

7 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005, I. 349.Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sorusunun doğrudan cevabını değil, ama bu soruya verilecek cevabın ilk ve kaçınılmaz adımını teşkil eder. Dolayısıyla Kur'an ilk muhatapların algı ve idrak ufuklarından bağımsız olarak açıklanıp yorumlanamaz.

Erken dönemlerdeki müslüman âlimlerin Kur'an'la ilişki biçimleri Mâtüridî'nin tefsir tanımını teyit eder mahiyettedir. Tâbiî âlimler anlama zorluklarını giderme hususunda vahyin nüzulüne tanık olmuş, birçok ayetin konu edindiği hadiselerin içinde bulunmuş sahabe nesline başvurmuşlardır. Tefsir rivayetlerinin kahir ekseriyetle tâbiîn neslinden gelmesi[8] bunun bir sonucudur. Mevkuf tefsir rivayetlerinin de büyük çoğunlukla tâbiîn neslinin sorularına sahabenin verdiği cevaplardan oluştuğu dikkate alındığında, tefsir müktesebatını neredeyse tamamen ikinci nesle borçlu olduğumuz anlaşılır.

Tâbiînden gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde, bu neslin temel maksadının Kur'an vahyinin nüzul bağlamıyla kendi aralarındaki tarihî mesafeyi kapatmak ve "özgün anlam"a ulaşmak olduğu fark edilir. Dolayısıyla bazı tâbiî âlimlere atfedilen, "İlim rivayetten ibarettir" kabulünün bir Ehl-i hadis sloganı olarak değil, hermeneutik bir prensip olarak algılanması gerekir. Buna bağlı olarak İslâmî ilimler geleneğinde selefe tanınan ayrıcalıklı statünün de başlangıçta teolojik değil, hermeneutik bir temele dayandığı bilinmelidir.[9]

Bu izahattan sonra, "Bugün Kur'an tefsirine ihtiyaç var mıdır?" şeklindeki bir sorunun doğru sorulmuş bir soru olmadığı söylenebilir. Her şeyden önce "tefsir" şimdiki zamana dair bir anlam arayışıyla değil, geçmişte, daha doğrusu Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zemindeki ilk ve özgün anlamın ne olduğuyla ilgili bir ilmî faaliyettir. Mâtüridî'nin naklettiği tanımla da örtüşen bu tespit bir ilim dalı olarak tefsirin hem asıl işlevini hem de alanını çerçevelemektedir.

8 Bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 102-103, 157-164.

9 Özsoy, "Kur'an'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'an", s. 1-2.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Doğru soru, "Bugün Kur'an'ın yeniden yorumlanmasına ihtiyaç var mıdır?" şeklinde formüle edilebilir ve bu sorunun cevabını özellikle kelam ve fıkıh gibi normatif ilimlerden hareketle vermek gerekir. Çünkü bu iki ilim dalı gerek müslümanların değişen zaman ve şartlara intibaklarını sağlama gerekse itikâdî gerekse toplumsal düzen ve hukuk alanında ortaya çıkan sorunlara çözüm bulma işlevine sahiptir. Daha açık söylemek gerekirse, kelam ilmi müslüman toplum için bir dünya görüşü kurarken, fıkıh ilmi güncel hayattaki sorunların çözümüyle ilgilenir. Dolayısıyla Kur'an yorumu bu iki ilim dalının bir bakıma varlık sebebidir.

İtikâdî ve hukuki alanlarda her çağın sorunları farklıdır ve bu farklılık kaçınılamaz olarak her iki alanda da yeni yorumları zorunlu kılmaktadır. Nitekim usûlü'd-dîn (kelâm) alanında, sözgelimi Ehl-i hadis (Selefiyye) veya Ehl-i sünnet-i hâssa diye anılan erken dönem Sünnî itikadın zaman içerisinde farklı mecralarda yol aldığı ve sonunda Eş'arîlik ve Mâtüridîlik diye iki büyük kola ayrıldığı malumdur. Keza bu iki ana kolun onlarca meselede birbirine muhalif görüş ve anlayışlara sahip olduğu da malumdur. Benzer şekilde Hanefîlik, Şâfiîlik, Mâlikîlik, Hanbelîlik gibi Sünnî fıkıh ekollerinin de farklı zamanlar ve şartlar çerçevesinde nassların farklı yorumlanmasıyla ortaya çıktığı malumdur.

Burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki kelam ve fıkıh ilimleri Kur'an mesajının farklı zamanlar, şartlar ve ihtiyaçlara göre güncellenmesini ifade ettiğinden, bu iki ilim dalının varlığı yeni yorumlarla kaimdir. Bu noktada, "Yorum ihtiyacı ne kadardır?" veya "Ne ölçüde yeni yoruma ihtiyaç vardır?" şeklinde bir istifham söz konusu olabilir. Bu soruya verilecek cevap farklı kelam ve fıkıh ekollerindeki farklı paradigmalara göre değişir. Fıkıh alanından örnek vermek gerekirse, nassı önceleyen ve nassa sadakati çok önemseyen Şâfiî gelenek esas alındığında, bugün ortaya çıkan herhangi bir fıkhî problemde mutlaka Kur'an ve/veya hadis metnine müracaat edilip en azından söz konusu problemin çözümünde makîsün aleyh olabilecek bir ayet-hadis ekseninde yorum (kıyas) üretilmesi gerekir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu gelenekte Kur'an hemen her tikel meselede referans metni olarak kullanıldığından, yorum faaliyetinin de kaçınılmaz olarak lafız-beyan ekseninde yürütülmesi gerekir. Buna mukabil Hanefî geleneğin istihsan formülü veya daha geniş çerçevede makâsıtçı perspektif dikkate alındığında, yorum faaliyeti her bir tikel meselede Kur'an metnine başvurma ameliyesi olmaktan çıkıp, dinin genel maksatları ışığında metinden görece bağımsız bir mecrada icra edilebilir.

Sonuç olarak, Kur'an'ın şu veya bu şekilde yorumlanmasının geçmişte olduğu gibi günümüzde de zorunluluk arz ettiği şüphesizdir. Bu noktada, "Her kim Kur'an'ı kendi re'yine göre izah ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" mealindeki hadis rivayetleri söz konusu edilebilir. Bazı araştırmalara göre bu rivayetler Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki ihtilaflar zemininde üretilmiştir. Daha açıkçası Kur'an'ın re'y temelinde izah edilmesini yasaklayan rivayetler, muhtemelen, nakil geleneğine dayalı tefsir anlayışından re'yci yaklaşıma geçiş sürecinde meydana gelen tartışmaların tezahürü olarak değerlendirilebilir. Yine bu rivayetler selef ulemasının re'yci yaklaşıma yönelik ikaz ifadelerinin Hz. Peygamber'e atıfla hadis formuna dönüştürülmesi kapsamında da değerlendirilebilir.[10]

Bütün bu ihtimaller bir yana bırakılıp bir an için Hz. Peygamber'in gerçekten re'ye dayalı Kur'an tefsiri hakkında tehditkâr bir söz söylediği kabul edilse dahi bu söz Gazâlî'nin (ö. 505/1111) belirttiği üzere Kur'an'ın re'yci yaklaşımla yorumlanamayacağı şeklinde bir anlam içermez. Kaldı ki tek bir ayetle ilgili olarak sahâbîlerden ve müfessirlerden beş, altı, yedi farklı mana takdiri nakledildiği vakidir. Biz biliyoruz ki bütün bu farklı anlamlar bizzat Hz. Peygamber'den işitilmemiştir. Üstelik söz konusu anlamlar birbiriyle telifi gayri kabil şekilde farklı olabilmektedir. Bu anlamlardaki farklılık uzun boylu tefekkür ve çıkarımın ürünü olmasıyla ilgilidir. Kur'an tefsiriyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den bizzat işitilmiş bir

10 Bkz. Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı: 3 (2014), s. 17-46.

Üçüncü PDF Kitaplığı arşivi - https://rantey.org

izah söz konusu olduğunda, tabir caizse akan sular durur. Fakat Hz. Peygamber'e ait tefsir rivayetleri çok az sayıdadır. Sahabenin re'ye dayalı izahları ise mutlak bağlayıcı olmamalıdır. Üstelik sahabenin birbirine muhalif görüşlere sahip oldukları malumdur. Sonuç olarak yorum kapısı her zaman açıktır.[11]

Yorumun Mahiyeti ve Yorumda Nesnellik-Öznellik Meselesi

İslâmî ilimler terminolojisinde yorum kavramının tam karşılığı "te'vil"dir. Sözlükte, "bir şeyin hem başlangıcı hem sonu, dönmek, varmak" gibi anlamlar taşıyan *evl* kökünden türemiş bir kelime olan te'vil, "döndürmek, bir şeyi nihai noktasına ulaştırmak, sözü çekip çevirmek, siyaset etmek" gibi manalara gelir.[12] Istılahta ise te'vil, "nasslardaki bir kelime veya lafzı müdellel olarak zâhir/açık manası dışında Kur'an ve Sünnet'e uygun başka bir muhtemel manaya hamletmek" diye tarif edilir. Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) ifadesiyle, tefsir mütekellimin muradını beyan, te'vil ise lafzın muhtemel anlamlarından birini beyan demektir.[13] Bu ayrım, "tefsir Kur'an'daki ilk ve özgün anlamları keşfetmek, te'vil ise ilk anlamdan hareketle yeni anlamlar üretmek" diye de formüle edilebilir.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) te'ville ilgili olarak, "Allah ölüden diri çıkarır" (Âl-i İmrân 3/27) mealindeki ayeti örnek verir ve şöyle der: "Bu ayette, Allah'ın yumurtadan kuş çıkarmayı kastettiğini söylemek tefsir, mümin bir kimseye kâfir evlat vermesi şeklinde bir anlam kastettiğini söylemek ise te'vildir."[14] Bu örnek tefsir ile te'vil arasındaki farkı göste-

11 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, s. 48. 343.

12 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1972, I. 158-162; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut trs., XI. 32-40.

13 Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s. 261.

14 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 50-51.

Elektronik Kitap Arşivi - https://rantey.org

rir. Te'vil kelimesi birçok kez Kur'an'da da geçer. Mesela, A'râf 7/53 ve Yûnus 10/39. ayetlerde te'vil gelecekte vuku bulacağı bildirilen bir hadisenin önceden bildirilen vakit gelip çattığında gerçekleşmesini ifade eder. Diğer bazı ayetlerde ise bir işin iç yüzü (Kehf 18/78, 82), netice (Nisâ 4/59; İsrâ 17/35), rüyada görülen sembollerin gerçek hayatta neye müncer olacağını bildirmek (Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101) gibi anlamlar içerir.

Âl-i İmrân 3/7. ayette müteşabih lafzıyla birlikte zikredilen te'vil kelimesinin genellikle bir sözü/kelamı kendisine mukterin bir delilden dolayı ilk (râcih) anlamından ikincil (mercûh) anlamına hamletmek şeklindeki ıstılahi manaya karşılık geldiği kabul edilir. Fakat kelimenin buradaki esas anlam ve kullanımı, Kehf 18/78 ve 82. ayetlerde olduğu gibi bir şeyin akıbeti ve gerçek mahiyeti ile ilgilidir. Hâsılı, te'vil Kur'an'da İbn Teymiyye ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi âlimlerin de ikna edici şekilde belirttikleri üzere bir lafzı ilk-aslî manasından başka bir muhtemel manaya hamletmek anlamına gelmez.[15]

İbn Teymiyye bu konuda şunları kaydeder: Arap dilinde söz/kelam, inşa ve ihbar olmak üzere iki çeşittir. İnşa emir ve talep içerirken, ihbar bildirim ifade eder. Buna göre emrin te'vili, emredilen şeyin bizatihi kendisidir. Selef âlimlerinin de belirttikleri üzere Sünnet (Kur'an'daki) emrin te'vilidir. Rivayete göre Hz. Âişe, "Rasûlullah rükû ve secde yaptığında, 'subhânekellâhumme ve bihamdike allâhümmeğfirlî' (Allah'ım! Seni tenzih eder ve sana hamd ederim. Allah'ım beni bağışla!) diye niyazda bulunarak Kur'an'ı te'evvül ederdi" demiştir. Hz. Âişe, "Kur'an'ı te'evvül etmek" sözüyle, "Rabbini överek yücelt ve O'ndan mağfiret dile. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir" (Nasr 110/3) ayetindeki emrin bilfiil yerine getirilmesini

15 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Cize 1990, I. 14. Te'vil kelimesinin sözlük anlamları ve Kur'an'daki kullanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, III. 143-145; Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, Esra Yayınları, Konya 1997, s. 21-63.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

kastetmiştir. İhbara gelince, bu tür bir kelamın te'vili önceden haber verilen olayın gerçekleşmesi anlamına gelir. Kısacası, söz/kelam talep ifade ediyorsa, bunun te'vili talep edilen fiilin kendisidir. Şayet söz haber türünde ise te'vil, haber verilen şeyin dış dünyada gerçekleşmesidir. Sözgelimi, "Güneş doğdu" sözünün te'vili güneşin doğmasına karşılık gelir.[16]

Bu isabetli izahata rağmen te'vil İslâmî ilimler geleneğinde "nassı yorumlamak" anlamında terimleşmiştir. Mesela, kelam ilminde te'vil müteşabih nasslar kapsamında gündeme getirilmiş ve söz konusu nassların yorumlanıp yorumlanmayacağı hususunda birkaç farklı görüş beyan edilmiştir. Ancak konuyla ilgili görüşlerde müteşabih ayetlerin kime veya neye göre müteşabih sayıldığı meselesinde ittifak edilememiştir. Daha açıkçası Mu'tezile'nin müteşabih saydığı hemen her ayet Eş'ârîlerce muhkem, Eş'âriyye'nin muhkem saydığı hemen her ayet Mu'tezile tarafından müteşabih kabul edilmiştir. Müteşabihlerin tespitinde mezhebî kabullerin belirleyici olduğu gerçeği Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) tarafından şöyle formüle edilmiştir:

> Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine [kelâmî kabullerine] uygun ayetlerin muhkem, muarızının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder. [Sözgelimi] bir Mu'tezilî, "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (Tekvir 81/29) ayetinin müteşabih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda aksi görüşü savunur.
>
> Bilesin ki dünya üzerinde her grup/fırka kendi görüşüne uygun olan ayetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun ayetleri müteşabih diye nitelendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir.
>
> İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların/müslümanların büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural şudur: Hangi ayet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi ayet muhalif mezhebe uygunsa müteşabihtir.[17]

16 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 121-139.

17 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 2004, VII. 148 vd., 152.

Ücretsiz PDF Kitap 2024 - https://t.me/ucretsizpdf

Bu çarpıcı ifadelerin gösterdiği üzere gerek hangi ayetlerin muhkem hangi ayetlerin müteşabih olduğu gerekse müteşabih ayetleri te'vil hususunda cevaz hükmü bulunup bulunmadığı gibi meselelerde tüm mezhepler tarafından ittifakla kabul edilen bir usul çerçevesi mevcut değildir. Müteşabih ve te'vil konusunda belirleyici faktör, farklı kelam ekollerinin özellikle ilâhî sıfatlarla ilgili ön kabulleridir. Ayrıca müteşabih ve te'ville ilgili tartışmaların pratiğe yansımasına bakıldığında, hemen hiçbir mezhep veya fırkanın akâid, usûlü'd-diyânât ve Allah'ın sıfatları gibi konularla ilgili olan veya genel çerçevede müteşabih sayılan nassları yorumlamaktan geri durmadıklarına şahit olmak hayli ilginçtir. Nitekim müteşabih nassların te'viline şiddetle karşı çıkan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) dahi haberî sıfatlarla ilgili bazı hadisleri te'vil ettiği bilinmektedir.

Gazâlî'nin Hanbelî mezhebine mensup büyük âlimlerden naklettiği bilgiye göre İbn Hanbel, "Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir", "Müminin kalbi Rahmân'ın iki parmağı arasındadır", "Rahmân'ın soluğunun/kokusunun Yemen taraflarından geldiğini hissediyorum" mealindeki üç hadisi te'vil etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aktardığına göre ise İbn Hanbel, Fecr 89/22. ayette geçen *ve-câe rabbüke* lafzını, "Rabbinin emri geldi" diye te'vil etmiştir.[18] Bu noktada Ehl-i hadis ekolündeki te'vil karşıtlığının aslında Cehmiyye ve Mu'tezile'nin daha ziyade haberî sıfatları mecaza hamlederek yorumlamalarıyla ilgili olduğunu, dolayısıyla ideolojik bir tavrı yansıttığını söylemek gerekir. Kısacası, Ehl-i hadis de dâhil her fırka ve ekol şu ya da bu şekilde te'ville iştigal etmiştir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) müteşabih ve te'ville ilgili bu ilginç durumu, "Kur'an'daki herhangi bir ayet/ibare/lafızla ilgili olarak müfessirlerin, 'Bu müteşabihtir, gerçek anlamını ancak Allah bilir' deyip de tevakkuf ettiklerine hiç şahit olmadık. Bilakis müfessirler surelerin başlarındaki mukatta'a

18 Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Amr Süleyman el-Eşkar, Dâru's-Safve, Ğardaka 1992, III. 441-442.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

harfleri de dâhil Kur'an'ın tamamını te'vil ettiler"[19] ifadesiyle dile getirmiştir.

Te'vil fıkıh usulü kitaplarında da bahis konusu edilmiş ve genellikle zâhir, müevvel lafızlar bağlamında, "lafzın bir delil veya karine sebebiyle râcih (ilk ve baskın) anlamdan mercûh anlam (ikincil anlam) ihtimaline hamledilmesi" diye tarif edilmiştir. Hanefî usul literatüründe, müşterek lafzın anlamlarından birinin re'y ve ictihad yoluyla belirlenmesi te'vil, muhtelif manalarından biri taayyün eden müşterek lafız da müevvel diye kategorize edilmiştir.[20] Usûl-i fıkıh literatüründe, bir ayetin nesh veya tahsise uğraması da bir tür te'vil olarak değerlendirilmiştir. Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) âmm lafzın muttasıl veya munfasıl bir delille tahsisi, mutlak lafzın takyidi, mücmel ve müphem lafzın tavzihi gibi geniş anlamlı nesh kavramı ile te'vilin özellikle tearuz (çatışma) durumunda iki delilin/ayetin cem ve telif edilmesi bakımından birbirine yakın anlam ve işleve sahip olduklarına dikkat çekmiştir.[21]

Fıkıh usulü kitaplarında te'vilin müdellel olması gerektiği özellikle belirtilmiş ve burada söz konusu olan delil/karine genellikle lafzın kendisinden ayrı olarak değerlendirilmiştir. Aklî gerekçe, icma ve kıyas gibi unsurlar te'vilin belli başlı delilleri arasında zikredilmiştir; fakat bütün bunların kelâmî ve fıkhî ekollerin kendilerine mahsus temel kabullerine göre delil hüviyeti kazandığını gözden uzak tutmamak gerekir. Örnek vermek gerekirse, Mu'tezile'nin tevhid ilkesi mucibince Allah'ın beşer tarafından görülmesi mümkün değildir. Keza adl/adalet ilkesi mucibince Allah'ın insanları dalalete sevk etmek gibi kabih/çirkin bir fiil işlemesi de mümkün değildir. İşte bu iki temel prensipten dolayı hem Kıyâme 75/23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzırah* (Rablerine bakacaklar) ifadesi hem

19 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 100.

20 Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 95.

21 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, II, 98.

İlahiyat DERGİ Kitaplığı - http://ilahiyatdergi.org

de birçok ayette geçen *yudillüllâhu men yeşâu* (Allah dilediğini dalalete sevk eder), *ve-men yudlilillâhu* (Allah'ın dalalete sevk ettiği kimse) şeklindeki ifadeler mutlaka te'vil edilmelidir. Sünnî-Eş'arî kelam geleneğinde ise bu ayetleri te'vil etmek gereksizdir. Çünkü Allah ahirette görülecektir. Keza Allah mutlak kudret sahibi olduğu ve yapıp ettiklerinden dolayı sorgulan(a)madığı için, dilediği kimseyi dalalete sevk edebilir. İşte bu örnekten de anlaşılacağı gibi te'vilde delil ve karine denen şey, aslında her mezhebin kelâmî paradigmasına göre delil ve karine olabilmektedir.

Fıkıh usulünde te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisi de bahis konusu edilmiştir. Hanefî usulcüler te'vil ile ictihad arasında ince bir ayrımdan söz etmişlerdir. Mesela, Hanefî fakih Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090[?]) sahabenin te'villerinin sonraki müslüman nesiller açısından hüccet değeri taşımadığını, fakat ictihadlarının bundan farklı olduğunu vurgulamış ve bu farklılığı te'vil ile ictihad faaliyetleri arasındaki farka bağlamıştır. Buna göre te'vil dildeki anlam vecihleri ve sözün mana/medlulleri üzerinde düşünmekle olur. İctihad ise şer'î hükümlerin temelini oluşturan nasslar üzerinde düşünmekle gerçekleşir. Te'vil hususunda sahabe ile Arap dilinin anlam dünyasını iyi bilen ulema arasında fark yoktur. Fakat ictihad te'vilden farklıdır. İctihadı etkileyen hâricî durumlar söz konusu olabilir. Sahabe neslinin vahyin nüzul ortamına tanıklık etmiş olması ictihad açısından kendilerine üstünlük sağlar. Bu bakımdan sahabe neslinin ayet veya hadisle ilgili muhtemel anlamlardan birini tayin etmesi bu nassların başkaları tarafından zâhiri üzere anlaşılmasına engel oluşturmaz. Çünkü sahabe bunu bir te'ville yapmıştır ki onların te'vili başkaları için hüccet anlamı taşımaz.[22]

Bize göre Serahsî'nin te'vil ile ictihad arasındaki bu ayrımı pek ikna edici değildir. Çünkü te'vil denen şey de sonuçta bir lafzın anlamına ve hangi hükmü taşıdığına dair bir önerme kurmaktır ki böyle bir faaliyette te'vil ile ictihad arasın-

22 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Buğdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, II. 109.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ilmi.is/arsiv

da kategorik ayrıma gitmek çok kolay olmasa gerektir. Kaldı ki Serahsî te'vil konusunda sahabe ile Arap diline vâkıf olan kimseler arasında üstünlük farkı bulunmadığını, dolayısıyla sahabenin te'vilinin başkalarına ait te'villerden imtiyazlı sayılamayacağını söylemekte, ictihad konusunda ise vahyin nüzul ortamına şahit olma ayrıcalığından hareketle sahabe ictihadının diğer âlimler ve müctehidlerin ictihadlarından daha üstün olduğunu söylemektedir. Burada dikkati çeken husus, üstünlüğün vahyin nüzul döneminde hazır bulunma ve o vasata tanık olmaya bağlanmasıdır. Şayet üstünlük ölçütü buysa, sahabenin te'vili de tıpkı ictihad konusunda olduğu gibi diğer ulemanın te'villerinden üstün sayılmalıdır. Çünkü dil statik değil dinamik bir şeydir. Dolayısıyla Kur'an metnindeki lafızlar on beş asırdır sabit olmakla birlikte bu lafızların ifade ettiği anlamlar tabir caizse bin kere değişmiştir.

Serahsî'nin te'vil meselesini zaman ya da tarih faktöründen bağımsız bir faaliyet olarak tanımlaması, klasik fıkıh usulünün lafız-beyan temelli olmasındandır. Bu mesele bir tarafa, te'vil ile ictihad arasında mutlaka bir ayrım yapılacak ve bu ayrım çerçevesinde sahabenin te'vil ve ictihadının diğer bütün ulemaya ait te'viller ve ictihadlardan üstün olup olmadığı tartışılacaksa, o zaman sahabenin ictihadından ziyade te'vilinin üstün olduğunu söylemek daha isabetli olur. Çünkü te'vil doğrudan doğruya belli bir zamanda nazil olan ve nazil olduğu dönemdeki muhatap kitle tarafından anlaşılan lafızlarla ilgili yeni anlam belirlemeleri yapmakla ilgilidir. İctihad ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemden sonraki zamanlarda ortaya çıkan bir mesele ve problemle ilgili olarak çözüm üretme faaliyetidir ki bu faaliyette kimi zaman nassa odaklanmak söz konusu olmayabilir.

Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) te'vilin mahiyeti ve sıhhat şartları hakkındaki bir dizi izahattan sonra "makbul" ve "ma'mûl bih" diye nitelendiği te'vilin gerekli şartlar dâhilinde sahabe devrinden itibaren sürdürülen bir faaliyet olduğunu ve yadırganmadığını vurgulamıştır.[23] Âmidî'nin özellikle sa-

23 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, III, 98.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

habe devrinden söz etmesi, te'vil faaliyetinin daha nüzul döneminde başladığı anlamına gelir ki bu tespit hem te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisini hem de Mâtüridî'nin naklettiği tefsir ve te'vil ayrımında Kur'an'daki bir lafzın ne anlama geldiği hususunda Allah'ı şahit tutmakla eşdeğer olarak görüp sahabe nesline özgü kıldığı tefsirin (açıklama) aslında te'vil gibi ihtimallere açık olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu ikinci mesele sahabeye ait re'y, ictihad ve te'vilin nass olup olmadığı konusunu da tartışmayı gerektir.

Öncelikle şunu belirtelim ki İmam el-Mâtüridî'nin tefsir ile te'vil arasındaki kategorik ayrımı bir genelleme değildir. Daha açıkçası bu ayrım sahâbîlerin vahyin nüzulüne şahit olmaları sebebiyle Kur'an ayetlerinde kastedilen anlamlara sonraki müslüman nesillerden çok daha iyi vukûf imkânına sahip olduklarını belirtmeye yöneliktir. Fakat her bir sahâbî, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) de açıkça ifade ettiği[24] üzere tüm ayetlerin nüzulüne bizzat tanıklıkta bulunmamış, dolayısıyla Kur'an'ın tamamıyla ilgili tefsir bilgisine vâkıf olamamıştır. Bu durum kimi sahâbîlerin hem eksik bilgilerini başka sahâbîlerden tamamlamayı hem de yeri geldiğinde re'y, te'vil ve ictihad faaliyetinde bulunmayı kaçınılmaz kılmıştır. Re'y ve ictihad isabetli de olabilir, hatalı da olabilir. Bu durum sahabe için de geçerlidir. Dolayısıyla hiçbir sahâbî kendi re'y ve ictihadını hüccet addedip insanları bu ictihada tabi olmaya davet etmemiştir. Kaldı ki bir sahâbî diğer bir sahâbînin ictihadına itiraz da etmiştir. Şu halde, sahâbî kavlinin Kur'an'daki bir ayetin tefsirine dair kesin bilgi değeri taşıyan bir nakle dayanması söz konusu olduğunda, kuşkusuz bu kavil/görüş salt re'ye öncelenir. Böyle bir sahâbî kavlinin re'ye öncelenmesi haber-i vahidin kıyasa öncelenmesi gibidir. Yok eğer bir sahâbînin kavli re'y temelli ise bu re'y diğer bütün müslüman ulemanın re'yinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahâbîler hem vahyin nüzul ortamına hem de Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı beyan metoduna şahit olmuşlardır. Bu

24 Bkz. Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, ts., s. 35-37.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi, Kahramanmaraş

bakımdan sahâbî re'yi ile başka bir müslüman âlimin re'yi birbiriyle çatıştığında sahâbî re'yi tercih edilir.[25]

Usulcülerin büyük çoğunluğuna göre sahabenin te'villeri de dâhil, mevcut te'villerden farklı bir te'vil arayışı her zaman mümkündür. Çünkü icma ve ihtilafın cereyan ettiği alan hüküm alanıdır. Delille istidlal veya te'ville amel bu alana girmez. Literatürde sahabenin ictihadı ile te'vili arasındaki fark vurgulanırken bu tartışmada sahabenin tefsirine yer verilmemesi, tefsirin mahiyet itibariyle te'vil ve ictihaddan farklı olduğunu, te'vil ve ictihad bir yargı/hüküm içermesine mukabil tefsirin böyle bir özellik taşımadığını ima eder.[26]

Te'vil ile tefsir arasındaki farka ilişkin bir diğer örnek, Hanefî usulcülerin müşterek lafzın anlamlarından birini tercihte esas alınan kaynakla ilgili yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşım tefsir ile te'vil arasındaki ayrıma dayanır. İmam el-Mâtüridî'nin aktardığı tefsir-te'vil tanımlarıyla örtüşen bu ayrıma göre te'vil bir lafzın muhtelif manalarından birini ağırlıklı kanaat ve ictihad yoluyla taayyün ve tebeyyün ettirmektir. Tefsir ise mananın nakil/sema yoluyla belirlenmesidir ki bu şekilde tayin edilen manayı peşinen tasdik etmek gereklidir. Bu itibarla te'vilin kaynağı re'y, tefsirin kaynağı nakildir. Ayrıca te'vilde hakikat iddiası söz konusu değildir. Çünkü hakikat re'y yoluyla sübut bulan bir şey değildir.[27]

Hakikat iddiası bir tarafa, her te'vilde isabetsizlik ihtimalinin bulunması yorumda öznelliğin ve çeşitliliğin kaçınılmaz olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu noktada yorum çeşitliliğinin bir imkân mı yoksa sorun mu olduğunu tartışmak gerekir. Sözgelimi, hurûf-ı mukatta'a konusunda kelamcıların bakış açısı esas alınıp bu harflerin birtakım anlamlar içerdiği ve bu anlamların bilinebilirliği peşinen kabul edildikten sonra, klasik tefsir literatüründeki yorumlara bakıldığında, hurûf-ı mukatta'a ile ilgili yorumların sayısının yirmiden fazla olduğu, üstelik bunların pek çoğunun birbiriyle alakasının bulun-

25 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II. 107-108.
26 H. Yunus Apaydın, "Te'vil", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLI. 31.
27 Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 95.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

madığı görülür. Söz konusu harflerin ebced ve cifr hesabıyla gelecekte vuku bulacak bazı olayların tarihine işaret ettiği görüşler de bu yorumlar arasında yer alır.[28] Benzer bir durum Nûr ayeti diye anılan Nûr 24/35. ayetteki misbâh, mişkât gibi kelimelerin birbiriyle hemen hiçbir ilgisi bulunmayan birçok şeye işaret ettiğine dair görüşlerde de karşımıza çıkar.

Bir ayete birbirinden farklı anlamlar yüklenmesi ve çok çeşitli şekillerde te'vil edilmesi kimilerince ilâhî kelamın feyiz ve bereketi olarak görülebilir. Nitekim tasavvuf geleneğinde böyle bir bakış açısı hâkimdir. Özellikle Kur'an'daki her bir ayetin zahr/zâhir, batn/bâtın, had ve matla'/muttala' olmak üzere dört anlam veçhesinin bulunduğu yönündeki bir rivayetten hareketle sûfîler Kur'an ayetlerini sezgi, ilham, keşif ekseninde yorumlamış ve bu yorum tarzı gelenekte işaret, itibar, istinbat gibi farklı şekillerde adlandırılmıştır. Gazâlî (ö. 505/1111) tasavvufî-işârî yorumun meşruiyetini şöyle izah etmeye çalışmıştır:

"Sırf zâhirî tefsirle meşgul olan ilim erbabı, kimi mutasavvıfların Kur'an'daki bazı kelimeleri İbn Abbas ve diğer müfessirlerden nakledilen tefsir bilgilerine muhalif tarzda yorumlamaları hususunda nahoş sözler söylemiş ve bu tür te'villerin küfürle eşdeğer olduğuna hükmetmişlerdir...[29] Bir an için kabul edelim ki tefsir ehlinin bu yaklaşımı doğrudur; peki o za-

28 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 6-8.

29 Gazâlî'nin burada söz konusu ettiği zâhir müfessirlerinden maksat büyük ihtimalle Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076)'dir. Çünkü Vâhidî'nin, "Sülemî *Hakâikü't-Tefsîr* adlı bir eser telif etmiş, ama eğer bu zat eserinin Kur'an tefsiri olduğunu iddia etmişse, onu kesinlikle tekfir ederim" dediği bilinmektedir (Bkz. Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, XVIII. 342). Gazâlî Kur'an tefsiriyle ilgili müstakil bir eser yazmama sebebiyle ilgili bir soruya, "Üstadımız Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin bu alanda telif ettiği eserler kâfidir" şeklinde cevap vererek Vâhidî'nin tefsirdeki otoritesinin tartışılmaz olduğunu dile getirmiş, ayrıca, "Kim Allah'ın kitabını/kelamını Rasûlullah'tan dinlemek isterse Vâhidî'nin tefsirini okusun" demişse de (Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Haydarabad 1970, II. 155), sonuçta onun Sülemî ve *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eseriyle ilgili tenkidini pek tasvip etmemiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

manı Kur'an'ı anlama çabası geçmişten/seleften menkul tefsir malumatını ezberleyip tekrarlamaktan başka ne ifade eder?! Bilinmelidir ki 'Kur'an'ın ihtiva ettiği mana, zâhirî tefsirle ortaya konulandan ibarettir; onun bundan başka bir mana boyutu yoktur' diyen kişi böyle söylemekle ancak kendi [sığ] idrak ve anlayış seviyesini göstermiş olur. Gerçi o kişi mezkûr sözüyle kendisi hakkında doğru bildirimde bulunmuştur; fakat bütün herkesin kendisiyle aynı idrak ve anlayış seviyesinde olduğuna hükmetmekle yanlış yapmıştır. Gerçekte birçok rivayet (haber/eser) Kur'an'daki manaların derin anlayış ve kavrayış sahiplerinin (ehl-i fehm) ufuklarına göre açılıp genişleyen nitelikte olduğunu gösterir. Şayet Kur'an'ın menkul/me'sûr tefsirden başka bir anlam düzeyi olmasaydı Hz. Peygamber, 'Kur'an'ın zâhiri, bâtını, haddi ve muttalaı/matlaı vardır' buyurmaz; Hz. Ali de, "İsteseydim sadece Fâtiha suresinin tefsirinden yetmiş deve yükü kitap yazardım" mealinde bir söz söylemezdi. Bazı âlimler her ayetin altmış bin mana taşıdığını, anlaşılmayı/açıklanmayı bekleyen manaların bundan çok daha fazla olduğunu söylemiş, diğer bazı âlimler ise bir adım daha ileri giderek, 'Kur'an 77200 ilim ihtiva eder. Zira onun her kelimesi bir ilimdir. Sonra bu sayı dört katına çıkar. Çünkü her kelimenin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır' demişlerdir... Hâsılı, tüm ilimler yüce Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına dâhildir. Kur'an'da O'nun zat, ef'âl ve esmasının şerhi vardır. İşte bu ilimler sonsuz ve sınırsızdır. Kur'an'da bütün bu ilimlere işaret vardır. Söz konusu ilimlere ayrıntılı biçimde vâkıf olmak Kur'an'ı derinden anlayıp kavramaya bağlıdır. Kur'an'ın salt zâhirî tefsiri bu derin kavrayış ve anlayışa işaret etmez. Bilakis fikrî düzeyde müşkillere yol açıp insanlar arasında ihtilafa konu olan her meseleyle ilgili olarak Kur'an'da birtakım işaretler ve delaletler mevcuttur; fakat bunlara vukûf ehl-i fehm olanlara mahsustur. Hâl böyleyken nasıl olur da Kur'an'ın zâhirî anlam aktarımı ve açıklaması kâfidir, denilebilir."[30]

Gazâlî'nin çerçevesini çizdiği yorum tarzında öznellik, hatta keyfilik payı baskın olduğundan, Arap dili ve mantık

30 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 342-343.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kurallarına dayalı epistemolojiyi esas alan beyan uleması sûfîlere ait yorumların tefsir sayılamayacağını özellikle vurgulama ihtiyacı duymuşlardır. Hatta Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) gibi bazı müfessirler tasavvufî-işârî yorumların tefsir kategorisinde değerlendirilmesini küfür saymıştır.[31] Sonuçta, sûfîlerin yorumları tefsir değil, te'vil kategorisinde değerlendirilmiş ve tıpkı fıkıh usulüne konu olan te'ville ilgili sıhhat şartları gibi sûfîlerin işârî yorumları da bazı âlimlerce makbul ve merdut olma açısından kritik edilmiştir. Mesela, Şâtıbî "Kur'an'ın bâtın"ı meselesinde ilk olarak zâhire uygunluk ve bâtınî anlam takdirinin Arap dilinde bir karşılığının bulunması gerektiğini belirtmiştir. İkinci olarak da bâtın mananın sıhhatine dair Kur'an'ın başka bir ayetinde (zâhir ve nass) bir ifadenin bulunması gerektiğinden söz etmiştir.[32] Şâtıbî'nin zikrettiği bu iki sıhhat şartı sûfîlerin işârî yorumlarıyla ilgilidir. Fakat bu şartlar aynı zamanda genel olarak te'vilin de sıhhat şartları arasında zikredilir. Bu durum işârî ve remzî (sembolik) yorumların genel olarak te'vil kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini gösterir.

Mamafih, "Allah'ın sıfatları sonsuz ve sınırsızdır; kelam da O'nun bir sıfatı olduğuna göre Kur'an'daki anlamlar da sınırsızdır. Kul Allah'ın kalbine bahşettiği genişlik nispetinde bu sonsuz ve sınırsız anlam deryasından nasiplenir"[33] düşüncesine sahip olan sûfîlerin Kur'an yorumlarını beyânî epistemoloji çerçevesinde kontrol ve disipline etmek pek mümkün olmasa gerektir. Kaldı ki bir müslümanın Kur'an'la kurduğu varoluşsal ve duygusal ilişkiyi birtakım objektif kriterlerle denetleyip tahdit etmek mümkün değildir. Bu noktada mümin Kur'an'ı açıp okuduğu zaman iç dünyasında bambaşka an-

31 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2002, II. 1218-1219. Vâhidî'nin işârî yorumlarla ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hadiye Ünsal, "Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 1 (2013), s. 145-146.

32 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 357.

33 Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lumaʿ*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî, Şirketetü't-Tabeatü'l-Fenniyye, Bağdat 1960, s. 107.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: https://kanaviyat.com

lam pencereleri açılabilir; fakat bu sezgi ve keşif temelli anlamların tefsir olarak sunulması doğru değildir. Çünkü öznel tecrübelerle kişinin iç dünyasında ortaya çıkan anlamlar insanlarla paylaşıldığı takdirde bu anlamların tefsir veya bağlayıcı Kur'an yorumu kapsamına alınması, hatta bunların bizatihi Allah'ın kastını yansıttığı yönünde algılar oluşması söz konusu olabilir.

Yorumun Alanı ve Sınırları

Nassların yorumunda alan ve sınırları belirlemek önemli bir konudur. Bazı usûlcüler bu konuyu müstakil bir başlık altında ele alıp tartışmışlardır. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) aktardığı bilgilere göre yorum hem fıkhî (furû') hem itikâdî (usûl/akâid) konularla ilgili nasslarda söz konusudur. Fıkhî alanda te'vilin cari olduğu hususunda ihtilaf yoktur. İtikâdî alanda ise ihtilaf söz konusudur. Bu ikinci alanla ilgili üç farklı yaklaşım vardır. Müşebbihe'ye izafe edilen yaklaşıma göre nasslar zâhirî manalarına göre anlaşılmalı, hiçbir yoruma başvurulmamalıdır. Selefiyye ve/veya Ehl-i hadis ekolüne izafe edilen yaklaşıma göre itikâdî konularla ilgili nasslar yoruma açık olmakla birlikte te'vilden kaçınıp tenzihci bir tavır takınmak lazımdır. Mu'tezile'nin yanı sıra Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğunca da benimsenen yaklaşıma göre ise itikâdî konularla ilgili nassların te'vili bir bakıma zorunludur.

Son iki yaklaşım tarzı arasındaki farklılık, tıpkı hurûf-ı mukatta'anın ilâhî bir sır mı yoksa mana ve medlullerinin bilinebilir mi olduğu hususunda karşımıza çıkan iki farklı yaklaşım gibi, Kur'an'da manası bilinmeyen bir ayet veya ifade bulunmasının mümkün olup olmadığı meselesiyle alakalıdır. Ehl-i hadis ekolüne göre böyle bir şey mümkündür. Çoğunluk ulema ise Kur'an'da anlamı bilinmeyecek bir ayet veya ifadenin bulunmadığı kanaatindedir. İzzeddîn b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) ifadesiyle, kural ve şartlarına uygun olmak kaydıyla te'vilci yöntem ve yaklaşım daha isabetlidir. Çünkü Allah Arap toplumuna bildikleri bir dil dizgesiyle hi-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tap etmiş, ayrıca kendi kelamında ne kastettiğine dair deliller serdetmiştir.[34]

Yorumun alanı ve sınırları konusunda Ehl-i hadis ekolünün te'vile sıcak bakmaması dinin aslında ne olduğu meselesiyle ilgilidir. Daha önce bahsi geçtiği üzere bu ekole göre din haber, eser ve taklitten (selefe ittiba) ibarettir. Dinî alanda gerekli olan her şey Kur'an, Sünnet ve selef tarafından açıkça beyan edilmiştir. Bu yüzden dinde re'y ve te'vile alan açmamak gerekir. Ne var ki gerek Ehl-i hadis çizgisini takip eden Hanbelî fıkıh ekolünde, gerek selefi düşünceyi sistematize eden İbn Teymiyye ve takipçilerine ait eserlerde bilhassa furû' alanıyla ilgili olarak sayısız ictihad ve fetva üretilmiştir. Bu durum en azından Hanbelîlik ve Selefîlikte din ile şeriatın birbirinden ayrı mütalaa edildiğini, dinin sabit şeriatın dinamik ve değişken olarak değerlendirildiğini gösterir.

İtikâdî konularla ilgili nassların yorumunda sınır belirlemenin mümkün olup olmadığı meselesini de tartışmak gerekir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki insanoğlunun duyu ve idrak alanının dışında kalan, bu yüzden de gerçek mahiyeti hakkında kesin konuşma imkânı bulunmayan haberî sıfatlar ile kıyamet ve uhrevî âlemle ilgili ayetleri te'vil etmek imkânsızdır. Ancak burada söz konusu edilen te'vil ıstılahtaki değil, Kur'an'da geçen ve genellikle "bir şeyin aslî mahiyeti ve nihai gerçekliğe tekabüliyeti" anlamına gelen te'vildir. İlâhî sıfatlar ve uhrevi âlemle ilgili ayetleri bu anlamda te'vil etmek mümkün değildir. Buna mukabil söz konusu ayetler ıstılâhî manada te'vil edilebilir.

Örnek vermek gerekirse, Kur'an'da geçen "yedullah" tabiri Allah'ın kudreti ve/veya inayeti, "arşa istiva" tabiri de ilâhî hükümranlık diye yorumlanabilir. Fakat bu tür yorumlar, doğruluk ve yanlışlık ihtimallerine açıklık sebebiyle hakikatin kendisi değildir. Bunun içindir ki usûl-i fıkıh geleneğinde te'vil birtakım sıhhat şartlarıyla kayıtlanmış ve söz konusu şartlara uygun olup olmaması açısından karîb, baîd gibi

34 Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 438-441.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kategorilere ayrılmıştır. Bunun yanında te'ville ilgili olarak mutlak nesnellik iddiasında bulunulmamış, dolayısıyla her te'vilde öznellik payı bulunduğu peşinen kanıksanmıştır. Bize göre de te'vil hem zaman ve zemine göre ihtiyaç duyulan, bu bakımdan da çoğunlukla içinde bulunulan zamanın güncelliğini yansıtan, dolayısıyla öznelliği en başından müsellem olan bir şeydir.

Te'vilin hem öznel hem de değişken ve ucu açık oluşuyla ilgili en müşahhas delillerden biri kelam tarihi boyunca aynı ayetin farklı mezhepler ve ekollerce çok farklı şekillerde yorumlanmış olmasıdır. Bu durum "usûlü'd-dîn" diye adlandırılan ve dinin sabiteleriyle ilgili olan kelam sahasında da değişkenliğin hüküm sürdüğünü gösterir. Fakat burada söz konusu edilen değişkenlik, sözgelimi Allah'ın varlığı veya tevhid inancı ile ilgili değil, ilâhî sıfatların nasıl tasavvur edileceği gibi meselelerle ilgilidir ki bu meseleler sabit değil, değişkendir. İçinde bulunulan çağın ortaya çıkardığı sorunlar, ihtiyaçlar ve farklı algılar yeni meseleler üretir ve bu meseleler yeni yorumlarla yeni tasavvurlar geliştirmeyi gerektirir. Bu yüzden, tarihin belli bir döneminde belli bir mezhebin kelâmî paradigmasına göre şekillenen ve daha sonra sabit bir inanç umdesi gibi takdim edilen re'y ve te'vil temelli kabullerden hareketle mutlak hakikati temsil iddiasında bulunmamak ve tek hakikatçi bir dille konuşmamak gerekir. Bunun aksini savunan bir yaklaşım ancak katı cahillik diye nitelendirilebilir.

Bu bağlamda İbn Kudâme ve Serahsî gibi büyük âlimlerin, "Te'vil varsa tekfir yoktur" diye özetlenebilecek görüşlerini kısaca aktarmak gerekir İbn Kudâme (ö. 620/1223) dînen haram kılındığı hususunda hiçbir şüphe bulunmayan zina, domuz eti yemek gibi hususların helal olduğunu düşünen kişinin küfre girdiğini, fakat böyle bir düşüncenin te'vile dayanması halinde durumun değiştiğini söyler ve bunu Hâricîlerin tavrıyla örnekler. Hâricîler müslümanların canlarını ve mallarını helal saydıkları, hatta bunu Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak algıladıkları halde fukahanın çoğunluğu bu fırkayı tekfir etmediği gibi Hz. Ali'yi öldüren İbn Mülcem'i de kâfir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olarak nitelendirmemiştir. Fukahanın bu ihtiyatlı yaklaşımı Hâricîlerin yapıp ettikleri işleri te'vil yoluyla Kur'an'a dayandırmış olmalarıdır. Bu bağlamda, Kudâme b. Maz'ûn ve Ebû Cendel el-Âs b. Süheyl adlı sahâbîlerin iman edip imanda ve salih amelde sebatkâr olanların vaktiyle tattıkları şeylerden dolayı sorumlu tutulmayacaklarını bildiren Mâide 5/93. ayeti delil göstererek içki içmeye devam etmeleri ve bundan dolayı cezalandırılmamaları gerektiğini söylemeleri de te'vil yoluyla haramı helal saymanın ilginç örnekleri arasında yer aldığını not etmek lazımdır.[35]

Bu konuyla ilgili bir diğer çarpıcı örnek, Mü'minûn 23/5-6. ayetler münasebetiyle aktarılan bir rivayette karşımıza çıkmaktadır. Katâde'den nakledildiğine göre bir kadın erkek kölesi ile birlikte evlilik hayatı yaşamış ve bu durum Hz. Ömer'e aktarılmıştır. Hz. Ömer kadına, "Seni bu şekilde davranmaya sevk eden nedir?" diye sorunca kadın, "Nasıl ki cariye erkek efendisine helal ise erkek kölem de bana helaldir" diye karşılık vermiştir. Hz. Ömer kadını recmetme hususunda sahabeyle istişarede bulunmuş, sahabe, "Bu kadın Allah'ın kitabını yanlış yorumlamış, bu yüzden ona recm cezası uygulanmaz" deyince, Hz. Ömer de, "Evet, aynen öyle" dedikten sonra kadına dönüp, "Bundan böyle senin hür bir erkekle evlenmene müsaade etmeyeceğim" demiş, fakat ona had cezası tatbik etmemiş, bu arada köleye de efendisi konumundaki kadına bir daha yaklaşmamasını tembihlemiştir.[36]

Meşhur Hanefî fakihi Serahsî (ö. 483/1090[?]) de "Havâric" başlığı altında benzer şeyler söylemiştir. Daha açıkçası, Hz. Ali bir Cuma günü hutbe irad ederken mescitteki bir grup Hâricînin, "Hüküm sadece Allah'a aittir" (En'âm 6/57) diye çıkışmasına, "Bu dosdoğru bir söz; fakat söyleme amacı yanlış"

35 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1997, XII. 276-277.

36 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, XV. 14; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., XVIII. 6

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

diye karşılık vermiştir. Hâricîler söz konusu ayetten hareketle Hz. Ali'yi küfre girmekle itham etmişler, fakat Hz. Ali onları tekfir etmemiş, bilakis onlara, "Allah'ın mescitlerine girmenizi ve ganimetten pay almanızı engellemeyeceğiz" demiştir.

