

BİNTU'Ş-ŞÂTÎ PERSPEKTİFİNDE ESBÂBÜ'N-NÜZÛL (*)

Sahiron ŞYAMSUDDİN

Çev. Dr. Orhan ATALAY

I- Giriş:

Kur'anı anlamak için bir çok müfessir tarafından uygulanmış olan Esbâb-u Nüzûl (vahiy sebebi) ilmi¹, hem geçmiş hem de günümüzde bir çok âlim tarafından da hâla incelenmektedir. Bu disiplinin önemi, ya nızca İbni Cerir et-Taberî (v.310/923)² ve İbni Kesir (v.774/1373)³ gibi, yorumlarını rivayetlere (Peygamber, sahabe ve tabiûna isnat edilen haberlere) temellendirenlerce değil, aynı zamanda ez-Zemahşerî (v.538/1144)⁴ ve Fahrüddin er-Râzî (v. 606/1210)⁵ gibi, yorumlarında rey'i (usa vurma, akli muhâkeme-yi) kullanan müfessirlerce de takdir edilmektedir. Çünkü Kur'an'dan bir ayet veya sûrenin nüzûlünden önceki durumu (sebebi) bilmek, onun anlamını kavramak konusunda büyük katkı sağlamaktadır⁶. Bundan dolayı, aralarında Esâbu'n-Nüzûl'ün yazarı Va-

*) "The Islamic Quarterly", Volume XLII, Number I, First Quarter, 1418/1998.

- 1) "Esbâb" kelimesi, "sebepe" (hâl, durum, neden) kelimesinin çoğuludur.
- 2) Tam adı, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir İbni Yezid et-Taberî'dir. 224/838 yılında Taberistan'da doğdu ve 310/923 yılında Bağdat'ta vefat etti. Tefsir (Qur'ân yorumlama), Hadis (Peygamberlik Gelenegi), Fıh (İslâm Hukuku), ve Tarih gibi çeşitli alanlarda uzman olan Taberî, aralarında "*Câmi'ul-Beyân 'an Te'vili'l-Qur'ân*"'ın da bulunduğu çok sayıda eser yazdı. Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Wefâyâtul-'Ayân wa Enbâ'u-Zemân*, İhsan Abbas tarafından baskıya hazırlandı. (Beyrut, Dâr-u Sadır, 1977), IV:191-2.
- 3) İsmail b. 'Amr b. Kesir ed-Dimeşqî, 700/1310 yılında doğdu ve 774/1373 yılında vefat etti. Tefsir, Hadis ve Tarih alanlarında Ortaçağın tanınmış alimlerinden olan İbni Kesir, aralarında, "*Tefsiru'l-Qur'ân il-'Azîm*"'in de yer aldığı bir çok kitap yazdı. Bkz. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Dârul-Kutubi'l-Hadîsa, 1961), I:242-3.
- 4) Mahmûd 'Umer b. Muhammed İbn 'Umer ez-Zemahşerî, 467/1075 yılında Zamahşer'de doğdu ve 538/1144'de Harezmi'de vefat etti. Büyük bir müfessir ve hadis uzmanı olmanın yanısıra, muazzam bir dilci olan yazar, çeşitli alanlarda bir çok kitap yazdı. Tefsir alanında en muazzam eseri, "*el-Keşşâf 'an Haqâiqu't-Tenzîl ve'l-'Uyûnu'l-'Aqâwîl*" adını taşır. Bkz. İbn Hallikân, *Wefâyât*, V:168-74.
- 5) Fahrüddin er-Râzî ismiyle daha iyi tanınan Muhammed İbn 'Umer el-Hüseyin İbn Hasan, 542/1149 yılında doğdu ve 606/1210 yılında vefat etti. Tefsir, Fıkıh Usûlü (İslâm Hukuk Teorisi), İslâmî Teolojî (Kelâm), Dil ve Tıp alanlarında uzman olan müellifin tefsir alanındaki eseri, "*et-Tefsiru'l-Kebirî*"dir. Bkz. İbn Hallikân, a.e., IV: 248-52.
- 6) Bkz. Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr es-Suyûtî, *Lübâbu'n-Nuqûl fî Asbâbu'n-Nüzûl*, (Beyrut, Dâr İhyâ'u'l-'Ulûm, 1978), XIII; Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *Muqaddime fî Usûli'l-Tefsîr*,