Hz. Ali'nin, "Bu dosdoğru bir söz; fakat söyleme amacı yanlış" ifadesi, Hâricîlerin Kur'an'ı yanlış yorumladıklarını ve yanlış bir sonuca ulaştıklarını gösterir ki bu da bizi "te'vil varsa tekfir yoktur" sonucuna götürür. Te'vil ve tekfir konusunda İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) şu sözü de önemli bir delildir: "Müslümanlar arasında iç çatışmalar baş gösterdiğinde henüz hayatta olan pek çok sahâbî şu hususta ittifak etmişti: Kur'an'ın te'viline dayanılarak akıtılan kanlar, helal sayılan ırzlar ve zarar verilen mallar sebebiyle ceza ve tazminat söz konusu değildir. Din ve dinî ahkâma ilişkin yorumda eşit muamele temel prensiptir."[37]

Değerlendirme ve Sonuç

İnsan din için değil, din insan içindir. Bu sebeple, dinin insan ve toplumdan bağımsız olarak tek başına mevcudiyeti pek anlamlı olmasa gerektir. Bilindiği üzere İslam dininin insan ve toplumla buluşması ilâhî hitap/kelam şeklinde gerçekleşmiş ve bu hitap Hz. Peygamber tarafından hem tebliğ hem de te'vil ve teevvül edilmiştir. Burada söz konusu olan te'vil ve teevvül hem ilâhî hitaptaki maksadın ne olduğunu bildirmek hem de bu maksadı pratik düzlemde gerçekleştirmektir ki bu da Kur'an'ın tam manasıyla anlaşılması ve fiilen hayata taşınması demektir. Nitekim günümüze ulaşan haber/rivayet malzemesi Kur'an'ın nazil olduğu çağdan itibaren hem anlaşıldığını hem de ne şekillerde anlaşıldığını gösterir mahiyettedir. Bu itibarla en başından beri tartıştığımız anlama meselesi ilkten anlamayla değil, yorumlamayla ilgili bir meseledir. Dolayısıyla bugünkü müslüman nesil için ilk ve ilkten anlama söz konusu değildir. Çünkü ilk anlama Kur'an vahyinin ilk muhataplarınca gerçekleştirilmiş ve bu anlama

37 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife Beyrut 1986, X, 125; vrl. 28.

Elektronik PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

tarzı hem rivayet hem de yaşayan sünnet yoluyla tarihe geçmiştir.

İlkin Hz. Peygamber'in dilinden şifahi bir hitap olarak dökülen Kur'an vahyinin nazil olduğu dönem ile bugün içinde bulunduğumuz zaman dilimi arasındaki on beş asırlık mesafe Kur'an'la ilişkimizde ciddi bir soruna yol açmaktadır. Şöyle ki Kur'an vahyinin özgün formu kelam ve hitaptır. Dolayısıyla Kur'an vahyi denilince, ilâhî irade tarafından kastedilen manaların beşerî idrake uygun olarak sözle (kelam) temsili anlaşılır. Söz (kelam) denildiğinde ise dil/lisan anlaşılır. Fakat dil canlı organizma gibidir. Mürûr-ı zaman canlı organizmayı yıpratıp eskittiği gibi dili de eskitir veya en azından dilin söz varlığını değiştirir. Bu durum, dil ile insan ve toplum arasında yabancılaşma yaratır. Dilin (lisan) bir iletişim dizgesi olmaktan çok daha fazla bir anlam taşıdığı, hatta bütün bir kültürü bünyesinde barındırdığı dikkate alındığında söz konusu yabancılaşmanın sadece tarihî değil, aynı zamanda kültürel yabancılaşma olduğu da kendiliğinden anlaşılır.

Dil, tarih ve yabancılaşma meselesinden devam edersek, Kur'an'ı anlama sorununun öncelikle onun nazil olduğu dönemi, o dönemin genel sosyolojisini ve kültürel evrenini anlama sorununa karşılık geldiğini söylemek gerekir. Fakat günümüzde dillendirilen anlama sorunu, daha önce de belirtildiği üzere "yorum"la ilgilidir. Başka bir ifadeyle, anlama sorunu tabirinin güncel anlam ve kullanımı, "Kur'an modern çağa uygun şekilde nasıl yorumlanır?" sorusunun cevabını aramakla ilgilidir. Çünkü Kur'an bilhassa sosyal hayat ve hukuk alanında doğrudan doğruya nazil olduğu tarihsel vasat hakkında konuşurken bugünkü sosyolojiye dair konuşmamakta, fakat modern zamanlar için de konuşturulması gerektiğine inanılmaktadır.

Bu inanış ve anlayış yorum faaliyetini kaçınılmaz kılmaktadır. Şimdiki zamanla doğrudan ilişkisi dikkate alındığında, yorum faaliyetinin gerçekte yorumcunun bulmak istediği şeyi Kur'an'da araması veya modern çağın ihtiyaçları hakkında Kur'an'ı konuşturması, hatta onu bir tedarikçi olarak kullanması gibi amaçlara hizmet eden bir faaliyet olduğu anlaşılır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahvy.org

Her insan teki kendine özgü olduğundan, dolayısıyla her yorumcunun idrak düzeyi, bilgi ve donanım kapasitesi ve daha da önemlisi ihtiyaçları, eğilimleri başka bir yorumcununkinden az çok farklı olduğundan, yorumun çoğalması ve farklılaşması kaçınılmazdır.

Kur'an'a ilişkin bir yorumun gerçekten yorum olup olmadığı hakkında denetleyici ve disipline edici ölçütler bulunup bulunmadığı kuşkusuz çok önemli bir meseledir. Hâl böyleyken, günümüzde Kur'an'la ilgilenen pek çok kimse yorum faaliyetini -tabir caizse- keyifli bir uğraş ya da hobi gibi görmekte, dolayısıyla yorum faaliyetinin amatörce de yapılabileceğini düşünmekte, hatta felsefe geleneğindekine benzer şekilde, Kur'an ayetlerine dair herhangi bir fikir beyanının "yorum" diye adlandırılmasının bizatihi anlamlı ve değer katıcı bir şey olduğunu düşünmektedir. Bazı yönleriyle bâtınî, işârî yorum ve yaklaşımları anımsatan bu durum, eski ya da teknik tabirle te'vil (yorum) ile tahrif (çarpıtma) arasındaki sınırların muğlaklaşması, kimi zaman da tümüyle ortadan kalkması gibi kötü sonuçlar vermektedir.

Bu yüzden özellikle belirtmek gerekir ki Kur'an yorumu entelektüel fantezilerimiz, hayallerimiz ve düşlerimizi serimleme alanı yahut ilgi çekmek ve beğenilmek arzusuyla ürettiğimiz eksterm (uç) fikirleri teşhir meydanı değildir. Yorum hem bir ilmî faaliyet hem de bu faaliyetin neticesi ve semeresi olarak belli bir usule dayanmak zorundadır. Bunun yanında ölçütlere riayet açısından denetlenebilir ve sınanabilir olmalıdır. Ayrıca burada tartıştığımız yorum faaliyetinin konusu, önümüzde verili olarak bulunan, on beş asırlık bir gelenek zinciriyle toplum ve tarihle ilk buluşma noktasına ulaşılabilen bir kelamdır. Üstelik bu kelam mümin ve müslüman olma taahhüdümüz gereği kendisiyle varoluşsal bağ kurmak zorunda olduğumuz, varlıkla ilgili büyük sorularımızın cevabını kendisinde bulduğumuz ve bulacağımıza inandığımız ilâhî bir kelamdır. Bu itibarla, Kur'an yorumu hem ilmî ahlak hem de müminçe sorumluluk duygusuyla icra edilmesi gereken bir faaliyet olmalıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kaynakça

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999.

Apaydın, H. Yunus, "Te'vil", *DİA (Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, TDV Yayınları, İstanbul 2012.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrut trs.

Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.

Gürler, Kadir, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı: 5 (2004/1).

Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, Esra Yayınları, Konya 1997.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn, el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, Riyad 1999.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1972.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Cîze 1990.

İşcan, Mehmet Zeki, "Selefîliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

İzzetbegoviç, Aliya, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları ve İslam Deklerasyonu*, çev. Rahman Ademi, Fide Yayınları, İstanbul 2007.

Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2010).

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005.

Özsoy, Ömer, "Kur'an'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'an", (yayımlanmamış tebliğ), *Modern Dünyada Kur'an'ın Yeri: Makâsıdî Tefsire Doğru*, (Uluslararası Sempozyum, 29 Nisan 2017), İstanbul 2017.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1960.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2002.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyn, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire trs.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ünsal, Hadiye, "Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 1 (2013).

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Haydarabad 1970.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Amr Süleyman el-Eşkar, Dâru's-Safve, Ğardaka 1992.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KUR'AN KELİMELERİNİN ANLAMLARINI BELİRLEMEDE ARTZAMANLI VE EŞZAMANLI SEMANTİĞİN ROLÜ*

Mustafa KARAGÖZ**

Giriş

Dildeki kelimelerin anlam alanlarını ve katmanlarını araştıran bir disiplin olarak semantiğin ortaya çıkışının üzerinden yaklaşık yüz yıl geçmiştir. Başlangıçta ağırlıklı olarak kelimelerin tarihsel süreç içerisindeki anlam değişimiyle ilgilenen semantik, daha sonraları bir dildeki kelime hazinesinin belli bir zaman dilimindeki anlam içerikleriyle de ilgilenir hale gelmiştir. Böylece semantik biri kelimelerin uğradığı anlam değişimini inceleyen artzamanlı (diachronic/tarihsel) semantik, diğeri de kelimelerin belli bir zaman dilimindeki veya belli bir eserdeki anlamını ve o zaman dilimi ya da eserde geçen diğer kelimelerle olan anlamsal ilişkilerini inceleyen eşzamanlı (synchronic) semantik olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[1]

* Bu yazı, 10-11 Mayıs 2014 tarihinde İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü tarafından Ankara'da düzenlenen "2. Uluslararası Kur'an'ı Yeniden Düşünme -Kur'an Kavramları-" Sempozyumunda "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü" başlığıyla sözlü olarak sunulan ve *ERÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi*'nde (cilt: 31, sayı: 43, [2017/2]) yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Saussure'un dilbilimle ilgili olarak "eşzamanlı ve artzamanlı dilbilim" şeklinde yaptığı ayırım kendisinden sonra benimsenmiş ve bu ayırım semantik için de kullanılmıştır. Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998, s. 126 vd. Semantiğin tanımı, tarihçesi, eşzamanlı ve artzamanlı semantik hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1975, s. 36-38; F. R. Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 22-26; Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 124-127; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yayınları, Bursa 2007, s. 69-74, 85-91; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu*, cilt: 6, sayı: 11 (2013), s. 107-112, 123-130.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Bir disiplin olarak Batı'da ortaya çıkan semantiğin Kur'an araştırmalarında kullanılmasını Japon şarkiyatçı Toshihiko Izutsu (ö. 1993) ile başlatmak mümkündür. Semantiğin gerek Batı'da bir disiplin olarak ortaya çıkışı ve gerekse bu disiplinin Kur'an araştırmalarında kullanılması yeni olmakla birlikte İslam kültüründe bugünkü semantik araştırmalarla birçok yönden benzeşen ve hatta örtüşen çalışmalar bulunduğu, konuyla ilgilenenlerin malumudur. Diğer bir deyişle, İslam ilim geleneğindeki klasik dil ve tefsir çalışmalarının muhtevasında bugün hem artzamanlı (tarihsel) semantik hem de eşzamanlı semantik olarak adlandırılan alanla ilgili çok zengin bilgiler ve açıklamalar mevcuttur.[2] Ancak bu muhteva bugünkü semantiğin genel perspektifiyle birebir örtüşmediğinden İslam ilim geleneğindeki dil ve tefsir çalışmalarını "semantik" diye isimlendirmek anakronizme düşmemize yol açar. Burada önemli olan husus, geçmişte dil ve tefsir alanında yapılan çalışmaların ve bu alanda oluşan birikimin, bugün Kur'an kelimeleri alanında yapılacak semantik çalışmalar için çok kıymetli bir hazineyi barındırıyor olmasıdır. Başta geniş hacimli lügatler olmak üzere Garîbü'l-Kur'an, Vücûh-Nezâir türü eserler bu çerçevede akla gelen ilk örneklerdir.[3]

Dil ve tefsirle ilgili külliyatta, artzamanlı (tarihsel) semantiği ilgilendiren şu alanlarla ilgili araştırmalara katkı sağlayacak bilgilerin bulunduğunu söylemek mümkündür: Bir kelimenin İslam öncesi dönemdeki anlam ve kullanımının Kur'an tarafından değiştirilerek kullanılması, Kur'an'da geçen bir kelimenin tenzil sonrası dönemde anlam değişikliğine uğraması, Kur'an'da sözlük anlamında kullanılan bir kelimenin

2 Bu bağlamda müslümanların kendilerine özgü bir anlambilim metodunun bulunduğunu söylemek de mümkündür. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Abdulkerim Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramlarının Muhtevasının Tespiti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 27, sayı: 2 (2013), s. 116-123.

3 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, I, s. 272-274; Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem", s. 121-123; Yılmaz, "Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (2017), s. 16, 20; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 67, 262-265.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitap.tc

daha sonra terimsel anlam kazanması, bazı kelimelere günümüz Kur'an meallerinde tenzil döneminde kullanıldığı anlam dışında anlamlar takdir edilmesi. Bütün bu husûslar anlam değişimiyle ilgili olması yönüyle artzamanlı semantiği ilgilendirmektedir.

Kur'an araştırmalarında kelimelerin anlam değişimine uğrama ihtimali göz ardı edildiği takdirde yanlış anlam(a)lar ortaya çıkabilmektedir. İşte bu yüzden, Kur'an kelimelerinin tenzil dönemindeki özgün anlamlarını belirlemek için sahip olduğumuz ilmî mirastan yararlanmak suretiyle Kur'an kelimelerinin artzamanlı semantik çerçevesinde incelenmesi faydalı bir yaklaşımdır.

Klasik dil ve tefsir eserlerinde eşzamanlı semantiği ilgilendiren hususlar da vardır. Sözgelimi, bir kelimenin Kur'an'da farklı anlamlarda ve hatta bazen birbirine zıt iki manada kullanılması (çokanlamlılık ve ezdâd), bazı kelime ve ifadelerde deyimsel anlamın kastedilmesi, eşanlamlı olduğu kabul edilen bazı kelimeler arasında nüanslar bulunması (furûk), aynı kelimeden bir yerde sözlük diğer bir yerde terim anlamının kastedilmesi gibi hususlara bu eserlerde değinilmektedir. Bütün bu hususlar da kelimelerin belli bir zaman diliminde ya da belli bir eser çerçevesindeki anlamsal ilişkileriyle ilgili olması bakımından günümüzdeki eşzamanlı semantik çalışmalarıyla irtibatlandırılabilir. Bir kelimeye Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlamı vermek, eşanlamlı kabul edilen kelimelerin her yönüyle eşanlamlı olduğunu ya da tenzil döneminden sonra terimleşmiş bir kelimenin Kur'an'da da aynı anlamda kullanıldığını zannetmek yanlış anlam(a)lara yol açabilmektedir. Bu tür yanlış anlamalara düşmemek için söz konusu birikimden yararlanarak Kur'an kelimelerini eşzamanlı semantik açısından incelemek gerekir.

Bu çalışmada günümüz Kur'an araştırmalarında ve Kur'an kelimelerinin özgün anlamlarını belirlemeye yönelik çalışmalarda semantiğin ve semantik analizlerde geçmiş ilmî birikimden yararlanmanın çok önemli olduğu fikri temel hareket noktası olarak kabul edilecektir. Bu çerçevede Kur'an

Ücretsiz - Dİ Kitap Arşivi - https://rahtey.org

kelimelerinin özgün anlamlarını tespitle ilgili olarak artzamanlı ve eşzamanlı semantiğin rolü üzerinde durulacak, ayrıca konunun daha iyi kavranmasını sağlamaya yönelik kelime örnekleri sunulacaktır. Konuyla ilgili örnekler çerçevesinde günümüzdeki bazı meallerde yer yer rastlanan hatalara -ki bu hataların çok önemli bir kısmı geleneksel ilmî mirastan yeterince istifade edilmemesinden kaynaklanmaktadır- da dikkat çekilecek, böylece Kur'an kelimelerinin özgün anlamlarının belirlenmesinde artzamanlı ve eşzamanlı semantikten yararlanmanın özellikle meal çalışmalarında ne kadar önemli olduğuna da işaret edilmiş olacaktır.

Çalışmamızın başlığından ve buraya kadar yapılan kısa izahattan anlaşılacağı üzere konu artzamanlı (tarihsel) ve eşzamanlı semantik olmak üzere iki ana başlık altında incelenecektir. Ancak burada şunu hatırlatmak gerekir: Artzamanlı ve eşzamanlı semantik tahliller her zaman kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaz. Özellikle Kur'an-ı Kerim söz konusu olduğunda artzamanlı ve eşzamanlı semantik araştırmaların iç içe geçme ihtimali daha da artmaktadır. Çünkü Kur'an metninin farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan, dolayısıyla çokanlamlılık vasfı taşıyan bir kelime bu yönüyle eşzamanlı semantiğin inceleme konusu olabilir. Ama aynı kelimenin çokanlamlı oluşunun nedenleri arasında tarihsel süreçte yeni anlam boyutları kazanma gibi bir durum varsa, o takdirde kelime tarihsel semantiğin de konusu olabilir. Mesela, "فِسْق" (fısk) gibi bazı lafızlar her iki semantik incelemeyle de irtibatlı olabilir.

Kur'an'daki bazı kelimelerin hem artzamanlı hem de eşzamanlı semantik incelemeye elverişli oluşu bu tür kelimelerin ele alınacağı alan konusunda belli bir ilke belirleyip ona göre tercihte bulunmayı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede farklı anlamlar taşımasında zamansal/tarihsel etkinin belirgin olduğu kelimeler "artzamanlı semantik" başlığı altında ele alınacaktır. Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan ve bu farklı anlamları hangi dönemde kazandığı net bir şekilde belli olmayan ya da tenzil sürecinde bu farklı kullanımlar için belli bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zaman dilimi belirleme imkânı pek bulunmayan kelimeler ise "eşzamanlı semantik" başlığı altında incelenecektir.

Artzamanlı Semantik

Tarihsel diye de nitelenen artzamanlı semantik, adından anlaşılacağı gibi kelimelerin zaman içerisinde uğradıkları anlam değişimlerini konu edinir.[4] Dil durağan bir olgu değildir. Bilakis dil ve dilsel iletişimin en önemli araçları olan kelimeler aynen canlı organizmalar gibi doğar, gelişir ve nihayet yok olur. Bu durum kelimelerin sadece ses ve lafız boyutu için geçerli değildir. Bilakis kelimelerin anlamları da daralma, genişleme ve başkalaşma gibi çeşitli değişimlere maruz kalabilir. Hatta dildeki değişimlerin önemli ölçüde kelimelerin mana boyutunda gerçekleştiği söylenir.[5] Buna "anlam değişmesi" denir.[6] Anlam değişimi olgusu tarihsel semantiğin konusudur. Anlam değişmesi gelenekselleşmiş tasnife göre anlam genişlemesi, anlam daralması ve anlam başkalaşması olmak üzere üçe ayrılır.[7]

Anlam değişmesi olgusunun önemi, özellikle anlaşılmak istenen bir metinle aramızda zamansal fark olduğunda ortaya çıkmaktadır. Zamanın akıp gitmesiyle birlikte, metindeki bazı kelimeler anlam değişimine uğramış olabilir.[8] Bu bakımdan anlam değişmesi, nazil olduğu dönemin Arapçasıyla indirilen Kur'an vahyinin metinsel düzeyde doğru anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir olgudur. Zira kelimelerde meydana gelen anlam değişmeleri dikkate alınmadığında hata-

4 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları, Ankara 2000, I. 30-31.

5 Muhammed Ali Abdülkerim Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lüğati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002, s. 256.

6 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 211-212; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 151.

7 Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 212-215; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 156-164.

8 Kur'an bağlamında konuşacak olursak, Ebû Ubeyde Kur'an'da geçen hanîf kelimesinin cahiliye devrinde ve tenzil döneminde farklı manalarda kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuad Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, I. 58.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ya düşme riskinin artması kaçınılmazdır. Bu yüzden, Kur'an metninin anlaşılması bağlamında "kelimelerin anlamlarında meydana gelen gelişmelere dikkat edilmesi"[9] son derece önem arz etmektedir.[10]

Çalışmanın bu kısmında, Kur'an kelimelerinin özgün anlamlarını belirlemede tarihsel semantiğin önemini vurgulamak amacıyla anlam değişimi olgusu farklı açılardan ele alınacaktır. Bu çerçevede cahiliye dönemine ait bir kelimenin Kur'an'da farklı anlamda kullanılması, tenzil döneminin çeşitli evrelerinde bazı Kur'an kelimelerinin farklı anlamlarda kullanılması, bazı Kur'an kelimelerinin tenzil döneminden sonraki süreçte anlam değişmelerine uğraması ve yine Kur'an'daki kimi kelimelerin Türkçede anlam değişimine maruz kalması gibi hususlar üzerinde durulacaktır.

Kelimenin Cahiliye Devrinde Farklı Kur'an'da Farklı Anlamda Kullanılması

Öncelikle belirtmek gerekir ki bizzat "cahiliye" (الجاهلية) kelimesi Kur'an vahyiyle terimleşmiş bir kelimedir. Bu kelime Kur'an'da "الجاهلية" (el-cahiliye) formunda dört yerde geçmektedir.[11] Kur'an söz konusu kelimeyi dar anlamda "bilgisizlik/cehalet" anlamında değil, bizim bugün "cahiliye" diye adlandırdığımız dönemdeki genel davranış biçimini ifade etmek için kullanmaktadır.[12] Bu yönüyle cahiliye kelimesi kibir, ucb,

9 Emin el-Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-M. Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006, s. 49.

10 Mustafa Karagöz, "Şuarâ Sûresi 153 ve 185. Ayetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması", *Marife Bilimsel Birikim*, cilt: 11, sayı: 1 (2012), s. 76.

11 Âl-i İmrân 3/154; Mâide 5/50; Ahzâb 33/33; Feth 48/26. Konuyla ilgili olarak bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984, s. 184.

12 Cahiliye kavramının anlamıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 187 vd.; Mustafa Çağrıcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 29-71; Nafiz Danışman, "Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1-4 (1956), s. 194; M. Faik Yılmaz, "Kur'an'da Cehalet Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 5, sayı: 15 (2003), s. 181-198; Yakup Bıyıkoğlu, "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 36 (2012), s. 233-247; Mustafa Fayda, "Cahiliye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 67-69.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://tamdy.org

şiddet, saldırganlık gibi davranış kalıplarının hâkim olduğu bir dönemi ifade etmek için terimleştirilmiş ve aynı zamanda bu dönemin bir bakıma özel ismi olmuştur. Niteḳim İbn Düreyd (ö. 321/933) kelimeyi, "Cahiliye İslam döneminde şirk ehlini nitelendirmek için kullanılan bir addır"[13] diye açıklamıştır. Cahiliye lafzının Kur'an vahyi inzal edilmeden önce Mekkeli müşrikler tarafından kendi inanç ve âdetlerini nitelemek amacıyla bu manada kullanılması söz konusu değildir. Kısacası bu kelime Kur'an'daki kullanımı müteakiben terimsel anlam kazanmıştır.

Günümüzde cahiliye kelimesinin daha ziyade İslam öncesi dönemi tanımlayan bir kavram olarak kullanımı yaygındır. Buna göre kelimenin belli bir tarihî döneme atıfta bulunduğu ve artık bu dönemin her yönüyle kapandığı (tarihsel süreksizlik) gibi bir algı oluşabilmektedir.[14] Bu açıdan bakıldığında kelimenin anlamında İslam öncesi dönemdeki genel davranış biçimlerini ifade etmekten, salt o dönemi gösteren bir terim olma yönünde kısmî bir değişimin vuku bulduğu söylenebilir. Oysa Kur'an'ın kınayıp reddettiği cahiliye devri alışkanlıklarını yeniden canlandığında bu dönemin bazı özelliklerinin söz konusu olma riski mevcuttur. Bu durumda cahiliye tarihsel olarak kapanmış bir dönem olsa da belli davranışlar çerçevesinde varlığını sürdüren bir kavramsal içeriğe sahiptir. Dolayısıyla cahiliye kelimesine Kur'an'ın yüklediği manayı iyi anlamak gerekir. Zira kibir, kabilecilik, sahte tanrılar edinme gibi câhilî tutumlar İslam toplumlarında bir potansiyel risk olarak hâlâ mevcuttur."[15]

Bizzat "cahiliye/الجاهلية" kelimesinde görülen anlam değişimi ve akabindeki terimleştirmede olduğu gibi Kur'an-ı Kerim tenzil öncesi dönemde belli anlamlarda kullanılan bazı lafızları yeni anlamlarda kullanmıştır. Bu yeni anlamlar eski

13 Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, I. 494.

14 Burhanettin Tatar, "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefî Notlar", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. cilt: 13, sayı: 1 (2016), s. 30.

15 Tatar, "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefî Notlar", 32.

Üye Olsuz PDF Kitap Arşivi https://uskarte.org

anlamın daralması, genişlemesi, somut bir anlamda kullanılan lafzın soyut ve dinî bir içerikle kullanılması gibi şekillerde tezahür etmiştir.

Kur'an'da cahiliye dönemindeki anlamından farklı olarak yeni anlamda kullanılan lafızlardan birisi "ن-ف-ق" kökünden türeyen "nifak/نفاق" ve "münafık/منافق" lafızlarıdır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) kelimeyle ilgili olarak şu izahatı yapmıştır:

"Nifak kelimesinin kök anlamı "نافِقاء اليربوع" lafzından gelir. "نافِقاء اليربوع" lafzı ise "köstebek yuvasının girişi" demektir. Bilindiği üzere köstebek yuvasının birden fazla giriş-çıkışı olur. Yuvasının bir girişi kapatıldığında ya da başı sıkıştığında, girdiği yerden değil de diğer yerden dışarı çıkar. Köstebeğin davranışı ile münafıklık arasında benzerlik ilişkisi vardır. Şöyle ki köstebek bir yerden girip diğerinden çıkar; benzer şekilde münafık da diliyle müslüman olduğunu söyler; fakat gerçek iman sahibi bir mümin/müslüman değildir. Diğer bir deyişle, münafık adeta bir köstebek gibi duruma göre pozisyon alarak müşriklerin yanında müşrik, müslümanların yanında müslüman olduğunu belirtir."[16] Kur'an'daki kullanımıyla birlikte "نفق" kökünden müştak olan nifak, münafık gibi kelimelerin bir tür anlam genişlemesine konu oldukları söylenebilir.[17]

İbn Kuteybe'nin mezkûr izahattan sonra kaydettiği, "Münafık lafzı İslam döneminde ortaya çıkmıştır. Araplar İslam öncesi dönemde bu kelimeyi bilmiyorlardı"[18] şeklindeki not önemlidir ki bu bilgi notu, "Araplar nifak/münafık lafzını İslam'dan önce davranış ve iman boyutuyla ilgili olarak kullanmıyorlardı" şeklinde anlaşılabilir. Nitekim İbn Manzûr (ö.711/1311), İbn Kuteybe'nin mezkûr ifadesini, "Her ne kadar kelimenin sözlük

16 Mana bütünlüğünü sağlamak amacıyla özgün metnin çevirisinde bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Krş. Ebû Abdillah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1958, s. 29. Kelimenin anlamıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Üzeyr es-Sicistânî, *Kitâbü Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân, Dâru Kuteybe, Beyrut 1995, s. 436; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, II. 967.

17 Güven, *Çokanlamlılık*, s. 159.

18 "ونفاق إنما هو شيء كان في الإسلام تعرفه العرب قبل الإسلام

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

anlamını biliyorlarsa da bu kelimeyi bu özel manasıyla Araplar bilmemekteydi"[19] şeklinde açıklamıştır.[20]

Cahiliye dönemine ait bir kelime her iki manasıyla da Kur'an'da geçiyor olabilir. Bu takdirde kelimenin tenzil öncesi dönemdeki anlamıyla mı yoksa tenzil dönemindeki anlamıyla mı Kur'an'da kullanıldığı iyi tespit edilmelidir. Bazı durumlarda ise kelime Kur'an'da sadece Kur'an'ın terimleştirdiği manada kullanılmış olabilir. Bu tür bir kelimenin cahiliye dönemindeki anlamından farklı bir anlamda kullanılması bizzat Kur'an metninde gerçekleştiği için, bu özellikteki kelimelerin geçtiği ayetlerin anlaşılmasında çoğu kez herhangi bir sorunla karşılaşılmaz. Zira bu değişiklik nüzul döneminden sonra vuku bulmamış, aksine vahyin nazil olduğu dönemde ve bizzat Kur'an metninde gerçeklik kazanmıştır. Sözgelimi, bugün kalkıp birisi "münafık" kelimesine Kur'an'da yüklenen anlam dışında bir anlam veremez. Ancak söz konusu kelimeye Kur'an'da yüklenen anlam ile cahiliye döneminde kullanıldığı anlam arasındaki ilişki iyi bilinirse münafıklık davranışını sergileyen kişinin niçin münafık olarak adlandırıldığı daha iyi anlaşılmış olur. Ayrıca münafık tipolojisinin davranış kalıplarıyla kelimenin daha önceki anlamı arasında irtibat kurulmuş olur.

Tenzil Döneminde Bazı Kur'an Kelimelerinin Anlamında Değişim

Kur'an vahyi yirmi üç yıllık bir zaman dilimini kapsayan süreçte peyderpey indirilmiştir. Kur'an'da bu zaman zarfında meydana gelen çeşitli olaylarla ilgili ayetler bulunduğu gibi o zaman diliminde yaşanan itikâdî, ahlâkî nitelikli genel problemler hakkında nazil olan ayetler de vardır. Kur'an hem doğrudan hem dolaylı olarak atıfta bulunduğu olaylar ve olgu-

19 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, XIV. 244. İbn Kuteybe'nin eserini tahkik eden Ahmed Sakr İbn Manzûr'un bu açıklamalarını dipnotta aktarmıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 29 (4 nolu dipnot).

20 Nifak kelimesinin anlamıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 172.

ları beşerî bir dilin kalıplarıyla anlatmaktadır. Ancak dildeki herhangi bir lafzın delaleti her olayla ilgili olarak her zaman aynı değildir. Dolayısıyla Kur'an metnindeki tüm lafızların bulundukları her yerde aynı anlama geldiği düşünülmemelidir. Keza bu lafızların bir başka dile tercüme edilirken daima aynı kelimeyle karşılanmaması da gerekir. Aksi halde bir kelimenin geçtiği her yerde aynı kelimeyle tercüme edildiğini görenler, söz konusu kelimenin yer aldığı ayetlerin bir kısmını yanlış anlama riskiyle karşı karşıya kalabilir.

Kur'an'ın peyderpey indirilmesi nedeniyle farklı anlamlarda kullanılan, diğer bir deyişle, yirmi üç yıllık tenzil döneminde meydana gelen olaylarla irtibatlı olarak nüzul sürecinde anlam değişikliğine uğrayan kelimelerden birisi "fısk"tır. Öncelikle bu kelimenin tenzil öncesi dönemde kullanıldığı anlamın Kur'an'da değişime uğradığını belirtmek lazımdır. Kaynaklarda fısk kelimesinin cahiliye döneminde inanç ve davranışla ilgili soyut manada değil, somut şeylere karşılık gelen bir anlamda kullanıldığı, hatta o dönemde insanlar için kullanımının mevcut olmadığı yönünde bilgiler aktarılır.[21] Bu dönemde "fısk", farenin yuvasından çıkması ya da taze hurmanın kabuğundan çıkması gibi anlamlar taşır.[22] Buna mukabil fısk Kur'an'da "Allah'ın emrinden çıkma" anlamında kullanılır.

Allah'ın emrinden çıkma anlamı fısk kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı en geniş mana, deyim yerindeyse, şemsiye anlamdır. Bu geniş anlam kelimenin geçtiği her yerde taşıdığı manayla bir şekilde ilgili olmakla birlikte, "Allah'ın emrinden çıkma"nın tek bir tezahürünün bulunmamasına bağlı olarak kelime de her geçtiği yerde birbiriyle özdeş anlamlar taşımaz. Bilakis fısk "Allah'ın emrinden çıkma"nın farklı boyutlarıyla alakalıdır. Zira vahyin nüzul zamanına, dilsel bağlam ve hakkında konuşulan muhataplara göre, "Allah'ın emrinden

21 Metin Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2 (1998), s. 500.

22 Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 357-358. Ayrıca bkz. Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu* (13-19 Ocak 1997), Ankara 1998, s. 172.

çıkma"nın boyutları değişebilmekte ve kelimenin belli bir özel duruma atıfta bulunması söz konusu olabilmektedir.

"Fısk" kelimesi Mekkî surelerde müşrik ve kâfirleri nitelemek için kullanılıyorken, Medenî surelerde kelimenin kapsamına münafıklar da dâhil edilmiştir. Hatta Hucurât suresi altıncı ayette "fâsık" kelimesi bir müminin vasfı olarak zikredilmiş, ayrıca çeşitli ayetlerde "fusûk" formu müminlere atıfla[23] kullanılmıştır.[24] "Fısk" kelimesi nüzul döneminden sonraki süreçlerde "mürtekib-i kebîre" (büyük günah işleyen kişi) anlamında yeni bir anlam boyutu kazanmıştır.[25] Dolayısıyla bu kelime gerek cahiliye, gerekse tenzil dönemi ve sonraki süreçleri kapsayacak şekilde anlam değişimlerine uğramış bir lafızdır.[26] Bu itibarla, Kur'an'daki "fısk" lafzına ve türevlerine tenzil sonrası dönemde kazandığı anlamlar verilmemelidir. Ayrıca bu kelimenin ve türevlerinin geçtiği ayetlerin anlaşılması ve anlamlandırılması sırasında ilgili ayetlerin tarihsel ve dilsel bağlamları göz önünde bulundurulmalıdır.

Kur'an'daki Bazı Kelimelerin Tenzil Sonrası Dönemde Anlam Değişimine Uğraması

Kelimelerin zaman içerisinde anlam değişimine uğradığı açık bir gerçektir. Bu durum Kur'an'da geçen bazı kelimeler için de söz konusudur. İslâmî ilimlerin teşekkülü ve terminolojisinin oluşması, bunun yanı sıra farklı mezhepler ve ekollerin ortaya çıkması sonucunda bazı Kur'an kelimelerinin anlam içeriklerinin değiştiği ya da yeni manaların eklendiği bilinmektedir. Kur'an tercümelerinde kelimelerin sonradan kazandığı

23 Bkz. Bakara 2/197, 2/282; Hucurât 49/7.

24 Ünver, "Sinokronik Semantik", s. 174, 178.

25 Bu yönüyle bu lafız bir sonraki başlığı da ilgilendirmekle birlikte, tenzil döneminde geçirdiği anlam değişimine dikkat çekmek amacıyla burada ele alınması uygun görülmüştür.

26 *Fısk* kelimesinin cahiliye, tenzil ve tenzil sonrası dönemde geçirdiği anlam serüveniyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ünver, "Sinokronik Semantik", s. 171-181; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 202-205; Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'âni Bir Kavram: Fâsık", s. 499-521; Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2003, s. 167-169; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 319-321.

anlamlar yerine vahyin nazil olduğu dönemde ifade ettikleri manalara göre anlamlandırılması kuşkusuz daha doğru bir yaklaşımdır. Zira Kur'an kelimelerine vahyin nüzulünün tamamlanmasından sözgelimi iki yüz sene sonra ortaya çıkan manalar esas alınarak anlam verilmesi, kelimelerin uğradığı anlam değişiminin etkisi altında kalmak ve aynı zamanda dilin canlı bir organizma oluşu gerçeğini görmezden gelmektir.[27]

Kelimelerin nüzul/tenzil döneminde kullanıldığı anlamın daha sonraki dönemler değişime uğramasının en önemli nedenleri arasında ilimlerin tedvinini ve farklı mezheplerin teşekkülünü göstermek mümkündür. Zira bazı Kur'an kelimeleri İslâmî ilimlerin teşekkül etmesini müteakiben çeşitli disiplinlerde Kur'an'da kullanıldığı anlamın dışında terimleşmiştir.[28] Yine bazı kelimeler özellikle itikadi mezhepler tarafından belli bir anlamı gösterecek şekilde anlam değişimine maruz bırakılmıştır.

Kur'an'da geçen bazı kelimelerin tenzil sonrası dönemde anlam değişimine uğradıkları göz önünde bulundurulmadığından olsa gerek, bazı kelimelere nüzul sürecinden sonraki dönemlerde ortaya çıkan manalara göre anlam verilmiştir. Bunlardan biri hikmet kelimesidir. Kur'an'da nübüvvet, hem söz hem fiilde isabet gibi anlamlarda kullanılan hikmet lafzının,[29] daha sonra "felsefe" için de kullanılır olması, Kur'an'daki hikmet lafzının bazıları tarafından felsefeyle irtibatlı olarak anlaşılmasına yol açmıştır.[30] Nitekim Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât*'ta hikmet kelimesiyle ilgili izahları felsefe tarihiyle ilgili bir eserde "Râğıb el-İsfehânî'de Felsefe"

27 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 41.

28 Zekeriya Pak, "Kur'an'daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3 (2004), s. 94.

29 Hikmet kelimesi ve türevlerinin Kur'an'da kullanıldığı manalar için bkz. Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 181-196.

30 Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Paçacı - Esra Gözeler, "Kur'an İlimleri ve Tefsirin Kullandığı İlimler", *Kur'an ve Hadis İlimleri*, ed. Mehmet Paçacı, İsmail Hakkı Ünal, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2007, s. 33; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 193-194.

başlığı altında aktarılmıştır.[31] Oysa İsfehânî burada felsefeyle ya da felsefe anlamındaki hikmetle ilgili bir tanım yapmamakta, aksine hikmet lafzının Kur'an'da kullanıldığı anlamlarla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.[32]

Sonradan terimleşerek anlam değişimine uğrayan bir diğer kelime "فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ" ayetlerinde[33] geçen "teyemmüm/تيمم" lafzıdır. Teyemmüm lafzı sözlükte "yönelmek, hedeflemek, niyet etmek" gibi anlamlara gelir.[34] Nitekim erken dönemlere ait Arapça lügatlerde ve tefsir kitaplarında, mezkûr ayetlerde geçen "فَتَيَمَّمُوا" ifadesine "yönelin/arayın" gibi anlamlar verilmiştir. Mesela, günümüze ulaşmış ilk sistematik sözlüğün müellifi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) kelimenin anlamını "hedeflemek/yönelmek" olarak vermiş, ayrıca insanların sıkça kullanımına bağlı olarak zamanla "teyemmüm" lafzının halkın dilinde terimsel anlamdaki "temiz toprağa mesh (teyemmüm) etmek" şeklinde terimleştiğini ifade etmiştir. İbnü'l-Yezîdî (ö. 237/851), Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve Sicistânî (ö. 330/941) gibi âlimler de "فَتَيَمَّمُوا" ifadesini "تعمدوا (yönelin)" diye açıklamıştır.[35] Keza Ferrâ da "teyemmüm"ü "temiz toprağa yönelmek" şeklinde açıklamıştır.[36]

31 Bkz. Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlâhiyât, Ankara 2000, s. 42.

32 Bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., s. 127.

33 Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

34 Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988, VIII. 430.

35 Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Yahyâ İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruhû*, nşr. Abdürrezzak Hüseyin, Müessesetü't-Risâle, Beyrut 1987, s. 49; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kurân*, I. 128, 155; Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'an*, s. 135. Sicistânî "تيمم" maddesinde kelimeyi Kur'an'da bu formuyla geçtiği üç yerden herhangi biriyle ilgili sınırlandırmadan "تعمدوا" şeklinde açıklamıştır. Eğer Sicistânî kelimenin Kur'an'daki kullanımları arasında herhangi bir fark görseydi, fark olan yerlerde yaptığı gibi burada da farkı belirtmesi gerekirdi. Bu da müellifin söz konusu kelimenin sözlük anlamında kullanıldığını düşündüğünü göstermektedir.

36 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr, Daru's-Sürûr, Beyrut trs., I. 270. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 165-166, 283.

"تيمم" lafzı farklı bir konuyla ilgili "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ"[37] ayetinde de "yönelmek" ve "hedeflemek" anlamındadır.[38] Kelimenin "وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ"[39] ayetindeki sülasi kalıbı da sözlük anlamında kullanılmıştır.[40]

Bu bilgilerden sonra şu hususlara dikkat çekmek mümkündür: Nisâ 4/43. ve Mâide 5/6. ayetlerde geçen "teyemmüm" lafzının terimsel anlamda "teyemmüm edin" şeklinde tercüme edilmesi[41] pek uygun düşmemektedir. Zira bilindiği üzere terimsel anlamda *teyemmüm*, "temiz bir toprakla yüzü ve elleri meshetmek"tir. Ayetteki "فَتَيَمَّمُوا" lafzından sonra gelen "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" ifadeleriyle teyemmümün nasıl yapılacağı zaten anlatılmaktadır. Bu durumda "temiz bir toprakla yüzü ve elleri meshedin" emrinin, "فَتَيَمَّمُوا" ifadesiyle mi yoksa "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" ifadesiyle mi dile getirildiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu yüzden ayetteki "فَتَيَمَّمُوا" ifadesini kelimenin sözlük anlamıyla anlayarak ayetin ilgili kısmını, "temiz bir toprağa yönelin ve onunla ellerinizi ve yüzünüzü mesh edin" şeklinde tercüme etmek daha doğru olur. Yine de konumuzla alakalı her iki ayetteki "تيمم" lafzından terimsel olarak "teyemmüm" kastedildiği kabul edilecek ve bu kelimeye "teyemmüm edin" anlamı verilecekse, bu durumda kelimenin cahiliye döneminde bu manaya delalet etmediğini, terimleşmenin Kur'an vahyiyle birlikte gerçekleştiğini fark etmek ve buna dikkat çekmek gerekir.

37 Bakara 2/267.

38 İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 98; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001, IV. 698; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, II. 527; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, VII. 67.

39 Mâide 5/2.

40 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I. 146; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, s. 139; Sicistânî, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, s. 55; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 24.

41 Bu tür bir tercüme için bkz. Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, Okyanus Yayıncılık, Kayseri 2004, s. 45, 55.

Kur'an kelimelerinin tenzil sonrası dönemde kazandıkları manaya göre tercüme edilmesinin bir diğer örneği, "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"[42] ayetindeki "لِيَتَفَقَّهُوا" kelimesine "fakih olmak"[43] diye mana verilmesidir. Ayette geçen "لِيَتَفَقَّهُوا" kelimesi fıkıh ilminin adı olan 'فقه' kökünden türemiş ise de Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemde bu kelime ıstılahi anlamda fıkha ve fıkıh ilmine işaret etmekten öte, din konusunda derin kavrayış sahibi olmak gibi bir manaya gelir. Nitekim Gazâlî de bu hususa dikkat çekmiştir.[44] Dolayısıyla kelimenin bu şekilde tercüme edilmesi gerekir.[45]

Kur'an'da Geçen Bazı Kelimelerin Türkçede Anlam Değişimine Uğraması

Tarihsel süreç içerisinde Türkçeden Arapçaya, Arapçadan Türkçeye birçok kelime geçmiştir. Burada konumuzu ilgilendiren husus, Arapçadan Türkçeye geçen lafızlardır. Bu lafızların bir kısmı, Türkçeye belli bir anlam değişimine uğrayarak geçmiş, bazıları ise herhangi bir anlam değişimine uğramaksızın Arapçada kullanıldığı manayı Türkçede de sürdürmüştür. Bu durum Arapçadan Türkçeye yapılan tercümelerde zaman zaman kolaylıklar sağlasa ya da öyle olduğu düşünülse de Kur'an çevirisi konusunda bazı dezavantajları da söz konusu olabilmektedir. Çünkü bu kelimeler her zaman Kur'an'da kullanıldıkları anlamlarla Türkçeye geçmemiştir. Hatta Kur'an'daki bazı kelimelerin günümüz Arapçasında bile Kur'an'da kullanıldığı manada kullanılmadığı, zaman içerisinde anlam değişimlerine uğradığı bilinmektedir.[46]

42 Tevbe 9/122.

43 Örnek olarak bkz. M. Beşir Eryarsoy-Ahmed Ağırakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Şafak Yayınları, İstanbul 1995, s. 207.

44 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, I. 83-84. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 45; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 162; Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem", s. 132; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 313.

45 Ayetin tercümesiyle ilgili daha geniş değerlendirmeler için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 40-43.

46 Dücane Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu, -Tebliğler Müzakereler- 4-5 Kasım*

Anlam değişimine uğrayarak Türkçeye geçen kelimelerin tercümesinde kelimenin öncelikle Türkçedeki anlamının değil de Arapçadaki anlamının dikkate alınması gerektiği izahtan vareste bir durumdur. Türkçeye Arapçadan geçen kelimeler anlam içeriklerinde herhangi bir değişime uğramamış olsalar da tercüme sırasında birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Zira Kur'an'daki bazı kelimeler çokanlamlıdır. Bu tür bir kelime Türkçede muhtelif anlamlarından sadece birini ifade edecek şekilde Türkçeleşmiş olabilir. Yahut delalet ettiği tüm manaların Türkçede de kullanıldığı varsayılsa dahi mütercim kelimenin çokanlamlılığına dikkat etmeyerek tercüme ettiğinde, kelimenin Arapçadaki çokanlamlılık boyutu kaybolmakta, haliyle çok kere kelimenin Türkçede yaygın olarak kullanıldığı manası anlaşılmaktadır.[47]

Arapçada farklı anlamlar taşımakla birlikte Türkçede bu anlamlardan birini ifade eden ya da ilk planda bu anlamlardan sadece birinin akla geldiği Kur'an kelimelerine "الإذن (izin)" lafzı örnek gösterilebilir. Kök itibariyle أ-ذ-ن harflerinden meydana gelen bu kelimenin ifade ettiği anlamlardan birisi Türkçede de yaygın olarak kullanılan "izin"dir. Bununla birlikte أ-ذ-ن maddesinden türemiş kelimelerin Arapçadaki özgün anlamsal karşılığı ile Türkçede kullanılan "izin" kelimesinin karşılığı birbiriyle tam olarak örtüşmemektedir. Daha açık biçimde söylemek gerekirse "izin" kelimesi Türkçeye geçerken Arapçadaki muhtelif anlamlarının tümünü beraberinde getirmemiş, yani bir tür anlam daralmasına uğrayarak Türk diline intikal etmiştir.

Anlatmaya çalıştığımız hususu kelimenin "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ

199.5, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 228. Konuyla ilgili daha fazla bilgi ve örnek için ayrıca bkz. Emrullah İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum trs., s. 385-397; Pak, "Kur'an'daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri", s. 91-111; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 321-322.

47 İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", s. 387-388.

فَادْخُلُوا"[48] ayetindeki kullanımıyla örneklemek mümkündür. Bu ayetin tercümesinde çeşitli sorunlar göze çarpmaktadır. Ancak konumuzla ilgili olan husus, ayetteki "إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ" ifadesinin tercümesiyle alakalıdır. Yukarıda belirttiğimiz hususla ilgili olsa gerek bu ayetteki "إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ" ifadesi bazı meallerde "izin verilmedikçe" şeklinde tercüme edilmiştir. Tercümedeki sorunun daha iyi anlaşılması bakımından ayetin bu kısmıyla ilgili bazı çeviri örneklerini aktarmak gerekir:

> Ey iman edenler! Peygamber'in evlerine sizin için yemeğe izin verilmeden girmeyin.[49]

> Ey iman edenler! Size bir yemek için izin verilmedikçe peygamberin evlerine girmeyin.[50]

Bizce bu tercümelerde sorunlu olan husus ayetin baş tarafında geçen "إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ" ifadesinin "izin verilmedikçe" olarak çevrilmesidir. Bahis konusu kelime "izin vermek" anlamı taşır ve Türkçede de bu anlamda kullanılır. Fakat kelimenin bir diğer anlamı da "davet etmek", "çağırmak"tır. Nitekim bu kökten türeyen *ezan* kelimesi Tevbe suresinin ilk ayetinde "bildiri" manasında kullanılmış olduğu gibi, "namaza davet" için beş vakit tekrarlanan çağrı da "ezan" diye adlandırılır. Yine izin kelimesi "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ"[51] ayetinde "davet etmek" ve "çağırmak" manalarında kullanılır.