hidî (v.428/1075) ve *Lubâbu'n-Nüqûl fî Esbâbu'l-Nüzûl*'ü kompoze eden Suyûtî (v.911/1505)'nin de bulunduğu bir çok alim, konu hakkında çeşitli kitaplar yazdılar. Bu çalışmalar, vahyedilen ayet veya sûrelerin, üzerine nâzil oldukları durumlar (sebepler) ilişkî haberleri ihtiva etmektedir⁷.

Esbâb-ı nüzûlü kuşatan konular; ehemmiyet dereceleri, çelişik haberler problemi, tek bir ayetin vahyi ile ilgili çok sayıda haberin (mevcudiyetinin) zorluğu ve özellikle bir ayetin mesajını belirlemek için *'ibre* (asıl maksat) sorunu, *Ulûmu'l-Kur'an* (Kur'an Bilimleri) ve *Usûlü'l-Fırh* (İslâm Hukuk Teorisi) konulu bir çok kitapta tartışılmaktadır. Modern zamanda bu tip tartışmalarla ilgili olanlardan birisi de Kur'an çalışmaları, edebi tenkit, feminizm, tarih ve otobiyografi gibi alanlarda bir çok kitap⁸, makale ve üretici yazılar yazan Binti's-Şâtî⁹ mahlasıyla çağdaş Mısırlı yazar 'Aîşe Abdurrahman'dır¹⁰. O, *Mukaddime fi'l-Menhec* isimli incelemesinde, sebab-i nüzûl üzerine muhtasar bir teorik tartışma sunar. Bu teori, daha sonra Kur'an'ın bir çok sûresinin tefsirinde, özellikle de kendisine ait "*Tefsiru'l-Beyân li'l-Qur'âni'l-Kerîm*" adlı eserde uygulanmıştır.

(Beyrut, Dâr-u İbn Hazm, 1994), 38; Khalid Abdurrahman el-'Akk, *Usûlu'l-Tefsir wa Qavâiduhû* (Beyrut, Dâr'u'l-Nefâis, 1986), s. 99.

- 7) Bkz. Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim tarafından basıldı. (Kahîre, İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1972), 1:22; ve Andre L. Rippin, "*The Qur'ânic Asbâbu'l-Nüzûl Material :An Analysis of its Use and Development*" (Ph.D.diss, Mc Gill University, 1981), s. 21.
- 8) 1913 yılında Dimyat'ta doğdu. Geleneksel eğitimini, kendisinin devlet okullarında okumasına izin vermeyen babasından aldı. Bununla beraber, annesi ve annesi tarafından büyük dedesi -ki, onun bir devlet okuluna devam etmesini gizlemişlerdi - sayesinde, oradaki eğitimini tamamladı. 1936'da (daha sonra Kahire Üniversitesi olan) Fuâd I Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırdı. 1950 yılında şair Ebu'l-'Alâ el-Ma'marrî üzerine yaptığı tezle doktorasını tamamladı. Daha sonra bir kaç üniversiteden profesör oldu. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz: (C. Kooji, "Bint al-Şatî :A Sutable Case for Bioraphy", *The Challenge of the Middle East*, ed. İbrahim A El-Sheive et al. (Amsterdam: University of Amsterdam, 1982), s. 67-72; Muhammed Emin, "A Study of Binti's-Şatî's-Exegeses" (M. A. thesis McGill Univ., 1992), s. 6-23; Valeria J. Hoffman-Lad, "A'isha Abdurrahman in The Oxford Encyclopedia of the Modern İslamic World, edited by John L. Esposito (New York; Oxford University Press, 1995), 1:4-5; ve Abaza al-Sabiî, "Bint al-Shatî" in *Contemporary Arab Writers: B: Campbell* (Beirut: in Komission bei Franz Sheiner Verlag Stuttgart, 1966), 1:362-3.
- 9) Maria Cooke, "*Arab Women Writers*" in *Modern Arabic Literature*, edited by M: M: Badewî (Cmbridge Univ. Press, 1992),s. 449.
- 10) Bunlar, Prof. İssa J. Boullata'nın "İnstitute of İslamic Studies'de" (*McGill Üniversitesi'nde*) Montreal 17 Ocak 1997 yılında yayımlanan Binti's-Şatî hakkındaki makalesine göre, Binti's-Şâtî'nin katkıda bulunduğu bazı alanlardır. Muhammed Emin ve Hoffman Ladd'a göre Binti's-Şatî, yukarıda belirtilen alanlarda altı kitap yazmıştır. Binti's-Şatî'nin çalışmalarını, (1) Qur'ânî ve İslâmî İnceleme, (2) Genel çalışmalar olarak ikiye ayıran Abaza el-Sabiî,, 1991 yılı itibariyle, yazdığı 40 kitabının isim listesini verir. Bkz. Muhammed Emin, "A Study of Bint el-Şatî's Exegesis", 18; Valeria J. Hoffman Ladd, "A'isha Abdurrahman", *The Oxford Encyclopedia of the Modern İslamic World*, ed. John L. Esposito, 1:4; "Abaza el-Sabiî, "Bint al-Shatî", in *Contemporary Arab Writers: "Biographies and Autobiographies*, I, 362-3.

Bintu'ş-Şâtî'nin *Esbâb-ı Nüzûl* hakkındaki görüşlerini içeren bir çalışmaya, en azından, şu iki nedenden dolayı ihtiyaç duyulmaktadır: Birincisi, Bintu'ş-Şâtî'nin sebep-i nüzûl hakkındaki haberlere tutarlı yaklaşımının, bizzat kendi tefsirinde işlediği esbâb-u nüzûlün rolünü açıklamak için bir fırsat sağlaması; ikincisi ise, onun esbâb-u nüzûl konusundaki görüşlerine ilişkin ilk çalışmalarının geliştirilmeye ihtiyaç duyması.

İssa J. Boullata, 1974 yılında yazdığı "Modern Kur'an Tefsirleri: Bintu'ş-Şâtî'nin Yöntemi"¹¹ ismini taşıyan makalesinde ve J.J.G. Jansen de, "Modern Mısırda Kur'an Tefsiri"¹² isimli çalışmasında, söz konusu müellifin esbâb-u nüzûl hakkındaki düşüncelerini tahlil ederler. Bununla beraber, amaçları, muhtemelen, sadece onun Kur'an'ı yorumlama yöntemine ilişkin genel bir açıklama yapmak olduğu için, fazla ayrıntıya girmediler. Muhammed Emin, McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde mastır derecesi için sunduğu "A Study of Bint al-Shatî's Exegesis" isimli tezinde, nispeten, konunun kısa bir tanımını sunmakla beraber, Bintu'ş-Şâtî'nin esbâb-u nüzûlü uygulamasından herhangi bir tahlil veya örnek vermez. İşte tüm bunlardan dolayı elinizdeki makale, konuyu ayrıntılı bir tarzda işleyecektir.

Hakikaten, esbâb-u nüzûl konusunda tartışmaya değer bir çok boyut vardır. Bununla beraber bu makale, Binti Şâtî'nin en çok ilgilendiği iki konu; esbâb-u nüzûlün önemi ve *el-ibre* (asıl maksat) düşüncesi üzerinde yoğunlaşacaktır.

Esbâb-u Nüzûlün Önemi:

'Ulûmü'l-Qur'ân alanında çalışan alimler, esbâb-u nüzûl terimini; "nâzil olacak Qur'ân î ayet(ler) veya sûre(ler) ile cevaplanmak üzere, Hz. Peygamber için ortaya çıkan bir olay veya Ona sorulan bir soru" olarak tanımlarlar¹³. Esbâb-u nüzûle ilişkin olarak Qur'ân pasajları iki kategoriye ayrılır: Birincisi, öncesinde muayyen bir olay olmaksızın vahyedilen pasajlar ki, bu kategori, "*mâ nezele ibtidaen*" şeklinde isimlendirilir. Esbâb-u nüzûl tartışmasının daha fazla ilgili olduğu diğer kategori ise, özel bir sebep-i (durumu) izleyen vahyi ihtiva eder ki, bu da "*mâ nezele 'aqibe vâqia ew suâl*" olarak bilinir¹⁴. Qur'ân'ın herhangi bir sûresinde söz konusu iki kategori sık sık birlikte yer almaktadır. Mesela, Alaq sûresinin ilk beş ayeti, ayetlerin cevaplayacağı spesifik bir olay tara-