Taberî, Ahzâb 33/53. ayetteki "إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ" ifadesini "إلا أن تدعوا إلى طعام" şeklinde, yani "davet" lafzıyla açıklayarak kelimenin bu ayette izin manasında değil, davet manasında kullanıldığına işaret etmiştir.[52] Kaldı ki ayeti ikiye bölen "لكن" edatından sonra, "izin verildiğinde girin" manasına gelen bir ifade değil de, "davet edildiğinizde girin" (ولكن إذا دعيتم فادخلوا) ifadesi yer almaktadır. Ayrıca "لكن" edatından önce gelen cümleyle sonra gelen cümle arasında zıtlık olması gerektiği bilinmektedir. Bu

48 Ahzâb 33/53.
49 Eryarsoy-Ağırakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 426.
50 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut, İstanbul 2003, s. 426.
51 Hac 22/27.
52 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 157.

durumda ayetin nazmı, yani ayeti oluşturan cümleler arasındaki sözdizimsel ilişkiler dikkate alındığında "لكن" edatından önce geçen "إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ" ifadesinin "izin verilmedikçe" şeklinde değil de "davet edilmedikçe" şeklinde anlaşılması gerekir.

Bu bilgilerin yanı sıra, "Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirmeden (sahiplerinden izin almadan) ve ev halkına selam vermeden girmeyin"[53] ayetinde genel olarak başkalarının evine izinsiz girilmemesi gerektiği zaten belirtilmiştir. Öyleyse Hz. Peygamber'in değil, sıradan bir insanın evine bile izinsiz girilmesi düşünülemeyeceğine göre Ahzâb 33/53. ayetteki "إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ" ifadesinin "izin verilmedikçe" şeklinde anlaşılması ve tercüme edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla bu kelimenin bir diğer karşılığı olan ve bu bağlama daha uygun düşen "davet" manası dikkate alınarak "davet edilmedikçe" şeklinde Türkçeye tercüme edilmesi ayetin sözdizimine daha uygundur. Bu durumda ayetin baş tarafının "Ey iman edenler! Bir yemeğe davet edilmedikçe peygamberin evlerine girmeyin" şeklinde tercüme edilmesi gerekir.

Türkçeye geçerken anlam daralmasına uğrayan bir diğer kelime "عَوْرَة (avret)" lafzıdır. Bu lafız Türkçede "edep yeri",[54] "insan vücudunda örtülmesi gereken, görünmesi haram olan yer, hayâ yeri"[55] gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin geçtiği "وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ"[56] ayetine bir mealde şöyle bir anlam verilmiştir. "...Onlardan bir başka grup da Peygamber'den izin istiyor, evlerimiz açık diyorlardı. Oysa evleri açık değildi. Sadece kaçmak istiyorlardı."[57] Görüldüğü gibi ayetteki "عَوْرَة" kelimesi Türkçeye "açık" diye tercüme edilmiştir. Bu tercümenin arkasında şöyle bir gerekçenin bu-

53 Nûr 24/27. ayetin meali için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 400; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 351.

54 *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 149.

55 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 86.

56 Ahzâb 33/13.

57 Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 197.

lunduğu söylenebilir. "Avret (عَوْرَة)" kelimesi Türkçede "insan vücudunda örtülmesi gereken yer" şeklinde gibi bir mana ifade ettiğine, bu ayette ise insanlarla ilgili değil de evlerle ilgili kullanıldığına göre "إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ" ifadesi "evlerimizin örtülmesi gerekmektedir (yani evlerimiz açıktır)" şeklinde tercüme edilmiş olabilir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki ayette geçen "عَوْرَة" kelimesine "açık" (evlerimiz açık) manası verilip de ayetin ilgili kısmı, "Evlerimiz açık diyorlardı. Oysa evleri açık değildi. Sadece kaçmak istiyorlardı." şeklinde tercüme edilince zihinde belirgin bir mana oluşmamaktadır. Bu ifadeyle "evlerimizin üzeri açık", "evlerimizin kapısı açık", "evlerimiz saldırıya açık, yani güvende değil" anlamlarından hangisi kastedilmiş olmaktadır? Diğer bir deyişle, "Evlerimiz açık" ifadesinin bu manalardan hangisine atıfta bulunduğu belirsiz kalmaktadır.

"عَوْرَة" kelimesinin Arapçada "emniyette olmayan şey" anlamına da geldiğine dikkat edilse ve bu konuda ilk sözlük yazarı Halil b. Ahmed'in eserinden yararlanılmış olunsaydı, ayet "İçlerinden bir kısmı ise gerçekten de evlerimiz saldırıya açık, emniyette değil, diyerek, Peygamberden izin istiyordu."[58] gibi maksadı daha güzel ifade edecek şekilde tercüme edilmiş olurdu. Nitekim Halil b. Ahmed *avret* kelimesinin bazı kelimelerle ya da bazı bağlamlarda kullanıldığında "ölüm riski taşıyan tehlike" gibi manalarda kullanıldığını zikrettikten sonra, yukarıdaki ayette geçen "إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ" ifadesini şöyle açıklamıştır: "أي ليست بحريزة (evlerimiz korumasızdır)".[59]

İbn Kuteybe de bu ifadeyle ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır:"إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ" ifadesi evlerimiz serbesttir (korumasızdır), isteyen girebilir manasına gelmektedir. Çünkü "العورة" kelimesinin sözlük anlamı "siper" ya da "koruması olmayan şey" demektir. Erkekler evin siperi ve korumasıdır, onlar savaşa gidince ev korumasız ve tehlikelere açık hale gelir. Nitekim evi hariçteki unsurlardan koruyan duvar vb. şeylerin yıkılma-

58 Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsîrî Meal*, Kelam Yayınları, İstanbul 2006, s. 420.

59 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Âyn*, II. 237.

sı gibi durumlar için Arapların aynı kökten gelen "أَعْوَرَ مَنْزِلُك" ifadesini ya da süvari yaralanmaya açık bir durumda olduğu zaman "أَعْوَرَ الفارِسُ" ifadesini kullanmaları da bu manayı destekler.[60]

Bütün bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu ifadenin "evlerimiz açıktır" yerine, "evlerimiz düşman saldırısına karşı korumasız"[61] ya da "evlerimiz düşman saldırısına açık" şeklinde tercüme edilmesinin daha uygun olduğu anlaşılır.

Eşzamanlı Semantik

Eşzamanlı semantik aynı zaman dilimi içerisinde yer alan kelimeleri belli bir sistem oluşturmaları açısından ele alır. Buna göre e*şzamanlı anlambilim*, lafızların manalarını esas anlam, ilişkisel anlam, eşanlamlılık, çokanlamlılık gibi açılardan eşzamanlı olarak inceler. Eşzamanlı semantiğin Kur'an'ı anlamaya katkısı ise, bir kelimenin Kur'an bütünlüğü içerisindeki anlamsal yapısının tespit edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Kur'an'daki bir kelimeyi artzamanlı olarak incelerken söz konusu kelimenin belli kırılmalar yaşanan dönemdeki anlam ağını ve diğer kelimelerle ilişkisini bilmek önemli olduğu için artzamanlı çalışmalar da sonuç itibariyle eşzamanlı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.[62]

Çalışmamızın bu kısmında Kur'an kelimelerinin özgün anlamlarını tespitte eşzamanlığın semantiğin rolü belirlenmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede çokanlamlı ve ezdâd kelimeler, deyimsel ifadeler, eşanlamlı olduğu kabul edilen kelimeler arasındaki nüanslar ve bir sözcüğün hem terim hem de sözlük anlamında kullanılması üzerinde durulacaktır.

Çokanlamlı ve Ezdâd Kelimeler

Kur'an kelimelerinin özgün anlamlarını tespitte artzamanlı (tarihsel) semantiğin rolünü incelerken yer verdiğimiz ör-

60 İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, s. 348.
61 M. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 471.
62 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 66-67, 262-265.

neklerdeki anlam değişikliğinde en belirgin ve önemli etken, tarihsel süreçtir. Bu çerçevede özellikle Kur'an'ın nüzulünün peyderpey gerçekleşmesi, yani yirmi üç yıllık bir zamanı kapsaması, bazı kelimelerin bu sürecin farklı özellikler gösteren dilimlerinde farklı anlamlarda kullanılmasına yol açmıştır. Ancak Kur'an'daki lafızların her zaman aynı manaya delalet etmemesinin tek nedeni elbette Kur'an'ın peyderpey indirilmesinden ibaret değildir. Bu bağlamda dilsel bir olgu olan çokanlamlılık gibi nedenlerden söz edilebilir. Ayrıca olay ve olgular çok boyutlu, kelimeler mahduttur. Bu yüzden, her dilde çokanlamlı lafızların bulunması normal bir durumdur. Dilde ve Kur'an'da çokanlamlılık olgusuna karşı çıkanlar bulunmakla birlikte nazil olduğu dönemdeki Arap diliyle indirilen Kur'an'da, Arapçanın bir özelliği olan çokanlamlı lafızlar bulunduğu çok açık bir gerçektir.[63]

Kur'an metninde farklı anlamlarda kullanılan lafızlardan birisi "afv/عفو" lafzıdır. Bu lafız, Türkçeye de geçmiş olan "affetmek" anlamının yanı sıra "boş vermek", "fazlalık, fazlalaşmak ve artmak" gibi manalara da[64] gelir.[65] Mesela, "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ"[66] ayetinde "الْعَفْوَ" kelimesi "fazlalık (ihtiyacınızdan arta kalan)" anlamında kullanılmıştır. Kelime "ثُمَّ بَدَّلْنَا

63 Konuyla ilgili tartışma ve görüşler için bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 190-202.

64 Kelimenin anlamları için bkz. Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-Lüğa*, nşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008, s. 576-578.

65 Delalet ettiği manalar arasında "artmak" ve "silmek, yok etmek" bulunduğu gerekçesiyle bu kelimeye bazı ezdâd literatüründe ezdâd lafızlar arasında yer verilmiştir. Bkz Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr el-Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr. Hannâ Haddâd, Dâru'l-Ulûm, Riyad 1984, s. 110; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hârûn et-Tevvezî, *el-Ezdâd*, [*Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd* içinde], nşr. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, Âlemü'l-Kütüb, Baskı yeri yok, 1996, s. 83-84). Ancak zikredilen bu iki mana birbirinin tam anlamıyla zıddı olmadığı için bu kelimeyi ezdâd kapsamında değerlendirmeyi uygun görmedik. Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-Lüğa*, s. 577; Muhammed Nureddin el-Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1999, s. 181-182.

66 "Sana Allah yolunda neyi harcayacaklarını soruyorlar: Deki: ihtiyacınızın fazlasını..." (Bakara 2/219). Bkz. Mehmet Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, III. 101.

مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ"[67] ayetinde "artmak, fazlalaşmak" anlamında kullanılmaya daha uygun iken bazı meallerde kelimenin "boş vermek" anlamı tercih edilmiştir.[68]

Klasik lügatler ve tefsir kitaplarına bakıldığında yukarıdaki ayette geçen "حَتَّى عَفَوا" ifadesine kelimenin akla ilk gelen ve yaygın manasının değil de "artmak", "çoğalmak" gibi anlamların verildiği görülmektedir. Ebû Ubeyde bu kelimenin anlamını "كثروا:çoğaldılar" şeklinde vermiş ve "Araplar insan, bitki gibi şeylerin çoğalması için bu lafzı kullanır" demiştir.[69] Kelimeyi tıpkı Ebû Ubeyde gibi "كثروا:çoğaldılar" diye açıklayan İbn Kuteybe (ö.276/889) de aynı manayı desteklemek için Hz. Peygamber'in, "Bıyıklarınızı kısaltın, sakallarınızı uzatın (çoğaltın)"[70] hadisini delil (şahit) olarak zikretmiştir.[71] Zeccâc ise ayeti, "onlar ve malları çoğaldı" şeklinde izah etmiş,[72] Taberî de bu manayı tercih etmiştir.[73] Keza Zemahşerî de ifadeyi "can ve mal bakımından arttılar"[74] şeklinde tefsir etmiştir. Sonuç olarak, A'râf 7/95. ayetteki "حَتَّى عَفَوا" kelimesini "boş verdiler" şeklinde anlamlandırmak çok doğru değildir.

Bilindiği üzere Arap dilinin özelliklerinden birisi de bünyesinde bazı ezdâd lafızları ihtiva etmesidir. Ezdâd lafızlardan maksat, "aynı kelimenin iki zıt manaya muhtemel olması"dır.[75] Bir kelimenin iki zıt manaya muhtemel olması, en azın-

67 A'râf 7/95.

68 "Sonra meşakkatin yerini iyilikle değiştirdik de (başlarına geleni unutarak) boş verdiler." Bkz. Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 79.

69 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 222.

70 "اَنْهَكُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى". Hadisin farklı varyantları bulunmaktadır. Sakalı uzatmak anlamında "عفو" kökünün yer aldığı bazı varyantlar için bkz. Buhârî, "Libâs" 65; Müslim, "Tahâret" 52-53.

71 İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, s. 170.

72 Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Seriyy ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelil Şelebî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005, II. 291.

73 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 330-332.

74 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Tevîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998, II. 477.

75 Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Lüğavî, *Kitâbü'l-el-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, nşr. İzzet Hasan, Dâru Talas, Dımaşk 1996, s. 18 (Naşirin Mukaddimesi); Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 26; 1999 Rudeynî, *Fusûl*

dan iki farklı manayı bünyesinde barındırması demektir. Bu durumda ezdâd lafızlar da çok anlamlılığın bir diğer boyutunu teşkil etmektedir.[76]

Çokanlamlı lafızların anlamlarını tespitte olduğu gibi, bu tür iki zıt manaya muhtemel olan kelimelerin de hangi manaya delalet ettiğini belirlemek için başvurulacak hususların başında, metin içi dar bağlam gelir. Bir kelimenin iki zıt manaya delalet etmesiyle ilgili olarak Arap dilbilimcileri tarafından birçok neden ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi de kelimenin kullanımı ve metin içi bağlamı nedeniyle aslında gösterdiği mananın tam zıddı olan bir manaya delalet etmesidir.[77]

Konuyla ilgili olarak burada vereceğimiz örnek, bazı bağlamlarda bilindik yaygın anlamının zıddıyla anlaşılması ve anlamlandırılmasının daha uygun olduğunu düşündüğümüz "verâe (وراء)" lafzıdır. Kur'an'da toplam 24 yerde geçen[78] "verâe" lafzı çoğu kere bilinen anlamıyla "bir şeyin arkasında/ötesinde" anlamını ifade etmektedir.[79] Ancak bulunduğu bağlam gereği bazı ayetlerde bu mananın tam zıddı olan "bir şeyin önü, ilerisi, karşısı" şeklinde anlaşılmasının daha uygun olduğu görülmektedir.[80] Nitekim ezdâd literatüründe de bu kelimeye yer verildiği görülmektedir.[81]

fî İlmi'l-Lüğati'l-Âmm, s. 280; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 106; Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 47.

76 Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 70; Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 25-27; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 107-108; İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 213.

77 Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Matbaatü'l-Maârif, Bağdat 1974, s. 207-214.

78 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 749.

79 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, VIII. 300.

80 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, IV. 3879; İbn Fâris *Mekâyîsü'l-Lüğa*, s. 953.

81 Bkz. Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 105-106; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Ezdâd*, [*Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd* içinde], nşr. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, Âlemü'l-Kütüb, Baskı yeri yok, 1996; s. 52; Tevvezî, *el-Ezdâd*, s. 89-90; Ebü't-Tayyib el-Lüğavî. *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 412-413.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Nureddin el-Müneccid sunduğu delillere dayanarak söz konusu kelimenin ezdâd kategorisinde değerlendirilmemesinin daha uygun olduğunu ileri sürmüştür.[82] Ancak burada bizim için önemli olan husus söz konusu lafzın haddizatında ezdâd olup olmadığı değil, geçtiği ayetleri nasıl anlamanın ve tercüme etmenin doğru olacağıdır. Dolayısıyla "verâe" lafzı ezdâd kabul edilse de edilmese de bazı ayetlerde bu kelimenin "arka(sında)/ötesinde" değil, "ön(ünde)" şeklinde ya da bu anlamla aynı kapıya çıkacak "ileri(sinde)", "karşı(sında)" şeklinde anlaşılması ve Türkçeye böyle aktarılması daha uygundur.

Arap dili sahasındaki yetkinliğiyle tanınan Ferrâ gibi bazı müfessirler, "verâe" lafzının ne zaman "önünde" anlamına geleceği konusunda bir kural belirlemişlerdir. Aslında bu kural bizler için de bir ipucu ve ilke niteliğindedir. Ferrâ'nın zikrettiği bu kurala göre "verâe" kelimesi zaman ile ilişkili durumlarda, yani bir şeyin zaman açısından başka bir şeyin önünde olduğunun bildirilmesi amaçlandığı takdirde "ön" anlamına gelebilir. Bu durumda, bir insanın önünde bulunan birisi hakkında, yani mekânsal öncelik için "هو ورائك" ifadesi kullanılmaz. Buna mukabil, sözgelimi "soğuklar geliyor" demek için "ورائك برد شديد" ifadesi kullanılabilir.[83] Zeccâc da "insanın önündeki (karşılaşacağı) şey, gözükmediği takdirde arkasındaymış gibi sayılır" diyerek "verâe" kelimesinin "ön" anlamında kullanılmasının ardında yatan inceliği belirtmiş ve bu kullanımın gerekçesini izah etmiştir.[84] Zamanla ilgili olaylar ve olgular aslında önümüzdeki günlerde yaşanacağı halde an itibariyle gözükmedikleri için arkamızda sayılırlar.[85]

Verâe lafzının geçtiği ayetlere dair yaptığımız genel bir tarama ve değerlendirme sonucunda bu ayetlerden özellikle üçünde kelimenin "arka(sında)" şeklinde tercüme edilmemesi gerektiği kanaatine ulaştık. Her üç ayette "verâe" kelimesi-

82 Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 213-215.
83 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 157.
84 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III. 249.
85 Ferrâ ve Zeccâc'ın değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 302-303.

nin mekânsal değil, Ferrâ ve Zeccâc'ın dikkat çektiği gibi zamansal bir bağlamda kullanıldığı görülmektedir.[86] Dolayısıyla "verâe" lafzının aşağıdaki üç ayette "önünde" ya da "karşısında" diye tercüme edilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz. Meramımızı daha açık olarak anlatabilmek için bu üç ayete ve meallerdeki karşılıklarına yer verip kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

Bu ayetlerden ilki, Musa-Hızır kıssası olarak bilinen ve Hz. Musa'nın yol arkadaşının gemiye niye zarar verdiğinin gerekçesini anlatan "أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا"[87] ayetidir. Ayetteki "وَرَاءَهُمْ" lafzına bazı meallerde "arkalarında" ya da "peşinde" anlamı verilmiş ve ayet şu şekillerde tercüme edilmiştir:

> Gemi, denizde çalışan fakirlere aitti. Onun kusurlu görünmesini istedim. Çünkü *arkalarında*, her sağlam gemiyi gasp eden bir kral vardı.[88]

> Gemiden başlayalım: O gemi, geçimini denizden sağlayan yoksullara aitti. Hal böyleyken onu hasarlı hale getirmek istedim, çünkü onların *peşinde* her gemiye zorla el koyan bir yönetici bulunuyordu.[89]

Bir başka mealde ise "وَرَاءَهُمْ" lafzı "arkalarında" şeklinde tercüme edilmiş, fakat muhtemelen ayetin maksadının doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla düşülen dipnotta "gidecekleri yerde" şeklinde bir izah yapılmıştır.[90] Ayetlerin öncesi incelendiğinde, Hz. Musa'nın gemiye hasar vermekle ilgili sorusu üzerine Bilge Kul'un bu ifadeleri kullandığı görülür. Hz. Musa, "Niçin gemiye hasar verdin?" mealinde bir soru sorduğuna göre gemileri gasp eden hükümdarın peşle-

86 Bu üç ayete birkaç ayet daha eklenebilir. Ama biz "verâe" lafzının "arkasında" olarak değil, "önünde, karşısında" gibi anlamlandırılması konusunda net kanaatimizin oluştuğu bu üç ayeti örnek olarak tahlil etmeyi uygun gördük.

87 Kehf 18/79.

88 Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 140.

89 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 572.

90 Eryarsoy-Ağırakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 303 (1 nolu dipnot)

rinde olduğundan ya da onları arkalarından takip ettiğinden haberdar olmaması gerekir. Zira arkalarından takip edilmeleri halinde geminin sahibinin ve Hz. Musa'nın bu takibin farkında olmaları ve Hz. Musa'nın yol arkadaşının gemiye niye zarar verdiğinin hikmetini tahmin etmeleri gerekirdi. Dolayısıyla Hz. Musa'nın mezkûr soruyu sormasına gerek kalmazdı.[91] Ancak o böyle bir soru yönelttiğine göre gemiyle henüz karşılaşmamış olmaları ve gaspçı hükümdarın da arkalarında ya da peşlerinde değil, önlerinde yani yol güzergâhları üzerinde olması gerekir. Fakat kendilerini bekleyen şeyi henüz görmedikleri ve karşılaşmadıkları için, ayette "önlerinde" anlamındaki bir lafız değil, "arkalarında" anlamındaki "وَرَاءَهُمْ" lafız zikredilmiştir. Ayetteki "وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ" ifadesinin, "Çünkü *arkalarında* her sağlam gemiyi gasp eden bir hükümdar vardı" ya da "Çünkü onların *peşinde* her gemiye zorla el koyan bir yönetici bulunuyordu" şeklinde tercüme edilmesi halinde söz konusu incelik kaybolmaktadır. Dolayısıyla ayetin bu kısmının, "Çünkü biraz ötelerinde bir kral vardı; tüm gemilere zorla el koyuyordu.",[92] "Çünkü onların *ilerisinde*, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı."[93] ya da "Çünkü o fakir insanların *önüne*, gördüğü her sağlam gemiye el koyan bir hükümdar çıkacaktı"[94] şeklinde tercüme edilmesi daha doğru olur.[95]

İkinci ayet, öldükten sonra salih amel işlemek umuduyla yeniden dünyaya dönmek isteyenlere cevaben verilen, "كَلاَّ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ"[96] ayetidir. Bu ayetteki "وَرَائِهِمْ" lafzına bazı meallerde "arkalarında" anlamı verilmiş ve ayet şu şekillerde tercüme edilmiştir:

91 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 303.
92 Y. N. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 303.
93 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 301.
94 M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 345.
95 Bu manayı gerekçeleriyle birlikte ortaya koyan Ferrâ ile Zeccâc'ın yanı sıra Ebû Ubeyde, İbnü'l-Yezîdî ve İbn Kuteybe de bu ayetteki "verâe" lafzını ezdâd kabul etmiş ve "önlerinde" şeklinde açıklamıştır. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 412; İbnü'l-Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 108; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 270. Ayrıca bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 302.
96 Mü'minûn 23/100.

> Asla, o sadece söyleyenin bir sözüdür. Onların *arkalarında* yeniden diriltilecekleri güne kadar bir engel vardır.[97]
>
> Kesinlikle hayır! Çünkü onun dile getirdiği, sadece muhatabı etkilemek için sarf edilmiş bir laftır; nitekim böylelerini *arkalarından*, dirilecekleri güne kadar (aşamayacakları) bir engel kuşatmıştır![98]
>
> Hayır! Bu sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların *arkasında*, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır.[99]

Ayetteki "وَرَائِهِمْ" kelimesinin "arkalarında" şeklinde çevrilmesi ilk planda isabetli görünebilir. Fakat bu çevirinin isabetli olup olmadığı şöyle derin bir tahlile ihtiyaç hissettirir: Dünyadaki hayat ölenlerin arkalarında kalmıştır; öldükten sonra tekrar dünyaya dönmek isteyen bu kişilerin dünyaya dönmelerine mani olan engel, yönelmekte oldukları ahiret hayatı itibariyle arkalarındadır. Dolayısıyla ancak böyle bir tahlil yapıldığı takdirde "وَرَائِهِمْ" lafzının "arkalarında" şeklinde anlaşılması mümkün olabilir. Fakat ayette anlatılan konu dikkate alındığında söz konusu kelimenin "önlerinde" şeklinde çevrilmesinin daha isabetli olduğunu söylemek gerekir.[100] Zira öldükten sonra kişinin dünyaya tekrar dönme isteği reddedildikten sonra, bu reddetmenin gerekçesi olarak bir engelin mevcudiyetinden söz edilmiştir. Bir yere ulaşmaya mani olacak nitelikteki bir engelin insanın arkasında değil, önünde olması gerekmektedir. Hatta söz konusu engel arkada kalmışsa artık aşılmış demektir. Bu durumda engel arkada kaldığına göre öldükten sonra dünyaya dönecek kişinin önünde engel bulunduğunun dile getirildiği bir bağlamda, verilen mana yüzünden sanki bu engel artık arkada kalmış ve aşılmış gibi bir intiba uyanmaktadır.

97 Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 162
98 İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 673
99 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 347.
100 Ebû Ubeyde ve Taberî de kelimeyi "önlerinde" olarak anlamlandırmıştır. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, II, s. 62; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, s. 109.

Muhtemelen bu sebebe binaen ayetteki "وَرَائِهِمْ" lafzını "önlerinde" şeklinde tercüme edenler de olmuştur.[101] Ayrıca meselenin göreceli oluşu nedeniyle, diğer bir deyişle, söz konusu engelin ölen kişinin gittiği yön itibariyle arkasında, fakat aşmadığı ve aşamayacağı nitelikteki bir engel olması itibariyle de önünde/karşısında bulunması gerekeceği için bu kelimeyi "ardında/önünde" gibi alternatifli bir şekilde tercüme edenler de mevcuttur.[102]

Konuyla ilgili üçüncü ayet Allah'ın ayetleriyle alay edenlerin duçar olacakları azap kapsamında neler yaşayacaklarını anlatan "مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلاَ يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا-شَيْئًا"[103] ayetidir. Bu ayetteki "وَرَائِهِمْ" ifadesine bazı meallerde "arkalarında" anlamı verilmiş ve ayet şöyle tercüme edilmiştir: "*Arkalarında* da cehennem vardır. Dünyada kazandıkları ve Allah'tan başka edindikleri dostlar onlara hiçbir fayda vermez."[104] Allah'ın ayetleriyle alay edenlerin azaba duçar olacakları belirtildikten sonra devamındaki ayetin başında gelen "مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" ifadesinin "*Arkalarında* da cehennem vardır" şeklinde tercüme edilmesi, maksat öyle olmasa da "sanki cehennem arkalarında kalmış" gibi bir intibaın oluşmasına yol açmaktadır.

Böyle bir intibaın oluşmasına mahal vermemek için olsa gerek ayetteki "وَرَائِهِمْ" ifadesi bazı meallerde "önlerinde" ya da "karşılarında" olarak anlamlandırılmış; ayetin bu kısmı "Onların karşısına cehennem çıkacaktır."[105] ya da "Cehennem de önlerinde"[106] şeklinde tercüme edilmiştir. Bazı meallerde ise "مِنْ وَرَائِهِمْ" lafzı "önlerinde" diye anlamlandırılmamış, fakat söz konusu intibaı engellemeye yönelik çeşitli vurgular kullanılmıştır. Sözgelimi, maruz kalacakları azaba ilişkin tehdidin ardından gelen bu ayetin başındaki "مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" ifadesinin

101 Bkz. Eryarsoy-Ağırakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 349; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Birim Yayınları, İstanbul trs., s. 348.
102 Bkz. M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 396.
103 Câsiye 45/10.
104 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 498.
105 M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 559.
106 Eryarsoy-Ağırakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 500.

"Arkasından cehennem!"[107] ya da "Cehennem hemen peşlerindedir."[108] şeklinde tercüme edilmesi yukarıda söz ettiğimiz intibaı bir nebze olsun engeller niteliktedir. Bununla birlikte söz konusu intibaa hiç mahal bırakmamak bakımından, diğer iki ayetteki "verâe" lafzı gibi bu ayetteki "مِنْ وَرَائِهِمْ" lafzının da "önlerinde" ya da "karşılarında" olarak anlamlandırılması daha isabetli görünmektedir.[109]

Deyimsel İfadeler

Eşzamanlı semantik çerçevesinde bahis konusu edilmesi gereken hususlardan biri de Kur'an'daki deyimlerin anlamsal tespiti ve bu anlamların Türkçeye en güzel şekilde tercüme edilmesidir. Deyimlerle ilgili semantik araştırmaların önemi Kur'an'da geçen ve Arapçada deyim olarak kullanılan ifadelerin zaman zaman Türkçeye motamot tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda zaman zaman meallerde ne anlama geldiği belli olmayan ifadelerle karşılaşılmaktadır.

Deyimlerin motamot çevrilmesinin iki temel nedeni olabilir. Bunlardan ilki, söz konusu ifadelerin Arapçada deyim olarak kullanıldığının bilinmemesi, yani bilgi eksikliğidir. Diğeri de Kur'an'ın kelimelerine lafızdan bağımsız görünen manalar vermeme kaygısıyla deyimleri deyim olarak değil de kelimesi kelimesine tercüme etme yolunu tercih etmektir. Oysa Türkçedeki bir deyimi nasıl ki başka bir dile motamot aktarmak çok uygun değilse, bir başka dildeki deyimsel ifadeyi Türkçeye kelimesi kelimesine tercüme etmek de doğru bir yaklaşım değildir.[110]

107 Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 236.

108 İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 990.

109 Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe ve Taberî gibi dil ve tefsir âlimleri de kelimeyi bu şekilde anlamlandırmıştır. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, II. 210; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 405; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI. 77.

110 Deyimler hakkında daha fazla bilgi ve örnek için bkz. Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 52-68; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 19-20; a. mlf., *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf*ı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 55 vd.; Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 177-179.

Bilindiği üzere deyimlerin anlamı kendilerini oluşturan unsurların parça parça olarak ifade ettikleri mananın birebir karşılığından ibaret değildir. Bilakis o unsurların birleşmesinden meydana gelen deyimsel ifadenin kendine has bir manası söz konusudur. Deyimler anlamlandırılırken bu hususa dikkat edilmesi gerekir. Deyim olarak kullanılan lafızların semantikle ilişkisi de buradan ileri gelmektedir.

İndirildiği toplumun kullanıldığı Arap diliyle nazil olan Kur'an'da da doğal olarak deyimsel ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler başka bir dile tercüme edilirken deyimsel anlamın göz önünde bulundurulması anlamayı kolaylaştırır. Aksi halde bazı meallerde olduğu gibi Türkçe açısından ne dediği belli olmayan ya da maksadın dışına çıkan ifadelerle karşılaşılır. Deyimlerin manasının belirlenmesinde eşzamanlı semantik tahlillerin rolünü anlamak için birkaç örnek vermek faydalı olur.

"أَحَادِيثَ" kelimesi Kur'an'da çoğul olarak beş yerde geçmektedir. Bunlardan üçü Yûsuf suresinin 6, 21 ve 101. ayetlerinde "تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ" şeklinde te'vil kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Diğer ikisi ise Müminûn suresinin 44. ayeti ile Sebe suresinin 19. ayetinde "جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ" şeklinde geçmektedir ki bu son ifade deyim tarzındadır. Ebû Ubeyde "كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ"[111] ayetinde geçen "جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ" ifadesiyle ilgili olarak, "kötü örnek (ibret) olma bakımından insanlar arasında dilden dile aktarılan hikâye"[112] açıklamasını yaptıktan sonra, "güzel örneklerde "جعلته حديثا" ifadesi kullanılmaz"[113] demiş ve bu açıklamasıyla, "جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ" ifadesinin "insanlar arasında dilden dile aktarılan birer ibretlik hikâye haline getirdik"[114] mealinde bir deyim olduğuna işaret etmiştir.

111 Müminûn 23/44.

112 Ebû Ubeyde "جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ" lafzını "أيْ يتمثل بهم في الشر" ifadeleriyle açıklamıştır. Maksadın daha iyi anlaşılması bakımından onun ifadelerini tefsirî olarak aktardık. Bu tefsirî aktarımda Mustafa Öztürk'ün ayete dair yaptığı tercümeden istifade edilmiştir. Bkz. M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 392.

113 "ولا يقال في الخير: جعلته حديثا.". Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, II. 59.

114 M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 392.

Bazı meallerde bu ifade, "efsane haline getirdik"[115] ya da "efsaneye çevirdik"[116] şeklinde tercüme edilmiştir. Bilindiği üzere efsane kelimesi Türkçede "eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen hayalî hikâye" ya da "gerçeğe dayanmayan asılsız söz" gibi manalarda kullanılır.[117] Ayetteki "أَحَادِيثَ" lafzına "efsane" kelimesiyle karşılık verildiği takdirde, "onları birer olağanüstü varlık/kahraman kıldık" ya da "aslı olmayan birer hikâyeye çevirdik" gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Oysa ayette böyle bir mananın kastedilmediği açıktır.

Deyimlerin doğru anlaşılmasıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer örnek de "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا"[118] ayetindeki "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ" ifadesidir. Söz konusu ifade kimi meallerde, "Derken onun serveti kuşatılıp yok edildi"[119] ya da "(Derken) Onun ürünleri (afetlerle) kuşatılıverdi"[120] şeklinde tercüme edilmiştir. Birinci tercümedeki "kuşatılıp" kelimesi fazlalıktır. İhtimal ki metinde geçen "أُحِيطَ" sözcüğünün akla ilk gelen anlamı 'kuşatılmak' olduğu için mütercimler kelimenin bu anlamının buharlaşmaması gerektiği düşüncesiyle böyle bir çeviri yapmışlardır. Oysa Türkçede "kuşatılıp yok edilmek" gibi bir ifade ancak savaş ve benzeri durumlarda askerin etrafının sarılarak yok edilmesi anlamında kullanılır. Ayette söz konusu edilen husus ise kişinin servetinin yok edilmesidir. Türkçede bunu ifade etmek için "kuşatıldı" sözcüğünün kullanılmasına gerek yoktur. Zira "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ" ifadesi "helak edilme" manasında kullanılan bir deyimdir.[121] İkinci tercümede ise, "أُحِيطَ" sözcüğünün akla ilk gelen anlamı olan "kuşatılma"nın Türkçede gösterilmesi amacıyla parantez arasına "âfetlerle" kelimesinin yazılması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Hâlbuki bu tercümeler yerine, kelimenin deyimsel anlamı göz önünde bulundurularak "Derken, bütün serveti helak edil-

115 Piriş, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 161.
116 İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 667.
117 Bkz. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, s. 603.
118 Kehf 18/42.
119 Ali Özek-Hayreddin Karaman-Ali Turgut ve diğerleri, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1992, s. 297.
120 Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 298.
121 İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 268.

di."[122] şeklinde aktarılması Türkçe açısından çok daha uygun ve anlaşılır bir çeviri olurdu.[123]

Eşanlamlı Olduğu Kabul Edilen Bazı Kelimelerin Arasındaki Nüanslar

Eşanlamlılık, "farklı lafızların aynı manaya delalet etmesi"[124] şeklinde tanımlanabilir. Bu konuda ıstılahi tanımlar yapılmasına ve çeşitli örnekler sunulmasına rağmen Arap dilinde eşanlamlılığın varlığı öteden beri tartışılagelmiştir.[125] Başta eşanlamlılığı kabul etmeyenler olmak üzere âlimlerin eşanlamlı kelimeler arasındaki anlam farklılıklarını ortaya çıkarmak amacıyla yaptıkları çalışmalar sonucunda *furûk* literatürü oluşmuştur.

Eşanlamlı kabul edilen kelimeler arasında kesin ve net bir anlam farklılığı aramak her zaman için doğru sonuç vermeyebileceği gibi eşanlamlı olduğu ileri sürülen her kelime de bu kapsamda yer almayabilir. Söz konusu kelimeler arasında nüans bulunma ihtimali varsa bu hususun irdelenmesi gerekir. Bu yöndeki araştırmalar Kur'an lafızlarındaki asıl manalar ve medlûllerinin belirlenmesine önemli katkılar sağlayabilir.[126] Zira eşanlamlı/yakın anlamlı olduğu kabul edilen lafızlar arasındaki nüansların belirlenmesi, bu lafızların yüzeysel bir yaklaşımla her açıdan birbirine muadil gibi anlamlandırılmasından çok farklı sonuçlar verebilir.[127]

Kelimenin taşıdığı anlam farklılığının Türkçeye yansıtılmamasına "إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ"[128] ayetinde geçen "أَبَقَ" kelimesi

122 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 297.

123 Bu ayetteki deyimin tercümesiyle ilgili olarak bkz. Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşafı*, s. 69-71.

124 Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 58.

125 Dilde ve Kur'an'da eşanlamlılığı kabul edenler ve etmeyenler hakkında bilgi için bkz. Celaleddin Divlekci, "Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (2000), s. 159, 164.

126 Konuyla ilgili olarak bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 265-271.

127 Ömer Kara, *Kur'an Lugatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-Isfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van 2007, s. 22.

128 Sâffât 37/140.

örnek gösterilebilir. " أَبَقَ" lafzı "kaçmak" (özellikle kölenin sahibinden kaçması),[129] "sığınmak"[130] gibi manalara gelir. Bulunduğu mekânı terk etmek manasını ihtiva etmesi bakımından bu kelime, "kaçmak" anlamına gelen "فر" kelimesiyle ya da "gitmek" anlamındaki "ذهب" sözcüğü ile eşanlamlı zannedilebilir. Hâlbuki söz konusu kelimenin, "bulunduğu mekânı terk etmek" anlamı taşıyan diğer kelimelerden farklılığı kaçarak ya da kızarak bulunduğu yeri terk etmek gibi bir manaya delalet etmesidir. Nitekim Hz. Yûnus'un kıssasıyla ilgili başka bir ayette, söz konusu olayın "وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا"[131] şeklinde anlatılması " أَبَقَ" kelimesinin salt gitmek değil, kaçmak ya da kızarak çekip gitmek gibi bir manaya delalet ettiğini gösterir.

Bu mana birçok mealde yansıtılmakla birlikte kelimeyi "gemiye bindi" diye Türkçeye tercüme edenler de olmuştur.[132] Oysa erken dönem Garîbü'l-Kur'an türü eserlere ya da sözlüklere bakıldığında, bu kelimenin, kölenin efendisinden kaçması gibi durumlar için kullanıldığı görülür.[133] Dolayısıyla kelimenin "gitti" ya da "bindi" gibi ifadelerle Türkçeye tercüme edilmesi çok uygun düşmemektedir. Zira bu tercümeler kelimenin ihtiva ettiği manaları ve yakın anlamlılık ilişkisi içerisinde olduğu kelimelerle arasındaki farkı yansıtmamaktadır.

Aynı Kelimenin Bazen Sözlük Bazen Terim Anlamında Kullanılması

Birçok ayette vurgulandığı üzere Kur'an-ı Kerim ilk muhataplarının dili olan Arapça ile indirilmiştir.[134] Dolayısıyla Kur'an'da indirildiği dönemdeki Arapçanın kelime hazinesi kullanılmıştır. Fakat bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'de zaman zaman Arapların kullandığı bazı kelimelere yeni ya da farklı

129 Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, I. 108.

130 Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, II. 174; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 8.

131 Enbiya 21/87.

132 "Dolu bir gemiye binmişti." Bkz. Piriş, *Kur'an'ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 213.

133 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, I. 108; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, II. 174.

134 Yûsuf 12/2; İbrahim 14/4; Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; Şuarâ 26/195; Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şûrâ 42/7; Zuhruf 43/3; Ahkâf 46/12.

anlamlar yüklendiği, diğer bir ifadeyle, bazı kelimelerin terimleştirildiği görülmektedir. Zekât, vahiy, ayet, nifak ve küfür Kur'an'da terimleştirilerek kullanılan kelimelerdendir. Ayrıca Kur'an'da bazı kelimelerin hem cahiliye dönemindeki anlamıyla hem de Kur'an tarafından terimleştirilen anlamıyla kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Hem sözlük anlamında hem de terim anlamında kullanılan bu kelimelerin geçtikleri ayetin bağlamına göre tercüme edilmesi daha doğru bir yaklaşım olur.

Bu arada belirtmek gerekir ki bir kelimenin sözlük anlamının yanı sıra terim anlamında da kullanılmaya başlaması aslında söz konusu kelimenin çokanlamlı bir lafız olması demektir. Dolayısıyla burada yer vereceğimiz örnekler daha önceki "Çokanlamlı ve Ezdâd Kelimeler" başlığı altında incelenmeye de elverişlidir.

Kur'an'ın hem sözlük hem de terim anlamında kullandığı kelimelerden birisi, muhtelif ayetlerde farklı kalıplarda ve bağlamlarda geçen "vahiy (و-ح-ي)" lafzıdır. "Vahiy" lafzının sözlükteki en temel anlamı "bir şeyi gizli ve süratli bir şekilde bildirmek"tir. Bu temel anlamın uzantısı olarak kelime "işaret etmek", "ima etmek", "ilham etmek", "bildirmek", "yazmak (yazıyla bildirmek)", "vesvese vermek" gibi anlamlar da içerir.[135] Vahiy terimsel olarak "Allah Teâla'nın herhangi bir peygamberine peygamberlik görevini ve akabinde insanlara ulaştırmak istediği emir, nehiy ve haberleri bildirmesi"[136] olarak tanımlanabilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi vahiy lafzı Kur'an'da hem terimsel anlamda, yani peygamberlere Allah'ın vahyetmesi anlamında hem de yukarıda zikrettiğimiz sözlük anlamlarında

135 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, IV. 3851-3852; İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-Lüğa*, s. 949-950; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 515-516. Vahiy lafzının anlam alanıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 21-40; Mustafa Öztürk, *Kur'an Vahiy Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 62-118.

136 Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *el-Muharrer fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, Cidde 2008, s. 62-63; Biraz daha detaylı ve benzer bir tanım için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 47.

kullanılmıştır.[137] Bu bakımdan ilgili ayetler anlamlandırılırken vahiy lafzının sözlük anlamında mı yoksa terim anlamında mı kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Hâl böyleyken bazı Kur'an meallerinde bu konuda çok titiz davranılmadığı görülmektedir. Biz burada çalışmanın hacmini zorlamamak bakımından kelimenin Kur'an'daki tüm kullanımlarını incelemeyeceğiz. Konuyu sadece maksadımızın anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz bir ayet bağlamında ele almakla yetineceğiz.

Nahl suresindeki "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ"[138] ayeti bazı meallerde "Rabbin bal arısına şöyle vahyetti..." şeklinde tercüme edilmiştir.[139] Bu tercüme ayetteki "أَوْحَى" kelimesinin terimsel olarak anlaşıldığını göstermektedir. Ancak ayetteki mezkûr ifadeyi, "Rabbin bal arısına şöyle vahyetti..." şeklinde tercüme etmek pek isabetli değildir. Zira "vahyetmek" her ne kadar "أَوْحَى" kelimesinin manalarından birisi olsa da Kur'an'da geçtiği her yerde bu manada kullanılmamıştır. Bu ayet de kelimeye "vahyetmek" gibi bir mana takdir etmenin uygun düşmediği ayetlerden birisidir. Zira ayetteki "أَوْحَى" kelimesinin terimsel anlamda "vahiy" olarak anlaşılması, bal arısının vahye mazhar kılındığı, yani bir bakıma peygamber olduğu vehmine yol açar. Bu yüzden bazı müfessirler ayetin bu şekilde anlaşılmasının doğru olmadığını dile getirmişlerdir. Mesela, Ferrâ şöyle demiştir: "Arılara herhangi bir rasul gelmemiş, Allah

137 Vahiy lafzının Kur'an'da kullanıldığı manalar için bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Merkezü Cuma el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dubâi 2006, s. 177-178; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Hâtim Salih ed-Dâmin, Vizâratü's-Sekâfe ve'l-A'lâm, Baskı yeri yok, 1988, s. 165-166; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Osman, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2007, s. 491-492; Ebû Abdillah el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi Kitâbillâhi'l-Aziz*, nşr. Arabî Abdülhamid Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 469-470; Râğıob el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 515-516; Müsâid b. Süleyman, *el-Muharrer fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 68.

138 Nahl 16/68.

139 Ayete verilen bu ya da benzer manalar için bkz. Eryarsoy, Ağırakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 275; Y. N. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, s. 275; Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 274.

arıya ilham etmiştir."[140] Zeccâc da bu kelimenin hem Allah'ın melekleri aracılığıyla peygamberlerine vahyetmesi hem de ilham etmek manasına geldiğini söylemiştir. Vücûh ve nezâir müellifleri de Kur'an-ı Kerim'de "vahyetmek", "ilham etmek", "emretmek" gibi manalarda kullanılan vahiy lafzının bu ayette "ilham etmek" manasına geldiğini söylemiştir.[141]

Kur'an'da çok sık geçen ve geçtiği yere göre farklı anlamlarda kullanılan lafızlardan birisi de "ayet (çoğulu: âyât)" kelimesidir. Ayet Kur'an'da bildiğimiz "Kur'an ayeti" manasının yanı sıra "işaret/alamet", "mucize", "delil" gibi farklı manalarda da kullanılmıştır.[142] Hal böyleyken, bazı meallerde kelimenin işaret, delil, mucize gibi manalarda kullanıldığı birçok yerde "Kur'an ayeti" olarak tercüme edildiği görülmektedir. Örnek olması bakımından "ayet" kelimesine "Kur'an ayeti" manası verilmesinin uygun düşmediği ayetlerden bir kaçına burada yer vermek istiyoruz.

İlk olarak "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"[143] ayetinde geçen "آيَاتِ" lafzı örnek verilebilir. Bu ayet Hz. Musa ile kavminin başından geçen bir olaya ve Hz. Musa'nın bir mucizesine atıfta bulunmaktadır. Aynı pasajda yer alan başka bir ayetten anlaşıldığına göre İsrâiloğulları fâili meçhul bir cinayet meselesini aydınlatamamış ve bu konuda birbirlerini suçlamışlardır. Allah da bu ayette, "Boğazlanan sığırın bir parçasıyla ölüye vurun, dedik. İşte Allah ölüleri böylece diriltir ve akledesiniz diye size *mucizelerini* gösterir." buyurmuştur. Bu ayetteki "آيَاتِ" lafzı birçok klasik tefsir kita-

140 Ferrâ'nın ifadeleri şu şekildedir: "ألهمها و لم يأتها رسول". Bkz. Ferrâ, *Meânî'l-Kurân*, II, s. 109. Ayette geçen vahiy kelimesi hakkında benzer yorumlar için bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 245.

141 Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 178; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 165; Ebû Hilâl, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 491; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 469.

142 Ayet kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı manalar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 128-129; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, I. 45; Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 47; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 55-57; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 33; Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 46.

143 Bakara 2/73.

bında "mucize" olarak açıklanmıştır. Mesela, Ebû Ubeyde bu kelimeyi "عجائبه: hayret uyandıran şeyler/mucize" diye tefsir etmiştir.[144] Taberî de "آيَاتِ" lafzını "Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden delil ve alametler"[145] olarak tefsir etmiştir. Taberî "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا"[146] ayetindeki "سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ" ifadesini ise, "Allah gökte, yerde ve istifadenize sunduğu nimetlerdeki delillerini size gösterecektir"[147] şeklinde, "هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا"[148] ayetindekini, "Ey insanlar vahdaniyetini ve rubûbiyetinin delillerini size gösteren ve sizin için gökten rızık indiren O'dur"[149] şeklinde, yine "وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ" ayetinde geçen "آيَاتِ" lafzını "delil"[150] diye izah etmiştir. Bu ayetlerde geçen "آيَاتِ" lafzından "deliller, alametler, işaretler" kastedilmesinin nedeni, ayetlerin siyakının/bağlamının yanı sıra büyük ihtimalle "göstermek' anlamındaki "يُرِيكُمْ" lafzıyla birlikte kullanılmasıdır. Zira burada insanların görme duyularına hitap eden bir şey söz konusudur.