11) Bkz. İssa J. Boullata, "Modern Qur'ân Exegesis : A Study of Bint al-Shatî's Method", *The Muslim World* s. 64 (1974), s. 10-13.

12) Bkz. J.J. G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'ân in Modern Egypt* (Leiden : E. J. Brill, 1974), s. 70-1.

13) Bkz. Dawûd el-'Attar, *Mujaz 'Ulûmü'l-Qur'ân* (Beyrut: Mu'assasat al-'Alâmi li'l-Matbuât, 1979), 124; ve Muhammed Huseyn et-Tabatabâî, *el-Qur'ân fi'l-İslâm*, trc. Ahmed el-Huseynî (Tehran: Merkezi'lâm al-Dhikrâ, 1984), s. 155.

14) Bkz. Muhammed Abdusselâm Kafafi ve Abdullah al-Sharif, *Fi 'Ulûmü'l-Qur'ân : Dirâsât wa Muhadarât* (Beyrut : Dâr al-Nahda al-'Arabiya, 1981), s. 63; va Muhammed Salih es-Sadiq, *el-Beyân fi 'Ulûmü'l-Qur'ân* (Algiers : al-Mu'assasa al-Wataniyya li'l-Kitab, 1989), s. 111.

findan öncelenmeksizin vahyedilmiş iken, sürenin geri kalan ayetleri ise, ilk dönemlerde -ibre, kelimelerin genelliği mi yoksa sebebin spesifikliği mi konusundaki tartışmayı dikkate almaksızın- Ebu Cehil'in yaptığı eyleme ilişkin olarak nâzil olmuştur. Ebu Hureyre'den gelen rivayete göre Ebu Cehil, "Muhammed yanınızda yüzünü toprağa kapıyor mu? diye sorduğunda birisi, "Evet" dedi. Bunun üzerine Ebu Cehil, "Lât ve Uzzâ'ya yemin olsun ki, şayet onu ibadet ederken görürsem ayaklarımı boynuna basıp, yüzünü toprağa süreceğim" dedi. Daha sonra mezkur sürenin bir çok ayeti nâzil oldu: "*Hayır, insanoglu, kendisini müstağni görerek azmanlaşır. Emin olun ki, dönüştünüz Rabbi-nizedir.*" (Qur'ân , el-'Alaq, 6-8)¹⁵

Anlamı kavramada bir problem taşıyan Qur'ân ayetlerinin yorumunda, esbâb-u nüzûl bilgisinin öneminde herhangi bir ihtilaf yoktur. Bununla birlikte, onun önem derecesi, Ulûmu'l-Qur'ân alimleri arasında hâlâ tartışılmaktadır. Mesela, konunun bilgisine büyük bir önem tahsis eden Zerkeşî, el-Burhan fî Ulûmi'l-Qur'ân adlı eserinde söz konusu disiplinin şu altı faydasını zikreder:

- 1- Hukûkî bir hüküm (teşri'ul hükm) teşkil eden faktörü anlamak.
- 2- Asıl maksat ('ibre)ın spesifik bir durum olduğunu savunan kimselere göre, hukûkî bir hükmü tahsis etmek.
- 3- Kelimenin anlamını kavramak.
- 4- Genel hüküm ifade eden (umûm) bir kelimeyi, başka deliller temelinde spesifik (has) olarak idrak etmek
- 5- Hasr (sınırlandırmak) kuşkusundan kurtulmak
- 6- Bir ayetin anlamını belirlemedeki zorluğu gidermek¹⁶