Bazı Kur'an meallerinde ayet kelimesi bağlama uygun olarak, "Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun dedik. İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye *mucizelerini* de size böyle gösterir" şeklinde[151] tercüme edilmiştir. Kimi meallerde ise kelimeye terim anlamı verilmiştir. Bunun sonucunda ayet, "Allah aklınızı kullanabilesiniz diye ölüyü işte böyle diriltir ve *ayetlerini* size bu şekilde gösterir",[152] "Bir parçasıyla ona vurun, dedik. İşte Allah ölüleri de böyle diriltir. Ve aklınızı kullanasınız diye size *ayetlerini* gösterir."[153] ya da "Bunun için de: 'Ona (cesede, kestiğiniz ineğin) bir parçasıyla vurun' demiştik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve size *ayetlerini* gösterir ki akıllanasınız"[154] şeklinde tercüme edilmiştir.

144 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I. 45.
145 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 128.
146 Neml 27/93.
147 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII. 148.
148 Mümin 40/13, 81.
149 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX. 293.
150 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX. 370.
151 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 10.
152 İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 28.
153 Piriş, *Kur'an'ı Kerim: Türkçe Anlamı*, s. 13.
154 Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 11.

Kur'an'da kullanılan "ayet/âyât" lafzının hangi anlamda kullanıldığı ve nasıl tercüme edileceğiyle ilgili olarak basit bir ilke koymak gerekirse, her şeyden önce iki şey üzerinde durmak gerektiğini söyleyebiliriz. Daha açıkçası, ilk olarak "ayet/âyât" lafzının hangi lafız ya da lafızlarla birlikte kullanıldığına bakmak gerekir. Bu çerçevede eğer "ayet/âyât" lafzı görmek, göstermek manasına gelen lafızlarla birlikte geçiyorsa büyük ihtimalle "delil" ve "mucize" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Eğer "ayet/âyât" lafzı okumak, indirmek gibi lafızlarla birlikte geçiyorsa bu durumda terimsel olarak "Kur'an ayeti" anlamında kullanılmış olma ihtimali yüksektir. Fakat ileride görüleceği üzere bu ilke de tek başına her zaman doğru manayı tespitte yeterli olmamaktadır.

"Ayet/âyât" lafzının birlikte kullanıldığı lafızlara bakmak da her zaman doğru ve kesin bir sonuca ulaşmamıza yardımcı olmayabilir. Mesela, "وَيَقُولُونَ لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ"[155] ayetindeki "ayet" lafzı "indirilmek" anlamındaki "أُنْزِلَ" lafzıyla birlikte kullanılmaktadır. Fakat bu ayetin, "Ona rabbinden bir ayet indirilmeli değil miydi? derler. De ki: Gaybı ancak Allah bilir. Bekleyin, doğrusu ben de sizinle beraber beklemekteyim."[156] şeklinde tercüme edilmesi, ayetin bağlamına pek uygun düşmemektedir. Zira bu tercümeden anlaşılan şey, Hz. Peygamber'e Kur'an ayetinin indirilmesidir. Haddizatında Hz. Peygamber'e ayet indirilmesine karşı çıkan inkârcıların kalkıp da tekrar "Ona Rabbinden bir ayet indirilmeli değil miydi?" demeleri manasızdır. Çünkü onların inkâr ettikleri husus zaten Hz. Peygamber'in kendisine ayet indirildiğini söylemesidir. Dolayısıyla bu ayette geçen "ayet" kelimesinin bildiğimiz manada "Kur'an ayeti" değil, mucize manasına delalet etmesi daha uygundur. Buna göre ayette müşriklerin kendisine Allah tarafından vahiy geldiğini söyleyen Hz. Peygamber'den buna dair bir mucize getirmesini istedikleri anlatılmaktadır.[157]

155 Yûnus 10/20.

156 Mustafa Hizmetli, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 127.

157 Bu ayetle ilgili yapılan farklı tercümeler ve bunların eleştirisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 46-48.

Sonuç olarak, Yûnus 10/20. ayette geçen "ayet" kelimesinin bildiğimiz manada Kur'an ayeti değil, mucize manasına delalet etmesi daha uygundur. İşte bu yüzden, "ayet/âyât" lafzının birlikte kullanıldığı lafızlara baktıktan sonra, ikinci olarak bulunduğu ayetin bağlamına bakmak gerekir. Bu husus zaten genel manada Kur'an'ın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken önemli bir ilkedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an kelimelerinin anlamını belirlemede artzamanlı ve eşzamanlı semantik tahliller çok önemli bir yere sahiptir. Teknik anlamda semantik her ne kadar Batı dünyasında ortaya çıkmış bir disiplin ise de İslam kültüründe bugünkü semantikle birçok noktada örtüşen çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede klasik dil ve tefsir eserlerinde günümüzdeki artzamanlı ve eşzamanlı semantikle ilişkilendirilebilecek mahiyette birçok bilgi ve açıklama bulunmaktadır. Daha açıkçası, İslam kültüründe, kelimelerin anlam alanlarına dair oldukça ileri düzeyde çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Anlamla ilgili çalışmalar denince akla ilk olarak konulu veya genel mu'cemler gelmektedir. Ayrıca belagat ilminin beyan kısmı kelimeleri mecaz, istiare, kinaye, teşbih gibi yollarla maksadı ifade açısından ele alan bir disiplin olarak tanımlanır. Öte yandan garip kelimeler, eşanlamlı lafızlar (terâdüf), vücûh ve nezâir, furûk ve ezdâd gibi alanlarda telif edilen eserler de İslam kültüründe anlambilimle ilgili önemli çalışmalar arasında sayılmalıdır.

Gerek klasik Arap dili ve edebiyatıyla ilgili eserlerde gerek Kur'an tefsirlerinde artzamanlı ve eşzamanlı semantiğe imkân tanıyan birikim mevcut olduğuna göre bugün Kur'an kelimeleri üzerine araştırma yapacak kişinin bu birikimden istifade etmesi gerekir. Böylece Kur'an kelimeleri artzamanlı açıdan incelenmelidir. Zira Kur'an'daki kelimelerin bir kısmı tarihsel süreçte çeşitli anlam değişimlerine uğramıştır. Bu değişimler dikkate alınmadığında, Kur'an'daki bir kelimeye tarihî süreçte kazandığı anlamın takdir edilmesi söz konusu olabilir ve bu durum söz konusu kelimenin yanlış anlaşılmasıyla sonuçlanabilir.

Kur'an kelimeleri üzerine çalışanların eşzamanlı semantik analizler de yapması gerekir. Zira bir lafız Kur'an metnindeki her yerde aynı anlamda kullanılmayabilir. Bu durumda bir Kur'an lafzına geçtiği her yerde aynı anlamı vermek yanlış anlamalara yol açabilir. Öte yandan Kur'an metninde birçok deyimsel ifade bulunduğu bilinmektedir. Deyimsel ifadelerin anlam hususiyetleri göz önünde bulundurulmazsa, çoğu kez anlamsız şekilde anlamlandırılabilir. Nitekim mütedavil meallerin birçoğunda bu tür hatalara düşüldüğü bilinmektedir.

Eşzamanlı semantikle ilgili bir diğer konu eşanlamlı lafızlardır. Bu lafızlar arasında kimi zaman anlamsal farklılıklar (semantik nüanslar/furûk) ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da geçen bu tür lafızların Türkçeye tercümesi sırasında semantik nüanslar dikkate alınmalıdır. Kur'an kelimelerinin önemli bir özelliği de bir lafzın bazı yerlerde sözlük anlamda bazı yerlerde ise belli bir terimsel anlamda kullanılmasıdır. Dolayısıyla bu tür kelimelerin sözlük anlamında kullanıldığı yerlerde buna göre bir anlamlandırma yapılmalı, terimsel anlamda kullanıldığı yerlerde ise terimsel anlam dikkate alınmalıdır.

Kaynakça

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları, Ankara 2000.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer (haz.), *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Aydın, İsmail, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Bıyıkoğlu Yakup, "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 36 (2012).

Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.

Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Birim Yayınları, İstanbul trs.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Cündioğlu, Dücane, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu, -Tebliğler Müzakereler- 4-5 Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Cündioğlu, Dücane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.

Çağrıcı, Mustafa, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.

Dâmeğânî, Ebû Abdillah el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Arabî Abdülhamid Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

Danışman, Nafiz, "'Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1-4 (1956).

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.

Divlekci, Celaleddin, "Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (2000).

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Duman, Mehmet Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
Duman, Mehmet Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Osman, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2007.
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Ezdâd*, [*Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd* içinde], nşr. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, Âlemü'l-Kütüb, Baskı yeri yok, 1996.
Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuad Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
Ebü't-Tayyib el-Lüğavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Kitâbü'l-el-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*, nşr. İzzet Hasan, Dâru Talas, Dımaşk 1996.
Emîn el-Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-M. Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006.
Eryarsoy, M. Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Şafak Yayınları, İstanbul 1995.
Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993.
Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr, Daru's-Sürûr, Beyrut trs.
Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.
Güven, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017.
Hârun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Hâtim Salih ed-Dâmin, Vizâratü's-Sekâfe ve'l-A'lâm, Baskı yeri yok, 1988.
Hizmetli, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1997.
Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1975.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Haşan el-Ezdî, *Cemheretü'l-Lüğa*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mekâyîsü'l-Lüğa*, nşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.

İbn Kuteybe, Ebû Abdillah b. Müslim, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1958.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, âru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.

İbnü'l-Yezîdî, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Yahyâ, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruhû*, nşr. Abdürrezzak Hüseyin, Müessesetü't-Risâle, Beyrut 1987.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008.

İşler, Emrullah, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001 Van)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum trs.

Kara, Ömer, *Kur'an Lugatçiliği ve Tefsirde Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-Isfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van 2007.

Karagöz, Mustafa, "Şuarâ Sûresi 153 ve 185. Ayetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması", *Marife Bilimsel Birikim*, cilt: 11, sayı: 1 (2012).

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Karakaya, Mehmet Murat, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2003.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu*, cilt: 6, sayı: 11 (2013).

Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr. Hannâ Haddâd, Dâru'l-Ulûm, Riyad 1984.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984.

Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Matbaatü'l-Maârif, Bağdat 1974.

Muhammed Nûreddin el-Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1999.

Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *DİA*, İstanbul 1995.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Merkezü Cuma el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dubai 2006.

Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *el-Muharrer fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, Cidde 2008.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, es-*Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Özdemir, Metin, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'âni Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2 (1998).

Özek, Ali - Karaman, Hayreddin - Turgut, Ali, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1992.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Vahiy Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut, İstanbul 2003.

Paçacı, Mehmet - Gözeler, Esra, "Kur'an İlimleri ve Tefsirin Kuliandığı İlimler", *Kur'an ve Hadis İlimleri*, ed. Mehmet Paçacı, İsmail Hakkı Ünal, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2007.

Pak, Zekeriya, "Kur'an'daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3 (2004).

Palmer, F. R., *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat, Ankara 2001.

Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, Okyanus Yayıncılık, Kayseri 2004.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Marife, Beyrut trs.

Rudeynî, Muhammed Ali Abdülkerim, *Fusûl fi İlmi'l-Lüğati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.

Seber, Abdulkerim, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramlarının Muhtevasının Tespit", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 27, sayı: 2 (2013).

Sicistânî, Ebûbekr Muhammed b. Üzeyr, *Kitâbü Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân, Dâru Kuteybe, Beyrut 1995.

Şahin, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlâhiyât, Ankara 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001.

Tatar, Burhanettin, "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefî Notlar", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1 (2016).

Tekin, Ahmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsîrî Meal*, Kelam Yayınları, İstanbul 2006.

Tevvezî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hârûn, *el-Ezdâd*, [*Selâsetü Nusûs fi'l-Ezdâd* içinde], nşr. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, Âlemü'l-Kütüb, Baskı yeri yok, 1996.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, Ankara 2005.

Ünver, Mustafa, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, (Aynı Ad Altında Yayımlanmış Sempozyum Kitabı)*, Ankara 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *DİA*, İstanbul 1995.

Yılmaz, Hasan, "Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (2017).

Yılmaz, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yayınları, Bursa 2007.

Yılmaz, M. Faik, "Kur'an'da Cehalet Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 5, sayı: 15 (2003)

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Seriyy, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelil Şelebî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Tevîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998.

İKİNCİ BÖLÜM
NÜZUL-SİRET İLİŞKİSİ

METİN-İÇİ VE METİN-DIŞI BAĞLAM ÇERÇEVESİNDE AHZÂB SURESİNİN NÜZUL ORTAMI VE TEMEL VURGULARI*

Hadiye ÜNSAL**

Giriş

Kur'an vahyinin peyderpey nazil olduğu yirmi üç yıllık zaman diliminin ilk on üç yıllık kısmı Mekke, on yıllık ikinci kısmı da Medine dönemi olarak bilinir ve bu iki farklı dönemde nazil olan sureler/ayetler Ulûmu'l-Kur'an literatüründe Mekkî-Medenî başlığı altında ele alınıp incelenir. Mekke döneminde nazil olan sureler ve ayetler ağırlıklı olarak tevhid-şirk karşıtlığı dolayımında inanç ve ahlak meselelerini konu edinir. Medine dönemine ait sureler ve ayetler ise müslümanlar ile müşrikler ve Ehl-i kitap arasında yaşanan ve çok kere fiilî çatışmalarla sonuçlanan gergin ilişkiler ile müslümanlar arasında baş gösteren ve daha ziyade güncel hayat meseleleriyle ilgili bir genel muhtevaya sahiptir.

Kur'an ayetleri yaklaşık yirmi üç yıl boyunca Hz. Peygamber, müslümanlar, müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlardan müteşekkil bir sosyolojik zeminde meydana gelen hadiselerle irtibatlı olarak indiğinden, bilindik anlamda bir yazılı metin ve kompozisyon bütünlüğü arz etmez. Bununla birlikte Kur'an'ın özellikle tevhid davasında yoğunlaşan bir tematik bütünlüğe sahip olduğu kesindir. Ancak bu bütünlük daha ziyade Mekke dönemine ait sureler ve ayetler için geçerlidir. Medine dönemine ait sureler ve ayetlerde de tevhid konusu vurgulanmakla birlikte müslümanların bu dönemde kendi

Bu yazı, "On The Revelation Circumstances and General Emphases of Sūrat al-Ahzâb: An Analysis within the Scope of Textual and Non-Textual Context" (*Ilahiyat Studies*, vol: 7, number: 1 [2016]) adlı makalenin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş şeklidir. Makaleyi baştan sona okuyup katkılarını sunan değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Öztürk'e teşekkürü borç bilirim.

Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

hayat düzenleri hakkında söz sahibi olmayı mümkün kılan bir toplumsal yapıya kavuşmalarına bağlı olarak hem kendileriyle hem de özellikle Yahudi komşularıyla bir arada yaşama tecrübesinden kaynaklanan çok boyutlu sosyal ve siyasal problemler zuhur etmiş, bu yüzden Medenî surelerdeki ayetlerin pek çoğunda daha ziyade hukukî meseleler ile Yahudiler ve Hıristiyanlarla polemiklere yer verilmiştir. Bu durum tematik ve sistematik tertip açısından Medenî sureler ve ayetleri daha karmaşık hale getirmiştir.

İlk müslüman toplumun oluşum sürecinde gerek Kur'an mesajının, gerek Hz. Peygamber ve sahabe neslinin Kur'an mesajını algılayış biçimini sağlıklı şekilde anlamak için, surelerin ve ayetlerin nüzul kronolojisini ve tertibini bilmenin son derece önemli bir husus olduğu kuşkusuzdur. Ancak tarih, siyer, tefsir ve hadis kaynaklarında böyle bir kronoloji oluşturmayı mümkün kılacak düzeyde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an'ı bir bilgi ve yorum nesnesi olarak algılamamaları ve aynı zamanda vahyin nüzulüne bizzat şahitliklerinden dolayı Kur'an'ı açıklama ihtiyacı duymamalarıdır.[1] Nüzul kronolojisiyle ilgili bilgi eksikliğinin sebepleri konusunda Montgomery Watt'ın (ö. 2006) şu tespitleri de manidardır:

> Kur'an ayetlerinin nazil olduğu sırada müslümanlar için ayetlerin nelere atıfta bulunduğu meselesi apaçık ortadaydı. Fakat daha sonraki dönemlerdeki müslümanlar o günkü tarihî şartlar hakkında az çok bir şeyler bilmek zorundaydı. Müslümanlar arasında aklî yeti, bilgi ve donanım seviyesi yüksek kimseler, zihinlerinde nüzul dönemine ait olayları içine yerleştirebilecekleri kabataslak bir tarihî çerçeve oluşturmuştu. Bununla birlikte Araplardaki parçalı, kompartımanlı kopuk tarih tasavvuru daha ağır bastığı için söz konusu tarihî çerçeve ancak en basit şekliyle mevcuttu. Müfessirler bazı ayetlerin nüzulüne sebep teşkil eden hadiseler hakkında birtakım bilgileri kayıt altına almışlardır. Fakat bu nitelikteki bilgiler beklenenden çok daha az miktarda olmuştur. Ayrıca söz konusu bilgiler arasında birtakım tutarsızlıklar

1 Bu konuda bkz. Mustafa Öztürk, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 24.

bulunduğu görülmektedir. Sebeb-i nüzul bağlamında aktarılan bazı hadiseler ise belki de nüzul döneminden sonraki müslüman âlimlerin tahminlerinden başka bir şey değildir.[2]

Biz bu makalede erken dönem siyer kaynakları ile daha çok rivayet ağırlıklı tefsir kitaplarındaki bilgiler ve görüşlerden hareketle ilkin Ahzâb suresinin nazil olduğu zaman dilimiyle ilgili genel değerlendirmelerde bulunacak, ardından hem suredeki çeşitli ayetler ile bu ayetlerle ilişkili rivayetler arasında bağ kurarak, hem de bir tür söylem analizi yaparak sureyi bir bütün hâlinde tarihî bir çerçeveye oturtmaya çalışacağız.

Elimizdeki Mushaf metninde Ahzâb suresi 73 ayettir. Fakat birçok kaynakta yer alan kimi rivayetler surenin nüzul döneminde çok daha fazla sayıda ayetten oluştuğu bilgisini içerir. Mesela Zir b. Hubeyş rivayetine göre Übey b. Ka'b Ahzâb suresinin aslında Bakara suresi kadar geniş bir hacme sahip olduğu, içinde recm ayeti diye bilinen ayetin de bulunduğu, fakat sonradan 73 ayet dışındaki diğer ayetlerin ref (nesh) edildiğini söylemiştir. Urve b. Zübeyr'den gelen başka bir rivayette ise Hz. Âişe Ahzâb suresinin 200 ayet kadar olduğunu, fakat Hz. Osman'ın Kur'an metnini istinsah faaliyeti sırasında ancak 73 ayete ulaşılabildiğini söylemiştir.[3]

Kurtubî (ö. 671/1273) bu rivayetlere konu olan meseleyi bir nesih türü olarak değerlendirmiş,[4] buna mukabil çağdaş müfessir İbn Âşûr (ö. 1973) Hz. Âişe rivayetinin senet açısından zayıf olduğunu söylemiş, sahih olması hâlinde ise, "Hz. Âişe Kur'an'daki mensuh ayetlerin Ahzâb suresinde yer aldığından söz etmiştir" şeklinde bir yoruma açık olduğuna

2 W. Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburg 1969, s. 71.

3 Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 132; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed b. Abdilvâhid el-Hayyâtî, el-Memleketü'l-Mağribiyye 1995, s. 146-147; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmud Hâmid Osman, Kahire 1423/2002, VII. 427; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, II. 718.

4 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 427.

dikkat çekmiştir. İbn Âşûr sahih olduğu varsayımından hareketle Übey b. Ka'b rivayetini de kısaca şöyle değerlendirmiştir: Aslında Übey b. Ka'b Kur'an'daki birçok ayeti konu ve muhataplar açısından benzerlik arz eden Nisâ gibi başka surelere ait olduğu halde Ahzâb suresine dâhil etmiştir. Kaldı ki sahâbîler Kur'an ayetlerinin tertibi, surelerin isimleri ve bölümlendirilmesi, mensuh ayetlere ait lafızların ezberlenmesi (zabt) gibi hususlarda aynı yol ve yöntemi takip etmemişlerdir.[5]

Sure adını 20 ve 22. ayetlerde geçen *ahzâb* kelimesinden almıştır. Bu kelime lügatte, "parça, kısım, bölük veya insan grubu" gibi manalara gelen *hizb* kelimesinin çoğuludur. Arap dilinde *hizbü-racul* lafzı kişinin aynı görüşü paylaştığı arkadaşları ve yandaşları anlamı taşır.[6] Ahzâb suresindeki ayetler dışında Hûd 11/17, Ra'd 13/36, Meryem 19/37, Sâd 38/11, 13, Mü'min 40/ 5, 30 ve Zuhruf 43/65. ayetlerde de geçen ahzâb kelimesi Mü'min 40/30. ayette, "Nûh, Âd, Semûd ve onlardan sonra helak edilen kavimler" manasındadır. Çalışma konumuz olan sureye ismini veren *ahzâb* kelimesi ise Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı savaşmak üzere toplanıp Medine'yi kuşatan ve Hendek gazvesine sebep olan Kureyşliler, Gatafanlılar, Fezâreliler, Esedoğulları ve Süleymoğulları gibi gruplara atıfta bulunur.[7]

Ahzâb suresinde yer alan ve İslam tefsir geleneğinde hicâb, cilbâb, emanet gibi özel isimlerle anılan ayetler ilk bakışta müstakil başlıklar altında ele alınmaya elverişli görünebilir; fakat tarihlendirme söz konusu olduğunda ayetleri tek tek ele alıp incelemek pek sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Zira Kur'an sureleri dikkatli şekilde okunduğunda, ayetlerin çoğunlukla

5 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XXI. 246.

6 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, nşr. Riyad Zeki Kâsım, Beyrut 2001, I. 800; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, II. 420.

7 Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız eş-Şelebî, Beyrut 2004, III. 170-171; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, s. 241-242; a. mlf., "Hendek Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1998, XVII. 194.

pasaj bütünlüğüne sahip gruplar hâlinde olduğu fark edilir. Ancak İslâmî ilimler geleneğinde gerek Kur'an'la istidlal, gerek Kur'an'dan hüküm çıkarma hususunda kimi zaman bir tek edatın delaleti bile yeterli görüldüğünden, bütünlük meselesi daha ziyade ayetlerin metin içi dar bağlamlarında siyak-sibak irtibatına indirgenmiş ya da edebî i'câz kapsamında Kur'an'ın her ayet ve suresinin birbiriyle çok sıkı anlam irtibatı bulunduğu yönündeki bir anlayıştan yola çıkılarak Ulûmu'l-Kur'an terminolojisinde "et-tenâsüb beyne'l-âyât ve's-süver", "tenâsübü'l-ây ve's-süver" gibi isimlerle anılan bir alt disiplin çerçevesinde kimi zaman zorlama, hatta kurgusal münasebetler üretilmiştir.[8]

Ahzâb Suresinin Muhtelif Nüzul Tertiplerindeki Yeri

Ahzâb suresi ittifakla Medenî kabul edilir.[9] Fakat klasik tefsir kitaplarında bir bütün olarak surenin ve/veya sureyi oluşturan muhtelif ayet gruplarının on yıllık bir süreyi kapsayan Medine döneminin hangi safhalarında indiğine dair sarih bilgiler mevcut değildir. İslam geleneğinde nüzul tarihlendirilmesiyle ilişkilendirilebilecek spesifik bilgi söz konusu olduğunda, İbn Abbas, Câbir b. Zeyd, Ca'fer es-Sâdık gibi âlimlere nispet edilen farklı nüzul tertipleri akla gelir.

Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) Ebû Sâlih tarikiyle İbn Abbas'tan naklettiği nüzul tertibi listesine göre Ahzâb suresi Haşr suresinden sonra, Nûr suresinden önce inmiştir.[10] İbnü'd-Düreys'in (ö. 294/906) İbn Abbas'tan naklettiği başka bir listede 89. sırada yer alan Ahzâb suresi Âl-i İmrân suresinden sonra, Mümtehine suresinden önce nazil olmuştur.[11] Câbir b. Zeyd'in nüzul tertibinde de 89. sırada yer alan Ahzâb

8 Bu konuyla ilgili daha geniş değerlendirme için bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 46-47.

9 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtîhü'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, XXV. 164; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 427; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI. 245.

10 Ebü'l-Abbas İbn Vâzıh Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 2010, I. 362.

11 Ebû Abdillah Muhammed b. Eyyûb İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân ve-mâ Ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve-mâ Ünzile bi'l-Medîne*, nşr. Urve Bedîr, Dımaşk 1987, s. 34.

suresi Enfâl suresinden sonra, Mâide suresinden önce nazil olmuştur.[12] Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/167) yoluyla Hz. Ali'den naklettiği listeye göre Ahzâb 84. sure olarak Mâide suresinden sonra, Mümtehine suresinden önce inmiştir. Yine Şehristânî'nin İbn Vâkıd ve İmam Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği listeye göre ise 89. sure olarak Âl-i İmrân suresinden sonra, Mümtehine suresinden önce inmiştir.[13]

Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) Ahzâb suresini hicrî 5-8. yıllar arasında nazil olan sureler arasına yerleştirmiştir. Ona göre Ahzâb, Nûr suresinden sonra, Fetih suresinden önce inmiştir.[14] Surenin nüzul tarihi hicrî yedinci yıldan daha ileriye gitmez.[15] Buna mukabil Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) Ahzâb suresinin 95. sırada, Mümtehine suresinden önce, Âl-i İmrân suresinden sonra hicrî dördüncü yılda indiği görüşünü benimsemiştir.[16] İzzet Derveze (ö. 1984) ise sureyi 97. sıraya yerleştirmiştir. Buna göre Ahzâb, Cuma suresinden sonra, Nisâ suresinden önce inmiştir.[17]

12 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 82.

13 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Tahran 2008, I. 19-23, (Müellifin mukaddimesi).

14 Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, Lahor trs., s. 5; a. mlf., *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 27.

15 Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 823.

16 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Beyrut 2009, III. 183.

17 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrul-Hadîs*, Tunus 2008, VII. 345. Kur'an'ı Hz. Peygamber'in bir tür otobiyografisi olarak gören ve bu yüzden onun psikolojisini tahlil maksadıyla Kur'an ayetlerini tarihlendirme meselesiyle ilgilenen oryantalistler de Ahzâb suresini Medenî kabul etmişlerdir (Bkz. Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844, s. 68-80; Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Haz., Friedrich Schwally, Leipzig 1909, s. 164-234; John Medows Rodwell, *The Koran*, Pennsylvania 2004, s. 338-485.) Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve Regis Blachére (ö. 1973) Ahzâb suresini 103. sıraya (Haşr suresinden sonra, Münâfikûn suresinden önce) yerleştirmiştir. J. William Muir (ö. 1905) ise surenin Nûr suresinden sonra, Hadîd suresinden önce indiği kanaatindedir. Ona göre Ahzâb suresi hicri 5. yılda vuku bulan hadiselerle ilgilidir. Sir William Muir, *The Corân: Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*, New York 2006, s. 46.

Bütün bu nüzul tertipleri ve tarihlendirme girişimleri Ahzâb suresinin bir bütün hâlinde def'aten nazil olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ancak surenin baştan sona yüzeysel biçimde okunması dahi tüm ayetlerin bir defada değil, muhtelif ayet grupları (pasajlar) hâlinde inmiş olma ihtimalini ön plana çıkarmaktadır. Bize göre Ahzâb suresinin bir bütün olarak nüzul tertibinde belli bir yere yerleştirilmesi ve buradan hareketle tarihlendirilmesi pek mümkün değildir. Zira söz konusu nüzul tertiplerinden hiçbiri sure içindeki farklı pasajların nüzul zamanları hakkında özel/spesifik bilgi içermemekte, muhtemelen ilk pasajların inişiyle ilgili yaklaşık zaman belirlemeleri surenin tüm ayetlerine teşmil edilmektedir.

Bu problemler bir tarafa, Ahzâb suresindeki çeşitli ayet gruplarında Hendek savaşı, Benî Kurayza gazvesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği gibi farklı hadiselere atıflarda bulunulması, surenin nazil olduğu zaman aralığına ilişkin genel bir fikir vermektedir. Bu hadiseler dikkate alındığında surenin hicrî 5. yılda pasajlar hâlinde nazil olduğu tespitinde bulunulabilir. Ancak bu tespitin kabataslak olduğu şüphesizdir.

Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre ana fikir ve arka-plan dikkate alındığında surenin belli bir konuya münhasır ayetlerden oluşmadığı, bilakis dönemin önemli olaylarıyla bağlantılı olarak peyderpey indirilen ve farklı hükümler içeren muhtelif ayetler dizisinden oluştuğu anlaşılır.[18] Derveze'ye göre de metin içi ve metin dışı bağlam suredeki ayetlerin farklı zamanlarda ve uzun denebilecek zaman aralıklarında vahyedildiğine işaret etmektedir.[19] Ancak bize göre bu tespitler, özellikle de surede çok farklı konuların işlendiği yönündeki değerlendirmeler, yüzeysel bir bakış açısının eseri gibi görünmektedir. Yeri geldiğinde gerekçeli biçimde gösterileceği üzere surede birbirinden farklı olduğu düşünülen konular aslında merkezde yer alan bir veya iki konuyla -ki bu iki konu Hendek

18 Bkz. Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul 1996, IV. 383-384.

19 Derveze, *et-Tefsîrul-Hadîs*, VII. 345.

gazvesi ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğidir- doğrudan veya dolaylı biçimde ilintilidir.

Klasik tefsir ve esbâb-ı nüzûl literatüründe Ahzâb suresindeki çeşitli ayetlerin nüzul sebeplerine dair birtakım rivayetler nakledilmiştir. Ancak söz konusu rivayetlerin hemen hepsinde muhtelif olaylardan bahsedilmekle birlikte, tarih ve zaman kayıtları zikredilmemiştir.[20] Bununla birlikte bazı müfessirler muhtemelen surenin genel muhtevasından hareketle, "Ahzâb suresi münafıkların Rasûlullah'ı incitmeleri ve gerek evlilikleri gerek başka meselelerle ilgili olarak ona dil uzatmaları hakkında indi" şeklinde çıkarımlarda bulunmuştur.[21] Öte yandan erken dönem siyer kaynaklarında Hendek gazvesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği gibi konularla ilgili tarih ve zaman bilgileri verilmiş ve fakat bu bilgiler ile Ahzâb suresindeki muhtelif ayet grupları arasında bağlantılar tespit edilmemiştir.

Surenin Tematik Çerçevesi ve Tarihlendirilmesi

Ahzâb suresinin ilk ayeti Hz. Peygamber'e hitapla başlar ve bu hitap çerçevesinde ilkin Allah'a karşı sorumluluğunun tam bilincinde olması, ardından da kâfirler ve münafıklara boyun eğmemesi emredilir. Bu emir surenin 48. ayetinde de hemen hemen aynıyla tekrar edilir; fakat burada kâfirler ve münafıkların eziyetlerine aldırmaması gerektiği belirtilir. Bunun ardından da Allah'a güvenmesi, O'nun desteğini kendi yanında hissetmesi yönünde bir emir daha tevcih edilir. Allah'a güvenme emri, surenin üçüncü ayetinde de zikredilir. Bu ayetin öncesinde ise Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen ilâhî emirlere uyması emredilir.

Surenin ilk üç ayetinin nüzul sebebiyle ilgili olarak tefsir kitaplarında çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Bir rivayete göre bu ayet grubu Ebû Süfyân, İkrime b. Ebî Cehl ve Ebü'l-A'ver Amr b. Süfyân hakkında nazil olmuştur. Uhud gazve-

20 Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 200-208.

21 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 427.

sinden sonra Medine'ye gelerek Abdullah b. Übey b. Selûl'a misafir olan müşrikler Hz. Peygamber'le görüşmek istemiş, Hz. Peygamber de onlarla görüşüp konuşmayı kabul etmiştir. Konuşma sırasında müşrikler Hz. Peygamber'e, "Tanrılarımız Lât, Menât ve Uzzâ hakkında kötü söz söylemekten vazgeç; böylece biz de sen ve rabbin hakkında olumsuz konuşmaktan vazgeçelim" dediler. Bu sözler Rasûlullah'a çok dokununca, o sırada mecliste bulunan Hz. Ömer, "Ey Allah'ın rasûlü! İzin ver, onları şuracıkta öldüreyim" demiş; fakat Hz. Peygamber onlara eman verdiğini söylemiştir. Ardından Hz. Ömer, "Allah'ın laneti ve gazabıyla defolup gidin." demiş, Hz. Peygamber de onların Medine'den çıkarılmalarını emretmiştir. Bu hadise üzerine Ahzâb suresinin ilk ayetleri inmiştir.[22]

İbn Abbas'tan nakledilen başka bir rivayete göre içlerinde Velîd b. Muğîre ve Şeybe b. Rebîa'nın bulunduğu bir grup Mekkeli müşrik Hz. Peygamber'e gelip, "Bu davandan vazgeçersen sana mallarımızın yarısını veririz." demiş, Şeybe de kızını Hz. Peygamber'le evlendirme sözü vermiştir. Medine'deki münafıklar ve Yahudiler ise davasından vazgeçmemesi durumunda Hz. Peygamber'i öldürmekle tehdit etmişlerdir. İşte bunlar üzerine Ahzâb suresinin ilk ayetleri inmiştir.[23]

Söz konusu ayet grubunun nüzul sebebiyle ilgili olarak başka haberler de nakledilmiştir. Ancak bu haberlerin bazıları surenin özellikle ilk ayetindeki muhtevadan hareketle üretilen senaryolar izlenimi vermekte, diğer bir kısmı ise çok büyük ölçüde anakronik görünmektedir. Nitekim Sakifli bir grubun Hz. Peygamber'e gelip, "Bir yıl daha Lât ve Uzzâ'ya tapınmamıza müsaade et ki Kureyşliler bizim senin nezdinde-

22 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 2004, V. 76-77; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 201; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, III. 505; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 428. Benzer bir rivayet için bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte, Beyrut trs., III. 468-471.

23 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 2003, III. 504; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Beyrut 2002, s. 205.

ki yerimizi anlasınlar" diye bir söz söylediklerine ilişkin rivayetteki muhteva Derveze'ye göre surenin nazil olduğu zaman dilimiyle uyum arz etmemektedir.[24]

İlk üç ayetteki ifadeler Hz. Peygamber'in kâfirler ve münafıklar tarafından yıpratıldığına ve bunun neticesinde direncinin zayıfladığına işaret etmektedir. Özellikle surenin 1. ve 48. ayetlerindeki, "Kâfirlere ve münafıklara boyun eğme" ifadesi bu tespiti güçlendirmektedir. Hz. Peygamber'in hangi konuda yıpratıldığı meselesi ise surenin 4-7. ayetleri ile 36-38. ayetlerinde bahsi geçen Zeyneb bint Cahş ile evlilikle ilgili görünmektedir. Nitekim birçok tefsir kaynağında Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd'den boşanan Zeyneb bint Cahş ile evlenmesinin münafıklarca dedikodu konusu yapıldığı ve bu mesele üzerinden itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı bilgisi nakledilmektedir.

İlk ayette Hz. Peygamber'in kâfirler ve münafıklara boyun eğmemekle emredilmesi, Hendek savaşının kaçınılmaz olduğu bir ortamda müşrik düşman kuvvetleriyle Hz. Peygamber'in gözünü korkutma ve müslümanların direncini kırma yönündeki faaliyetler de söz konusu edilebilir. Nitekim surenin münafıklarla ilgili 11-20, özellikle 13 ve 18. ayetleri tam da böyle bir tabloyu tasvir etmektedir. Boyun eğmeme emrinin kâfirlerle ilgili boyutu ise müşriklerin tehditleriyle ilişkilidir.

Evlatlık Müessesesi ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evlenmesi

Surenin 4-5. ayetlerine bakıldığında, münafıklara boyun eğmeme emrinin öncelikle Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği etrafında üretilen dedikodularla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü bu ayetler evlat edinme (tebenni) meselesiyle ilgilidir. İslam âlimlerinin ortak kanaatine göre surenin 4. ayetindeki "Allah evlatlıklarınızı öz oğullarınız saymamıştır" ifadesiyle evlatlık ve evlat edinme geleneği sona erdirilmiş, bir sonraki ayette ise evlatlıkların kendilerini evlat edinenlere değil, asıl babalarına nispet edilmesi emredilmiştir.

24 Derveze, *et-Tefsîrul-Hadîs*, VII. 348.

Mevdûdî surenin ilk iki ayeti ile evlatlık kurumunu yasaklayan bu ayetler arasında bağlantı kurmuş ve konuyla ilgili olarak şu tespitlerde bulunmuştur: "İlk iki ayet Zeyd Zeyneb'i boşadıktan sonra nazil olmuştur. O sıralarda Hz. Peygamber evlatlık ile ilgili geleneğin ve cahiliye âdetinin kökten kesilmesinin zamanının geldiğini, bu konuda bizzat kendisinin önlem alması gerektiğini ve söz konusu âdetin tamamen ortadan kaldırılması için evlatlığının dul karısı ile evlenmesi gerektiğini hissediyor, Allah da ona bu şekilde ilham ediyordu. Fakat çekimser olmasının nedeni, bunun zaten başarıları nedeniyle kıskançlıktan çıldıran kâfir ve münafıklara karşı bir propaganda malzemesi oluşturacağından duyduğu korkuydu. Bu, kişisel şöhretin kaybolacağından duyduğu korku değil, bilakis İslam'a zarar vereceği korkusuydu. Böyle bir olay İslam'a yönelen kişilerde güvensizlik yaratabilir ve müslümanlardan zayıf imanlı olanların şüpheye düşmelerine neden olabilirdi. Bu nedenle Hz. Peygamber İslam'ın amaçlarına daha büyük zararlar vereceğini düşünerek cahiliye âdetini ortadan kaldırmak için bir girişimde bulunmamayı tercih etti."[25]

Evlatlık meselesiyle ilgili 4-5. ayetlerin Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesiyle ilgili olduğu açıktır. Çünkü Zeyneb Hz. Peygamber'den önce Zeyd ile evlidir. Zeyd ise bilindiği üzere Hz. Peygamber'in evlatlığıdır. Surenin 36-37. ayetleri Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb arasında yaşanan bu hadiseyi daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu iki ayetin ilkinde Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd'le evliliğine ve bu evlilikte Hz. Peygamber'in rolüne atıf yapılmaktadır. İkinci ayette ise Zeyd ile Zeyneb'in evlilik hayatını sürdürememesi ve bu safhada Hz. Peygamber'in Zeyd'e, "Karını boşama" şeklindeki tavsiyesinden söz edilmekte, ancak bu tavsiyenin yanında, insanlardan korkup çekindiği için, bir şeyleri içinde saklı tuttuğuna da dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber'in içinde saklı tuttuğu şeyle ilgili olarak erken dönem tefsir kaynaklarındaki hâkim görüş, Zeyd'in Zeyneb'i boşaması ve ardından Zeyneb'i kendine nikâhlama arzusudur. Mukâtil b. Süleyman

25 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, IV. 386.

(ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) gibi müfessirler bu minvalde ilginç rivayetler de aktarmışlardır.[26] Ancak daha geç dönemlerdeki bazı müfessirler özellikle peygamberlerin ismetiyle ilgili kelâmî kabulden dolayı ayetteki ilgili ifadeyi başka şekillerde yorumlamayı tercih etmişlerdir.[27]

Bu yorumların tutarlılığı ve ikna edicilik vasfı bir tarafa, müfessirler evlatlık ve evlat edinme geleneğini yasaklayan 4-5. ayetlerin 36-37. ayetlerden önce indiği, dolayısıyla Allah'ın önce evlatlık geleneğini yasaklama yolunda bir hüküm vaz ettiği, ardından Hz. Peygamber'in eski evlatlığı Zeyd'in boşadığı Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi hadisesiyle bu hükmü bilfiil tatbik ettirdiği kanaatindedir. Ancak bu hâkim kanaat bize göre pek isabetli değildir. Her şeyden önce 4-5. ayetlerdeki hüküm daha sahabe devrinde evlatlık kurumunun herkes için ilga edildiği şeklinde anlaşılmamış ve bu minvalde uygulanmamıştır. Kurtubî'nin konuyla ilgili aktardığı şu bilgiler oldukça manidardır:

> İlgili ayetteki yasak hükmü Mikdad b. Amr gibi kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağrılması/tanınması şöhret bulmuş kimseler için cari değildir. Mikdad çoğunlukla tebennî nesebiyle maruftu. Hatta bütün herkes tarafından Mikdad b. Esved diye anılırdı. Esved b. Abdiyeğûs adlı kişi cahiliye döneminde onu evlatlık edinmiş ve bu kimlikle meşhur olmuştur. Bu ayet nazil olunca Mikdad, "Ben Amr'ın oğluyum" demiş ve fakat yine "Esved'in oğlu" diye anılagelmiştir. Onu Mikdad b. Esved diye çağıran kimseler bunu bilerek yapmış olsalar dahi geçmiş nesillerden söz konusu kimseleri günahkâr sayan herhangi biri çıkmamıştır. Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim'in durumu da aynı şekildedir. Zira Sâlim de [ayetin nüzulünden sonra öz babasına değil] Ebû Huzeyfe'ye nisbet edilerek çağrılıyordu. Bunların dışında evlat edinilip öz babasından başkasına nisbet edilen ve tebennî nesebiyle ünlenen kimseler de aynı kategoridedir. Ancak Zeyd b. Hârise'nin durumu

26 Bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III. 494-495; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 2005, XII. 16-17.

27 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: IX, sayı: 1 (2014), s. 11-68.

farklıdır. Onun, "Zeyd b. Muhammed" diye anılması caiz değildir. Bir kimse onu bu şekilde anarsa, Allah'ın *ve-lâkin mâ teammedet kulûbuküm* ifadesi mucibince günah işlemiş olur. Vallâhu a'lem.[28]

Bu bilgiler dikkate alındığında, "Evlatlık kurumuna son vermek zamanı gelmişti. Bu yüzden Allah ezeldeki planı gereği ilkin bu kurumu yasaklayan ayetleri indirdi, ardından da bizzat Hz. Peygamber örneğinde hükmün tatbikini gösterdi" tarzındaki görüşlerin pek ikna edici olmadığı anlaşılır. Bu mesele bir tarafa, Kur'an'da zıhar gibi bir gelenek kefaret hükmüne bağlanmak suretiyle tümden ortadan kaldırılmadığı halde, insânî açıdan zıharla kıyaslanması mümkün olmayan ve günümüzde dahi insânî boyutunu koruyan evlatlık geleneğini kökten ilga etmenin haklı bir gerekçesi olmasa gerektir. Bunun içindir ki sahabe nesli ilgili ayetlerden bu kurumun Hz. Peygamber ve Zeyd özelinde ilga edildiği sonucunu çıkarmıştır. Evlatlık geleneğinin Hz. Peygamber özelinde ilgası ise büyük ihtimalle erken dönemlerdeki müfessirlerin 37. ayetteki *ve-tuhfî fî nefsike* ifadesiyle ilgili izahlarında saklıdır.

Bizim tespitimize göre evlatlık meselesiyle ilgili 4-5. ayetler Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb'le ilgili ayetlerden sonra inmiştir. Ancak söz konusu ayetlerin Mushaf tertibindeki yeri bu tespitle örtüşmemektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Mushaf tertibi kronolojik bir tertip değildir. Dolayısıyla olayların gelişim seyrinde Mushaf tertibini esas almak sağlıklı bir yöntem değildir. Kaldı ki bu tertip esas alındığında Kur'an'daki bazı hükümlerin teşrii tarihi hususunda kronolojiye ters düşen bazı beyanların bulunduğu fark edilir. Mesela, En'âm 6/119. ayette mealen şöyle denilir: "Allah'ın adı anılarak kesilmiş/avlanmış hayvanların etlerini neden yemeyesiniz ki? ! Nitekim Allah size [açlıktan ölme durumu gibi] zorunlu hâller dışında yenilmesi haram olan şeyleri açıklamıştır. Böyleyken, birçok müşrik hiçbir mesnede dayanmaksızın sırf keyfî istek ve arzularına uyarak [murdar hayvan etinin yenileceği hususunda] insanların kafasını karıştırmaya çalışıyor; fakat senin rabbin haddi aşanları çok iyi biliyor."

28 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 433.

Yenilmesi yasak olan şeylerle ilgili açıklama bu surenin 145. ayeti ile Mâide 5/3. ayette yer almaktadır. Ancak bu durum hem Kur'an'ın nüzul tertibi hem de Mushaf tertibi açısından probleme yol açmaktadır. Çünkü bu ayetteki ifadeden anlaşıldığı üzere söz konusu açıklama daha önceden yapılmıştır. Oysa En'âm suresi Mekke'de, Mâide suresi ise Medine döneminin son zamanlarında inmiştir. Yenilmesi haram şeylerle ilgili açıklamayı muhtevi olan diğer ayet (En'âm 6/145) ise bu ayetten 26 ayet sonra gelmektedir. Bu problemi fark eden Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) çözüm noktasında En'âm suresindeki iki ayet arasında bu kadar bir öncelik sonralık farkının pek ehemmiyet arz etmediğini söylemiştir.[29] Ancak böyle söylemekle problem çözümlenmemektedir. Bizce bu problem özellikle uzun surelerdeki ayet tertibinin ictihâdî olduğunu ima etmektedir.

En'âm 6/119. ayette söz konusu olan problemin bir benzeri iddet meselesiyle ilgili Bakara 2/234 ve 240. ayetlerde de mevcuttur. Diğer taraftan, muhtevası bir ana konuyla bağlantılı ayetlerden oluşan birçok surede olaylar kronolojik tertibe uygun biçimde aktarılmamaktadır. Sözgelimi, Enfâl suresinin ilk ayetlerinde Bedir savaşı sonrasında zuhur eden ganimet tartışmasından söz edilmekte, ardından savaş öncesine ve savaşın nasıl gerçekleştiği meselesine geçilmektedir. Derken 17. ayette tekrar savaş sonrasına dönülmektedir. 42. ayet ve devamındaki ayetlerde ise savaş öncesinden söz edilmekte, 67-70. ayetlerde ise savaş esnasında ve sonrasında esir meselesine değinilmektedir.

Bu tablodan kronolojik bir tertip çıkmadığı şüphesizdir. Ancak yine de Enfâl suresinin başındaki ayetlere konu olan ganimet tartışması dikkate alındığında, Bedir savaşının öncesi ve sonrasına ilişkin ayetlerdeki anlatımların bu tartışmayı sona erdirmekle irtibatlı olduğu anlaşılır. Bu durum, hayatında çok uzun zaman sıkıntı çekip sonradan maddi zenginlik ve refaha kavuşmuş bir kişinin zenginlik ve refah sebebiyle şımarması karşısında ona geçmişini hatırlatmak gibidir. Be-

29 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 136.

dir savaşının öncesine ilişkin ayetlerden pek çoğunun "hani, vaktiyle" manasındaki "iz" edatıyla başlaması da bunu teyit etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, tebenni (evlat edinme) konusuyla ilgili Ahzâb 33/4-5. ayetlerin Mushaf tertibinde Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş ile evlilikle ilgili 37-38. ayetlerden önce yer almasının kronolojik bir veri içermediği anlaşılır. Mantık açısından bakıldığında da 36-37. ayetlerdeki mühtevanın, yani evlilik olayının yaşanması, ardından bu konuyla ilgili itirazlar ve dedikodular üzerine evlatlık geleneğinin Hz. Peygamber özelinde yasaklanmış olması daha makuldür. "Hz. Peygamber özelinde" şeklindeki vurgumuz ilk bakışta yadırganabilir. Fakat gerek Kurtubî'nin aktardığı mezkûr tarihî bilgi gerekse Ahzâb suresinde hem, "Muhammed içinizdeki erkeklerden herhangi birinin babası değildir"[30] ve hem de "Onun eşleri sizin annelerinizdir"[31] mealinde ifadeler yer alması evlatlık meselesinin umumi olmaktan çok hususi, yani Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb'le ilgili olduğunu gösterir. Çünkü "Muhammed, içinizdeki erkeklerden herhangi birinin babası değildir"[32] mealindeki ifade, Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise'nin babası olmadığını ve dolayısıyla onun boşadığı Zeyneb bint Cahş ile evlenmesinde sakınca bulunmadığını belirtir. Ama ilginçtir, "Onun eşleri sizin annelerinizdir"[33] ifadesi de "Muhammed sizin babanızdır" anlamına gelir.