Zerkeşî, bununla birlikte, bu konulara ilişkin pek çok örnek de verir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle şunu söyleyebiliriz: Zerkeşî'ye göre hiç kimse, esbâb-u nüzûl bilgisi olmadan Qur'ân'ı tam olarak yorumlayamaz. Binti Şâtî üzerinde derin bir etkisi olan hocası ve daha sonraları da eşi olan Emir el-Hûlî, "Menâhîcu't-Tecfid"

15) Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, (Beirut, Dâru'l-Ma'rife, 1987), XXX: 163; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Qur'âni'l-'Azim* (Beirut, Dâru'l-Ma'rife, 1987), IV/565; er-Razî, *Tefsiru'l-Kebir*, (Beirut, Dâr ih-yâu't- Turasi'l-Arabî, ts.), XXXII/20; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (Beirut, Dâru'l-Ma'rife, 1987), IV/224; es-Suyutî, *el-Lubâb*, s. 232; ve 'Aişe Abdurrahman bint , *et-Tefsiru'l-Beyân li'l-Qur'âni'l-Kerim*, (Kahire : Dâru'l-Ma'rife, 1990), II/26.

16) Bkz. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî 'Ulûmi'Qur'ân*, I/22-9; es-Suyutî, el-Muhtasar min Kitab el-Itqân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân (Beirut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.), 33-4; Dawûd el-'Attar, *Mujaz-u 'Ulûmi'l-Qur'ân*, s. 127-30; Muhammed Muhammed Khalife, *Ma'a Nüzûl al-Qur'ân* (Kahire, Mektebetu Nahda eMısıriya, 1971), s. 27-30; Muhammed Abdul'azîm ez-Zerqanî, *Menahilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, (Qairo, Dâr thya el-Kutub el-Arabiya, 1962), Mustafa Muhammed el-Ba-jiqnî, *Manhaci'l-Qur'âni'l-fî Taqriri'l-Ahkâm* (Kahire: Dâru'l-Jemahirıyye, 1993), s. 30-3; ve Hamid Ebu Zeyd, *Mefhûmi'n-Nass: Dirâsa fî 'Ulûmi'Qur'ân* (Kahire, :el-Hay'a al-Mısıriya al-'Ammalı'l-Kitab, 1990), s. 109-22.

isimli eserinde, "*Mâ hawla'l-Qur'ân*" (Qur'ân'ın Haricî Şartları) olarak isimlendirilen bilginin gerekliliğine inancından dolayı, zımnen, esbâb-u nüzûl bilgisinin büyük oranda önemli olduğunu kabul eder. O, büyük oranda şunu söyler: "Belirttiğimiz gibi, "*Mâ hawle'l-Qur'ân*" üzerindeki incelemeler, Qur'ân tefsirinin amacı için zorunlu çalışmalardır. Dolayısıyla, *Mâ hawle'l-Qur'ân*'ın spesifik bilgisine sahip olmayanların Qur'ân 'ı doğru ve sağlıklı bir şekilde anlayabilmeleri için onu incelemeleri varsayılmaktadır."¹⁷ Bununla beraber yazar, esbâb-u nüzûlün önem derecesini açıkça zikretmez.

Yorumunu felsefî prensiplere temellendiren¹⁸ Binti's-Şâtî, konuya ilişkin bir teşebbüste bulunur. Bununla birlikte, bu alana katkısını arz etmeden önce, onun vahiy ile vahyin nâzil olduğu şartlar arasındaki ilgi hakkındaki "teolojik" düşüncesini takdim etmek gereklidir. Müellif şunu belirtir: Bir ayet veya sûre ile onun sebab-i nüzûlü arasındaki ilgi, "illiyet" denilen nedensel bir ilgi değildir. Yani bir ayet, bir sonucun (ma'lûl) kendi sebebine (illet) dayanması tarzında, sebab-i nüzûlüne bağlı değildir. Çünkü, "Esbâb-u nüzûlü gerçekleşmeseydi, onunla ilgili muayyen bir ayet de nâzil olmazdı" demek mümkün değildir¹⁹. Bana göre, yazar şunu anlatmak istiyor: Vahiy, Allah'ın irade ve bilgisini teşkil eder ve O'nun irade ve bilgisi de kadîm (öncesiz) ve gayr-ı muhdes (sonradan var olmuş değil)dir²⁰. Böylece vahiy, beşerî varlıklar arasında cereyan eden herhangi bir durumun varlığı ile etkilenmemiştir. Bu konuda, onun düşüncesi Eş'arî teolojik bakış açısı ile benzerlik arz etmektedir²¹. Kısacası o, vahiy, onu izleyen duruma göre ikinci dereceye koymamaktadır. Bu düşünce, bildiğimiz gibi, *her ayetin bir esbâb-u nüzûlü yoktur*