Sonuç olarak, bahis konusu ayetlerin tümü müslüman toplum içerisinde dedikoduya yol açan ve Hz. Peygamber'in ailesine ve özel yaşantısına da yansıyan bir evlilik hadisesiyle ilgili görünmektedir. Bu hadise ise birçok kez ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd'in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi ve bilahare boşanması, ardından aynı kadını Hz Peygamber'in nikâhlamasıdır. Aslında suredeki diğer birçok ayet de doğrudan veya dolaylı olarak bu hadiseyle irtibatlıdır.

30 Ahzâb 33/40.
31 Ahzâb 33/6.
32 Ahzâb 33/40.
33 Ahzâb 33/6.

Bu irtibatın boyutlarına geçmeden önce siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evlilik tarihi hakkında verilen bilgileri de nakletmek ve değerlendirmek gerekir. Çünkü bu evlilik hadisesi surenin mihverini oluşturan Hendek gazvesiyle ilgili ayetlerle de yakından ilişkilidir.

Siyer ve tabakât kaynaklarında Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlilik tarihine ilişkin hicrî 3, 4 ve 5. yıllar olmak üzere üç farklı görüş kaydedilmiştir.[34] Belâzürî (ö. 279/893) evlilik hadisesinin hicrî 3. yılda gerçekleştiği yönündeki görüşün sağlam olmadığını belirtmiştir.[35] Taberî evliliği hicri 5. yıl olarak tarihlendirmiştir.[36] İbn Sa'd (ö. 230/845) ise Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile hicrî 5. yılın Zilkâde ayının ilk gününde evlendiğine ilişkin bir rivayet nakletmiş, ardından Hz. Âişe'nin, "Rasûlullah Zeyneb bint Cahş ile Müreysî' gazvesinden dönüşümüzde veya ondan kısa bir süre sonra evlendi" şeklindeki ifadesine uygun düştüğüne dikkat çekmiştir.[37]

Bu tarihlendirmeye göre Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evliliğinden söz eden ayetler Hendek savaşının hemen akabinde inmiştir. Çünkü bu gazve söz konusu evliliğin tarihinden sadece birkaç gün önce sona ermiştir. İbn Sa'd'ın kaydettiği bilgi surenin nazil olduğu zaman aralığı hakkında farklı bir şey söylemeyi gerektirmemekle birlikte Hz. Peygamber ile Zeyneb'in evliliğine dair ayetlerin indiriliş gerekçesini belirsiz hâle getirmektedir. Zira bu ayetler birçok müfessirin satır aralarında dile getirdikleri gibi özellikle münafıklar taifesinin söz konusu evlilik üzerinden Hz. Peygamber'i karalama ve yıpratma kampanyası üzerine indirilmiştir. Psiko-sosyal açıdan bakıldığında, bu kampanyanın savaştan sonra değil, savaş ortamında devreye sokulması, dolayısıyla Hz. Peygam-

34 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze 1997, VI. 150; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2011, s. 661-662.

35 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî, Beyrut 1417/1996, II. 67.

36 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire 1968, II. 562.

37 Bkz. Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, X. 110-111.

ber'in Zeyneb'le evliliğinin de Hendek gazvesinden önce gerçekleşmiş olması daha makul ve mantıklı görünmektedir.

Söz konusu evliliğin tarihiyle ilgili rivayetlerde bahsi geçen Müreysî' (Benî Müstalik) gazvesine gelince, bu gazve hicrî 5. yılın Şaban ayında (2 Şâban 5/27 Aralık 626) başlamış ve yaklaşık bir ay sonra (1 Ramazan 5/24 Ocak 627) Hz. Peygamber'in Medine'ye dönüşüyle tamamlanmıştır.[38] Hendek savaşı ise Müreysî' gazvesinden yaklaşık bir ay kadar sonra, yani hicrî 5. yılın Şevval ayının 7'sinde başlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği Müreysî' gazvesi ile Hendek gazvesi arasındaki bir aylık zaman diliminde gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Meğâzî*sinde geçen bir rivayete göre Hz. Peygamber hendek kazma işi bitince Sel' dağının arkasında konaklamış, bu arada eşlerinden Âişe, Ümmü Seleme ve Zeyneb bint Cahş da birkaç gün onun yanında kalmıştır.[39]

Bütün bu bilgiler Müreysî' gazvesi, İfk hadisesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği ve Hendek gazvesi gibi hadiselerin yaklaşık üç ay kadar bir süre içinde meydana geldiğini gösterir. Ahzâb suresi ise bütün bu olaylarla ilgili sarih ve zımnî atıflar içerir. Hendek savaşı, Benî Kurayza Yahudilerinin cezalandırılması ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği gibi hadiselerle ilgili ayetler ve ayet grupları oldukça açık ve anlaşılabilir niteliktedir. Buna karşılık diğer ayet grupları ilk bakışta bu üç konudan bağımsız görünmektedir; fakat sonuçta tüm ayetler bir şekilde bu konularla ilgilidir.

Bu başlık altında Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş arasında gerçekleşen evlilik hadisesine dolaylı olarak göndermede bulunan ayetleri ele almak gerekir. Öncelikle Hz. Peygamber'in müminler için kendi canlarından daha öncelikli, onun eşlerinin de müminler için birer ana konumunda olduğunu belirten 6. ayet başta olmak üzere, "Muhammed, içinizdeki erkeklerden herhangi birinin babası değildir; bila-

38 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut/London 1966, I. 404.

39 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II. 454.

kis o Allah'ın rasûlü ve son peygamberdir", "Allah ve melekleri Peygamber'in üzerine titretmekte; ona her türlü yardım ve desteği vermektedir. [Ey Müminler!] Siz de ona destek olun; onun emirlerine tam bir teslimiyetle uyun" mealindeki 40 ve 56. ayetler bu meyanda zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in şahit, müjdeleyici, uyarıcı, davetçi ve manevi ışık saçan bir kandil olarak gönderildiğini bildiren 45-46. ayetler ise Hz. Peygamber'in Allah nezdindeki konumuna atıfla müminlerin ona bağlılık duygusunu güçlendirmeyi hedeflemektedir. Benzer şekilde, "Ey Müminler! [Peygamberinize karşı] vaktiyle Musa'ya karşı eziyet eden İsrâiloğulları gibi olmayın. Kaldı ki Allah Musa'yı kendisine yönelik ithamlardan temize çıkardı. Musa Allah nazarında saygın ve itibarlı idi" mealindeki 69. ayet de Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş arasında gerçekleşen evlilik hadisesine atıfta bulunuyor gibidir.

Ahzâb 33/69. ayette, sahâbîler Hz. Musa'ya sıkıntı veren İsrâiloğulları'na atıfla Hz. Muhammed'i incitmemeleri noktasında uyarılmaktadırlar. Tefsir literatüründe Hz. Musa'ya yapılan eziyetle ilgili çok farklı yorumlar yer almaktadır. Konuyla ilgili en yaygın rivayet, Hz. Musa'nın hayalarında şişlik olduğu yönündedir. Konuyla ilgili bir diğer rivayet Hz. Harun'la birlikte dağa çıktığında Hz. Musa'nın Hz. Harun'u öldürdüğü şeklindedir. Başka bir rivayete göre ise halk, Hz. Musa'nın sihir ve cine tutsak olduğunu iddia ederek ona incitici sözler söylemişlerdir. Bazı tefsirlerde de Hz. Musa'ya yapılan eziyet, İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya karşı itaatsizlikleri olarak açıklanmıştır.[40]

Tefsir kaynaklarındaki bazı rivayetler de İsrâiloğulları'ndan bazı kişilerin Hz. Musa'ya zina isnadında bulunduklarını yönündedir. Buna göre Karun (Korah), fahişe bir kadınla anlaşarak Hz. Musa'ya iftira atmak istemiştir. Fahişe kadın

40 Bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1984, VI. 425-426; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Beyrut 1998, XV. 594-595.

herkesin toplandığı bir esnada Hz. Musa'nın kendisiyle zina ettiğini söyleyerek onu zor durumda bırakmak üzere görevlendirilmiş ve fakat tam bu esnada Allah kadının kalbine ilhamda bulunmuş ve kadın kendisine bu görevi Karun'un verdiğini söyleyerek onu ifşa etmiştir. Böylece Allah, Hz. Musa'yı onların eziyetlerinden/iftiralarından temize çıkarmıştır. Ahzâb 33/69. ayetin nüzul bağlamı incelendiğinde, Allah'ın, Peygamber'i incitmemeleri noktasında müminlere yaptığı uyarı, Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği bağlamında yer almaktadır. Bu açıdan Hz. Musa'ya yapılan eziyetin evlilik/cinsel hayatıyla ilgili bir konuda olması iki peygamberin benzer durumlarının kıyaslanması adına önem arz etmektedir.

Tevrat'ta Hz. Musa'ya eziyet bağlamında değerlendirilebilecek başka bir anlatıma gelince, Hz. Musa çöl hayatı sırasında Kuş'lu bir kadınla evlenmiş, bunun üzerine Miryam ve Harun kendilerinin de Musa gibi tanrıyla irtibatlarının bulunduğunu dile getirerek bu evlilikten dolayı Hz. Musa'yı kınamışlardır. Bunun üzerine tanrı, Musa'nın, kendi katında özel bir yeri olduğunu, onu eleştirmekten uzak durmaları gerektiğini söyleyerek Miryam ve Harun'u ikaz etmiştir. Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evlenmesi de "Geliniyle evlendi" ya da "Evlatlığının eşiyle evlendi" şeklindeki eleştiriler başta olmak üzere sadece münafıklar arasında değil, sahâbîler arasında da dedikodulara sebebiyet vermiştir.[41]

"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Fakat onlar bu teklifin ağır sorumluluğunu üstlenmekten kaçındılar. Bu ağır sorumluluğu insanoğlu yüklendi. Hiç şüphe yok ki insan gerçekten çok zalim, çok cahildir" mealindeki Ahzâb 33/72. ayet de surenin genel tematik bağlamı çerçevesinde düşündüğünde, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi hadisesi üzerine münafıkların ve Yahudilerin çıkardıkları yaygaraları ve bu yaygaralardan etkilenen müminleri Allah'a ve peygambere itaat etmeye ve bu sorumluluğun

41 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Yasin Meral, "Ey İman Edenler! Siz de Mûsâ'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın!" (33/el-Ahzâb:69), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 57, sayı: 2 (2016), s. 47- 55.

gereğini yapmaya teşvik etmekte, dolayısıyla İfk hadisesinde olduğu gibi dedikodu kampanyasına katılarak Hz. Peygamber'i incitmemelerine dikkat çekmektedir. Başta Zemahşerî (ö. 538/1143) olmak üzere ayetteki "emanet" kelimesine itaat anlamını veren müfessirlerin yorumları bu değerlendirmeyi güçlendirmektedir.[42]

Savaş ganimeti olarak elde edilen kadınlar (cariyeler), kendini hibe eden kadınlar şeklinde tadat edilen birçok farklı kadınla evlilik hususunda Hz. Peygamber'e mahsus hükümler içeren 50. ayet ile dilediği eşlerinin yanında kalıp dilediği eşlerinin yanında kalmaması hususunda Hz. Peygamber'in rahat davranabileceğini bildiren 51. ayet de yine Zeyneb bint Cahş ile evlilik meselesiyle ilgili görünmektedir. Belli ki Hz. Peygamber'in gerek Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi gerekse evlilik konusunda ayrıcalıklı kılınması müslüman toplum bünyesinde ve aile içerisinde rahatsızlığa sebebiyet vermiştir. Nitekim bir rivayete göre Ümmü Şerîk isimli kadın sahâbî hiçbir mehir istemeksizin Hz. Peygamber'le evlenmek istemiş, Rasûlullah da bu isteği kabul etmiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe, "Bir kadın kendini nasıl hibe edebilir?" diye hayretini dile getirmiş, hatta 50-51. ayetler nazil olunca, "Görüyorum ki rabbin senin istek ve arzularının peşinde adeta koşturuyor"[43] mealinde ilginç bir söz söylemiştir.

Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği etrafında üretilen dedikodular ve bu dedikoduların müslüman toplumda ortaya çıkardığı rahatsızlıkları sonlandırma amacıyla surenin 37. ayetinde "Zeyd, Zeyneb'le evlilik bağını sonlandırınca biz o kadını sana nikâhladık" mealindeki ifadeyle söz konusu evlilik doğrudan doğruya ilâhî iradeye bağlanmış, 38. ayette ise "Allah'ın kendisine emrettiği bir işi yapmasından dolayı peygambere hiçbir şekilde suç isnat edilemez. Allah'ın daha önce gelip geçen peygamberlerle ilgili hükmü de böyle-

42 Bkz. Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt-sayı: 50 (2016), s. 10-11, 20.

43 Buhârî, "Tefsîr" 33/7; "Nikâh". 29; Müslim, "Radâ'" 49, 50; Nesaî, "Nikâh" 1; İbn Mâce, "Nikâh" 57; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 134, 158, 261.

dir" denilmiştir. Özellikle erken dönemlerdeki müfessirlerin 38. ayette geçen, "Allah'ın daha önce gelip geçen peygamberlerle ilgili hükmü de böyledir" mealindeki kısmını Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliği ile Hz. Dâvûd'un Uriya adlı kişinin karısıyla evlenmesi arasında bağ kurarak izah etmeleri oldukça ilginçtir.[44]

Surenin, "Geçmişteki peygamberler de [tıpkı bu son peygamber gibi] Allah'ın ayetlerini insanlara tebliğ eden, O'ndan başka hiç kimseden korkup çekinmeyen kimseler idiler. Hiç şüphesiz, hesap soracak tek merci Allah'tır. [Ey Müminler!] Muhammed içinizden hiç kimsenin babası değildir. [Dolayısıyla Zeyd'in de babası değildir]. O ancak Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilir." mealindeki 40-41. ayetleri Hz. Peygamber'in konumunu ve misyonunu hatırlatarak Zeyneb bint Cahş ile evliliğine yönelik tartışmalara son noktayı koymayı hedeflemektedir.

Hendek ve Benî Kurayza Gazveleri

Ahzâb suresindeki 9-25. ayetler Hendek gazvesini anlatmakta ve bu anlatımdaki akış içerisinde müminler ile münafıkların savaş ve düşman tehlikesi karşısında farklı hâl ve tutumlarına atıflar yapılmaktadır. Surenin 26-27. ayetlerinde ise Benî Kurayza gazvesi anlatılmaktadır.[45] Katâde (ö. 117/735), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn İshâk (ö. 151/768) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimlere göre Hendek gazvesi hicrî 5. yılın Şevval ayında vuku bulmuştur.[46] Muhammed

44 Bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III. 496; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1415/1994, III. 474. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 495.

45 Bkz. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II. 494-495; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, III. 193-194; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI. 8-9.

46 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, III. 169; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, II. 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI. 9. Kaynaklarda Hendek savaşının hicrî 5. yılın Zilkade ayında, hatta 4. yılda vuku bulduğuna ilişkin görüşler de kaydedilmiştir. Bu son görüş Musa b. Ukbe (ö. 141/758) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi isimler tarafından tercih edilmiş (Bkz. Ebû Muhammed Ali İbn Hazm el-Endelüsî, *Cevâmiu's-Sîre*, Beyrut trs., s. 147); ancak Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Kayyim (ö. 751/1350), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Hacer gibi müelliflerbu görüşü eleştirmişlerdir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*

Hamidullah'a göre ise bu gazve hicrî 5. yıl Şevval ayının 7'sinde (1 Mart 627) başlamış, yaklaşık bir ay kadar sürmüş ve Zilkade'nin 1. günü (24 Mart 627) sona ermiştir.[47]

Surenin ilgili ayetlerinde daha ziyade müslümanların Hendek gazvesi esnasında yaşadıkları sıkıntılar ile münafıkların tutumlarından söz edilmiştir. Özellikle, "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. Onlar hem yukarınızdan hem de aşağı tarafınızdan üzerinize yürüdükleri, gözler yıldığı, yürekler ağza geldiği ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşündüğünüz zaman, işte orada iman sahipleri imtihandan geçirilmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğramışlardı. O zaman münafıklar ile kalpleri hastalıklı olanlar, 'Meğer Allah ve rasûlü bize sadece kuru vaatlerde bulunmuşlar' diyorlardı" mealindeki 9-12. ayetlerde müminler ve münafıkların savaş esnasındaki halleri özetlenerek tasvir edilmiş, "Allah, o inkâr edenleri hiçbir fayda elde edemeden öfkeleriyle geri çevirdi. Allah'ın yardımı savaşta müminlere yetti. Allah güçlüdür, mutlak galiptir" mealindeki 25. ayette ise savaşın nasıl sona erdiğine dikkat çekilmiştir.

Hendek gazvesiyle ilgili ayet grubu içerisinde yer alan, "Ey Medine halkı! Bu cephede tutunma şansınız yok; artık evlerinize dönün!" diyordu. Diğer bir grup ise, 'Evlerimiz düşman saldırısına karşı korumasız...' diyerek Peygamber'den eve dönüş izni istiyordu. Hâlbuki evleri hiç de korumasız değildi. Onların böyle söylemekteki tek amaçları cepheden kaçmaktı. Ne var ki o münafıklar, Medine'ye dört bir yandan saldırılmış ve kendilerinden şirk inancını benimsemeleri istenmiş olsaydı bu isteği yerine getirirler, hem de hiç geciktirmezlerdi" mealindeki 13-14. ayetler ile "Şüphesiz Allah içinizden [Peygamber'in yanında savaşa katılmayı] engellemeye çalışan ve bu

ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa, Beyrut 1988, III. 396; Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkadir Arnaût, Beyrut 1994, III. 269-270.

47 Bkz. Hamîdullah, "Hendek Gazvesi", *DİA*, XVII. 194.

maksatla kendi akraba ve arkadaşlarına, 'Gelin, siz de bize katılın; [Muhammed'in aklına uyup] savaşmayın' diyen münafıkları çok iyi biliyor. Böyle diyenler [savaşa katılsalar bile] doğru-dürüst savaşacak değillerdir. Kaldı ki o münafıklar savaşa katılacak olsalar, ne savaş masraflarına ortak olurlar ne de sizinle omuz omuza verip düşmana karşı savaşırlar. Yüreklerini düşman ve savaşta can verme korkusu sardığında onların tıpkı üzerine ölüm baygınlığı çökmüş kimsenin bakışları gibi gözleri belermiş bir hâlde sana bakıp durduklarına tanık olursun" mealindeki 18-19. ayetler dikkate alındığında, müminlerin Hz. Peygamber'e itaat ve sadakat göstermesini tembihleyen ayetlerin sadece Zeyneb bint Cahş ile evlilik meselesiyle değil, aynı zamanda müşrik ve müttefik düşman kuvvetlerine karşı Medine'nin müdafaasıyla ilgili olduğu da anlaşılır. Ancak sonuçta bütün bu ayetler yaklaşık bir aylık süre zarfında vuku bulan iki hadiseyle (Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği ve Hendek gazvesi) ilgilidir.

Hz. Peygamber Hendek gazvesinden evine döndüğü gün öğle vakti Bilâl-i Habeşî'yi çağırarak ikindi namazının Benî Kurayza topraklarında kılınmasını emretmiş, ardından sefere çıkmak üzere zırhını giyip silahlarını kuşanarak atına binmiştir (23 Zilkade 5/15 Nisan 627). Hz. Peygamber Benî Kurayza'nın sığındığı kalenin önüne vardığında Yahudi ileri gelenlerine teker teker seslenerek onları İslam'a davet etmiştir. Onların bu davete olumsuz cevap vermeleri üzerine kalelerinden inmelerini ve teslim olmalarını istemiş ve sonunda bu teklifin de reddedilmesi üzerine çatışma başlamıştır. Bu çatışmada Benî Kurayza on beş veya yirmi beş gün boyunca kuşatma altında tutulmuştur. Kuşatma sebebiyle çaresiz kalan ve münafıklarca vaat edilen yardımın gelmediğini gören Yahudiler Benî Nadîr'in şartlarıyla, yani mal ve silahlarını bırakıp birer deve yükü eşya ile Medine'den ayrılmayı önerdilerse de Hz. Peygamber bunu kabul etmemiş ve sadece kayıtsız şartsız teslim olabileceklerini söylemişlerdir. Bir süre daha devam eden kuşatmanın sonunda Benî Kurayza teslim olmayı kabul etmiştir. Daha sonraki aşamada Hz. Peygamber'in emri

üzerine Benî Kurayza'nın savaşçıları ölüm cezasına çarptırılmış ve buna karşılık sayılarının 1000 civarında olduğu sanılan kadın ve çocuklardan bir kısmı serbest bırakılmıştır. Öte yandan Benî Kurayza'nın malları sahâbîlere ganimet olarak dağıtılmış, geriye kalan humus ise cihad için at ve silah temin etmek üzere satılmıştır. Bu arada Hz. Peygamber esirler arasında bulunan Reyhâne bint Zeyd'i safî payı olarak almıştır.[48]

Ahzâb suresindeki 26-27. ayetler işte bu gazveyle ilgilidir. Bu ayetler mealen şöyledir: "[Ey Müminler!] Allah, müşrik düşmanlara destek vermek suretiyle sizi arkadan vurmaya çalışan [Benî Kurayza] Yahudilerini de sığındıkları kalelerinden çıkardı ve aynı zamanda kalplerine korku saldı. Nitekim siz de onların bir kısmını öldürdünüz, bir kısmını da esir ettiniz. Ayrıca Allah sizi onların yurtlarına, evlerine, mallarına-mülklerine ve hatta o güne kadar ayak basmadığınız nice topraklara mirasçı kıldı. Allah dilediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir."

Bu iki ayeti takip eden ve gelenekte "tahyir ayeti" olarak isimlendirilen iki ayet ise Benî Kurayza gazvesinden sonra Hz. Peygamber'in aile hayatında yaşanan bazı hadiselerden söz etmektedir. Daha açıkçası, "Ey Peygamber! [Ganimetlerden pay isteyen] eşlerine de ki: 'Şayet siz, dünyadaki üç günlük hayatı, bu hayatın lüks ve refahı içinde yaşamayı istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi ödeyeyim, sonra da sizi boşayıp dilediğiniz hayatı yaşama imkânı vereyim. Yok, eğer siz Allah'ı, elçisini ve ahiretteki hayatın güzelliklerini istiyorsanız, bilin ki böyle güzel tercihte bulunanlarınız için Allah çok büyük bir mükâfat hazırlamıştır." mealindeki 28-29. ayetler bazı rivayetlere göre şu hadise üzerine inmiştir: Hz. Peygamber'in hanımları Benî Kurayza ve Benî Nadîr kuşatmalarından sonra Yahudilerden ele geçirilen ganimetleri görünce, "Yâ Rasûlellah! Kisrâ ve Kayserlerin hanımları süsler, takılar,

48 Buhârî, "Meğâzî" 14; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II. 445, 496-525; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III. 184-199; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, II. 70-74; Casim Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 431-432.

cariyeler ve hizmetçiler arasında yaşıyorlar. Biz ise yoksulluk ve sıkıntı içinde yaşıyoruz" gibi sözler edip birtakım isteklerde bulundular ve bu istekleriyle Hz. Peygamber'in canını sıktılar. Bunun üzerine tahyir ayeti nazil oldu.[49]

İbn Âşûr'un bu rivayetle aynı doğrultudaki yorumuna göre müslümanlar Benî Kurayza gazvesinde önemli ölçüde ganimet elde edip bu ganimetler sayesinde daha rahat ve refah içinde yaşama imkânına kavuşmuş, buna mukabil Hz. Peygamber'in hayat standardında kayda değer bir değişiklik olmamıştır. Bu durum bazı eşlerinin şikâyette bulunmalarına yol açmıştır. İşte bu şikâyetleri sonlandırmak ve Hz. Peygamber'in eşlerini uyarmak üzere tahyir ayeti nazil olmuştur.[50]

Hz. Peygamber'in Eşlerine Yönelik Özel Hitapların Genel Anlam Çerçevesi

Ahzâb suresindeki bazı ayetler, özellikle 30-34. ayetler doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik hitaplar içerir. Mesela, 30. ayette, "Ey Peygamber hanımları! İçinizden her kim apaçık bir hayasızlık yaparsa, bunun cezası çok ağır olur. Kaldı ki size böyle ağır bir ceza vermek Allah için gayet basit ve önemsiz bir iştir." denilir. 32 ve 33. ayetlerde ise mealen şu ifadelere yer verilir: "Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın konumunda değilsiniz. Peygamber hanımına yakışır bir tutum içinde olmak isterseniz, yabancı erkeklere karşı edalı bir üslupla konuşmayın. Aksi hâlde, kalbi temiz olmayan kişiler yanlış ümide kapılabilirler. Bu yüzden, her zaman sade/doğal bir tarzda konuşun. [Dışarı çıkmayı gerektiren bir durum olmadıkça] evlerinizde vakarınızla oturun. Eski cahiliye döneminde olduğu gibi, süslenip püslenerek sokağa çıkmayın. Namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin; Allah'a ve elçisine her daim itaat edin. Ey Peygamber'in hane halkı! Allah bütün bu emirleriyle sizi her türlü manevi kirden arındırmak, günah ve dedikodudan uzak tutup tertemiz kılmak istiyor."

49 Bkz. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005, XI. 178.

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI. 314.

Bütün bu ayetler çok büyük bir ihtimalle İfk hadisesine göndermede bulunmaktadır. Nûr 24/11-22. ayetlere de konu olan İfk hadisesi, Hendek gazvesinden yaklaşık bir ay kadar önce 2 Şâban 5/27 Aralık 626 - 1 Ramazan 5/24 Ocak 627 tarihleri arasında vuku bulan Müreysi (Benî Müstalik) gazvesinde yaşanmıştır. Hemen hemen tüm kaynakların aktarımına göre Hz. Peygamber Müstalik Gazvesi'nden dönerken eşi Âişe konakladıkları bir yerde sabaha karşı tekrar hareket emri verildiğinde tuvalet ihtiyacını gidermek üzere ordugâhtan uzaklaşır. Ordugâha dönerken boynundaki gerdanlığın düşmüş olduğunu fark eder ve kendisini bekleyecekleri düşüncesiyle dönüp aramaya koyulur; ancak karanlıkta gerdanlığı bulup el yordamıyla tanelerini toplayıncaya kadar çok vakit kaybeder. Konaklama yerine geldiğinde ordunun çoktan hareket etmiş olduğunu görür ve kendisinin yokluğunu fark edince aramaya çıkacakları düşüncesiyle orada beklemeye başlar ve bu arada uyuyakalır. Daha sonra ordunun artçılarından Safvân b. Muattal es-Sülemî görevi gereği kamp yerini kontrol ederken onu bulur ve devesine bindirip hayvanı yederek orduya yetiştirir; fakat hızlı yürümekle birlikte kendisi yaya olduğu için kafileye ancak kuşluk sıcağında mola verdikleri zaman ulaşabilir.

Bu gecikme ilkin kötüye yorumlanmamış, fakat hicretten önce Hazrec kabilesinin reisi olan ve Medine'nin yönetimi kendisine verilmek üzere iken Hz. Peygamber'in gelmesiyle bundan mahrum kalan Abdullah b. Übey b. Selûl'ün başlattığı dedikoduyla birlikte iç huzursuzluklara yol açan önemli bir olay halini almıştır. Abdullah b. Übey ile adamlarının Hz. Peygamber'i ve kayınpederi Hz. Ebû Bekir'i küçük düşürmeye ve aralarını açmaya yönelik sözleri Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş gibi müslümanların da bu dedikodu kampanyasına katılmalarıyla birlikte kısa zamanda yayılmaya başlamıştır. Bu olaya son derece üzülen ve nasıl bir hükme varacağı hususunda uzun bir süre tereddüt yaşayan Hz. Peygamber sonunda konuyu bazı yakınlarıyla istişare etmeye karar vermiş, daha sonra da mescitte konuyu sahâbîle-

re açarak bu dedikodu kampanyasından kurtulmak istemiştir. En sonunda Nûr suresinin 11-12. ayetleri nazil olmuş ve bu ayetlerin beyanıyla Hz. Âişe ibra olunmuştur.[51]

Müreysî' (Benî Müstalik) gazvesinin Hendek gazvesinden bir ay kadar önce gerçekleştiğine, Hz. Peygamber'in de Zeyneb'le yine Müreysî' gazvesi ile Hendek savaşı arasındaki bir aylık zaman diliminde evlendiğine dair bilgiler dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in bir taraftan Zeyneb'le evliliğine yönelik dedikodu, bir taraftan da Hz. Âişe'ye yönelik iftira kampanyalarının baskısı altında kaldığını ve bundan çok bunalıp yıprandığını söylemek mümkündür. Surenin özellikle 1 ve 48. ayetlerinde kâfirler ve münafıklara boyun eğmemesi gerektiğini bildiren ifadeler büyük ihtimalle Hz. Peygamber'in bu durumuna işaret etmektedir. Nitekim bu ayetler Mekke döneminde müşriklerin yoğun baskısı altında bunaldığında, Hz. Peygamber'in direncini artırmak maksadıyla, "Sakın o kâfirlerin baskılarına boyun eğme, onların ileri geri konuşmalarına aldırış etme"[52] şeklinde ifadeler içeren ayetleri anımsatmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber'in eşlerinden birinin açıkça hayasızlık yapması halinde azabının katbekat fazla olacağı, onların herhangi bir kadın statüsünde olmadığı, yabancı erkeklerle edalı bir üslupla konuşmamaları, eğer mümkünse evlerinden dışarı çıkmamaları gerektiğini bildiren Ahzâb 33/30-34. ayetlerin de İfk hadisesinde yaşanan kötü tecrübeye benzer bir tecrübenin bir daha yaşanması ihtimaline yönelik ikazlar mahiyetinde olduğu söylenebilir. Aynı şekilde surenin "hicâb"[53] ve "cilbâb" gibi özel isimlerle anılan ayetlerindeki muhteva da yine ikaz ve tedbir kapsamında değerlendirilebilir. Kısacası surede Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik ayetler büyük ihtimalle İfk hadisesiyle ilgilidir.

51 Bkz. Buhârî, "Şehâdât" 15; "Meğâzî" 34; "Tefsîr" 24/5-10; Müslim, "Tevbe" 56, 57, 58; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, III. 232-240; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, II. 59-61; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah es-Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, nşr. Abdurrahmân el-Vekîl, Kahire 1967, VI. 436-451.

52 Bkz. Furkân 25/52; Zuhruf 43/89.

53 İbn Sa'd'ın naklettiğine göre hicâb ayeti hicri 5. yılın Zilkade ayında nazil olmuştur. Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, X. 168.

Değerlendirme ve Sonuç

Ahzâb suresinin mihverini oluşturan ana konu hicretin 5. yılı Şevval ayının 7'sinde (1 Mart 627) başlayıp Zilkade'nin 1. günü (24 Mart 627) sona eren Hendek gazvesidir. Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğiyle ilgili ayetler de çok büyük bir ihtimalle Hendek gazvesinin gerçekleştiği zaman diliminde inmiştir. Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber ile Zeyneb'in ne zaman evlendiğine ilişkin birkaç farklı görüş mevcut olmakla birlikte evliliğin hicrî 5. yılda gerçekleştiği yönündeki görüş ön plana çıkmaktadır.

İbn Sa'd ve Vâkıdî gibi müelliflerin aktardıkları bazı rivayetler Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Müreysî' gazvesinden kısa bir süre sonra evlendiği, Hendek gazvesi sırasında Zeyneb'in diğer bazı eşleriyle birlikte Hz. Peygamber'in yanında bulunduğu gibi daha spesifik bilgiler içerir. Burada sözü geçen Müreysî' gazvesi hicrî 5. yılın Şaban ayında (2 Şâban 5/27 Aralık 626) başlamış ve yaklaşık bir ay sonra (1 Ramazan 5/24 Ocak 627) Hz. Peygamber'in Medine'ye dönmesiyle tamamlanmıştır.

Bütün bu tarihî veriler dikkate alındığında, Ahzâb suresinin hicrî 5. yılda ve birkaç aylık süre zarfında nazil olduğu söylenebilir. Çünkü suredeki tüm ayetler bu zaman zarfında yaşanan hadiselerle ilgilidir. Ancak suredeki tüm ayetler bir defada değil, büyük ihtimalle, belirtilen süre içinde gruplar halinde inmiştir. Bununla birlikte tüm ayet grupları birbiriyle ilişkilidir. Şöyle ki surenin nüzulüne zemin oluşturan temel mesele, dışarıdan müşrik grupların, içeriden dış düşmanın işbirlikçileri konumundaki Benî Kurayza Yahudileri ile münafıkların Hz. Peygamber ve müslümanları çepeçevre kuşatıp ortadan kaldırma planlarıdır ki bu planın uygulama safhası Hendek gazvesi olarak tarihe geçmiştir.[54]

54 Krş. Mustafa Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân and the Question of Nuzûl Order", *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, vol: 6, no: 2 (2015), s. 198.

Surenin mihverinde Hendek gazvesi yer almakla birlikte birkaç ayette Benî Kurayza gazvesine de değinilmiştir. Diğer birçok ayette ise Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi, çok eşlilik konusunda ayrıcalıklı olması ve yine Hz. Peygamber'in eşlerine birçok ikaz ve uyarıda bulunulması gibi meselelerden söz edilmiştir. İlk bakışta bütün bu meseleler ile Hendek gazvesine ilişkin ayetler birbiriyle ilişkisiz görünebilir. Başka bir ifadeyle, Ahzâb suresini oluşturan 73 ayet ilk bakışta Hendek gazvesinin başlayıp sona erdiği yaklaşık bir ay kadar bir süreye sığmayacak kadar fazla ve çeşitliliğe sahip hadiseler ve meselelerden bahsediyor görünebilir. Ancak kanaatimizce gerçek durum göründüğü gibi değildir.

Ahzâb suresindeki tüm ayetler Hz. Peygamber için adeta bir koruma kalkanı gibidir. Bu kalkan Medine dışında müşriklerin tehditlerine, Medine içinde ise Yahudiler ve münafıkların özellikle Zeyneb bint Cahş ile evlilik meselesiyle ilgili dedikodu ve itibarsızlaştırma girişimlerine yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında, suredeki tüm ayetlerin çok dramatik olaylara sahne olan birkaç haftalık yaşam tecrübesinden hareketle uzun metrajlı bir film senaryosu yazılmasını hatırlattığı söylenebilir.

Kur'an, kendi nüzul bağlamında vuku bulan olayları dışarıdan seyredip tarafsız bir hakem gibi betimlemek yerine çoğunlukla Hz. Peygamber'in gözüyle, kimi zaman da sahabenin perspektifiyle yorumlayarak aktarmakta; haliyle olayların tam içinden konuşmaktadır. Hatta surenin 9-22. ayetlerinde görüleceği gibi yer yer müslümanlar ve münafıkların düşman kuşatması sırasındaki ruh hallerine ilişkin çarpıcı psikanalizler yapılmaktadır. Ne var ki olayların dışından değil, tam içinden konuşma tarzı tarihsel boşluklar yaratmaktadır.

Ahzâb suresinin 4-5. ayetlerinde Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğine göndermede bulunulmakta, daha doğrusu bu evlilikle ilgili dedikoduların önünü almaya yönelik ilk adım atılmaktadır. Surenin 36-40. ayetlerinde ise bir taraftan evliliğin serencamı anlatılırken, bir taraftan da "Allah'ın kendisine emrettiği bir işi yapmasından dolayı Peygamber'e

suç isnat edilemez" ve "Muhammed içinizden herhangi bir erkeğin babası değildir" mealindeki ifadelerle Hz. Peygamber manevi koruma altına alınmaktadır. Böylelikle hem münafıkların dedikodularını etkisiz kılmak hem de İfk hadisesindekine benzer biçimde bu dedikoduların az çok etkisinde kalan müminlerin ve hatta Hz. Peygamber'e, "Görüyorum ki rabbin senin istek ve arzularının peşinde adeta koşturuyor" gibi ilginç sözler söyleyen Hz. Âişe gibi bazı eşlerinin serzenişlerini sonlandırmak amaçlanmıştır.

Bu bağlamda müfessirler ve fakihlerin Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb arasında cereyan eden boşama ve evlenme hadisesiyle ilgili ayetleri, "Allah evlatlık kurumunu ilga etmeyi murat etmişti. Bu yüzden ilk olarak 4-5. ayetlerde bunun alt yapısı mahiyetindeki ayetleri indirdi; sonra da bu kurumun fiilen ilgasını Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evliliği vesilesiyle gerçekleştirdi" şeklinde izah etmeleri, kader veya ilâhî takdir problemi bağlamında tartışılması gereken boyutları bir tarafa, her şeyden önce ilâhî adalet-hakkaniyet ilkesiyle bağdaştırılabilecek türden değildir. Ancak klasik dönemin en meşhur müfessirlerinin itikatta Eş'arî ekolüne mensup oldukları, Eş'arî kelamında Allah'ın mutlak kudret üzerinden tanımlandığı ve buna bağlı olarak iyi ve kötünün vahiyden bağımsız değerler olmadığı, aksine bu değerlerin ancak vahiyle tanımlandığı gibi temel kabuller dikkate alındığında, Allah'ın evlatlık kurumunun ilgasını doğrudan emretmek yerine, ezelî planında Zeyd ve Zeyneb'e dramatik roller yüklemesi hiçbir önem arz etmediği gibi herhangi bir ahlaki problem de teşkil etmez. Çünkü Eş'arî kelamına göre insan Allah'ın mutlak ve sınırsız iradesi karşısında hür gibi görünse de aslında kendisi için takdir edileni yaşamaya mecburdur.

Ahzâb suresi Hz. Peygamber'in koruma altına alınması hususunda savunmacı değil, tabir caizse karşı hamleci bir üslupla müdafaa stratejisini yansıtmaktadır. "Muhammed içinizdeki erkeklerden hiç kimsenin babası değildir" (Ahzâb 33/40) mealindeki ifadeden, "Peygamber müminlere kendi öz canlarından daha yakındır" (Ahzâb 33/6) ifadesine, yine 50.

ayette zikredilen kadınlarla evlenmenin mümin erkeklere değil, sadece Hz. Peygamber'e mahsus olduğu ifadesinden 51. ayetteki, "Ey Peygamber! Dilediğin eşlerinden bir süre uzak kalabilir, dilediğinle birlikte olabilirsin" mealindeki ifadeye kadar birçok ayet karşı hamle stratejisinin ilk anda akla gelen örnekleri arasında sayılabilir.

Bütün bunların yanında surenin birçok ayetinde Hz. Peygamber'e itaatin emredilmesi, özellikle de Hz. Peygamber'e eziyetten sakınılması, gelenekte salavat ayeti olarak bilinen Ahzâb 33/56. ayette müminlerin Hz. Peygamber'e koşulsuz destek ve teslimiyet göstermeleri gerektiğinin altı çizilmesi ise bilhassa Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evliliği etrafında yürütülen dedikodu kampanyası karşısında müminlerin bu kampanyaya iştirak etmemeleri, aksine ona sahip çıkmaları gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Bu değerlendirmeler ışığında denilebilir ki başta hicâb ayeti olmak üzere bilhassa Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik evden dışarı çıkmama ve cahiliye devrindeki gibi ortalıkta arz-ı endam etmeme, dışarı çıkma zarureti söz konusu olduğunda mutlaka kendisini tanınır kılacak bir dış elbise giymeyi emreden ayetler de Hz. Peygamber'in özelde Zeyneb'le evliliği, genelde ailesi ve eşleri etrafında oluşturulan yıpratma ve karalama kampanyasına karşı ön alma hedefine yöneliktir. Özellikle, "Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın statüsünde değilsiniz" (Ahzâb 33/32) mealindeki ifade bu tespiti teyit etmektedir. Kısacası, Ahzâb suresi bir taraftan münafıklara, bir taraftan müslümanlara, bir taraftan da bizzat kendi hane halkına karşı Hz. Peygamber'i korumayı amaçlamaktadır. Bütün bunların arka planında ise Müreysî' (Benî Müstalik) gazvesinde yaşanan İfk hadisesinin yol açtığı kötü tecrübeler yer almaktadır.

Kaynakça

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005.

Avcı, Casim, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, Ankara 2002.Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1417/1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa*, Beyrut 1988.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Beyrut 2009.

Coşkun, Muhammed, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt-sayı: 50 (2016).

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîrul-Hadîs*, Tunus 2008.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fezâilu'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed b. Abdilvâhid el-Hayyâtî, el-Memleketü'l-Mağribiyye 1995.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, nşr. Riyâd Zeki Kâsım, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtîhü'l-Ğayb)*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Hamidullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993.

Hamîdullah, Muhammad, "Hendek Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1998.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1992.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Cevâmiu's-Sîre*, Beyrut trs.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız eş-Şelebî, Beyrut 2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkadir Arnaût, Beyrut 1994.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.

İbnü'd-Düreys, Ebû Abdillah Muhammed b. Eyyûb, *Fezâilü'l-Kur'ân ve-mâ Ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve-mâ Ünzile bi'l-Medîne*, nşr. Urve Bedîr, Dımaşk 1987.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1984.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmud Hâmid Osman, Kahire 1423/2002.

Meral, Yasin, "Ey İman Edenler! Siz de Mûsâ'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın!" (33/el-Ahzâb: 69), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 57, sayı: 2 (2016).

Mevdûdî, Ebu'l-Al'â, *Tefhimu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul 1996.

Muhammad Ali, Maulana, *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, Lahor trs.

Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002.

Muir, Sir William, *The Corân: Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*, New York 2006.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Beyrut trs.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Nesaî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorâns*, Haz., Friedrich Schwally, Leipzig 1909.

Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.

Öztürk, Mustafa, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım-Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: IX, sayı: 1 (2014).

Öztürk, Mustafa, "Nuzûl of the Qur'ân and the Question of Nuzûl Order" *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, vol: 6, no: 2 (2015).

Öztürk, Mustafa, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Rodwell, John Medows, *The Koran*, Pennsylvania 2004.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2004.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah, *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, nşr. Abdurrahmân el-Vekîl, Kahire 1967.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Beyrut 2002.Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Tahran 2008.

Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2011.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kâhire 1968.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 2005.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.

Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut/London 1966.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburg 1969.

Weil, Gustav, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs İbn Vâzıh Ahmed b. İshâk, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 2010.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 2003.

"EY İMAN EDENLER! SİZ DE MUSA'YA EZİYET EDENLER GİBİ OLMAYIN!" (AHZÂB 33: 69)*

Yasin MERAL**

Giriş

Hz. Muhammed Medine'de Yahudilerle ekonomik, dinî ve siyasi alanlarda yoğun bir etkileşim içerisinde bulunmuş ve yaşanan bazı olaylar Kur'an'da kendine yer bulmuştur. Yahudilerle Müslümanlar arasındaki ekonomik, dinî ve siyasi rekabete ek olarak gerek Yahudilerin Hz. Muhammed'e sorduğu sorular gerekse sosyo-kültürel alandaki etkileşimler ilmî-entelektüel rekabetin de çok sıcak geçtiğini göstermektedir. Yahudi inanç ve kültür tarihiyle ilgili ayetlerin Yahudi kaynaklarıyla teyit edilmesi bize konuyla ilgili daha sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânı verecektir.

Kur'an'da Yahudi inanç ve tarihine dair pek çok konuya değinilmektedir. İsrâiloğulları'nın Mısır hayatı, Mısır'dan çıkışları, çölde buzağıya tapmaları, I. ve II. Mabed'in yıkılışı ve Hz. İsa ile mücadeleleri bunlar arasında öne çıkan hususlardır. Kur'an'da Yahudi tarihine atıfta bulunan olaylardan biri de İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya eziyet etmeleriyle ilgilidir. Ahzâb suresinin 69. ayetinde Allah sahâbîlere hitaben şu uyarıda bulunmaktadır: "Ey iman edenler! Siz de Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Nihayet Allah onu dedikleri şeyden temize çıkardı. O, Allah katında itibarlıydı."[1] Ayette sahâbîler Hz. Musa'ya benzer şekilde sıkıntı veren İsrâiloğulları'yla bir

Bu yazı, "Ey İman Edenler! Siz de Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın! (33/el-Ahzab:69)" başlığıyla *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan (cilt: 57, sayı: 2 [2016]) makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Kur'an ayetlerinin çevirisinde Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım tarafından hazırlanan *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2009) meal esas alınmıştır. Bazı ayetlerin çevirisinde tarafımızdan kısmî değişiklikler yapılmıştır.

tutularak Peygamber'i incitmemeleri noktasında uyarılmaktadır.

Bu makalede, Hz. Musa'ya yönelik eziyetlerin ne olduğu konusuyla ilgili olarak klasik tefsir literatüründe zikredilen farklı görüşler incelenecek ve söz konusu görüşler Yahudi kaynakları ışığında değerlendirilecektir. Ahzâb suresindeki ilgili ayetin bağlamı Hz. Musa'ya yapılan eziyetle Hz. Muhammed'e yapılan eziyetin kıyaslanması ve her iki örnekte Allah'ın peygamberleriyle ilgili tavrı, bu çalışmanın ana konularını oluşturmaktadır. Bu makalenin iki temel amacı bulunmaktadır. İlki, ayette geçen Hz. Musa'ya yapılan eziyetin ne olduğunu Yahudi kaynakları ışığında tespit etmek, diğeri de Hz. Muhammed'e yapılan eziyetle Hz. Musa'ya yapılan eziyet arasında kıyaslamada bulunup ilgili ayetin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Tefsir Literatüründe Hz. Musa'ya Yapılan Eziyet Meselesi

Tefsirlerde[2] Hz. Musa'ya yapılan eziyetle ilgili çok farklı görüş ve yorumlar yer almaktadır. Konuyla ilgili en yaygın görüş Hz. Musa'nın hayalarında şişlik olduğu iddiasıdır. Rivayete göre İsrâiloğulları bir arada ve çıplak halde yıkanıyorlardı. Ancak Hz. Musa insanlarla birlikte yıkanmıyordu. İsrâiloğulları Hz. Musa'nın kendileriyle birlikte yıkanmaktan kaçınmasını avret bölgesindeki bedenî kusura bağlamakta ve sözleriyle onu incitmekteydiler. Bir gün Hz. Musa yıkandığı sırada, elbiselerini üzerine koyduğu kaya hareket ederek İsrâiloğulları'nın arasına gelmiş, Hz. Musa da kayayı yakalamak için arkasından koşunca insanlar onu çıplak halde görmüşler ve bedenî kusurunun olmadığını anlamışlardır.[3]

2 Çalışmamız boyunda tefsir kelimesi hem Kur'an hem de Tevrat yorumu anlamında kullanılacaktır. Kur'an tefsirlerinden bahsedildiği yerlerde herhangi bir kayıt belirtilmeyecek, Tevrat söz konusu olduğunda "Tevrat tefsiri" şeklinde belirleyici kayıt düşülecektir.

3 Buhârî, "Tefsir" 33/11; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *et-Tefsîr*, nşr. Abdullah Mahmud Şehâte, Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, Beyrut 2002, III. 509-510; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *et-Tefsîr*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübi'l-İl-

Böylece Allah Hz. Musa'yı onların eziyet veren incitici sözlerinden kurtarmıştır.

Tefsirlerde yer alan bir diğer rivayet de Hz. Harun'la birlikte dağa çıktığında Hz. Musa'nın Hz. Harun'u öldürdüğü iddiasıdır. Bu iddiaya göre Hz. Harun İsrâiloğulları'na daha merhametli davranmakta, Hz. Musa ise halka sert muamele etmektedir. Halk, Hz. Musa'dan çekinmekte ve Hz. Harun'la daha rahat iletişim kurmaktadır. Hz. Harun birçok konuda halkın tarafını tutmakta ve Hz. Musa'nın sert tavrını yumuşatmaktadır. Bu sebeple de halk Hz. Harun'u kendilerine daha yakın görmektedir. Bu iddiaya göre Hz. Musa İsrâiloğulları'nı kendisine karşı koruyup kollaması sebebiyle Hz. Harun'u öldürmüştür. Bunun üzerine Allah ölüm meleğini halkın arasına göndermiş ve ölüm meleği Hz. Harun'un naaşını insanlara göstererek onun eceliyle öldüğüne halkı ikna etmiştir.[4] Bazı rivayetlerde de Allah'ın Hz. Harun'u dirilttiği,

miyye, Beyrut 1999, III. 53; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001, XIX. 190-193; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, V. 135; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Dâru Taybe, Beyrut 1990, VI. 378; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXV. 234; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, IV. 401; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, XI. 246; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XVII. 240; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, IV. 239; Ebu Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, VII. 242; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü Hecr li'l-Buhûs, Beyrut 2003, XII. 149-151; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs., XXII. 94.

4 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV. 239; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 243; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 401; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XII. 151-152; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXII. 94; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 135-136.

onun da Hz. Musa'nın masum olduğunu belirttiği ifade edilmektedir.[5] Böylece Allah Hz. Musa'yı onların bu ithamlarından (eziyetlerinden) kurtarmıştır.

Bu rivayetin kökeni Tevrat'taki şu anlatıma dayanmaktadır: "İsrâil topluluğu Kadeş'ten ayrılıp Hor Dağı'na geldi. Rab, Edom sınırındaki Hor Dağı'nda Musa'yla Harun'a şöyle dedi: "Harun ölüp atalarına kavuşacak. İsrâil halkına vereceğim ülkeye girmeyecek. Çünkü ikiniz Meriva sularında verdiğim buyruğa karşı geldiniz. Harun'la oğlu Elazar'ı Hor Dağı'na çıkar. Harun'un kohenlik giysilerini üzerinden çıkarıp oğlu Elazar'a giydir. Harun orada ölüp atalarına kavuşacak." Musa Rabbin buyurduğu gibi yaptı. Bütün topluluğun gözü önünde Hor Dağı'na çıktılar. Musa Harun'un kohenlik giysilerini üzerinden çıkarıp oğlu Elazar'a giydirdi. Harun orada, dağın tepesinde öldü. Sonra Musa'yla Elazar dağdan indiler. Harun'un öldüğünü görünce bütün İsrail halkı onun için otuz gün yas tuttu."[6]

Yahudi kaynaklarına göre Hz. Musa dağdan inince, halk Hz. Harun'u sorar; o da öldüğünü söyleyince halk buna inanmaz. Bunun üzerine Hz. Musa kendisini bu ithamdan kurtarması için Allah'a dua eder. Derken, melekler halka Hz. Harun'un naaşını gösterir ve böylece halk onun öldüğüne inanır.[7]

Tefsirlerde yer alan bir diğer rivayete göre İsrâiloğulları Hz. Musa'nın sihir ve cine tutsak olduğunu iddia ederek ona incitici sözler söylemişlerdir.[8] Bazı tefsirlerde de Hz. Musa'ya yapılan eziyet, İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya karşı itaatsizlikleri

5 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 194; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI. 247-248; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 241; Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, nşr. Seyyid Zekeriyyâ, Mektebetu Nizâr, Riyad trs., III. 941.

6 Çölde Sayım, 20: 22-29.

7 Midraş Tanhuma, Bamidbar, Siman: 17; Raşî, Bamidbar, 20: 29 [*Mikraot Gedolot Haketer* içinde], ed. Menachem Cohen, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 2007, VI.136. Raşî, İbn Ezra, Levi ben Gerşom ve Şmuel ben Meir'e ait Tevrat tefsirlerine ait atıflar bu edisyona yapılacaktır.

8 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 242; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 243; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXII. 95.

olarak yer almaktadır. Bunlara örnek olarak, "Sen ve Rabbin gidin, birlikte savaşın!" (Mâide 5/24), "Allah'ı açıktan görmedikçe iman etmeyeceğiz!" (Bakara 2/55) ve "Tek çeşit yemek yemeye tahammül edemeyiz!" (Bakara 2/61) şeklindeki şikâyetler zikredilmektedir.[9] Tefsir kaynaklarında bu itirazlar, ganimet taksimi sırasında bir bedevinin Hz. Muhammed'den adil olmasını istemesiyle ilişkilendirilmektedir.[10]

Tefsirlerde yer alan en dikkat çekici rivayet, İsrâiloğulları'ndan bazı kişilerin Hz. Musa'ya zina isnadında bulunmasıyla ilgilidir. Tefsirlerde Karun'un (Korah) fahişe bir kadınla anlaşarak Hz. Musa'ya iftira atmak istediği şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Buna göre fahişe kadın herkesin toplandığı bir esnada Hz. Musa'nın kendisiyle zina ettiğini söyleyerek onu zor durumda bırakmak üzere görevlendirilmiştir. Kadın Hz. Musa'ya iftira atacakken Allah kalbine ilhamda bulunmuş ve Karun'un kendisini bu işle görevlendirdiğini söyleyerek onu ifşa etmiştir.[11] Böylece Allah Hz. Musa'yı onların eziyetlerinden (iftiralarından) temize çıkarmıştır.

İbranice Kur'an çevirilerinde söz konusu ayet incelendiğinde genellikle İslam geleneğindeki yorumların esas alındığı görülür. Yahudilerin eliyle Arapça orijinal metinden günümüze kadar dört İbranice Kur'an çevirisi yapılmıştır. Bunlar sırasıyla Hayim Zvi Reckendorf (1857), Yosef Yoel Rivlin (1936), Aharon ben Şemeş (1971) ve Uri Rubin (2005) çevirileridir. Reckendorf, Hz. Musa'nın Kuşlu (Etiyopyalı) bir kadınla evlenmesi, zina isnadı ve Hz. Harun'un katlini ayette zikredilen

9 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXV. 234.

10 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI. 248; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 240.

11 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV. 239, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 243; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, III. 941; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXV. 234; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 298; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXII. 95. Beyzâvî, eziyetleri zina isnadı, Hz. Hârûn'u öldürme iddiası ve bedeni kusur olarak sıralamaktadır. Ebû Hayyân ise bedenî kusur, Hz. Hârûn'u öldürme iddiası, zina isnadı ve sihir-cine tutsaklık iddiası şeklinde yer vermektedir. Nesefî de ilk sıraya zina isnadını almakta sonra da Hz. Hârûn'un öldürülmesi iddiasını koymaktadır. Fahreddîn er-Râzî eziyet ihtimallerini bedeni kusur, zina ve itaatsizlik şeklinde listelemektedir. İbn Atıyye ise zina isnadı, Hz. Hârûn'un öldürülmesi ve bedeni kusur şeklinde sıralama yapmaktadır.

eziyet ihtimalleri olarak sıralamaktadır.[12] Reckendorf bunlara yer verirken Yahudi kaynaklarına atıfta bulunmaktadır. Rivlin, ayete düştüğü dipnotta bedenî kusur, Kuşlu (Etiyopyalı) kadınla evlenme ve zina isnadı şeklinde bir sıralama yapmaktadır.[13] Ben Şemeş, ayette kastedilen eziyetin Hz. Musa'nın Kuşlu bir kadınla evlenmesi sebebiyle kınanması olduğunu belirtmekte ve bunun dışında bir alternatife yer vermemektedir.[14] Rubin ise çevirisinde, tefsirlerde zikri geçen bedenî kusur, Hz. Harun'u öldürme ve sihre/cine tutsak olma gibi ihtimallere yer vermektedir.[15]

Ahzâb suresinde ilgili ayetin bağlamı incelendiğinde, Allah'ın Muhammed'i incitmemeleri hususunda müminlere yaptığı uyarı, Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği bağlamında yer almaktadır. Bu bakımdan, Hz. Musa'ya yapılan eziyetin evlilik/cinsel hayatıyla ilgili bir konuda olması iki peygamberin benzer durumlarının kıyaslanması adına önem arz etmektedir.

Hz. Musa'nın Kuşlu (Habeşli/Etiyopyalı) Kadınla Evliliği

Belli başlı tefsirlerde bahis konusu edilmeyen ve fakat Tevrat'ta Hz. Musa'ya eziyet bağlamında değerlendirilebilecek bir anlatım konumuza ışık tutmaktadır. Tevrat'taki anlatıya göre Hz. Musa çöl hayatı sırasında Kuşlu bir kadınla evlendi. Ablası Miryam ve abisi Harun, Tanrı'yla irtibatı olan tek kişinin Musa olmadığını, kendilerinin de Tanrı'yla irtibatta olduğunu dile getirerek bu evlilikten dolayı Hz. Musa'yı kınadılar.[16] Bunun üzerine Tanrı üçünü de toplanma çadırına çağırdı. Tanrı bulut sütununun içinde inerek çadırın kapısında durup Harun'la Miryam'ı çağırdı ve Musa'nın kendi katında özel bir yeri olduğunu, onu eleştirmekten uzak durmaları gerektiğini söyleyerek onları ikaz etti. Bunun ardından Miryam, alaca hastalığına yakalandı ve derisi beyazlaştı. Hz. Harun

12 Hayim Zvi Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra*, Leipzig 1857, s. 250.
13 Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur'an*, Hotsaat Dvir, Tel Aviv 1936, s. 469-470.
14 Aharon ben Şemeş, *ha-Kur'an*, Hotsaat Sfarim Karni, Tel Aviv 1971, s. 257.
15 Uri Rubin, *ha-Kur'an*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2005, s. 346.
16 Yahudi geleneğine göre Miryam da kadın peygamberdir.

Miryam'ın iyileşmesi için Hz. Musa'dan Tanrı'ya yakarmasını istedi. Hz. Musa da Tanrı'ya dua etti. Miryam kampın dışında yedi gün tek başına yaşadı ve daha sonra iyileşerek halkın arasına döndü.[17]

Ünlü Tevrat tefsircisi Raşî (ö. 1105), Miryam'ın, kardeşi Musa'yı diğer kardeşi Harun'a şikâyet etmesi sebebiyle ilgili bazı ihtimalleri sıralamaktadır. Buna göre Hz. Musa, eşi Sipora ile fiilen karı-koca hayatı yaşamayı sonlandırmıştır. Bir diğer ihtimal de Hz. Musa'nın eşi Sipora'yı boşamış olmasıdır. Burada akla gelen soru, Hz. Musa'nın eşiyle karı-koca hayatı yaşamadığı bilgisini ablası Miryam'ın nasıl öğrendiğidir. Yahudi geleneğinde bu açıklama Eldad ve Meydad'a[18] İsrâiloğulları arasında peygamberlik görevi verilmesiyle ilişkilendirilmektedir. Zira kendilerine bu görev verildiğinde Hz. Musa'nın eşi Sipora, "Vay bunların eşlerinin haline, şayet vahiyle bağlandılarsa onlar da Musa'nın benden ayrı durduğu gibi eşlerinden uzak duracaklar demektir" ifadelerini kullanmaktadır.[19] Yahudi kaynaklarında, Sipora'nın süslenmeyi bıraktığı, Miryam bu durumu kendisine sorduğunda da Musa'nın artık eşinin bakımlı olmasıyla ilgilenmediğinden şikâyet ettiği bilgisi de yer almaktadır.[20]

Her ne kadar Tevrat tefsirlerinde Miryam ve Harun'un Hz. Musa'yı eleştirmesi Sipora ile karı-koca hayatını sona erdirmesiyle açıklansa da Tevrat'taki ifadeler bu eleştirinin açıkça Hz. Musa'nın yaptığı evlilik ve özellikle evlendiği kadının Kuşlu olmasıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Burada şu soru karşımıza çıkmaktadır: Kuşlu kadın Hz. Musa'nın Medyen'de

17 Çölde Sayım, 12: 1-15.

18 Mısır çıkışı İsrâiloğulları'nın çöl hayatı sırasında Hz. Musa'ya yardım eden iki halk önderi. Tanrı, Hz. Musa'dan çöl hayatı sırasında kendisine yardımcı olması için yetmiş kişi seçmesini istemiştir. Eldad ve Meydad bu yetmiş kişi arasındaydılar. Bkz. Çölde Sayım, 11: 16-30.

19 Raşî, Bamidbar, 12: 1, IV. 70; Yakov Kuli & Yitshak Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, İbraniceden çev. Tzvi Faier, Moznaim Publishers, Kudüs 1990, IV/I. 311; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Almancadan çev. Henriatta Szold & Paul Radin, PA: The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 2003, I. 700-701.

20 Levi ben Gerşom, Bamidbar, 12: 1, IV. 71; Kuli-Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, IV/I. 312.

sekiz-on yıllık çobanlık karşılığında evlendiği Sipora ile aynı kişi midir?[21] Yahudi kaynakları genel olarak bunu kabul etme eğilimindedir. Mesela, bazı Tevrat tefsirlerinde *Kuşit* (Kuşlu/Etiyopyalı/Habeşistanlı) ifadesinin nazardan korumak amacıyla söylendiği, aslında kadının çok güzel olduğu ve derisinin de siyah olmadığı belirtilmektedir.[22] Yine bazı eserlerde *Kuşit* kelimesiyle, "güzel görünümlü" anlamındaki *yefat mar'e* kelimelerinin ebced değerinin yedi yüz otuz altı olduğuna dikkat çekilerek ilgili ifadenin kadının güzelliğine işaret olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.[23] Benzer şekilde çöl ikliminde yaşamasından dolayı Sipora'nın teninin esmerleştiği belirtilmektedir.[24]

Tevrat'ta geçen Kuşlu kadının Hz. Musa'nın ikinci eşi olduğunu iddia edenler de olmuştur. Zira Hz. Musa'nın Medyen'de evlendiği Sipora, Mısır'dan kaçtıktan sonra evlendiği eşidir. Hz. Musa daha sonra Allah tarafından görevlendirilmiş ve Mısır'a dönerek İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarmıştır. Miryam ile Harun'un Hz. Musa'ya Kuşlu kadın sebebiyle yaptıkları eleştiri ise Mısır çıkışı çöl hayatı sırasında olmuştur. Böyle olunca Kuşlu kadının ikinci eş olduğu sonucu çıkmaktadır.

Yahudi geleneğinde Etiyopyalı/Habeşli bu kadının aslında Hz. Musa'nın birinci eşi, Sipora'nın ise ikinci eşi olduğu şeklinde hikâyeler de vardır.[25] Hikâyeye göre Firavun'un danışmanlarından Bel'am, Firavun'la araları bozulunca iki oğluyla birlikte Etiyopya'ya kaçar. Etiyopya kralına tuzak kuran Bel'am ve oğulları, kral bir başka beldede seferdeyken şehir halkıyla anlaşarak şehrin etrafına duvarlar örerek krallığını ilan eder. Seferden dönen Etiyopya kralı ve askerleri şehre sokulmaz ve dokuz yıl süren bir kuşatmaya rağmen şehri ele geçiremezler. Bu dönemde Hz. Musa da bir Kıbtî'yi öldürme-

21 Kasas 28/27-28; Çıkış, 2: 21.
22 Raşi, Bamidbar, 12: 2, IV. 72; Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, IV/I. 312.
23 Raşî, Bamidbar, 12: 2, IV. 70; Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, IV/I. 312.
24 İbn Ezra, Bamidbar, 12: 2, IV. 72.
25 Raşbam, Bamidbar, 12: 2, IV. 72.

si sebebiyle Mısır'dan kaçarak Etiyopya istikametine gider. Hz. Musa Mısır'dan kaçtığı sırada on sekiz yaşındadır. Yol güzergâhında Etiyopya kralının askerî birliğiyle karşılaşan Hz. Musa, onlara katılır ve zamanla askerlerin güvenini kazanarak ordu komutanı seviyesine yükselir. Devam eden günlerde Etiyopya kralı ölümcül bir hastalığa yakalanarak çölde ölür. Bunun üzerine askerler Hz. Musa'yı kral ilan ederler. Hz. Musa kral ilan edildiğinde yirmi yedi yaşındadır. Onun önderliğindeki ordu, şehre yeni bir saldırı yapar ve Bel'am'ın ordusunu yenerek Etiyopya'yı ele geçirir. Bu sırada Bel'am, şehrin düştüğünü görünce sihre başvurarak iki oğlu Yannis ve Yambris ile birlikte havada uçarak[26] Mısır'a gider ve Firavun'a sığınır. Hz. Musa halkın kahramanı olarak Etiyopya kralı, önceki kral Kikanos'un eşi Adoniya da Hz. Musa'nın eşi olur. Hz. Musa Etiyopya'da kırk yıl krallık yapar. Fakat bu süre zarfında kadına el sürmez. Kadın da ileri gelenlere Musa'nın kendisine el sürmediğini ve Etiyopya halkının tanrılarına tapmadığını bildirerek onu şikâyet eder. Ülkenin ileri gelenleri bu tutumundan dolayı Hz. Musa'yı tahttan indirirler. Hz. Musa altmış yedi yaşında Etiyopya'yı terk ederek Medyen istikametine doğru yola koyulur.[27]

Buna karşılık Kur'an'da ve Tevrat'ta Hz. Musa'nın Firavun'dan kaçtıktan sonra doğrudan Medyen istikametine yöneldiği, oraya vardığında koyunlarını sulamak için bekleyen kızları bulduğu, bunlardan biriyle sekiz-on yıllık bir çobanlığın karşılığında evlendiği bilgisi yer almaktadır.[28] Dolayısıyla Hz. Musa'nın Etiyopya'da kırk yıl krallık yaptıktan sonra Medyen tarafına gittiği yönündeki bilgiler Tevrat ve Kur'an anlatımlarıyla çelişmektedir. Diğer taraftan Hz. Musa'nın,

26 Bazı rivayetlerde "atlarla kaçarak" ifadesi yer almaktadır.

27 İbn Ezra, Sayılar, 12: 1, IV. 71; *Sefer ha-Yaşar or the Book of Jasher*, 72-76. Bölümler, UT: J. H. Parry Company, Salt Lake City 1887, s. 208-216; *The Chronicles of Jerahmeel*, İbraniceden çev. Moses Gaster, Royal Asiatic Society, Londra 1899, s. 45-46; Yalkut Şim'onî, no:168 Kudüs, 1975, I. 109-110; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I. 490-491; Josephus, *Jewish Antiquities*, Grekçeden çev. H. St. J. Thackeray, MA: Harvard University Press, Cambridge 1961, II. 238-253, 269-275.

28 Kasas 28/23-28; Çıkış, 2:11-21.

Medyenli eşi Sipora'ya el sürmemesiyle ilgili anlatımların bu hikâyede Etiyopya kraliçesine uyarlandığı görülmektedir.

Hz. Musa'nın Kuşlu bir kadını nikâhlaması veya Etiyopya'da krallık yaparak kraliçe ile evlenmesiyle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği arasında nasıl bir benzerlik kurulabilir? Öncelikle belirtmek gerekir ki Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğinin kınanmasına benzer bir şekilde Hz. Musa da Kuşlu kadınla evlendiği için kınanmıştır. Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evlenmesi "Geliniyle evlendi" ya da "Evlatlığının eşiyle evlendi" şeklindeki eleştiriler başta olmak üzere sadece münafıklar arasında değil, sahâbîler arasında da dedikodulara sebebiyet vermiştir. Fakat burada ince bir husus gözden kaçırılmamalıdır. O da İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya yaptıkları eziyetin bir kınama değil, suçlama oluşudur. Hz. Musa'nın Kuşlu kadın alması sebebiyle ablası ve ağabeyi tarafından kınanması, eziyet olarak görülebilir. Fakat Ahzâb suresindeki ayetin devamında gelen, "Allah onu, [halkın] söylediklerinden temize çıkardı" (*ve-berraahullâhu mimmâ kâlû*) ifadesi, kınamadan ziyade bir itham ve iftira olayına işaret etmektedir. Zira o dönemde cari olan Yahudi hukukuna göre ikinci eş almak yasak değildir. Ayrıca Hz. Musa, ikinci eş aldığı için kınansaydı, temize çıkarma ifadesi anlamını yitirirdi. Benzer şekilde Hz. Musa'ya yapılan eleştiri, Sipora ile karı-koca hayatı yaşamaması şeklinde ise bunun Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğine dair anlatılanlarda bir karşılığı yoktur.

Burada Miryam ve Harun'un Hz. Musa'ya yönelik eleştirileri literal olarak okunduğunda, onların Hz. Musa'yı, İbrânî olmayan, yabancı ve özellikle de siyahî bir kadın alması sebebiyle kınadıkları görülmektedir. Nitekim Miryam'ın cezası da evlenilen kadının cildiyle ilgili bir kınama dolayısıyla aynı cinsten olmak üzere cilt hastalığına yakalanmak şeklinde olmuştur. Allah'ın Hz. Musa'yı temize çıkardığı bilgisi göz önüne alındığında burada kastedilen şey, Hz. Musa'nın yapmadığı bir işten ötürü ithama/iftiraya maruz kalmasıdır. Bu anlamda Hz. Musa'nın yaptığı evlilik, Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği bağlamında benzerlik içerse de olayın itham ve iftira

boyutu ve Allah'ın temize çıkarması göz önüne alındığında bu ihtimal zayıflamaktadır.

Yahudi Kaynaklarında Hz. Musa'nın Zina ile Suçlanması

Kur'an tefsirlerinde Hz. Musa'nın zina ile suçlandığına dair anlatımlar Yahudi kaynaklarında da karşımıza çıkmaktadır. Tevrat'ın anlatımına göre Karun yanına aldığı iki yüz elli ileri gelen kişiyle birlikte Hz. Musa'ya başkaldırmıştır. Karun ve adamları, Hz. Musa ile Hz. Harun'un yanına varıp onlara, "Çok ileri gittiniz; bütün topluluk, topluluğun her bireyi kutsaldır ve Rab onların arasındadır. Öyleyse neden kendinizi Rabbin topluluğundan üstün görüyorsunuz?" diye çıkışmışlardır. Hz. Musa bu sözlerden çok rahatsız olmuştur. Tevrat, Karun'un bu suçlamalarına karşı Hz. Musa'nın tavrını, "Bu sözleri duyan Musa yüzüstü yere kapandı"[29] şeklinde aktarmaktadır.

Yine Yahudi kaynaklarına göre Hz. Musa'ya yapılan itirazlar iki noktada toplanmıştır. İlki, Hz. Musa'nın ve Hz. Harun'un kendilerini halkın diğer bireylerinden üstün gördükleri iddiasıdır. Hz. Musa'nın çadırını ordugâhın dışarısına kurup Hz. Harun ve oğullarını din işlerinden sorumlu olarak görevlendirmesi bu iddiayı güçlendirmiştir. Sonuçta bütün bunlar, Karun ve ileri gelenler arasında ciddi rahatsızlığa sebebiyet vermiş ve Hz. Musa'yı İsrâiloğulları'nın yönetiminde aile hegemonyası kurmakla eleştirmişlerdir.[30]

Yahudi kaynaklarında yer alan ikinci itiraz, Karun ve adamlarının Hz. Musa'yı zinayla suçlama meselesiyle alakalıdır. Tevrat'taki ifadelerin bağlamından, Hz. Musa'nın duyduğu şeylerin şokuyla kendini yere attığı anlaşılmaktadır. Talmud burada şu soruyu sormaktadır: Musa'nın duyduğu şey neydi? Talmud'un nakline göre buna sebep olan şey, Karun ve adamlarının Musa'yı İsrâiloğulları'nın kadınlarıyla zina yapmakla itham etmeleridir.[31] Tevrat'ın Aramice çevirilerin-

29 Çölde Sayım, 16: 1-4.
30 Çölde Sayım, 16:1-4.
31 Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

den Targum Yonathan, Tevrat'ın ifadelerini tefsirî bir şekilde "Herkesin, eşini kendisinden kıskandığını duyunca Musa yüzüstü yere kapandı"[32] şeklinde tercüme etmektedir. Buradaki kıskanmak ifadesi, Yahudi kaynaklarında "zina ettiğinden şüphelenmek" şeklinde anlaşılmıştır.[33]

Konuyla ilgili değerlendirilen bir diğer pasaj da "Musa, çadırını ordugâhın dışında bir yerde kurdu"[34] ifadesidir. Yahudi kaynaklarında yer alan bilgilere göre Musa'nın çadırını ordugâhın dışında kurması, gizli bir şekilde İsrâiloğulları'nın kadınlarını çadırına alarak zina ettiği şüphesine yol açmıştır.[35] Mezmurlar'da yer alan "Ordugâhta Musa'yı kıskanmışlardı"[36] ifadesi de Hz. Musa'ya yapılan zina isnadı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu ifade bazı Yahudi kaynaklarında, "Her bir şahıs kendi karısını Musa'dan kıskanmış ve ondan uzak durması konusunda uyarmıştı"[37] şeklinde anlaşılmıştır. Hz. Musa da bu itham karşısında yüzüstü yere kapanmıştır.

Bazı Tevrat tefsirlerinde konuyla ilgili başka ileri yorumlar da yer alır. Bu yorumlara göre Hz. Musa kendisiyle zina ettiği suçlamasına maruz kalan kadınlara (*sota*) acı su içme ritüeli uygulanmasın diye Harun ve oğullarını din adamları (*kohen*) olarak atamıştır. Bu durumda aralarında kan bağı olan kohenlerin, kadınlara acı su ritüelini uygulamaya yanaşmayacakları, zira bunun Hz. Musa'yı zor durumda bırakacağı ima edilmiştir.[38] Yahudi hukukuna göre eğer bir adam karısının kendisini aldattığından şüphe ederse, şüphelenilen kadın kohene giderek belirli ritüeller sonrasında acı su içecektir. Eğer

32 Targum Yonatan, Bamidbar, 16:4, ed. Moshe Ginsburg, S. Calvary Co., Berlin 1903, s. 257.

33 Babil Talmudu, Moed Katan, 18b; *Targum Pseudo-Jonathan*, çev. Ernest G. Clarke, MN: The Liturgical Press, Collegeville, 1986, s. 233.

34 Çölde Sayım, 33:7.

35 Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

36 Mezmurlar, 106:16.

37 *Bamidbar Raba*, çev. Judah Slotki, NY: The Soncino Press, Londra & New York 1983, s. 732; Yakov ben Aşer, *Peruş al Torah*, NY: Feldheim Publishers, New York 1993, II. 378; Isaiah Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, İbraniceden çev. Eliyahu Munk, NY: Lambda Publishers, Jerusalem & New York 1999, III. 924; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I. 721.

38 Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, III. 925.

bu fiili işlediyse karnı şişecek ve kalçası eriyecektir. İtham edilen şeyi yapmamışsa, kadın sudan zarar görmeyecek ve doğum yapabilecektir.[39] Karun ve adamlarının Hz. Musa'ya karşı yönelttiği, "kendini İsrâiloğulları'nın en üstünü görme" eleştirisi,[40] halkın dinî ve siyasi anlamda idaresinin Hz. Musa ve Harun ailesi arasında pay edilmesi konusundaki kıskançlıktan kaynaklanmaktadır. Hz. Musa'yı zina ile itham edenler, onun, kohenleri Harun ve oğullarından atamasını şüpheli kadınlara uygulanan acı su ritüelinin icrasını engellemeye yönelik bir girişim olarak anlamışlardır.[41]

Tevrat'ın kaydına göre Hz. Musa, Karun ve adamlarıyla lanetleşmiş ve yaptığı hiçbir işi kendiliğinden yapmadığını belirtmiştir. Hz. Musa bu lanetleşme sırasında, "Eğer bu adamlar herkesin öldüğü gibi ölürlerse o halde beni Rab göndermemiştir. Fakat Rab yeni bir şey yaparsa ve yer ağzını açar, onları ve onlara ait her şeyi yutar ve ölüler diyarına diri diri inerlerse o zaman bu adamların Rabbi aşağıladıklarını anlayacaksınız"[42] ifadelerini kullanmaktadır. Bunun üzerine Tanrı, Hz. Musa'ya karşı çıkan Karun ve adamlarını yere batırmak suretiyle helak etmiştir.[43] Eğer Karun ve adamlarının Hz. Musa'ya yönelik suçlamaları, Tevrat tefsirlerinde yer aldığı şekliyle zina isnadıysa, böylece Tanrı söz konusu iftirada bulunanları en ağır şekilde cezalandırmış ve Hz. Musa'yı temize çıkarmıştır.

Hz. Muhammed'e Yapılan Eziyet

Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği Yahudi ve Hıristiyan geleneklerindeki polemik türü eserlerin en önemli malzemelerinden biridir.[44] Bu bağlamda Hz. Muhammed'in Zeyneb'e karşı şehvet duyduğu ve Allah'ın da onun bu ihtiyacını karşılamak için uğraştığı, Hz. Muhammed'in Allah emrediyormuş gibi ayet uydurarak Zeyneb'i Zeyd'in elinden aldığı tarzındaki

39 Çölde Sayım, 5:11-31.
40 Çölde Sayım, 16:3.
41 Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, III. 925.
42 Çölde Sayım, 16:29-30.
43 Çölde Sayım, 16:28-35.
44 Norman Daniel, *Islam and the West*, Oneworld Publications Ltd., Oxford 1993, s. 118-125.

anlatımlara rastlamak mümkündür.[45] Ortaçağ'ın en büyük Yahudi düşünürlerinden İbn Meymûn da (ö. 1204) gerçek peygamberleri yalancı peygamberlerden ayıran şeyin, bedenî lezzet ve isteklerden uzak durması olduğunu belirtmektedir.[46] Yahudi tarihi içerisinde Sıdkiya ben Maaseya[47] ve Ahab ben Kolaya'yı[48] yalancı peygamberlere örnek gösteren İbn Meymûn bu iki şahsın şehvetlerinin esiri olup arkadaşlarının eşleri ile zina ettikleri (*zeneyâ bi-nisâi ashâbihimâ*) bilgisini aktarmaktadır.[49] Onun bu ifadeyle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğini ima ettiği düşünülmüştür.[50]

Zeyd ile Zeyneb'in boşanması ve sonrasında Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evlenmesi olayları sırasında Medine'de bulunan Yahudilerin ve münafıkların dedikodu yaydıkları, kitaplarda yer almaktadır.[51] Fakat burada asıl dikkat çeken husus, Hz. Muhammed'in arkadaşları olan, ona iman etmiş sahâbîlerin de bu dedikoduların bir parçası olmasıdır. Nitekim "Musa'ya

45 D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Brill, Leiden 1972, s. 139; Petrus Alfonsi, *Dialogue against the Jews*, Latinceden çev. Irwen Resnick, DC: Catholic University Press, Washington 2006, s. 154; Janna Wasilewski, "The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West", *Early Medieval Europe* 16 (2008), s. 343-345; Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, NJ: Darwin Press, Princeton 1997, s. 513.

46 Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. 417-418.

47 Yeremya, 29:21-23.

48 Yeremya, 29:21-23.

49 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 418; Yeremya, 29:21-23.

50 G. Hourani, "Maimonides and Islam", [*Studies in Islamic and Judaic Traditions I* içinde], ed. W. M. Brinner & S. D. Rick, GA: Scholars Press, Atlanta, 1986, s.158.

51 Konuyla ilgili Türkçe çalışmalar için bkz. Mahmut Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmi Dergi*, sayı: 43:1 (2007), s. 50; Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10:2 (2010), s. 177-192; Ali Osman Ateş, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (1992), s. 161-180; Celalettin Divlekci, "Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmî Değeri", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 18:59 (2004), s. 89-106; H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamberi Ahlâkî Açıdan Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 8:18 (2004), s. 161-178.

eziyet edenler gibi olmayın!" ihtarının doğrudan sahabeye yönelik olması bu gerçeğe işaret etmektedir. Nitekim bazı tefsirler açıkça bu ayetin Zeyneb hususunda Hz. Muhammed'i inciten sahâbîlere yönelik olduğunu belirtmektedir.[52]

Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in maruz kaldıkları durumları kıyasladığımızda, Hz. Musa'ya, İsrâiloğulları'nın kadınlarıyla zina ettiği iftirası atılırken, Hz. Muhammed de Zeyneb'i Zeyd'in elinden almakla itham edilmiştir. Bu anlamda Allah, Hz. Muhammed'in Zeyd'e eşini boşamamasını tavsiye ettiğini ilan ederek Peygamber'i aklamış olmaktadır. Söz konusu ayette muhatabın müminler oluşu, itham ve isnatlarda bulunarak Hz. Muhammed'e eziyet eden grubun sadece müminler olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Ahzâb suresinde konuyla ilgili diğer ayetler okunduğunda, Medine'de başta münafıklar ve Yahudiler olmak üzere birçok kişinin Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğine dair dedikodu yaptıkları anlaşılmaktadır. Fakat burada söz konusu ettiğimiz ayette özellikle müminlere karşı uyarıda bulunulması önem arz etmektedir. Benzer şekilde Hz. Musa örneğinde de eziyet edenler Hz. Musa'ya iman eden kendi takipçileridir.

Kaynaklarda yer alan rivayetlere göre[53] Hz. Muhammed, Zeyd'le Zeyneb evliyken bir gün evlerine gitmiş ve Zeyneb'i görmüştür. Bu sırada Zeyd evde yoktur, Zeyneb de tesettürlü değildir. Hz. Muhammed, Zeyneb'in beyaz tenli oluşu, güzelliği, endamı ve zarafeti karşısında etkilenmiş,[54] onu arzulamış (*fe-heviyahâ en-nebiyyü*)[55] ve ondan hoşlanmıştır (*fe-vaka'a i'câbuhâ fî kalbi'n-nebî*).[56] Ardından da kendi kendine, "Subhâ-

52 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 242; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXII. 94.

53 Tefsirlerden ve siyer/tabakât kitaplarından yaptığımız alıntılarda müelliflerin aktardıkları görüşü savunup savunmamaları konumuzu ilgilendirmemektedir. Burada bizi ilgilendiren husus Hz. Muhammed'le ilgili dedikoduların İslâmî literatürde yer alıyor olmasıdır.

54 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 493.

55 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 493; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 156. Kurtubî bazı ahlâksızların, "Peygamber Zeyneb'e âşık oldu" şeklinde aşk ifadesini de kullanmış olabileceklerini ifade ederek bunun Hz. Peygamber'in ismetine saygısızlık olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 157.

56 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 116.

nallâh, kapleri evirip çeviren Allahım!" demiştir.[57] Bundan bir şekilde haberdar olan Zeyd durumu anlamış (*fe-fatine Zeyd*)[58] ve Hz. Peygamber'e gelerek Zeyneb'i boşamak istediğini söylemiştir.

Olayların seyrinden anlaşıldığına göre Zeyd Hz. Peygamber'in Zeyneb'e yönelik arzusunu fark edince onun işini kolaylaştırmak için karısından boşanmak istemiştir. Nitekim Kurtubî, Zeyneb'in Hz. Muhammed'in kendisini gördüğünde "subhânallâh" dediğini duyduğu, Peygamber'in kendisinden hoşlandığını fark ettiği, bunu Zeyd'e anlattığı ve Zeyd'in de durumu anlayarak boşanmaya karar verdiği yönünde bir rivayete yer vermektedir.[59] İbn Sa'd ise Zeyd'in Hz. Peygamber'e gelerek, "Galiba Zeyneb hoşuna gitmiş, hemen ondan ayrılayım (*lealle Zeyneb a'cebetke fe-ufârikuhâ*)" ifadelerini kullandığını kaydetmektedir.[60]

Hz. Peygamber, çiftin arasında geçimsizlik yaşandığında, Zeyd'e "Eşini boşama!" şeklinde tavsiyede bulunmuş ve Zeyd'i engellemiştir. Tefsirlerdeki bilgilere göre Hz. Peygamber Zeyneb'e olan meylini gizlemiş, fakat Zeyneb Zeyd'den boşandıktan sonra onunla nikâhlanmıştır. Ahzâb 33/37. ayetteki "ve tuhfî fî nefsike" ifadesi müfessirler tarafından, "Keşke Zeyd Zeyneb'i boşasa!" (*leyte ennehû tallekahâ*),[61] "Zeyd, Zeyneb'i boşasa ne iyi olur!" (*vüdde ennehâ tallekahâ*)[62] gibi temenniler ya da "Zeyneb'e yönelik sevgi" (*el-hubbu lehâ*)[63] ve "Zeyd'in Zeyneb'i boşaması, daha sonra da kendisinin Zeyneb'le evlenmesi arzusu" (*mehabbete firâkihî iyyâhâ li-tetezevvecehâ in hüve fârakahâ*)[64]

57 Ebû Abdillah Muhammed İbn İshâk, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978, s. 262.
58 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 494; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 156.
59 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 156.
60 Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 2001, X. 99.
61 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 495. Mukâtil'in tefsirini neşreden Şehâte ayetteki "ve tuhfî fî nefsike" ifadesinin açıklandığı yere dipnot düşerek "İttekillâh ya Mukâtil fî Rasûlillâh!" (Allah rasulü hakkında Allah'tan kork ey Mukâtil!) şeklinde tepki göstermektedir.
62 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 115.
63 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 156.
64 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 115.

şeklinde anlaşılmıştır. Bazı müfessirler de insanlar arasında, "Peygamber, Zeyd Zeyneb'i boşasın da kendisi evlensin diye kendini parçalıyordu" (*ve kane harîsan alâ en yutallikahâ Zeyd fe-yetezevvecehâ hüve*)[65] şeklinde dedikoduların dolaştığını aktarmaktadır. Yine aynı hadisede, "Bizi engelliyor ama kendisi oğlunun karısıyla evlendi" (*inne Muhammed tezevvece imraate ibnihî ve hüve yenhânâ an tezvîcihinne*),[66] "Adama karısını boşattırdı, sonra kendisi nikâhına aldı" (*emara raculen bi-talâki imraatihî sümme nekahahâ hîne tallekahâ*)[67] veya "Başkasının karısını elinden aldı" (*ehaze zevcete'l-ğayr*)[68] şeklindeki sözler de kaynaklarda yer almaktadır.

İslâmî kaynaklarda yer alan bilgilere göre insanlar Zeyd'den, Zeyd b. Muhammed (Muhammed'in oğlu Zeyd) şeklinde bahsetmekteydiler.[69] Ahzâb suresinin 4. ayetinde evlat edinilen oğul ile biyolojik oğul arasında ayrım yapılmaktadır.

65 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 155.

66 Tirmizî, "Tefsir" 9; Mukâtil, *Tefsîr*, III. 496; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 157; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, III. 41.

67 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 157.

68 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV. 213.

69 Hz. Peygamber Hz. Hatîce ile evliyken bir gün Mekke'deki köle pazarında Zeyd'i görmüş ve bu genç adam dikkatini çekmiştir. Eve geldiğinde durumu Hz. Hatîce'ye anlatmış, o da parasını vererek Zeyd'in Hz. Peygamber tarafından satın alınmasını sağlamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber onu özgürlüğüne kavuşturup evlat edinmiştir. Zeyd'in köle pazarındaki durumu anlatılırken kullanılan *zû zuâbe* (favorileri uzun) tabiri Zeyd'in Yahudi olma ihtimalini akla getirmektedir. Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989, VII. 341. Ayrıca bkz. David S. Powers, *Zayd*, PA: University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, s. 17, 126. Favorileri uzun olarak tarif edilen bir diğer sahâbî de Zeyd b. Sâbit'tir. Abdullah b. Mesûd, Zeyd b. Sâbit'ten bahsederken, "Zeyd, favorileri uzun bir çocuk olarak mektepte Yahudi çocuklarıyla oynarken ben Kur'an'ı okumuştum" (*lekad kara'tu'l-Kur'ân ve Zeyd hâzâ ğulâm zû zuâbeteyn yel'abu beyne sibyâni'l-yehûd fi'l-mekteb*) ifadelerine yer vermektedir. Detaylı analiz için bkz. Michael Lecker, "Zayd B. Thabit. 'A Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina", *Journal of Near Eastern Studies*, sayı: 56:4 (1997), s. 259-273. Powers, Zeyd'in akrabalarından Ka'b isimli birinin Mekke'deki hac sırasında Zeyd'le karşılaştığını naklederken Ka'b isminin İbranice Yakov isminin Arapça karşılığı olduğundan da söz etmektedir. Zeyd'in ailesinin Yahudi olma ihtimaline dair bir diğer işaret de ailesinin Zeyd'i Hz. Muhammed'den isterken ona karşı kullandıkları övgü cümlelerinin Mezmurlar'dan bazı ifadeler içermesidir. Bkz. Powers, *Zayd*, s. 19, 21.

Bu kural 40. ayette Zeyd'in Hz. Muhammed'in oğlu olmadığı vurgulanarak, "Muhammed, erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir; lakin o, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur" ifadesi bu ayrımı açıkça ortaya koymaktadır.[70]

70 Hz. Muhammed'in erkek evladının olmaması ile peygamberlerin sonuncusu olması arasında ilişki kurulması dikkat çekicidir. Mukâtil (ö. 767) konuyla ilgili olarak "Eğer Muhammed'in erkek evladı olsaydı, o resul ve nebi olurdu" ve "Eğer Zeyd, Muhammed'in oğlu olsaydı peygamber olurdu" şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III. 498. Böylece bu ayet Hz. Muhammed'le peygamberlik müessesesinin kapandığını ilan etmektedir. Bazı araştırmacılar ayeti, "Eğer bu ayet inmeseydi Muhammed'in ölümünden sonra Zeyd peygamberlik ilan edebilirdi" şeklinde anlamaktadır. İlgili ayetlerin iniş tarihi tahmini olarak 627 yılıdır. Bu yıldan sonra Hz. Muhammed başka evlilikler de yapmıştır. Fakat ölümünden beş yıl kadar önce inen bu ayetle artık Hz. Muhammed'in erkek evladının olmayacağı önceden söylenmiş olmaktadır. Bu durum da peygamberlik kapısını kapatmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed, kendisine 629 yılında gönderildiği düşünülen Mısırlı cariyeden -muhtemelen- 630 yılında İbrâhîm isimli bir erkek evlat sahibi olmuştur. Fakat çocuk bebekken ölmüştür. Bazı rivayetlerde "İbrâhîm yaşasaydı, peygamber olurdu" (Buhârî, "Edeb" 109; İbn Mâce, "Cenâiz" 27) şeklinde ifadelere rastlanmaktadır. Bu anlamda Zeyd'in Hz. Muhammed'in oğlu olmayışı ile Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu ve kendisinden sonra peygamber gelmeyeceği hakikati arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bkz. David S. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men*, PA: University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, s. 50-57, 69-71; Powers, *Zayd*, s. 117-123. Uri Rubin, bu iddiaya ihtiyatla yaklaşarak ayetin Hz. Muhammed'in oğulsuz öleceğini önceden bildirmek yerine Zeyd'in onun oğlu olmadığını, bu sebeple de Zeyneb'le yapılan evliliğin meşru olduğunu vurguladığını öne sürmektedir. Hz. Muhammed'in kimsenin babası olmamasıyla, peygamberlerin sonuncusu olması arasındaki ilişki de Rubin tarafından son peygamberliğine vurgu olarak değil, önceki peygamberlerin devamı ve zincirin halkası olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda Zeyneb'le evliliğinde başına gelen şeyler, benzer şekilde önceki peygamberlerde de yaşanmıştır. Bkz. Uri Rubin, "The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy", s. 71-73. Rubin, "İbrahim yaşasaydı, peygamber olurdu" ya da Hz. Muhammed'in İbrâhîm için kullandığı "peygamber oğlu peygamber" gibi ifadelerin de zorunlu olarak *hâtemü'n-nebiyyîn* ifadesiyle ilgili olmadığını, Hz. Muhammed'in İbrâhîm'in biyolojik babası olduğunu vurgulama amacına matuf olduğunu iddia etmektedir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Hz. Muhammed, İbrâhîm'in biyolojik babasının, cariyesi Mâriye'nin işlerini gören bir köle olduğundan şüphelenmiş ve Hz. Ali'yi göndererek köleyi öldürtmek istemiştir. Yine Hz. Âişe'nin, "İbrâhîm'in Peygamber'e herkesten daha fazla benzediği" şeklindeki Hz. Muhammed'in değerlendirmesine katılmadığı nakledilmektedir. Kaynaklarda Mâriye'nin İbrâhîm'e hamile kalmasının bu köleyle birlikteliğinden olduğu şeklinde şüphelerden ötürü Peygamber'in huzursuz olduğu, bu yüzden köleyi öldürtmek istediği, kölenin de hadım çıkması ve Cebrâîl'in

Tevrat'ın anlatımında Allah'ın, Hz. Musa'yı koruduğu ve onun otoritesini zafiyete uğratmaya yönelik girişimlerde/iftiralarda bulunanları çok sert bir şekilde cezalandırdığı görülmektedir. İlginç bir şekilde Ahzâb suresinde de Allah, peygamberini suçlayıcı ifadelerde bulunmaları karşısında hem münafıkları hem de sahâbîleri çok sert ifadelerle uyarmaktadır.[71] Hz. Peygamber'in dedikodularla rencide edildiği ve üzül-

Hz. Muhammed'e gelerek "Ey İbrâhîm'in babası" diye hitap etmesi üzerine Peygamber'in rahatladığı nakledilmektedir. Bu anlamda "peygamber oğlu peygamber" ifadesinin İbrâhîm'in cenazesinde söylenmesi şüpheleri izale ve biyolojik babası olduğuna vurgu şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, X. 203. Ayrıca bkz. Uri Rubin, "The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy", s. 76-79.

71 Mukâtil'e göre daha önce de uygulanan bu yasa (*sünnetullâh*), Dâvûd'un başından geçen benzer bir olayla ilgilidir. Samuel Kitabı'ndaki anlatıya göre Dâvûd bir akşamüstü sarayın damında gezinirken Bat-Şeva adında yıkanan bir kadın gördü. Kadından hoşlanan Dâvûd, kadını saraya getirterek onunla yattı. Bat-Şeva bu birliktelikten hamile kaldı ve Dâvûd'a haber göndererek durumu bildirdi. Bunun üzerine Dâvûd, kadının kocası Uriya'nın savaşın en şiddetli olduğu cephede vuruşmasını sağladı ve böylece onu ortadan kaldırdı Kocası ölen Bat-Şeva, Dâvûd'un karısı oldu ve ona bir oğul doğurdu. Tanrı, dönemin peygamberi Natan'ı, uyarması için Dâvûd'a gönderdi. Dâvûd günahını anladı ve günlerce başını yerden kaldırmadan tövbe etti. Dâvûd'un Bat-Şeva'dan doğan ilk oğlu öldü, daha sonra Bat-Şeva ile karı-koca hayatı yaşamaya devam etti (II. Samuel, 11-12. bölümler.) Bu anlatıya göre Dâvûd, Uriya'nın karısı Bat-Şeva'yı arzulamış ve Allah da sonrasında bu kadınla Dâvûd'un karı-koca olmalarını sağlamıştır. Benzer şekilde Allah, kalbi Zeyneb'e meyleden Hz. Muhammed'i de Zeyneb'le buluşturmuştur. Bunlar Allah tarafından ezelde takdir edilmiş kaderleriydi (*ve kâne emrullâhi kaderan makdûran*). Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III. 496. Bu karşılaştırmada Dâvûd Hz. Muhammed'e, Uriya Zeyd'e; Zeyneb de Bat-Şeva'ya karşılık gelmektedir. Bazı araştırmacılara göre Dâvûd (Muhammed) Bat-Şeva'ya (Zeyneb'e) sahip olmak istemiş, bunun için ordu komutanı olarak Uriya'yı (Zeyd'i) çok çetin bir savaşa (Mûte) göndermiş ve ölmesini sağlamıştır. Bkz. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men*, s. 48-50, 123-124, 144-145; Powers, *Zayd*, s. 46-47, 113-114; Zeev Maghen, "Davidic Motifs in the Biography of Muhammad", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı: 35 (2008), s. 129. Her ne kadar Mukâtil b. Süleyman, Dâvûd'un Bat-Şeva ile olan ilişkisiyle Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği arasında irtibat kursa da Tevrat'ın kaydını esas aldığımızda bu benzerliğin sağlıklı olmadığı görülmektedir. Öncelikle Dâvûd, anlatılara göre Bat-Şeva bir başkasıyla evliyken bu kadınla birlikte olmuş ve kadın hamile kalmıştır. Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği ise Zeyd'in Zeyneb'i boşamasından sonra bir nikâhla olmuştur. Yine Mûte savaşı, en erken tarihlendirmeyle 629 yılında, yani Zeyd ile Zeyneb'in boşanmasından iki yıl sonra gerçekleşmiştir. Bu anlamda ordu komutanlarının savaşa gönderilerek öldürülmesi kar-

düğü gerçeği ilgili ayetlerde en dikkat çekici hususlar olarak göze çarpmaktadır. Mesela, "Peygamber'e, Allah'ın kendisine takdir ettiği şeyi yapmasından dolayı suç isnat edilemez" (Ahzâb 33/38), "Sakın kâfirlerin ve münafıkların baskılarına boyun eğme ve verdikleri sıkıntılara aldırma" (Ahzâb 33/48), "Allah'ı ve Peygamberi üzenlere Allah, dünyada ve ahirette lânet etmiş, onları rahmetinden uzaklaştırmış ve onlar için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır. Mümin erkek ve kadınları, yapmadıkları bir şeyle suçlayarak üzenler, doğrudan doğruya iftira etmişler ve büyük bir günaha girmişlerdir" (Ahzâb 33/57-58), "Münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve Medine'de asılsız haberlerle huzursuzluk çıkaranlar, eğer bu hareketlerine son vermezlerse andolsun ki biz seni onların üzerlerine salıp onları perişan ederiz. Artık o şehirde, senin yanında daha fazla kalamazlar" (Ahzâb 33/60) mealindeki ayetler, Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği ve aile hayatıyla ilgili dedikodulara karşı Allah'ın peygamberine arka çıktığını göstermektedir.[72]

Konuyla ilgili Ahzâb suresindeki ayetler, Tevrat'ta Allah'ın Hz. Musa için kullandığı ifadelere benzemektedir. Allah'ın Hz. Muhammed'e destek olması ve onu korumasının haricinde, müminleri bu noktada Peygamber'in yanında yer almaya davet etmesi de önem arz etmektedir. Nitekim "Allah ve melekleri peygambere her türlü yardım ve desteği vermektedir. Ey iman edenler! Siz de ona her türlü yardım ve desteği verin ve bütün benliğinizle ona teslim olun, onun emirlerine uyun" (Ahzâb 33/56) ayeti de bu bağlamda peygambere arka çıkılmasını salık vermektedir. Öyle ki kâfirlerin cehennemlik olduklarını anlatan ayette kâfirler, pişmanlıklarını "Keşke Allah'a ve pey-

şılaştırması tarihî verilerle uyuşmamaktadır. Diğer taraftan bu makalede konu edinilen ayet de Hz. Muhammed'in Zeyneb'i Zeyd'in elinden gayri ahlâkî bir yöntemle aldığına dair iddiaları geçersiz kılmaktadır.