17) Emin el-Khulî, *Menâhic Tacîd fi el-Nahw wa'l-Belağha wa'l-Tefsir wa'l Adâb* (Kahire, Dâru'l-Ma'rife, 1961), s. 309; Jansen, J. J. G., *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974), 65-6.

18) Boullata, "*Modern Qur'ân Exegesis*", s. 106-13; idem, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ân: 'caz and Related Topics", in *Approaches to History of the Interpretation of the Qur'ân*, edited by Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 152-4; ve Jansen, *The Interpretation of the Qur'ân in Modern Egypt*, s. 70-6.

19) Bkz. Binti's-Şâtî, *Muqaddime fi'l-Manhac* (Kahire: Ma'hadu'l-Buhûth wa'd-Dırasâtu'l-'Arabiya, 1971), 133; idem, *et-Tefiru'l-Beyân li'l-Qur'âni'l-Kerim*, 1/23; ve Boullata, "*Modern Qur'ân Exegesis*", s. 106.

20) Bkz. Binti's-Şâtî, *el-Qur'ân wa Qadâyâ'l-İnsan* (Beirut, Dâru'l-İlm li'l-Malayîn, 1978), 136.

21) el-Eş'arî, kendi kitabında vahiy (Kelamullâh, Allah'ın sözü) hakkında şunları söyler: "*Kelâmın (Allah'ın sözünün) ezeli olduğuna ilişkin bu delil, aynı zamanda O'nun iradesinin de ezeli oluşunun delilidir. Çünkü, kelâm sıfatının muhdes (sonradan meydana gelmiş) olması halinde şu üç ihtimalden biri zorunludur: (Allah) o sıfatı; a- ya kendi zatında, b- veya başkasında, c- ya da ilgili sıfatı kendisi ile kâim olarak yaratmıştır. Allah'ın onu kendi zatında ihdâs etmiş olması muhaldir. Çünkü O, sonradan olmuşların mahalli değildir. Onu kendisiyle kâim olarak var etmesi de muhaldir. Çünkü kelâm, sıfattır. Sıfat ise, kendisi ile kâim olmaz. Tıpkı ilim ve kudret sıfatlarını kendileri ile kâim olarak var etmesinin mümkün olmayışı gibi. Onu başkasında var etmesi de muhaldir. Çünkü bu durum, söz konusu başkasının Allah'ın iradesi ile murîd (irâde edici) olmasını gerektirir. İşte, sonradan var edilmiş olması halinde, irâdenin kendisinden hâli olamayacağı bu ihtimaller muhal olunca, onun (irâdenin) ezeli olduğu ve Allah'ın onunla ezeli olarak murîd olduğu doğrulanmıştır". Bu, McCarthy'nin el-Eş'arî'nin Kitabı'l-Luma"sından yaptığı bir pasajın tercümesidir. Bkz. Ebu'l-Hasan*

gerçeği ile ispatlanır. Bununla beraber o, her ikisi arasında uyumlu bir ilişkinin varlığını da kabul eder. Vahiy, kendisini önceleyen duruma cevap verir ve, olay (sebeup) da, bir dereceye kadar vahyin anlamını tasvir eder. Buna göre yazar, bir kaç yerde şunu söyler: "Esbâb-u nüzûl, nassı (Qur'ân metnini) kuşatan durumun belirtilerini, anlatımını oluşturur"²². Keza, Alağ sûresinin 6-9 ayetleri ile ilgili olarak -ki, bunlar Ebu Cehil'in İslâm'a yönelik olumsuz bir davranışta bulunduğunda nâzil olmuştup- yukarıda da aktarıldığı gibi, şunu söyler: "Sûrenin bu ayetlerinin yapısı göstermektedir ki, söz konusu ayetler, Hz. Peygamber'in Allah'ın mesajını deklare edip, Allah'a ibadeti tebliğ etmesi sonucu putpe-rest toplum tarafından yalanlanma ile yüz yüze geldikten sonra nâzil olmuştur"²³. Bu açıklama, esbâb-u nüzûle verilen önemin bir boyutunu gösterir.