72 Ahzâb 33/58. ayetteki, "Mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler" (*bi-ğayri mâ iktesebû*) ifadesinden, isnat/itham konusu olan şeyin bir fiil/eylem içerdiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Hz. Musa'nın durumuyla kıyaslandığında Hz. Muhammed'e yapılan eziyetin de bedenî kusur olmadığı, aksine bir fiile atıfta bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

gambere itaat etseydik (*ya leytena ata'na'llahe ve ata'na'r-rasula*)" (Ahzâb 33/66) ifadeleriyle dile getirmektedirler. Burada da Peygamber'e uymamanın cezası, sahabenin dikkatine kâfirlerin ağzından sunulmaktadır.

Yukarıda sıralanan aynı bağlamdaki ayetler Hz. Muhammed hakkındaki dedikodu ve incitici sözlerin aslının olmadığını ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e bu noktada haksızlık yapıldığını belirtmektedir. Daha da ötesinde Allah, Hz. Peygamber'e açık bir şekilde sahip çıkarak, mümin bile olsalar onun otoritesini zayıflatacak ve yapmadığı bir şeyle itham edecek kişilere yönelik tehdit içeren ifadelere yer vermektedir. Eziyetle ilgili ayetin akabinde, müminlerin doğru sözden ayrılmamaları (*ve kûlû kavlen sedîdâ*) (Ahzâb 33/70) ve kurtuluşun peygambere itaatle mümkün olabileceği (*ve men yutiillâhe ve rasûlehû fe-kad fâze fevzen azîmâ*) (Ahzâb 33/71) hatırlatılmaktadır.

Ayetler bir bütün olarak incelendiğinde, Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğine yönelik incitici itham ve isnatların sahâbîler tarafından üretildiği ve yayıldığı şeklinde genel bir kanaat belirtmek sağlıklı görünmemektedir. Bu durumun, dedikodu ve iftiraların münafıklar ve Yahudiler tarafından ortaya atılması sonucunda sahâbîlerin bunları dillerine dolamaları, farklı ortamlarda anlatmaları ve Peygamber'i eleştirmeleri şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Sonuçta tefsir, siyer ve tabakât kitaplarında yer alan incitici sözler bazı sahâbîlerin doğrudan ya da dolaylı olarak bu karalama kampanyasına âlet olduklarını göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Başta tefsir kitapları olmak üzere klasik İslâmî kaynaklar incelendiğinde Hz. Muhammed'in Zeyneb'i almak için pek ahlâkî olmayan yollara başvurduğu şeklinde rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Kayıtlara giren sözler bu denli suçlayıcı ve inciticiyse, nüzul dönemi Medine'sindeki halk arasında çok daha ağır ve suçlayıcı, ama kayıtlara girmemiş sözlerin sarf edilmiş olması pekâlâ mümkündür. Burada önemli olan hu-

sus, bu suçlamaların Hz. Peygamber'e iman etmiş sahâbîler tarafından dillendirilmesi ve Allah'ın da onlara hitaben, "Ey iman edenler, Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın! Allah, onların söylediklerinden Musa'yı temize çıkardı" şeklinde uyarıda bulunmasıdır. Bu ayet sahâbîleri yaptıkları çirkin iş konusunda ikaz etmekte ve Hz. Peygamber hakkındaki isnatları reddetmektedir. Konuyla ilgili ayetlerdeki ifadelerin, sahâbîlerin ahiretlerini dahi tehlikeye atabilecek derecede büyük bir hadsizliğin içinde olduklarını belirten çok sert ihtarlar olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda Hz. Musa'ya yapılan eziyetle ilgili bilgiler incelendiğinde, bedenî kusur, Hz. Harun'u öldürme, sihir ve cine tutsak oluş ve itaatsizlik gibi hususların Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği bağlamında Hz. Musa'ya yapılmış eziyetin türüyle bağdaşmadığı görülmektedir. Kanaatimizce tefsirlerde bahsi geçen eziyet türleri arasında ayetin bağlamına en uygun olanı, Hz. Musa'ya zina isnadıdır. Böylelikle takipçileri tarafından zina iftirasına maruz kalan Hz. Musa'nın Allah tarafından aklanması gibi, arkadaşları tarafından, ahlâkî olmayan bir şekilde geliniyle evlendiği suçlamasına maruz kalan Hz. Peygamber de Allah tarafından temize çıkarılmaktadır.

Kaynakça

Alfonsi, Petrus, *Dialogue against the Jews*, Latinceden çev. Irwen Resnick, Catholic University Press, Washington 2006.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

Aşer, Yakov ben, *Peruş al Torah*, Feldheim Publishers, New York 1993.

Ateş, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (1992).

Bamidbar Raba, İbraniceden çev. Judah Slotki, NY: The Soncino Press, Londra & New York, 1983.

Bağcı, H. Musa, "Hz. Peygamberi Ahlâkî Açıdan Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 8:18 (2004).

Barış, Mustafa Necati, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10:2 (2010).

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Me'sûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Dâru Taybe, Riyad 1990.

Ben Şemeş, Aharon, *ha-Kur'an*, Hotsaat Sfarim Karni, Tel Aviv 1971.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, [*el-Kütübü's-Sitte* içinde], nşr. Salih b. Abdülazîz Âlu'ş-Şeyh, Dâru's-Selâm, Riyad 2008.

Çınar, Mahmut, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmi Dergi*, sayı: 43:1 (2007).

Daniel, Norman, *Islam and the West*, Oneworld Publications Ltd., Oxford 1993.

Divlekci, Celalettin, "Ahzab Suresinin 37. Ayetiyle ilgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmi Değeri", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı:18:59 (2004).

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Almanca'dan çev. Henrietta Szold-Paul Radin, PA: The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 2003.

Horowitz, Isaiah, *Şney Luhot ha-Brit*, İbraniceden çev. Eliyahu Munk, NY: Lambda Publishers, Jerusalem & New York 1999.

Hourani, George, "Maimonides and Islam", [*Studies in Islamic and Judaic Traditions I* içinde], ed. William M. Brinner & Stephen D. Rick, GA: Scholars Press, Atlanta 1986.

Hoyland, Robert, *Seeing Islam as Others Saw It*, NJ: Darwin Press, Princeton 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yâsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğazî*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muştafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

İbn Meymûn, Musa, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara1972.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.

Josephus, *Jewish Antiquities*, Grekçeden çev. H. St. J. Thackeray. MA: Harvard University Press, Cambridge 1961.

Kuli, Yakov - Yitshak, Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*. İbraniceden çev. Tzvi Faier, Moznaim Publishers, Jerusalem 1990.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.

Lecker, Michael, "Zayd B. Thabit. 'A Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina", *Journal of Near Eastern Studies*, sayı: 56:4 (1997).

Maghen, Zeev, "Davidic Motifs in the Biography of Muhammad", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı: 35 (2008).

Midrash Tanhuma (III. cilt), çev. John T. Townsend, Ktav Publishing House, New Jersey 2003.

Mikraot Gedolot Haketer, ed. Menachem Cohen, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 2007.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud Şehâte, Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, Beyrut 2002.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, nşr. Seyyid Zekeriyya, Mektebetu Nizar, Riyad trs.

Powers, David S., *Muhammad is not the Father of Any of Your Men*, PA: University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.

Powers, David S., *Zayd*, PA: University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014.

Reckendorf, Hermann Zvi, *al-Kur'an o ha-Mikra*, Leipzig 1857.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Rivlin, Yosef Yoel, *al-Kur'an*, Hotsaat Dvir, Tel Aviv 1936.

Rubin, Uri, "The Seal of the Prophets and Finality of Prophecy", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sayı: 164:1 (2014).

Rubin, Uri, *ha-Kur'an*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2005.

Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Brill, Leiden 1972.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *et-Tefsîr*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Sefer ha-Yaşar or the Book of Jasher, nşr. J. H. Parry Company, Salt Lake City 1887.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Cîze 2003.

Şener, Abdulkadir - Sofuoğlu, Cemal - Yıldırım, Mustafa, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2009.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Cîze 2001.

Targum Pseudo-Jonathan, İbraniceden çev. Ernest G. Clarke, MN: The Liturgical Press, Collegeville 1986.

Targum Yonatan, ed. Moshe Ginsburg, S. Calvary Co., Berlin 1903.

The Chronicles of Jerahmeel, İbraniceden çev. Moses Gaster, Royal Asiatic Society, London 1899.

Wasilewski, Janna, "The 'Life of Muhammad'in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West", *Early Medieval Europe*, sayı: 16 (2008).

Yalkut Şim'onî, Jerusalem 1975.

"KALPLERİNDE HASTALIK BULUNAN KİMSELER" MEALİNDEKİ KUR'AN İFADESİNİN MUHATAPLARI*

Sami KILINÇLI**

Giriş

Allah Teâlâ insanların şirkten, inkârdan ve her türlü günahtan arınmaları, ikiyüzlülük ve riyadan uzak, samimi halde kendisine kulluk etmeleri için tarih boyunca peygamberler aracığıyla mesajlar göndermiştir. İnananların bir kısmı kendilerinden istenildiği veçhile kulluk ederken, iman iddiasında bulunan kimseler arasında iman-inkâr gelgitleri yaşayanlar, ahlâkî hassasiyetlere sahip olmayanlar ve ikiyüzlülüğü kendilerine hayat tarzı kılanlar da hep var olmuştur. Kur'an'da bu kimseler için "münafık" nitelendirilmesinde bulunulmakla birlikte bazı ayetlerde "kalplerinde hastalık olanlar" anlamında "fî kulûbihim marazun"[1] ifadesi de kullanılmaktadır. İlgili ayetlerin dokuzunda,[2] sadece "kalplerinde hastalık bulunanlar"dan söz edilirken, üçünde[3] "münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunanlar" şeklinde iki zümreden bahsedilmektedir. Ancak bütün bu Kur'an ifadeleri özellikle günümüzde genel olarak münafıklara hamledilmektedir.

"Kalplerinde hastalık bulunanlar" diye anılan zümrenin kimlikleri ve hangi inanç grubunu temsil ettikleri konuyla ilgili ayetlerde sarahaten belirtilmemektedir. Bu durum nüzul ortamına tanıklık eden ve o vasatta yaşanan olayları ve şahısları bilip gören ilk muhataplar için sorun oluşturmadığından,

* Bu yazı, "Kur'an'daki 'Kalbinde Hastalık Olanlar' İfadesinin Muhatapları" ismiyle *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde (cilt, 14, sayı: 2 [2014] yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Bakara 2/10; Mâide 5/52; Enfâl 8/49; Tevbe 9/125; Hacc 22/53; Nûr 24/50; Ahzâb 33/12, 32, 60; Muhammed 47/20, 29; Müddessir 74/31.

2 Bakara 2/10; Mâide 5/52; Tevbe 9/125; Hacc 22/53; Nûr 24/50; Ahzâb 33/32; Muhammed, 47/20, 29; Müddessir, 74/31.

3 Enfâl 8/49; Ahzâb 33/12, 60.

söz konusu hitaplar ve tanımlamalar murad-ı ilâhiye uygun şekilde anlaşılmış ve ilgili ayetlerdeki mesajlar alınmıştır. Buna mukabil nüzul dönemini müteakiben Kur'an ile insanlar arasında tarihî mesafeler oluştuğu, buna bağlı olarak bilgi kaybı vuku bulduğu için konuyla ilgili ayetlerde kimlerin kastedildiği meselesi ciddi bir anlama sorununa dönüşmüştür. Bunun doğal sonucu olarak ayetlere ilk ve özgün anlamla bağdaşmayan çeşitli anlamlar yüklendiği için nüzul dönemindeki toplumsal olaylar, dinî ve siyasî gruplar çok kere eksik veya yanlış anlaşılmıştır.

Bu makalede ele alacağımız ayetlerde geçen "fî kulûbihim marazun" ifadesinin, "dinin bir kapısından girip diğerinden kaçan çift şahsiyetli kimse" olarak tanımlanan münafıklara[4] atıfta bulunduğuna dair günümüz müslümanları arasında genel bir anlayış vardır. Bu anlayış, münafıkların tek tip oldukları, fesat, nifak gibi tüm kötülüklerin bu zümreden kaynaklandığı, Hz. Peygamber ve sahâbîlerle aynı ortamda yaşamalarına rağmen neredeyse onlardan apayrı bir toplumsal sınıf oluşturdukları gibi çeşitli kabullerden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Kur'an vahyinin nazil olduğu ortamda "münafık" diye nitelendirilen zümre kendilerini müslüman olarak tanımlamakta, onların akrabaları, arkadaşları, komşuları ve müttefikleri olarak güncel hayatın hemen her alanında müslümanlarla birlikte yaşamaktaydı. Ayrıca genel olarak münafık olarak nitelendirilen insanlardan her birinin Hz. Peygamber ve müminlerle ilişkileri de aynı şekilde değildi.

Biz bu makalede konuyla ilgili ayetlerin bu şekilde anlaşılmasının ne oranda doğru olduğunu, Kur'an vahyinin ilk ve doğrudan muhatapları tarafından bu ayetlerin nasıl anlaşıldığını, "fî kulûbihim marazun" ifadesinin geçtiği ayetlerden bir

4 Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 505. Münafıklar hakkında geniş bilgi için bkz. Hülya Alper, "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'ân-ı Kerîm Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22 (2002/1), s. 5-24; Adnan Demircan, "Hz. Peygamberin Münafıklarla İlişkileri", *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 141-154.

kısmının nifak hareketini başlatan ve devam ettiren bilinçli münafıklar, bir kısmının iman ve inkâr arasında tereddütler yaşayıp bocalayanlar ve bir kısmının da günahkâr müslümanlara atıfta bulunup bulunmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Bahis konusu ayetlerde geçen "maraz" kelimesi normal ya da doğal halin bozulması, hastalık anlamına gelmekte ve daha ziyade insanlar için kullanılmaktadır. Hastalık iki şekilde olmaktadır. İlki vücudun hastalanmasıdır ki "Her kim Ramazan ayında hasta olursa"[5] gibi ayetlerde maraz bu anlamda kullanılır. İkincisi ise cahillik, korkaklık, cimrilik, nifak, zulüm gibi kötü ahlâkî vasıflardır. Bu vasıflar kişilik, karakter bozukluğu anlamında hastalık olarak anılır. Maraz lafzı, "Onların kalplerinde hastalık var. Allah hastalıklarını onulmaz etsin"[6] mealindeki ayette bu ikinci anlamda kullanılır. Hastalık nasıl ki bedeni sağlıklı çalışmaktan alıkoymaktaysa, anılan kötülükler de kişinin faziletleri anlayıp kavramasına ve uhrevî hayatı kazanmasına engel olduğu için hastalık diye adlandırılır.[7] Bütün bu izahlardan da anlaşılacağı gibi münafıklık bir tür hastalıktır.

"Kalplerinde Hastalık Bulunanlar" İfadesinin Mekkî Surelerdeki Medlulleri

Kur'an'ı anlamak demek Mekkî ve Medenî diye kategorize edilen yirmi üç yıllık nüzul sürecinde müslümanların, müşriklerin, münafıkların ve Ehl-i kitabın İslam davetiyle ve birbirleriyle ilişkilerinde yaşanan tecrübeleri anlamak demektir. Bunun için öncelikle sureler, ayetler ve ayet gruplarının nüzul-siret ilişkisi bağlamında rivayetler ve tarihî bilgiler dikkate alınarak değerlendirilmesi, böylece nüzul sürecinde yaşanan-

5 Bakara 2/184, 185. Ayrıca bkz. Nisâ 4/43, 102; Mâide 5/6; Tevbe 9/91;Nûr 24/61; Fetih, 48/17.

6 Bakara 2/10. Ayrıca bkz. Nûr 24/50; Tevbe 9/125.

7 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 469; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-A'yüni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, IV. 492; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetul Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV. 84, 85.

ların netleştirilmesi gerekir. Bu tür bir çalışma ve okuma yapılmadığında Mekke ve Medine dönemlerinde yaşanan hadiseler doğru anlaşılamayacağından, ayetlerin Mekkîlik ve Medenîlik vasıfları da fazla bir anlam ifade etmez hale gelebilir.

Tefsir kitaplarında aktarıldığına göre Mekke'de bulunan bazı Yahudiler, müslümanlara cehennemin bekçilerinin sayısını sorduklarında, onlar cevabı bilmedikleri için konuyu Hz. Peygamber'e iletmişlerdi. Hz. Peygamber cehennemin bekçilerinin sayısının on dokuz olduğunu söyleyince[8] Yahudiler bu rakamın kendi kaynaklarındaki bilgiyle örtüştüğünü görmüşlerdi. Bunun üzerine Ebû Cehil ve Ebü'l-Eşed İbn Üseyd b. Kelede el-Cumahî (Ebü'l-Eşeddeyn) gibi bazı müşrikler, "Biz o bekçilerin hakkından gelir ve cehennemden çıkarız" diyerek konuyu alay konusu yapmışlardı.[9]

Müddesir 74/31. ayette muhtemelen bu arka plana atıfla şu ifadelere yer verilmiştir: "Biz cehennemde bekçi olarak sırf melekleri görevlendirdik ve onların sayısını, ["Biz çok kalabalığız; on dokuz meleğin hakkından geliriz." diye alay eden] o kâfirler/müşrikler için sınama vesilesi kıldık ki bu sayede, geçmişte vahye mazhar kılınanların [Yahudilerin] bilgileri sağlamlaşır, müminlerin de imanları artar. Böylece Yahudiler ile müminler/müslümanlar şüpheye düşmezler. Kalplerinde hastalık bulunanlar ile kâfirlikte karar kılanlar ise, "Allah'ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var!" derler. Evet, işte Allah böyle misallerle dilediğini/müstahak gördüğünü dalâlette bırakır; dilediğini/layık gördüğünü hidayete ulaştırır."

Bu ayetten anlaşılacağı üzere cehennemdeki bekçilerle ilgili bilgiyi Ehl-i kitap ve müminler kabul ederken, müşrikler ve kalplerinde hastalık bulunanlar inkâr etmişlerdir. Bazı müfessirler ayetteki "kalplerinde hastalık bulunanlar" diye ifade edilen zümreyi Medine'deki münafıklara hamletmişler-

8 Müddessir 74/30.

9 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III. 417, 418; Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, XIV, 183-185.

dir.[10] Ancak bu yorum isabetli değildir. Zira mezkûr ayet ve bu ayetin yer aldığı Müddessir suresi Mekkî'dir, dolayısıyla Mekke'de yaşanan bir hadiseye işaret etmektedir.

Bahis konusu ayet esas itibariyle iki grubun tavır ve tutumlarını anlatır. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in davasını şiddetle inkâr edip inat, kibir, engelleme tavırları sergileyen müşrik grup, diğeri de Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği mesajın doğruluğuna akılları yattığı halde ilâhî mesajı kabul hususunda hem mahalle baskısından korkan hem de tereddütler yaşayan gruptur. Nitekim "Müşrikler kendilerine bir mucize gösterildiği takdirde ona mutlaka inanacakları hususunda çok büyük yeminler ettiler. [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Mucize göndermek Allah'ın elindedir." O kâfirler, istedikleri türden mucize gelse bile yine inanmazlar; bunu fark etmiyor musunuz?!"[11] mealindeki ayet ilk gruptan söz ederken, "[Bazı kimseler], "[Ey Muhammed! Gösterdiğin yolun doğru olduğunu biliyoruz]. Ancak biz seninle birlikte doğru yolu tutarsak yerimizden yurdumuzdan oluruz" diyorlar. Peki, biz onlara her türlü ürünün katımızdan bir rızık olarak ayaklarına kadar getirildiği güvenli ve kutsal/dokunulmaz bir şehirde [Mekke'de] yaşama imkânı vermedik mi?! Lakin Mekke halkının müşrik çoğunluğu herkesin rızkını bizim verdiğimizi bilmiyor"[12] şeklindeki ayetler de ikinci gruba işaret etmektedir. Söz konusu gruplardan ilki "kâfir", ikincisi ise "hasta kalpli" diye nitelendirilmektedir.[13]

10 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001, XXIII. 440. Kurtûbî'ye göre Mekke'de münafık bulunmadığından ayetteki ifade Medine'de ortaya çıkacak münafıklara atıf yapmaktadır. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr, Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XXI. 388. Ayrıca bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, IV. 653-654.

11 En'am 6/109.

12 Kasas 28/57.

13 İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Komisyon, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, I. 101; Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984, XXIX. 316, 317; Ebu'l-A'lâ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, VI. 520.

İbn Âşûr'un yorumuna göre Müddessir 74/31. ayette "Kalplerinde hastalık bulunan kimseler" diye anılan kimseler Kur'an ve Hz. Peygamber'e karşı kötü niyetler taşıyan, (bu ayetin nazil olduğu dönemde) iman etmek ile inkârcılıkta devam etme arasında gelgitler yaşayan Ahnes b. Şerîk ve Velîd b. Muğîre gibi müşriklerdir. Dolayısıyla söz konusu niteleme münafıklarla ilgili değildir.[14] Buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1143) ise "marazlı kalp" nitelemesini münafıklarla ilişkilendirmenin yanında "maraz"ın şüphe olarak da anlaşılabileceğini, Mekke halkının genelinin iman konusunda şüphe içinde bulunduklarını, bazılarının ise kesin bir yalanlama ve inkâr içinde olduklarını kaydetmiştir.[15]

Mekke'de müminlere karşı baskı ve işkencenin henüz başlamadığı dönemde müşriklerin en nüfuzlu kişisi olan Velîd b. Muğîre Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an'dan etkilenerek iman etmeyi düşünmüş, fakat diğer müşriklerin, "Eğer o inancını terk ederse tüm Kureyş de inancını terk edip mürted olur" demeleri üzerine Ebû Cehil, amcası Velîd b. Muğîre'yi yanlış yönlendirerek iman etmesini engellemişti. Bu olaydan sonra Velîd b. Muğîre'nin İslam davetine muhalefeti giderek sertleşmiştir.[16]

Mekke döneminin ilk yıllarında Velîd b. Muğîre'nin dramatik hikâyesine benzer başka hikâyeler de yaşanmıştır. Mese-

14 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 317.

15 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 653-654.

16 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 414-415. Mukâtil şu sert ayetlerin de yaşanan bu olay üzerine Velîd b. Muğîre hakkında nazil olduğunu nakletmektedir: [Ey Peygamber!] Yarattığımda tek başına [malsız-mülksüz, evlatsız] olan o kişiyi sen bana bırak. Ben ona hesapsız mal-mülk verdim. Çevresinde dönüp duran, her an maiyetinde hazır olan evlatlar lütfettim. Her türlü imkânı önüne serdim. Ama onun gözü hiç doymuyor; hep daha fazla vermemi istiyor. Ama öyle yağma yok! Mademki o ayetlerimizi inkârda diretmektedir. Ben de onu dayanılmaz acılara, katlanılmaz azaplara çaptıracağım. O Kur'an hakkında aklı sıra düşündü-taşındı, ölçtü-biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü-biçti?! Hay kahrolası, nasıl da ölçtü-biçti?! Sonra yine durdu, düşündü. Derken, suratını astı, kaşlarını çattı. Nihayet, imana gelmeyi kibrine yediremedi ve hakka sırt çevirdi. "Bu [Kur'an] geçmişten miras kalan sihirli/etkili bir kelamdan ibarettir" dedi ve ekledi: "Sonuçta bu, beşer/insan sözünden başka bir şey değildir." [O "beşer" desin bakalım,] ben onu sekara atacağım (Müddessir 74/11-26).

la, Hz. Peygamber'in tebliği üzerine tevhid inancını benimseyen Ukbe b. Ebî Rebîa, Mekke'nin ileri gelen müşriklerinden Übey b. Halef tarafından, "Sen de mi Sâbiî (mürted) oldun?" diye kınanmış ve bunun üzerine Ukbe tekrar şirk inancına dönmüştür.[17] Bu iki olay bazı müşriklerin inanç konusunda kafalarının karışık olduğunu, toplum içerisindeki sosyal ve siyasal konumlarını riske etmemek ve toplum nazarında itibarsız hale gelmemek gibi sebeplerle İslam davetini reddettiklerini göstermektedir.

Mekke'de toplumsal yapının kabileciliğe dayalı olduğunu, liderlerin İslam davetine yönelik tutum ve davranışlarının kabile mensuplarının imanı ve inkârlarında çok etkili olduğunu, liderlerin İslam'la insanlar arasında çoğu ciddi bir engel oluşturduklarını düşündüğümüzde, Hz. Peygamber'in davetini kabul hususunda kararsız durumda kalanların azımsanamayacak sayıda olduğunu söylememiz mümkündür.

Bazı ayetlerde, kendi iradeleriyle iman ve inkâr konusunda net bir tavır geliştiremeyip liderlerine körü körüne itaat eden, iman edip Allah yolunda sıkıntıyı göze alamayanların ahirette liderleriyle birlikte hesaba çekilecekleri, hatta cehennemde birbirleriyle tartışacakları ama sonuçta azaptan kurtulamayacakları anlatılır.[18]

Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiğine göre Hz. Peygamber müşriklerin baskılarından bunalınca onların ilahlarını kötülemeyecek, nefretlerini arttırmayacak ayetler nazil olmasını temenni etmekteydi. Kendisi Kur'an okurken şeytan Hz. Peygamber'in okuyuşuna, "Bu putlar şefaatleri umulan yüce turnalardır" sözleriyle müdahale etti. Bunun üzerine Allah bu sözleri nesh ederek Necm 53/19-23. ayetleriyle vahyi pekiştirdi. Şeytanın ilka ettiklerinden dolayı müşrikler, "Allah putlarınızı hayırla yâd etti" deyip sevinince Hacc 22/52-54.[19]

17 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 441.

18 Bkz. İbrahim 14/21, 22; Sebe 34/31-33; Sa'd 38/59-62; Mü'min 40/47, 48.

19 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI. 603-611; Mukâtil, *Tefsîr*, III. 291, II. 387. İbnü'l-Cevzî olayı aktardıktan sonra, muhakkik âlimlerin Hz. Peygamber'in böyle bir olay yaşamaktan masum olduğunu, olayın olsa olsa insan

ayetler nazil oldu. Bu ayetlerde Hz. Peygamber'in yaşadığı durumun diğer peygamberlerin de başına geldiği, bu olayın imanları kökleşmiş müminler için sorun oluşturmadığı; ancak kalbinde hastalık bulunanlar ve kalpleri katılaşan müşrikler için sınama sebebi olduğu vurgulanır.

Hac 22/53. ayette geçen, "kalplerinde hastalık bulunanlar" (*fî kulûbihim marazun*) nitelemesi Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiği Kur'an vahyinin hak olduğu konusunda şüphe içinde olanlar, kalplerinde nifak hastalığı bulunanlar,[20] imanı kabulde müterreddit olanlar[21] ve günahkârlar[22] olarak yorumlanmış, "kalpleri katılaşmış olanlar" (*ve'l-kâsiyeti kulûbühüm*) nitelemesi ise "hiçbir şekilde imana meyletmeyen müşrikler" diye açıklanmıştır.

Bu izahlara konu olan şüphe ve nifak Medine dönemindeki bilinçli nifaktan ziyade hakikatin İslam olduğu anlaşıldığı halde farklı sebeplerden dolayı iman edip etmeme konusunda tereddütler yaşanması halini ifade eder. Buna göre denebilir ki Mekke döneminde, kalpleri kaskatı müşrikler, imanlarında sebatkâr müminler ve farklı sebeplerden dolayı iman edip etmeme konusundaki kararını ve duruşunu netleştiremeyen kimseler olmak üzere üç ayrı zümre bulunmaktaydı.

Müminler Bedir'de hem savaşçı sayısı hem de silah ve teçhizat bakımından kendilerinden güçlü olan müşriklerle karşı karşıya geldiklerinde, Enfâl 8/49. ayetteki bildirime göre "münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunanlar, inançları

şeytanlarının o ifadeleri dile getirmeleri şeklinde olabileceği görüşünü savunduklarını nakletmektedir. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983, V. 441. Bu mesele İslam geleneğinde Garânik diye bahis konusu edilir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIV (1981), s. 69-91; Sabri Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 2 (1989), s. 40-58; Sevgi Tütün, "Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garânik Olayına Bakışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 1 (2012), s. 587-613.

20 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI. 611-613; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 166, 167; Kurtûbî, *el-Câmi'*, XIV. 433.

21 Mukâtil, *Tefsîr*, II. 387; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII. 302.

22 Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, III. 377.

[Muhammed'in vaat ettikleri] bu adamları fena aldatmış; oysa yenilecekleri besbelli" demişlerdi. Bu ayette "kalplerinde hastalık bulunanlar" diye anılan kimselerin şüphe ve tereddüt içindeki Medineli münafıklar ve/veya Ebû Cehil gibi müşriklere delalet ettiği yönünde görüşler ileri sürülmekle birlikte, bunların Mekke ehlinden olup iman ettiklerini söyleyen ve fakat imanı tam manasıyla içselleştiremeyen kimseler olduğuna dair nakiller de mevcuttur.

Rivayetlere göre bunlar Kureyş'ten Ebû Kays b. Velid b. Muğîre, Ebû Kays b. Fâkih b. Muğîre, Hâris b. Zem'a b. Esved b. Muttalib, Ali b. Ümeyye b. Halef ve Âsî b. Münebbih b. Haccâc gibi kişilerdir. Bu kişiler Bedir savaşına müşrik ordusuyla birlikte katılmışlardı. Müslümanların sayıca az olduklarını gördüklerinde, "Müminler hâlâ sayıca az, düşmanlarıysa çok kalabalık, bu yüzden düşmanlarına galip gelmeleri mümkün değil" demişlerdi.[23] Kaynaklarda bu kişilerin iman edip etmeme konusunda şüphe içinde bulunduklarına dair bir görüş de nakledilmektedir. Ancak bu görüş isabetli değildir. Çünkü iman eden ve fakat Medine'ye hicret etme imkânına sahip oldukları hâlde sosyal konumlarını, akrabalarını, mallarını-mülklerini terk etmeyi göze alamadıkları için Mekke'de kalan kişilerle ilgili olarak Nisâ 4/97. ayette şöyle denilmektedir: Kendilerine zulmeden kimselere gelince, melekler onların canlarını alırken, 'Söyleyin bakalım, siz inancınız, imanınız uğrunda ne yaptınız?!' diye soracaklar. Onlar, 'Ne yapabilirdik ki?! Biz Mekke'de baskı altında yaşayan, çaresiz bırakılan, itilip kakılan kimselerdik' diye cevap verecekler. Bunun üzerine melekler, 'Demek öyle! Peki, Allah'ın yeryüzü geniş değil miydi?! Hicret etseydiniz ya?!' diyecekler. İşte onların ahirette varacakları yer cehennemdir. Ne kötü bir yerdir cehennem!"

Bu ayette "Kendi nefislerine zulmeden kimseler" diye anılan zümre hicret etmedikleri için cehennemlik olmuştur. Bu

23 Mukâtil, *Tefsîr*, II. 21, 22; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 226-228; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, V. 236, 237; Kurtûbî, *el-Câmi'*, X. 44; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII. 103-104; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X. 39.

zümre Enfâl 8/49. ayette[24] "Kalplerinde hastalık bulunanlar" diye söz edilen ve Bedir gazvesinde müslümanlar tarafından öldürülen kişilerdir. Kaynaklarda tek tek isimleri zikredilen bu kişilerden çoğunun İslam davetinin önde gelen muhaliflerinin çocukları olması dikkat çekicidir.[25] Bunlar sahip oldukları sosyal konumu, ekonomik ve siyasal gücü tehlikeye atmak istemedikleri, kabile ve aile baskısını göğüslemeyi göze alamadıkları, duruşlarını netleştirip müminlerin safında yer almadıkları için melekler onların canlarını azap ederek almıştır. Başka bir ifadeyle, bunlar Mekke'de baskı altında olduklarını, bu yüzden imanlarını açığa vuramadıklarını söylediklerinde, kendilerine, "Hicret etmeniz gereken yer (Medine) yeterince geniş değil miydi" şeklinde cevap verilmiştir.[26]

"Kalplerinde Hastalık Bulunanlar" İfadesinin Medenî Surelerdeki Medlulleri

Bilindiği üzere birçok Medenî surede münafıklar zümresinden söz edilir. Bu zümrenin özellikle Hz. Peygamber ve müminlerle ilişkileri pek çok ayette bahis konusu edilir.[27] Mesela, Bakara 2/8-20. ayetlerde münafıklıkların müminlerle ilişkisindeki kaypak ve ikiyüzlü tavırları resmedilir. Surenin 10. ayetinde, "Onların kalplerinde hastalık var. Allah bu hastalıklarını onulmaz etsin! Gerçekte inanmadıkları hâlde 'İnandık' deyip ikiyüzlülük etmelerinden dolayı onları çok acıklı/elemli bir azap beklemektedir"[28] mealinde bir ifadeye

24 "Yine o zaman, münafıklıkta karar kılanlar ile iman edip etmemekte mütereddit olanlar, [Bedir'de sayıca kalabalık müşrik ordusuyla savaşmayı göze alan müminler hakkında], "İnançları [Muhammed'in vaat ettikleri] bu adamları fena aldatmış; oysa yenilecekleri besbelli." diyorlardı. Ama onlar bilmiyorlardı ki Allah'a güvenip dayanan kimseler galip gelirler. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir." Enfâl 8/49.

25 Mekke döneminde İslam davetinin muhalifleri ve kabileleriyle ilgili olarak bkz. Sami Kilinçli, *Mekkî Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayri Müslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 164-181.

26 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 251, 252.

27 Münafık kelimesi Mekkî surelerde sadece Ankebût 29/11. ayette geçmektedir.

28 Bakara 2/10. ayetin tefsiriyle ilgili olarak bkz. Mukâtil, *et-Tefsîr*, I, 33; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 286-290; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 300-301; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 32; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 284; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, V. 43-47. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 279.

yer verilir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu ayetin de içinde bulunduğu 13 ayetin Medineli Yahudilerden münafıklık yapanlarla ilgili olduğunu belirtir.

Mukâtil yine aynı ayetlerle ilgili olarak, Hazrec kabilesinin reisi olan ve Medine'de nifak hareketini de yönlendiren Abdullah b. Übey b. Selûl ve avenesinin isimlerini de zikreder.[29] Bu ayetlerde söz konusu edilen münafıklar taifesi içinde Yahudilerin de bulunduğu başka müfessirlerce de kaydedilir.[30] Müfessirler "kalpteki maraz"ın şek, şüpheye delalet etme ihtimalini de belirtmekle birlikte "fî kulûbihim marazun" ifadesinde kastedilen zümrenin özellikle bilinçli münafıklar taifesi olduğuna dikkat çekerler. İlgili ayetlerdeki sert ifadeler de bu yorumu teyit eder.

Bakara suresinin baş tarafında söz konusu edilen münafıklar zümresine Medineli Yahudilerin de dâhil olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim İbn Hişâm (ö. 218/833) Bakara suresindeki ilk yüz ayetin Medine Yahudileri ile Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklar hakkında nazil olduğunu belirtmiş, ardından Bakara 2/6-7. ayetlerin Yahudi din bilginleriyle, Bakara 2/8-16. ayetlerin ise Evsli ve Hazrecli münafıklarla ilgili olduğuna dikkat çekmiştir.[31] Münafıkların reisi İbn Selûl Hazrec kabilesinin reisidir. Dolayısıyla ilgili ayetlerde bahsi geçen münafıklar İbn Selûl ve avenesi ile bunların Yahudi işbirlikçilerine karşılık gelir.

Muhammed suresi 47/20. ayette, iman edenlerin, "Keşke savaşmayı emreden bir sure/ayet grubu indirilse..." dedikleri, ancak savaş emrini içeren ayetler nazil olunca kalplerinde hastalık bulunan kimselerin korkudan adeta baygınlık geçirdikleri belirtilir. Bu ayetteki "kalplerinde hastalık bulunanlar" ifadesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bir telakkiye göre

29 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 31-33.

30 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 150, 163; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I. 385; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 30, 33; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul 2000, I. 196.

31 Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhâfız Şelebî, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1936, I. 530-531.

bu zümre savaşın emredilmesini isteyen ve fakat emir sadır olduğunda bunun gereğini yerine getirmeyen müslümanlardır.[32] Başka bir telakkiye göre İslam'ın hak olduğu hususunda kalplerinde şüphe ve iman zafiyeti bulunan[33] veya Allah'a şek şüphe içinde kulluk eden, imanlarında sebat etmeyen kimselerdir.[34] Bir başka telakkiye göre ise münafıklardır.[35]

"Kalplerinde hastalık bulunanlar" ifadesi Muhammed 47/29. ayette de geçer. "Kalplerinde hastalık bulunan kimseler içlerindeki kini [Peygamber'e ve müminlere duydukları nefreti] Allah'ın açığa çıkarmayacağını mı sandılar?!" mealindeki bu ayet tefsir kitaplarında doğrudan doğruya münafıklara hamledilmiştir.[36] Ancak bazı müfessirler 20. ayetteki ifadeyi "savaş hususunda isteksiz olan ve imanlarında zayıflık bulunan müslümanlar" şeklinde açıklarken, 29. ayetteki aynı ifadeyi münafıklara hamletmişlerdir.

Bu yorum tarzı çelişkili görülebilir. Çünkü konu Muhammed 47/20. ayette başlamakta ve 30. ayete kadar devam etmektedir. Surenin 22-29. ayetlerinde, savaş emrinden hoşlanmayan grup müslümanların emniyet ve huzurlarını bozmak, akrabalık ilişkilerini tehlikeye sokmakla eleştirilerek Allah'ın lanetine uğrayanlar, kulakları sağır, gözleri kör edilenler, akıl tutulmasına uğrayanlar, hidayete sırt çevirenler, şeytan tarafından aldatılanlar, Allah'ın indirdiği Kur'an'dan nefret edenlerle işbirliği yapanlar, Allah'ın gazabını hak edecek davranışta bulundukları için amelleri boşa çıkartılanlar, azap içinde canları alınacaklar diye nitelendirilmiş, 30. ayette ise Hz. Peygamber'e hitaben, "[Ey Peygamber!] Biz isteseydik

32 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II. 349.

33 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI. 210. Taberî bu kişiler hakkında münafık nitelendirmesinde de bulunmaktadır. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI. 210, 211.

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 327.

35 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 238; Kurtûbî, *el-Câmi'*, XIX. 270; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 272, 273; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI. 107, 108.

36 Muhammed 47/29. ayetin tefsiriyle ilgili olarak bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III. 240; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI. 221; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 329; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV. 127; Kurtûbî, *el-Câmi'*, VIII. XIX, 282; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 278; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI. 120.

o münafıkları sana tek tek gösterirdik. Sen de onları simalarından tanırdın. Biz onları göstermesek bile sen onları konuşma tarzlarından zaten tanırsın. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz şeyleri bilir" denilmiş, bir sonraki ayette de müminlere şöyle hitap edilmiştir: "[Ey Müminler! Bilin ki] biz sizi düşmanla savaş gibi zor işlerle kesinlikle sınayacak ve böylece içinizden Allah yolunda cihad eden, zorluklara göğüs geren kimseleri ortaya çıkaracağız. Yine bu vesileyle iman ve teslimiyet konusundaki iddialarınızın doğruluk değerini de gözler önüne sermiş olacağız."

Muhammed 47/20 ve 29. ayetlerle ilgili mezkûr yorumlar arasında çelişki gibi görünen husus aslında konunun tarihî bağlam içerisinde dikkatli şekilde değerlendirilmemesiyle ilgilidir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, müfessirler 20. ayetteki "fî kulûbihim marazun" ifadesini imanlarında sebatkâr olmayanlar diye yorumlarken bu ayetin *ellezîne âmenû* (iman eden kimseler) lafzını karine saymışlar, 29. ayetteki aynı ifadeyi münafıklar olarak yorumlarken de diğer ayetlerdeki sert eleştirileri dikkate almışlardır. Bu ayetlerde bahsi geçen hadise Medine döneminde yaşanmıştır. Savaş emrini içeren ayetler nazil olmasını arzu eden grup müslümanlardı. Ancak bu grubun içinde samimi müminler olduğu gibi, iman sahibi görünen bilinçli münafıklar ile onların etkisinde kalıp iman zafiyeti yaşayan kimseler de bulunmaktaydı.

Münafıklar ve kalplerinde hastalık olan kimseler hakkında inen ayetler, nifak hareketinin kendi toplumlarında ve aşiretlerinde ileri gelen bazı kimseler tarafından yönlendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla alt tabakaya mensup kesimden de bazı insanların nifak hareketine katıldıkları şüphesizdir.[37] Medine toplumundaki münafıklar taifesinin liderinin Hazrec kabilesinin reisi İbn Selûl olduğunu dikkate aldığımızda münafıkların kimlikleri, toplumsal konumları ve toplumu etkileme durumları daha iyi anlaşılır.

37 İzzet Derveze, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayınları, İstanbul 1989, III. 81.

Netice itibariyle, burada ele aldığımız ayetlerde savaş konusunda tutarsız davranan kimseler arasında bilinçli münafıkların yanı sıra onların etkisinde kalan kişilerin olduğu da anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberi destekleme konusunda kendi başlarına karar veremeyen bu kimseler nifak hareketine öncülük edenlerin etkisinde kaldıkları ve onlarla birlikte hareket ettikleri için tıpkı bilinçli münafıklar gibi eleştirilmiş ve kendilerine, "Savaş gibi zor zamanlar insanların iman iddialarındaki samimiyetin ve gerçek kimliğin ortaya çıktığı zamanlardır. Allah'ın emirlerine karşı gösterdiğiniz tavrı, kimlerle ortak hareket ettiğinizi, durduğunuz yeri gözden geçirin" mesajı verilmiştir.

Herhangi bir dine ve davaya inanıp bağlandığını iddia edenlerin gerçek duruşları zor zamanlarda gösterdikleri tavırlarda ortaya çıkar. Uhud gazvesinde müslümanların yenilmeleri üzerine İbn Selûl ve yandaşları, bazı rivayetlere göre de bazı müslümanlar Hz. Peygamber'in düşmanlarına karşı mücadeleyi kaybetmesinden korktukları için kendilerini emniyet altına almak amacıyla Yahudi ve Hıristiyanlarla yakın ilişkiler kurmayı, onları veli edinmeyi istemişler, hatta Yahudileşme ve Hıristiyanlaşmayı dahi düşünmüşlerdir.[38]

Bu süreç Mâide 5/52. ayette şöyle anlatılmıştır: "Ey Peygamber!] Görüyorsun ki kalplerinde hastalık bulunan kimseler, "[Muhammed düşmanlarına yenildiği takdirde] çok kötü bir duruma düşeriz. Bu yüzden biz şimdiden tedbirimizi alalım." düşüncesiyle gidip düşmanla işbirliği yapmak için adeta koşuşturuyorlar. Oysa Allah müminlere yakın bir zamanda zafer nasip edecek veya kendi katından [kendi planının bir tezahürü olarak] başka bir muvaffakiyet lütfedecektir. İşte o zaman bu kalbinde hastalık bulunanlar içlerinde gizledikleri şüphe ve nifaktan dolayı çok pişman olacaklar."

Mâide 5/54. ayette ise, "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse..." uyarısı yapılmaktadır. Bu ifade Yahudiler ve Hıristiyanlarla velayet ilişkisi kurmaya çalışan ve aynı za-

38 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 510-512; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 676, 677; Kurtûbî, *el-Câmi'*, VIII. 48,49; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 119, 120; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI. 231, 232.

manda kalplerinde iman zafiyeti bulunan kimselere bu durumun sonuçta irtidada sebep olacağına işaretle, "Kendi durumunuza dikkat edin İslam'ın size ihtiyacı yok, sizin yerinize imanda sabitkadem olanlar gelir, yaratılır" mesajı vermektedir.[39] Surenin 51-57. ayetlerinde, kalpleri hastalıklı olanlar eleştirilirken, imanda sebat eden müminlere de kısaca şu mesajlar verilmektedir: "Allah, Yahudi ve Hıristiyanlarla velayet/ittifak ilişkisine girenlerden sizi temizliyor. Allah'ı, rasulünü ve müslümanları veli/taraftar edinenler Allah'ın taraftarlarıdır ve mutlaka üstün gelecek olanlar da onlardır."

Rivayetler, kalplerinde hastalık bulunan kimseler arasında münafıkların lideri İbn Selûl ve avenesinin yanı sıra bazı müminlerin de bulunduğunu söyler. Bu durum bazı müminlerin münafık taifesinin etkisinde kaldıklarını, onlarla benzer tavırlar ortaya koyduklarını ve sonuçta bunun münafıklaşma anlamı taşıdığını gösterir. Hendek savaşıyla ilgili rivayetlerden öğrendiğimize göre Kureyşliler, Gatafanlılar, Fezâreliler, Esedoğulları ve Süleymoğulları gibi birçok grup ve Yahudilerden oluşan müttefik düşmanlar ordusu müslümanları yenip ortadan kaldırmak ve böylece İslam davetini varlığına sonlandırmak için Medine önlerine gelir. On bin kişilik düşman ordusunun karşısında üç bin kişiden oluşan İslam ordusu vardır. Müslümanlar da şehri savunmak için hendek kazarak tedbir alır.[40] Ancak saldırgan taraf çok güçlü ve kalabalıktır; bu yüzden müslümanlar korkup sarsılır. Bu süreçte münafıklar ile kalplerinde hastalık bulunan kimseler, "Allah ve elçisinin bize verdikleri zafer sözü meğer yalan ve aldatmacaymış!"[41] demeye başlar. Ahzâb 33/12-20. ayetler bu iki grubun ruh hallerini anlatır.

Surenin 12. ayetinde "kalpleri hastalıklı olanlar" diye nitelendirilen kimselerden maksat, iman konusunda gelgitler yaşayan ve Allah'a itimatları zayıf olanlardır. "Allah ve elçisinin bize verdikleri zafer sözü meğer yalan ve aldatmacaymış!" diyen kişi bir rivayete göre Muattib b. Kuşeyr'dir. Bu şahıs, "Mu-

39 İbn Âşûr, *el-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI. 235.
40 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 214-216.
41 Ahzâb 33/12.

hammed bize İran ve Bizans'ı fethedeceğimizi söylüyor; oysa biz korkudan tuvalete bile gidemiyoruz" demiştir.[42] Başka bir rivayete göre bunlar Tu'me b. Ubeyrik ve Muattib b. Kuşeyr'in de içinde bulunduğu yaklaşık 70 kişilik bir gruptur.[43]

"Münafıklar" ve "kalplerinde hastalık bulunanlar" şeklindeki tanımlamalar bir bütün olarak münafıklara atıfta bulunuyor olabilir; bunun yanında münafık tanımlaması bilinçli olarak nifak ehli olanlara, kalpleri marazlılar ise hakikat konusunda şüphe içinde olanlara işaret ediyor olabilir.[44] Ancak "kalplerinde hastalık bulunanlar" taifesinin iman ile küfür arasında karar veremeyen ve Hendek savaşında nifakları sabitleşen kimseler[45] olma ihtimali daha güçlü görünmektedir. Ahzâb 33/19. ayette "Münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunan kimselerin yüreklerini düşman korkusu sardığında onların tıpkı üzerine ölüm baygınlığı çökmüş kimsenin bakışları gibi gözleri belermiş hâlde sana bakıp durduklarına tanık olursun" denilir. Gerek bu tasvirler gerekse Muhammed 47/20. ayetteki, "Savaş konusunda açık ve kesin hükümler içeren bir dizi ayet indirilince, kalplerinde hastalık bulunanların -tıpkı üzerine ölüm baygınlığı düşmüş kimsenin bakışı gibi- sana baktıklarını görürsün" ifadeleri aynı tavrı ve aynı kişileri, yani hem münafıkları hem de onların etkisinde kalan ve dolayısıyla kalplerinde hastalık bulunanları anlatmaktadır.

"Kalplerinde hastalık bulunan kimseler" tanımlaması Tevbe 9/125. ayette de zikredilir. Bu ayet mealen şöyledir: "Kalplerinde hastalık bulunanlara gelince, Allah katından indirilen ayetler onların imansızlıklarına imansızlık katar ve sonunda kâfir olarak ölüp giderler..." Müfessirler bu ayetteki tanımlamanın bilinçli münafıklara işaret ettiğini olduğunu belirtmişlerdir.[46]

42 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 38, 39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 535.
43 Kurtûbî, *el-Câmi'*, XVII. 96.
44 Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII. 362.
45 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI. 284.
46 Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II. 78; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 306; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 90; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V. 513; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII. 322; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 217-218; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VII. 434-435; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI. 64-65.

Ahzâb 33/32. ayette Hz. Peygamber'in eşlerine hitaben, "Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın konumunda değilsiniz. Peygamber hanımına yakışır bir tutum içinde olmak isterseniz, yabancı erkeklere karşı edalı bir üslupla konuşmayın. Aksi halde, kalplerinde maraz bulunan kişiler yanlış ümide kapılabilirler. Bu yüzden, her zaman sade/doğal bir tarzda konuşun" buyrulur. Ayette zikri geçen "maraz", müfessirlerce ahlaksızlık, arsızlık, utanmazlık, zina arzusu diye açıklanır.[47] Tefsir kitaplarında "Kalpleri marazlı olanlar"ın münafıklara atıfta bulunduğuna dair yorumlar da bulunmakla birlikte, metin içi dar bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla bu zümre imanlarında zayıflık bulunan ve aynı zamanda İslam ahlakını özümsememiş olan kişilere karşılık gelir.[48]

Kalplerinde hastalık bulunanlar Ahzâb 33/60. ayette münafıklarla birlikte zikredilir. Ayet mealen şöyledir: "[Ey Peygamber!] Münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve Medine'de asılsız haberler yayarak huzursuzluk çıkaranlar, bu fesatçılıklarına son vermezlerse andolsun ki biz de seni onların üzerine göndeririz ve bu durumda onlar seninle aynı şehirde daha fazla kalamazlar." Ebû Rezîn gibi bazı âlimlere göre münafıklar ile kalplerinde hastalık bulunan kimseler aslında aynı gruba işaret etmektedir.[49] Ancak müfessirlerin çoğu burada iki ayrı gruptan söz edildiği kanaatindedir. Kalplerinde hastalık bulunanlar daha ziyade ahlâkî arızaları bulunan, özellikle cinsel ahlak konusunda duyarsız davranan kimseleri niteler.[50] Bu zümrenin Ashâb-ı Suffa'nın bekârları olduğu da nakledilir. Yine bu zümrenin İfk hadisesinde olduğu gibi fitne haberlerini yaymayı seven müslümanlar olduğu da belirtilir.[51]

47 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 18; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 232.

48 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 45; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 95; Zemahşerî, *Keşşâf*, III. 545; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV. 462; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII. 9.

49 Kurtûbî, *el-Câmi'*, XVII. 137.

50 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 55; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II. 38; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 183-187; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII. 380; Kurtûbî, *el-Câmi'*, XVII. 233-234; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 570.

51 Kurtûbî, *el-Câmi'*, XVII. 234-236.

Ahzâb 33/32 ve 60. ayetler ilk nesil müslümanlar arasında iman ve ahlak açısından olgunlaşmamış, mümin şahsiyetini tam olarak kuşanamamış kimselerin varlığına işaret etmektedir. Kuşkusuz bu durum "Asr-ı Saadet" diye nitelendirilen dönemde iman eden herkesin cennetlik olacak derecede olgunlaştığına dair genel algıyla örtüşmemektedir. Her toplumda ve her inanç grubunda gerçekten iman edip gereğince amel edenler bulunduğu gibi iman, ibadet ve şahsiyet yönünden yeterince olgunlaşmayan kimselerin bulunduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Sahabe neslinin Kur'an vahyi ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle yetiştiği tartışma götürmez olmakla birlikte, her bir sahâbînin kişilik yapısı ve istidadı farklı olduğu için doğal olarak İslam'ı kavrama ve yaşama hususunda farklılık arz ettiği kesindir.

Nüzul dönemi Medine toplumunda ensar ve muhacirler ile onlara tabi olup samimiyetle İslam'ı yaşamaya çalışan müslümanlar olduğu gibi İslam'a içten bağlı oldukları halde iyi-kötü işleri birbirine karıştıranlar da vardı. Bunların dışında, durumları netlik kazanmayan, söz ve davranışlarında çelişki bulunan ve fakat kendilerinin samimi oldukları imajı vermeye çalışan bir grup da vardı. Hz. Peygamber bu zümrenin gerçek kimliğine vâkıftı; ancak onlar hakkında kötülükten çok iyilik düşünüyor ya da onlarla çekişmeli bir hale girmek istemiyordu. Çünkü onların açık husumetine ve saldırısına muhatap olmuyordu.[52]

Sahabenin içinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdurrahmân b. Avf gibi Mekke döneminde iman eden, müşriklerin tüm baskı ve işkencelerine göğüs geren, Allah yolunda malını, mülkünü bırakarak hicret eden ve hemen her gazveye katılan müslümanlar bulunduğu gibi Medine'de Evs ve Hazrec'in ileri gelenleri iman ettiği için inananlar ile Mekke'nin fethinden sonra İslam'ı kabul edenler de bulunmaktaydı. Bütün bu grupların İslam'a bağlılıkları aynı düzeyde değildi.[53]

52 Derveze, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II. 36, 37.

53 İnfak konusunda gereken hassasiyeti göstermeyen bazı sahâbîler hakkında nazil olan şu ayetler de aynı durumu açıklamaktadır: "Allah'a ve elçisine yürekten inanıp güvenin. Allah'ın size emanet edip tasarruf yetkisi verdiği maldan-mülkten O'nun yolunda harcayın. [Bilin ki] sizden

İslam'ı yaşama konusundaki farklılık bazı ayetlerde de vurgulanır. Mesela, Tevbe 9/100. ayette, "Gerek iman ve itaatte en önde olan muhacir ve ensardan gerekse ihlas ve samimiyetle onların izinden giden diğer müminlerden Allah razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinde derelerin aktığı cennetler hazırlamıştır. Onlar bu cennetlerde temelli kalacaklardır. İşte büyük bahtiyarlık budur!"[54] denilirken, Hadîd 57/10. ayette de şu ifadelere yer verilir: "Göklerin ve yerin ezelî-ebedî mirasçısı Allah olduğu halde siz ne diye malınızdan mülkünüzden O'nun yolunda harcamıyorsunuz?! [Bilin ki] sizden Mekke'nin fethinden önce Allah yolunda mallarından harcayan ve savaşanlar diğerleriyle eşit değildir. Bu kimseler, [zor zamanlarda mallarını ve canlarını ortaya koydukları için] fetihten sonra harcama yapan ve savaşanlardan daha üstün bir dereceye sahiptirler. Bununla birlikte, Allah hepsine cennet vaat etmiştir. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz her şeyden haberdardır."[55]

Nûr suresi 24/47-52. ayetlerde iman ettikleri iddiasında bulunan bazı kişilerin kendi aralarında oluşan sorunlarda Allah ve rasûlünün hükmüne tâbi olmalarının gerekliği anlatılırken, 50. ayette bu tavrı göstermeyenlerle ilgili olarak, "Ne o, yoksa onların kalplerinde hastalık mı var?! Yoksa senin

iman edip malından mülkünden Allah yolunda harcayanlara büyük bir mükâfat vardır. Peygamber sizi rabbinize inanıp güvenmeniz için çağırıp durduğu halde, size ne oluyor da Allah'a inanıp güvenmiyorsunuz?! Oysa rabbiniz sizden ezelde söz aldığında hepiniz iman etmiştiniz. Eğer Allah'a inanıp güvenirseniz, bundan kazançlı çıkarsınız. Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kulu Muhammed'e açık-seçik ayetler indiren O'dur. Çünkü Allah size karşı çok şefkatli, çok merhametlidir. Göklerin ve yerin ezelî-ebedî mirasçısı Allah olduğu halde, siz ne diye malınızdan mülkünüzden O'nun yolunda harcamıyorsunuz?! [Bilin ki] sizden Mekke'nin fethinden önce Allah yolunda mallarından harcayan ve savaşanlar diğerleriyle eşit değildir. Bu kimseler, [zor zamanlarda mallarını ve canlarını ortaya koydukları için] fetihten sonra harcama yapan ve savaşanlardan daha üstün bir dereceye sahiptirler. Bununla birlikte, Allah hepsine cennet vaat etmiştir. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz her şeyden haberdardır. Kim gönül rızasıyla malından mülkünden Allah yolunda harcarsa, Allah da bunun mükâfatını fazlasıyla verir. Nitekim böyleleri için ahirette büyük bir mükâfat vardır." Hadîd, 57/7-11.

54 Tevbe 9/100.

55 Hadîd 57/10.

peygamberliğinden şüphe mi ediyorlar? Yahut da Allah'ın ve elçisinin kendilerine haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar?! Gerçek şu ki onlar zalimlerin ta kendileridir." buyrulur. 51 ve 52. ayetlerde ise imanlarının gerektirdiği şekilde davrananlar şöyle tanıtılır: "Gerçek müminler, aralarında Allah'ın kitabına göre hüküm vermesi için Peygamber'in huzuruna çağrıldıklarında, 'Baş üstüne!' derler. Umduklarına kavuşup korktuklarından emin olacak kimseler işte onlardır. Kim Allah'a ve elçisine itaat eder, Allah'ın emirlerine itaatsizlikten korkar ve O'na saygıda kusur etmekten sakınırsa, [bilsin ki] işte ancak böyleleri mutluluk ve bahtiyarlığa erişecektir."

Suredeki 50. ayetin muhatapları, işlerine geldiği zaman Allah ve rasulünün hükmüne itaat eden, çıkarlarına halel geleceğini fark ettikleri zamanda ise Allah ve rasulünün hükmünden yüz çeviren münafıklardır.[56] Bir rivayete göre münafıklardan Bişr ile bir Yahudi arasında bir araziyle ilgili anlaşmazlık meydana gelmiştir. Yahudi meselenin çözümü için Hz. Peygamber'e, münafık ise Ka'b b. Eşref'e başvurmak isteyince bu ayet inmiştir. Diğer rivayet göre ise Hz. Ali ile Muğîre b. Vâil arasında su ve arazi ile ilgili bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Meselenin çözümünde Hz. Peygamber'in hakemliğine başvuru söz konusu olunca Muğîre'nin, "Hz. Peygamber bana kızar, onun hükmüne güvenmiyorum" demesi üzerine ilgili ayet nazil olmuştur.[57]

Anılan ayette "kalpleri marazlı olanlar" diye tanımlanan zümre ya Hz. Peygamberin nübüvvetinden şüphe duyan ve onun vereceği hükümle haksızlığa uğrayacaklarını düşünenler ya da münafıklardır. Bir değerlendirmeye göre iki münafık tipi vardır. Birincisi nifakta karar kılanlar, diğerleri ise sağlam bir iman sahibi olmadıklarından Hz. Peygamberin hükmüne rıza göstermeyerek münafıklaşanlardır.[58]

Derveze bahis konusu ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "Ayetlerin nüzul sebebi olarak aktarılan

56 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 341-343.
57 Kurtûbî, *el-Câmi'*, XV. 315.
58 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII. 268-273.

Bişr ile Yahudi arasındaki olayda adı geçen Ka'b b. Eşref hicretin yirminci ayında öldürüldüğü, bu ayetler ise daha sonraki dönemlerde nazil olduğu için söz konusu rivayet doğru olamaz. Anlaşmazlık hadisesinin Hz. Osman ile Hz. Ali arasında geçtiğini ve Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in amcasının oğlu lehine karar vermesinden kaygılandığı için ona müracaat etmek istemediğini anlatan rivayet ise Şiîlerin uydurmasıdır. Esasen ayette bir grup müslüman eleştirilmektedir. Bu müslümanlar iman ve kulluğu sırf Allah'a has kılma ile bağdaşmayan davranışlar sergilemişlerdir. Burada asıl vurgu müslümanların Hz. Peygamber'e her konuda itaat etmelerini sağlamak ve aynı zamanda onun siyasi ve hukuki otoritesini sağlamlaştırmaktır. Ayette eleştirilen müslüman grubun derdi sadece kendi menfaatleridir. Bunlar zahiren ihlaslı görünmekle birlikte, aslında kalpleri ihlastan yana boştur. Menfaatleri icap ettirdiği zaman söylemlerini yalanlayan tavırlar sergilemekten kaçınmazlar."[59]

Bir kişinin burada eleştirilen davranışı sergilemesi için üç ihtimalden söz edilebilir. Birincisi, kişi aslında inanmadığı halde İslam toplumunun mensubu olmanın avantajlarından yararlanabilmek için müslümanmış gibi görünebilir. İkincisi, belki inanmış olmakla birlikte nübüvvet, ahiret ve hatta Allah'ın varlığı konusunda şüpheler taşıyor olabilir. Üçüncüsü ise belki mümin olmakla birlikte Allah ve rasulünde zulüm ve haksızlık hissetmekte ve bunların hükümlerini şu veya bu şekilde kendi aleyhinde buluyor olabilir.[60]

Konuyla ilgili pasaj, "Öyle kimseler var ki 'Biz Allah'a ve elçisine inanıp itaat etti.' derler" şeklinde başlamakta ve burada özel bir grup (ferîk) istisna konusu olmaktadır. Bu grup kalpleri hastalıklı olmak, şüphe içinde kalmak, Allah ve rasulünün adaletle hükmetmemesinden korkmak ve zalim olmak gibi vasıflarla anılmaktadır. 51 ve 52. ayetlerde ise gerçek müminlerin itaatkâr tavırları anlatılarak onların bahtiyarlığa erişecekleri anlatılmaktadır.

59 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI. 359-362.
60 Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, III. 555.

Ayetlerde özel bir gruptan bahsedilmesi ve eleştirilerin oldukça sert olması bu kişilerin basit seviyede bir şüphe ve tereddüt hali yaşamadıklarını, aksine nifak konusunda ısrarcı olduklarını ve her zaman sorun oluşturduklarını göstermektedir. İlgili ayetlerde bu zümreye, "Siz her ne kadar iman iddiasında bulunuyor olsanız da aslında müslüman değilsiniz. Asıl müslüman olanlar Allah'a ve rasulüne itaat edenler ve görevlerini yerine getirenlerdir" mesajı verilmektedir.

Kur'an'da münafıklara yönelik her türlü eleştiri yapılmasına rağmen bu zümrenin ismen de olsa İslam dairesi içinde değerlendirilmesi, ilgili ayetlerin muhataplarının şüphe ve nifak derecelerini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Tevbe suresinde on sınıf münafıktan bahsedildiğine[61] dair görüş dikkate alındığında münafıkların kimliğini, tavırlarını ve ne derece münafık olup olmadıklarını belirlemenin ne kadar zor bir durum olduğu daha iyi anlaşılır.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'ı anlama gayreti içinde olan birçok insanın zihninde mümin, münafık, kâfir, müşrik gibi nitelemelerle ilgili sabit ve standart anlamlar bulunmaktadır. Herhangi bir ayette bu nitelemelerden biri geçtiğinde, sanki tüm müminler, münafıklar veya kâfirler o ayetin muhatabıymış gibi anlaşılmakta, bunların iman, nifak ve inkâr derecelerinin aynı olduğu, hepsinin bir bütün olarak ayette anlatılan sevabı veya günahı işledikleri, övgü veya eleştiriyi hak ettikleri gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki ayetler, nüzul-siret ilişkisi dikkate alınarak okunduğunda gerçeğin hiç de böyle olmadığı açıklık kazanmaktadır.

Ayetler siret ve esbâb-ı nüzûlle ilgili bilgiler ışığında dikkatli şekilde okunup değerlendirdiğinde müslüman, müşrik/kâfir, münafık, Yahudi ve Hıristiyan diye anılan gruplardan hiçbirinin kendi içinde dahi homojen bir yapıya sahip olmadığı, bilakis her bir grubun kendi içinde farklı insan tiplerini barındırdığı ve durumun ayetlere yansıdığı rahatlıkla anlaşılır. Ayet-

61 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX. 184.

lerdeki âmm/genel lafızlar rivayetlerde hem tahsis hem tasrih edilen hâss/özel muhatapları dikkate alınarak yorumlanması Kur'an'ın ve vahiy sürecinin doğru anlaşılması için zorunludur. Aksi halde ayetlerden yanlış sonuçlara varılması veya ayetlerin yanlış hükümlere mesnet kılınması söz konusu olur.

Kur'an'ın "Kalplerinde hastalık bulunanlar" mealindeki ifadesi de geleneksel tamimci yaklaşımdan dolayı özellikle günümüzde salt münafıklarla özdeş olarak anlaşılmaktadır. Oysa ilgili ayetler tefsir ve siyer kaynaklarındaki bilgiler ışığında değerlendirildiğinde, söz konusu ifadenin aşağıdaki tipolojilere işaret ettiği sonucuna ulaşılmaktadır: (1) Müddessir 74/31 ve Hacc 22/53. ayetlerde Mekke halkından iman ile inkâr arasında bocalayan kimseler; (2) Enfâl 8/49. ayette, Mekke halkından iman iddiasında bulunduğu halde dünyevî çıkarlarından dolayı Medine'ye hicret etmeyi göze alamayan, üstelik müşriklerin safında Bedir savaşına katılanlar; (3) Bakara 2/10. ayette hem Medine Yahudilerine hem de Evs ve Hazrec kabilelerine mensup münafıklar (4) Tevbe 9/125 ve Nûr 24/50. ayetlerde, nifakı hayat tarzı edinmiş bilinçli münafıklar; (5) Muhammed 47/21 ve 29. ayetlerde, münafıklar ve süreç içerisinde münafıklaşanlar; (6) Ahzâb 33/32 ve 60. ayetlerde ahlâken olgunlaşmamış müslümanlar; (7) Mâide 5/52 ve Ahzâb 33/12. ayetlerde, münafıklığa yatkın ve yakın halde olan müslümanlar…

Konuyla ilgili ayetlerin üçünde[62] "münafıklar" ve "kalplerinde hastalık bulunan kimseler" şeklinde iki farklı gruptan bahsedilir. Derveze bununla ilgili olarak şöyle bir tespitte bulunur: "Bu ayetlerdeki eleştirilerin farklı düzeylerde olması nifak hareketinin iki gruptan ya da iki kısımdan oluştuğunu gösterir. Bunlardan biri tümden inkârcı ve hasım olup müslümanlara karşı tuzak peşindeydiler. Diğeri ise zayıf iradeli, hasta kalpli bir zümre idi ki bu zümre çıkarını hangi tarafta görürse o tarafta yer almakta, böylece kendi pozisyonlarını riske etmek istememekteydi. Yine bu ikinci grup Allah'a ve rasulüne bağlılık gösterme hususunda kuşkulu hareket ediyordu. Kimi zaman ilk grubun ağına düşer, onunla birlikte ha-

62 Enfâl 8/49; Ahzâb 33/12, 60.

reket ederdi... Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da Kur'an'ın küfür ve nifakla nitelemeleri hem ilk hem de ikinci grubu kapsar. Aslında her ikisini tek bir topluluk olarak değerlendirmek de mümkündür. Kur'an'a göre müslümanlarla her konuda ortak hareket etmemek, onlarla dayanışma içine girmemek, bu konuda kusur göstermek, şüpheye düşmek, hatta müslümanlarla alay etmek ve düşmanlarla bütünleşmek gibi tavırlar ister akrabalık isterse menfaatten kaynaklansın, sonuçta nifaktır. Bu iki grup ölçüsüzlük bakımından ya da birinin diğerine göre daha yumuşak, ölçülü olması açısından farklılık gösterse de sonuç değişmez."[63]

Derveze'nin tespitleri ilk bakışta isabetli görünebilir. Fakat gerek nifak ve münafıklarla ilgili rivayetler, gerek Ensar'ın Yahudiler ve münafıklarla akrabalık bağları ve öteden beri devam eden ticarî ve siyasî irtibatları, gerekse kabile reislerinin İslam'ı benimsemeleri üzerine tüm kabilenin müslüman olması gibi tarihî vakalar dikkate alındığında Derveze'nin tespitlerinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

Kaynaklarda Medenî surelerdeki ilgili ayetlerin muhatapları arasında muhacirlerin de bulunduğuna dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Çünkü Mekke döneminde kalplerinde hastalık bulunan kimseler hem Müddessir ve Hac surelerindeki ilgili ayetlerde zikredilen sebeplerle, gerek hicretten istinkâf etmekle iman sınavını kaybetmişlerdir. Buna mukabil muhacirler Mekke döneminde karşılaştıkları her türlü sıkıntıya sabredip vakti geldiğinde de hicret ederek, Medine döneminde ise savaşlarda ve diğer zor zamanlarda fedakârlıklarda bulunarak imanda sebatkâr olduklarını göstermişlerdir.

Medine'de yaşayan Evs ve Hazrec kabilelerinin büyük bir kısmı Mus'ab b. Umeyr'in davet ve tebliğ faaliyetleri sonucunda kabile reislerinin ve ileri gelenlerinin iman etmesiyle birlikte kısa zamanda İslam'ı benimsemişti. Bunlar arasın-

63 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, III. 77-79. Kur'an'da münafık nitelemesinin halis münafıklar ve karasızlık içinde bocalayan, şahsiyeti olgunlaşmamış kişiler olmak üzere iki sınıf insan için kullanıldığıyla ilgili olarak bkz. Hülya Alper, "Münafık", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 565.

da İslam'ı anlayıp kavrayarak benimseyenler olduğu gibi kitle psikolojisiyle hareket edenler de bulunmaktaydı. Mekkeli müslümanlar on üç yıl boyunca yaşadıkları sıkıntılar ve zorluklarla sınanmış, bu süreçte kalpleri hastalıklı olanlar sınavı kaybetmişlerdi. Medineli müslümanlar ise hicreti müteakiben sınanma tecrübesiyle yeni karşılaşmışlardı. Bu süreçte farklı zorluklar ve imtihanlar baş göstermiş, haliyle müslüman topluluk içerisinde imanla ilgili tereddütleri bulunan ve aynı zamanda ahlâkî kişilikleri henüz oturmamış olan bazı kimseler Kur'an'ın "kalplerinde hastalık bulunanlar" tanımlamasına muhatap olmuşlardı Bu grup nifak hareketine öncülük eden İbn Selûl, avenesi ve Yahudi münafıkların etkisinde kalmaktaydı. Bütün bu gruplar arasında eskiden beri sür gelen siyasi ve ticari ilişkiler, dostluk ve akrabalık bağları bulunmakta ve ortak menfaatler söz konusu olduğunda kolaylıkla bir araya gelip birbirlerini etkilemeleri söz konusu olmaktaydı.

Bilinçli münafıkları anlatan birkaç ayet hariç, konuyla ilgili ayetlerde "münafıklar" yerine "kalplerinde hastalık bulunanlar" şeklinde bir tanımlanmanın kullanılmasını müslüman şahsiyeti henüz olgunlaşmamış bir kitleye yönelik şöyle bir mesajla ilişkilendirmek mümkündür: "Her şeyden önce ahlâkî tutumunuza, kimlerle ittifak kurduğunuza dikkat edin ve bir an önce kendinize çekidüzen verin. Zira şu anki durumunuz müslümanlardan ziyade münafıkların ahvaline benziyor. Kendinizi toparlamadığınız takdirde, hali hazırdaki durumunuz tam manasıyla münafıklaşmaya ve dinden çıkmaya kadar gidebilir."

Kalplerinde hastalık bulunanlar diye tanımlanan grubun genel tutum ve hal itibariyle Hz. Peygamber'in, "Dört huy vardır ki bunlar kimde bulunursa o kişi tam münafık olur. Bir kişide bu huylardan biri bulunursa, o huydan vazgeçinceye kadar onda münafığın özelliklerinden biri var demektir. Bu dört huya sahip kimse kendisine bir şey emanet edilince ona hıyanet eder, konuşunca yalan söyler, anlaşma yapınca sözünde durmaz, düşmanlık yapınca aşırı gider"[64] mealindeki

64 Buhârî, "İman" 24; Müslim, "İman" 25; Tirmizî, "İman" 14; Nesâî, "İman" 20.

hadisinde zikredilen özellikleri de belli ölçüde barındırdığı söylenebilir. Yine bu grubun, "Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin."[65] hadisindeki ihtarın muhatapları olduğunu da söylemek gerekir.

Hem bilinçli münafıklar hem de onların etkisinde kalanlar zahiren İslam toplumunun fertleri olarak kabul edilmekteydi. Bundan dolayı müslümanlara yönelik ikaz ayetlerinin[66] muhatapları arasında onlar da yer almaktaydı. Bu durum nifak hareketinin boyutları, münafıkların alt grupları, kimlerin münafıklaşma eğiliminde oldukları ve müslümanların bunlarla irtibatları gibi hususlarda kesin konuşma ve genelleme yapmanın pek mümkün olmadığı gerçeğini ortaya koyar. Yine aynı durum genel olarak münafıklarla ilgili ayetleri doğru anlayıp yorumlamanın zor olduğunu gerçeğini de idraklerimize sunar.

Sonuç olarak, bahis konusu ettiğimiz ayetlerle ilgili bilgiler bütün bu ayetlerdeki hitapların genellemeci bir tarzda anlaşılmasının yanlışlığını, ilk İslam toplumunun iman ve kişilik yönüyle birbirinden oldukça farklı insan tiplerinden oluştuğunu bizlere açıklamaktadır. Siyer ve tefsir kitaplarında kimi zaman detaylı şekilde anlatılan bu nüzul dönemi tablosunu dikkate almaksızın, nifak hareketiyle ilişkili herkesin aynı konumda olduğuna dair genellemeler yapmak kesinlikle yanlış ve yanıltıcıdır.

Aynı şekilde ilk müslüman kuşağı temsil eden sahâbîlerin de bir bütün halinde, "Hepsi cennetlik olmayı hak eden, ahlaken olgun ve sahip oldukları her şeyi Allah yolunda feda etmeye hazır insanlardı" şeklindeki anlayışın da iyi niyetli ve fakat eksik bir yaklaşım olduğu da kuşkusuzdur. Zira tüm sahabeyi tebcil etmek ve neredeyse hatasız, günahsız olarak tavsif etmek hem onları yanlış tanımaya yol açmakta hem de daha sonraki tarihlerde yaşanan müslümanlık tecrübelerinin çok kötü olduğu anlayışını doğurmaktadır.

65 Tirmizî, "Zühd" 45; Ebû Dâvûd, "Edeb" 16.
66 Bkz. Mâide 5/ 51, 54, 57.

Kaynakça

Alper, Hülya, "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'ân-ı Kerîm Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22 (2002/1).

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIV (1981).

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

Demircan, Adnan, "Hz. Peygamberin Münafıklarla İlişkileri", *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Komisyon, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.

Derveze, İzzet, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Hizmetli, Sabri, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 2 (1989).

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhâfız Şelebî, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1936.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

Koçyiğit Talât, "Abdullah b. Übey b. Selûl", *DİA*, İstanbul 1988.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr., Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Mevdudi, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Kayanî, Muhammed Harı ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbakî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nesâî, Ebu Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hecr, Kahire 2001.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, nşr. İbrahim Atve Avd, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Tütün, Sevgi, "Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garânik Olayına Bakışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 1 (2012).

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul 2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.

DİZİN

A

Abdurrahmân b. Avf 168
adalet 25
afv 63
Ahab ben Kolaya 138
Aharon ben Şemeş 129
ahiret 69, 157, 171
ahlak 14, 15, 168
Ahmed b. Hanbel 24
Ahnes b. Şerîk 156
Âişe (Hz.) 22, 93, 106, 107, 110, 116, 117, 120
akâid 24, 33
Ali b. Ümeyye b. Halef 159
Ali (Hz.) 31, 35, 36, 37, 96, 168, 170, 171
Aliya İzzetbegoviç 15
Allah'a ve rasulüne ~ bağlılık 173 ~ itaat 172
Allah'ın ~ elçisi 142 ~ gazabı 162 ~ kastı 33 ~ muradı 17 ~ sıfatları 24, 32 ~ varlığı 35, 171
Âmidî 27
anlam 8 ~ ağı 62 ~ arayışı 18 ~ başkalaşması 47 ~ bilim 81 ~ daralması 47, 60 ~ değişmesi 44, 45, 47, 49, 53, 57, 81 ~ genişlemesi 47 ~ irtibatı 95 ~ keşifleri 9
anlama 14, 15 ~ meselesi/sorunu 13, 15, 37, 38 ~ zorlukları 18
anlaşma 175
Arap ~ dili (Arapça) 31, 32, 57, 63, 75 ~ toplumu 33
arşa istiva 34
art süremli semantik 7
artzamanlı 62 ~ semantik 43, 44, 45, 46, 47, 81
Ashâb-ı Suffa 167
Âsî b. Münebbih b. Haccâc 159
Asr-ı Saadet 168
avret 60, 61
ayet 76, 78, 80, 81

B

bağımsız ve bağlamsız 17
bağlam 79
baîd 34
bal arısı 77, 78
bâtın 30, 31
bâtınî 39 ~ anlam 32
Bedir 158, 160
Bel'am 132, 133
Belâzürî 106
Benî Kurayza 113, 114 ~ gazvesi 97, 111, 114, 115, 119 ~ Yahudileri 107, 118
Benî Nadîr 113, 114
Ben Şemeş 130
bereket 30
beyânî epistemoloji 32
beyan uleması 32
Beyhakî 111
Bilâl-i Habeşî 113
Bişr 170, 171
Bizans 166

C-Ç

Câbir b. Zeyd 95
Ca'fer es-Sâdık 95, 96
cahiliye 48, 49, 51, 53, 56, 76 ~ âdeti 101
cahillik 35, 153
cehennem 154 ~ -in bekçileri 154
Cehmiyye 24
cennetlik 176
cifr 30
cilbâb 94, 117
cimrilik 153
cin 128, 146
çağın sorunları 14, 19
çokanlamlı 58, 62, 76 ~ lafız 63 ~ -lık 45, 46, 58, 62, 63

D

davet 59, 60
Dâvûd (Hz.) 111
Derveze 96, 97, 100, 170, 173, 174
deyim 71, 72, 73
dil 7, 13, 27, 33, 38, 47, 52, 54
dilin söz varlığı 38
dilsel bağlam 52, 53
din 34, 37
dinamik gelenek 10
dinamik şeriat 34
dindarlık 14
dinin sabiteleri 35
doğal anlama 13
dünya görüşü 16, 19
düşmanlık 175

E

ebced 30, 132
Ebû Bekir (Hz.) 116, 168
Ebû Cehil 154, 156, 159
Ebû Cendel el-Âs b. Süheyl 36
Ebû İshâk eş-Şâtibî 25
Ebû Kays b. Fâkih b. Muğîre 159
Ebû Kays b. Velid b. Muğîre 159
Ebû Muhammed el-Berbehârî 16
Ebû Sâlih 95
Ebû Süfyân 98
Ebû Ubeyde 55, 64, 72, 79
Ebü'l-A'ver Amr b. Süfyân 98
Ebü'l-Bekâ 21
Ebü'l-Eşed İbn Üseyd b. Kelede el-Cumahî 154
Ebü'l-Hasen el-Vâhidî 32
edebî i'câz 95
efsane 73
ehl-i fehm 31
Ehl-i hadis 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 33, 34
Ehl-i kitap 91, 153, 154
Ehl-i re'y 20
Ehl-i sünnet-i hâssa 19
Ehl-i sünnet kelamcıları 33
ekol 14
Elazar 128
Eldad 131
emanet 94, 110, 175
ensar 168, 169
esbâb-ı nüzûl 98, 172
Esedoğulları 94, 165
eser 15, 16, 34
eşanlamlı 45, 62, 74, 75 ~ lafız 81 ~ -lık 62
Eş'arî kelamı 26, 120
Eş'arîlik 19
Eş'âriyye 23

eşzamanlı 62 ~ anlambilim 62 ~ semantik 43, 44, 45, 46, 47, 72, 81, 82
evlat edinme (tebenni) 100, 102, 105
evlatlık 100, 101, 102, 103, 105, 120, 134
Evs 161, 168, 174
ezan 59
ezdâd 45, 62, 64, 65, 66, 81

F

Fahreddîn er-Râzî 23, 104
farklı anlam 46, 52
fâsık 53
felsefe 54, 55 ~ tarihi 54
Ferrâ 55, 66, 67, 77
fetva 34
feyiz 30
Fezâreliler 94, 165
fıkhî 33
fıkıh ~ disiplini 8 ~ ekolleri 19 ~ ilmi 19, 57 ~ usulü 7, 27
fırka 24
fısk 52
Firavun 132, 133
furûk 45, 74, 81, 82

G

ganimet 114, 115 ~ taksimi 129
Garîbü'l-Kur'an 44, 75
Gatafanlılar 94, 165
Gazâlî 20, 24, 30, 31, 57
genel maksatlar 20
gerçek müslümanlık 14
günah 151
günahkâr müslümanlar 153

H

haber 15, 16, 34
haberî sıfatlar 24, 34
had 30, 31
hadis 24 ~ metni 19
hakikatçi dil 35
Halil b. Ahmed 55, 61
Hamidullah 112
Hamne bint Cahş 116
Hanbelîlik 19, 34
Hanbelî mezhebi 24, 34
Hanefî gelenek 20
Hanefîlik 19, 20, 25, 26
Hâricîler 35, 36, 37
Hâris b. Zem'a b. Esved b. Muttalib 159
Harun (Hz.) 108, 127, 128, 129, 130, 135, 146
Hassân b. Sâbit 116
hasta kalpli 155
hayat tecrübesi 16
Hazrec kabilesi 161, 163, 168, 174
Hendek gazvesi 94, 97, 98, 100, 106, 107, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 165, 166
hermeneutik 18
Hıristiyanlar 91, 92, 164
Hıristiyanlaşma 164
hicâb 94, 117, 121
hikmet 54, 55
hitap 38
hukuk 19
hurûf-ı mukatta'a 29, 33

I-İ

ıstılâhî 34
Izutsu 44

İbn Abbas 30, 95, 99
İbn Âşûr 93, 94, 115, 156
İbn Düreyd 49
İbn Hanbel 24
İbn Hişâm 161
İbn İshâk 111
İbn Kudâme 35
İbn Kuteybe 24, 50, 61, 64
İbn Manzûr 50
İbn Meymûn 138
İbn Mülcem 35
İbn Sa'd 106, 118, 140
İbn Selûl 99, 116, 161, 163, 164, 165, 175
İbn Şihâb ez-Zührî 37
İbn Teymiyye 16, 22, 34
İbnü'd-Düreys 95
İbnü'l-Cevzî 24
İbnü'l-Yezîdî 55
İbn Vâkıd 96
İbranice Kur'an çevirileri 129
ictihad 8, 14, 25, 26, 27, 28, 29, 34
içki 36
İfk hadisesi 107, 110, 116, 117, 120, 121
ihlas 169, 171
ihtiyaçlar 35
ikiyüzlülük 151
İkrime b. Ebî Cehl 98
ilâhî ~ emir 98 ~ hitaptaki maksad 37 ~ irade 38, 110 ~ sıfatlar 24, 35 ~ sır 33
ilham 9, 13, 30, 78
ilimlerin tedvini 54
ilk anlama 37
ilk-aslî mana 22
ilk muhataplar 8, 17, 18, 151
ilkten anlama 37
ilk ve özgün anlam 7
ilmî ve entelektüel anlama 13, 14
İmam el-Mâtüridî 17, 18, 28, 29
iman 151, 163, 168, 172
inkâr 151, 153, 155, 172
İran 166
irtidad 165
İsa (Hz.) 125
İsfehânî 55
İslam öncesi dönem 49, 50
İsrâiloğulları 78, 108, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 139
istihsan 20
istinsah 93
işârî 9 ~ yorum 32, 39
itikâdî 33, 34, 51
iyi ve kötü 120
izin 58, 59, 60
İzzeddîn b. Abdisselâm 33

K

Ka'b b. Eşref 170, 171
kâfirler 21, 35, 53, 98, 100, 101, 117, 144, 145, 154, 155, 166, 172
kalplerinde hastalık bulunanlar 144, 151, 154, 158, 159, 161, 166, 167, 175
karîb 34
Karun 108, 109, 129, 135, 137
kast 34
Katâde 36, 111
kavramsal içerik 49
kelam ~ disiplini 8 ~ ekolleri 24 ~ ilmi 19, 23
kelime 47, 51

keşif 9, 13, 30, 33
keyfilik 31
Kıbtî 132
kıyamet 34
kıyas 7, 16, 19
korkaklık 153
Kudâme b. Maz'ûn 36
Kur'an 16 ~ 'da manası bilinmeyen bir ayet 33 ~ 'ı anlama çabası 31 ~ 'ı anlama meselesi 14 ~ 'ı anlama sorunu 13, 38 ~ 'ın bâtını 32 ~ 'ın Kur'an'la tefsiri 16 ~ 'ın sahabe kavliyle tefsiri 16 ~ 'ın Sünnet'le tefsiri 16 ~ vahyi 10, 17
Kureyşliler 94, 99, 159, 165
Kurtubî 93, 102, 105, 140
Kuşit 132
küfür 32, 37, 76, 166, 174
kültürel yabancılaşma 38

L

lafız-beyan 20, 21, 27
Lât 99

M

makâsıtçı 20
Mâlikîlik 19
mana 47
mananın nakil/sema yoluyla belirlenmesi 29
maraz 153, 156 ~ -lı kalp 156
Mâtüridîlik 19
meal-tefsir okumaları 14, 15
mecaz 24
Medenî 95, 153 ~ sureler 53, 92, 160, 174
Medine 94, 99, 104, 107, 125, 138, 159, 167 ~ 'deki münafıklar 154 ~ dönemi 91, 95, 154, 158, 163 ~ -li Yahudiler 161 ~ toplumu 168
Medyen 131, 132, 133
Mekke 104, 155, 157, 159, 180 ~ dönemi 91, 117, 154, 158, 168, 174 ~ ehli 159 ~ -li müslümanlar 175 ~ -'nin fethi 168, 169
Mekkî 153, 155 ~ sureler 53
Menât 99
mensuh 93, 94
meşruiyet 14
metin dışı bağlam 97
metin içi bağlam 65, 97
Mevdûdî 97, 101
Mevlana Muhammed Ali 96
Meydad 131
mezhebî kabuller 23
mezhep 14, 24 ~ -lerin teşekkülü 54
Mısır 132 ~ 'dan çıkış 125, 132
Miryam 109, 130, 131, 132, 134
misbâh 30
Mistah b. Üsâse 116
mişkât 30
Muattib b. Kuşeyr 165, 166
mucize 78, 79, 81, 155
Muğîre b. Vâil 170
muhacir 168, 169
Muhammed Âbid el-Câbirî 96
muhkem 23, 24
Mukâtil b. Süleyman 96, 101, 161
mukatta'a 24
murad-ı ilâhi 152

Mus'ab b. Umeyr 174
Musa-Hızır kıssası 67
Musa (Hz.) 67, 68, 78, 108, 109, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 143, 144, 146
Mushaf tertibi 103, 104
Mu'tezile 23, 24, 25, 33
mutlak nesnellik 8, 35
muttala' 30, 31
müevvel lafız 25
müminler 9, 13, 14, 21, 32, 39, 50, 121, 145, 152, 154, 168, 171, 172
münafıklar 50, 51, 53, 98, 99, 100, 101, 106, 109, 112, 113, 117, 134, 138, 139, 143, 145, 151, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 175, 176
Müreysî' gazvesi 106, 107, 117, 118, 121
mürted 156, 157
mürtekib-i kebîre 53
müslümanlık 15
Müstalik Gazvesi 116
Müşebbihe 33
müşrikler 49, 50, 53, 91, 99, 100, 103, 113, 114, 118, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 172
mütekellimin muradını beyan 21
müteşabih 22, 23, 24

N

nakil ~ geleneği 20 ~ -e sadakat 16 ~ -e uymak 16
nass 16, 28, 32 ~ -ı yorumlamak 23 ~ -ların farklı yorumlanması 19 ~ -ın zâhiri 16
nebevi siret 10
Necmeddîn et-Tûfî 28
nesh/nesih 25, 93, 157
nifak 50, 76, 152, 153, 158, 161, 163, 164, 166, 172, 173, 174, 175, 176
Nureddin el-Müneccid 66
nübüvvet 54, 170, 171
nüfuz 14
nüzul ~ bağlamı 18 ~ dönemi 27, 28 ~ dönemi Medine 145 ~ ortamı 7, 8, 26

O-Ö

Osman (Hz.) 93, 168, 171
Ömer (Hz.) 36, 99, 168
özgün anlam 7, 17, 18, 21, 46
öznellik 35
öznel tecrübe 33

P

paradigma 19, 35
pasaj 97 ~ bütünlüğü 95
Peygamber'e ait tefsir rivayetleri 21
Peygamber (Hz.) 10, 16, 20, 160 ~ 'in eşleri 167 ~ 'in fiilleri 9 ~ 'in hakemliği 170 ~ 'in oğlu 142 ~ 'in sünneti 168 ~ 'in Zeyneb'le evliliği 109, 130, 134, 137, 138, 144, 145, 146
peygamberler 151 ~ -in ismeti 102 ~ -in sonuncusu 142
peygamberlik 76, 131

R

Râğıb el-İsfehânî 54
Raşî 131
Reckendorf 129, 130
recm 36 ~ ayeti 93
Reşid Rıza 22
re'y 8, 15, 16, 20, 25, 26, 28, 34, 35 ~ -e dayalı izah 21 ~ -e dayalı Kur'an tefsiri 20
Reyhâne bint Zeyd 114
rivayet 38 ~ malzemesi 17
Rivlin 130
Rubin 130
rüya 9

S

Sâbiî 157
sabit din 34
Safvân b. Muattal 116
sahabe nesli 16, 18, 26, 28, 92, 168
sahâbî 28, 29, 37, 94, 108, 109, 110, 125, 134, 143, 145, 146, 152 ~ -nin kişilik yapısı 168
selef 34 ~ âlimleri 20, 22 ~ -e ittiba 16, 34
Selefîlik 34
Selefiyye 15, 19, 33
selim fıtrat 14
semantik 7
Serahsî 26, 27, 35, 36
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 21
sezgi 30, 33
Sıdkiya ben Maaseya 138
Sicistânî 55
sihir 108, 128, 133, 146
Sipora 131, 132, 134
siret 7, 9, 172
siyak-sibak 79, 95
sözlük anlam 76
sûfîler 30, 32
Süleymoğulları 94, 165
Sünnet 9, 10, 15, 16, 17, 21, 22, 34
Sünnî itikadı 19

Ş

Şâfiî gelenek 19
Şâtıbî 32
şefaat 157
Şehristânî 96
Şemsüleimme es-Serahsî 26
şer'î ahkâm 28
şeriat 34
Şeybe b. Rebîa 99
şeytan 157, 162
şifahi 7, 38
Şiîler 171
şimdiki zaman 18
şirk 91, 151

T

Taberî 59, 64, 79, 102, 106, 157
tabiîn 16, 17, 18
tahrif 39
tahsis 25
tahyir ayeti 114, 115
taklit 15, 16, 34
Talmud 135
Targum Yonathan 136
tarih 7, 38
tarihsel ~ bağlam 7, 10, 17, 38, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 53, 62, 63, 81, 119, 163 ~ mesaj 17 ~ semantik 46, 48

tasavvuf geleneği 30
tasavvufî-işârî yorum 30, 32
tasavvurlar 35
tebe-i tâbiîn 17
tebenni 102, 105
tebliğ 37
teevvül 37
tefsir 7, 8 ~ -in kaynağı 29 ~ rivayetleri 18
tekfir 8, 35, 37
tenzihci 33
tenzil ~ dönemi 53 ~ sonrası dönem 54
teolojik 18
terim 76 ~ anlamı 76, 79 ~ -leşme 54 ~ -sel anlam 49, 55, 76, 77
tevhid 25, 91, 157 ~ inancı 35
te'vil 8, 15, 17, 21, 22, 24, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 72 ~ -ci yöntem 33 ~ faaliyeti 28 ~ -in kaynağı 29
Tevrat 109, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 143, 144
teyemmüm 55, 56
toplumsal düzen 19
Tu'me b. Ubeyrik 166
Türkçe 48, 57, 58, 60, 61, 63, 71, 73, 75

U

uhrevî âlem 34
Uhud gazvesi 98, 164
Ukbe b. Ebî Rebîa 157
ulema 33
Ulûmu'l-Kur'an 91, 95
Uri Rubin 129
Uriya 111
Urve b. Zübeyr 93, 111
usul 24, 39
usûlcüler 33
usûl-i fıkıh 34
usûlü'd-dîn 19, 35
usûlü'd-diyânât 24
Uzzâ 99

Ü

Übey b. Halef 157
Übey b. Ka'b 93, 94
Ümmü Seleme 107
Ümmü Şerîk 110

V

vahiy 76, 77
Vâkıdî 107, 118
velayet 164, 165
veli 164, 165
Velîd b. Muğîre 99, 156
verâe 65, 66, 67, 71
vücûh ve nezâir 44, 78, 81

W

Watt 92

Y

yabancılaşma 38
Yahudi 91, 92, 99, 113, 119, 125, 138, 139, 145, 154, 164, 174 ~ inanç ve kültür tarihi 125 ~ kaynakları 126, 132 ~ -leşme 164
Yahudi münafıklar 175
Yahyâ b. Ebî Kesîr 17
yakın anlamlı 74
Ya'kûbî 95
yalan 175
Yambris 133

yanılış yorum 36, 37
Yannis 133
yaşayan sünnet 38
yedullah 34
yeni anlam 21, 49, 53
yeniden yorumlama 13, 17, 19
yeniden yorumlanma 15
yorum 15, 17 ~ anarşisi 9 ~ -da öznellik 29 ~ faaliyeti 20, 39 ~ -un çoğalması 39 ~ yoluyla anlama 13
Yosef Yoel Rivlin 129

Z

zâhir 30, 31, 32
zâhirî ~ mana 33 ~ tefsir 30, 31
zamansal fark 47
zaman ve şartlar 19
Zeccâc 64, 66, 67
zekât 76, 115
Zemahşerî 64, 110, 156
Zerkeşî 33
Zeyd 100, 101, 102, 103, 105, 120, 139, 140, 141, 142
Zeyd b. Muhammed 103, 141
Zeyneb bint Cahş 97, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 118, 119, 130, 134, 137, 139, 141
zıhar 103
zıt mana 64, 65
zina 135, 136, 138
Zir b. Hubeyş 93
Zvi Reckendorf 129

Editör: Mustafa ÖZTÜRK

Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi

Yirmi üç yıl gibi çok uzun metrajlı bir siret filminin sayısız sahnesine ait replikler mesabesindeki Kur'an ayetlerini filmin senaryosundan yalıtarak sadece replik düzeyinde anlayıp yorumlamaya çalışmak, çoğu zaman anlamsız bir anlam arayışı olarak neticelenir. Çünkü burada aranan esas anlam replikte değil, filmin bütünündedir. Daha önce söylendiği gibi filmin bütünü yirmi üç yıllık siret, filmin seyircide uyandırdığı his veya seyirciye verdiği mesaj ise "Sünnet"tir.

ANKARA OKULU YAYINLARI