Esbâb-u nüzûlün önemi, rivayetlerin, kelimelerdeki spesifik, literal anlamı ile ilişkisine de bağlıdır. Dolayısıyla Boullata'nın, "Binti's-Şâtî'ye göre, esbâb-u nüzûl konusunda rivayet edilen bir haber, bir kelimenin muayyen bir anlamını doğrulama aracı olabilir"²⁴ şeklindeki analizi tamamen doğrudur²⁵. Mesela, *futuru'l-vahy* (vahyin ara vermesi) durumu üzerine nâzil olan ed-Duhâ sûresinin dördüncü ayetindeki "*el-âhire*" kelimesini yorumlarken, diyor ki:

"ed-Duhâ sûresinin bu ayetinde, "*el-âhire*" kelimesinin beklenen yarın (el-ğadu'l-manzûr) manasını ifade ettiği açıktır. Bunun, Sûre'de geçen "leke" (senin için) kelimesi ile bağlantılı oluşu, onun Peygamber'e has olduğuna işaret eder. Gerçekten Allah, sözü verilen iyilikle *tevdi*' (terketme) ve *el-qelâ* (darılma)nın defedileceğini beyan eder. Çünkü bu durum, *futuru'l-vahyin* etkisini kaldırır²⁶.

Birileri yukarıdaki ifadeden yazarın, *el-âhire* kelimesinin tefsirini, sûrenin sebebi nüzûlü olan *futuru'l-vahyin* neden olduğu mutsuzluğun son bulacağı gün ile temellendirdiğini görebilir.

Binti's-Şâtî, aynı şekilde esbâb-u nüzûlün Kur'an'daki belli kelimelerin kullanım önemini aklen doğrulama ve açıklamadaki önemini de onaylar. Mesela, ana konunun henüz gelen vahiy olduğu ed-Duhâ sûresinde, (birinci ayetteki) *ed-duhâ* (sabahın erken saatleri) kelimesi ile (ikinci ayetteki) *el-leyl* (gece) kelimesinin niçin kullanıldığını tahlil ederken şöyle der: "ed-Duhâ sûresinin ilk iki ayetindeki muksemün bih (kendisi ile

Ali b. İsmail el-Eş'arî, Kitabu'l-Luma' fir-red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a, ed: Richard J. McGarthy (Beirut, el-Matba'atu'l-Kathulikiya, 1952), 23; ve Necmuddin Süleyman b. Abdilqaviy et-Tüfi, Şerhu Muhtasari'r-Rawdâ, ed: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2:501.

22) Bkz. Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/23. Onun düşüncesini mukayese için keza bkz. Fazlurrahmân, İslâm ve Modernite, *Entelektüel Bir Geleneğin Değişimi* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 143.

23) Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/27.

24) Boullata, "*Modern Qur'ân Exegesis*", s. 106.

25) Bkz. Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/23.

26) Ibid., I/36.

yemin edilen durum), insanların, her gün sabahın erken saatlerindeki parlaklıktan ve daha sonra da her şeyin durgunluk ve sessizliğe boğulduğu gecenin karanlığından gözlediği fiziksel bir form ve duyumsal bir olaydır. Her iki durumun veya olayın ardışık gelişi, dünya sisteminde hiçbir eksiklik oluşturmadığı ve onları reddetmeye neden olan herhangi bir şeyin mevcut olmadığı gibi, sabahın erken saatlerindeki ışığın parıltısından sonra, gökyüzünün yeryüzünden gizlenerek karanlığa boğulması ve doğada kaybolmasından rahatsızlık duyan kimse de yoktur²⁷.

Bu durumda o, esbâb-u nüzûl olan *futuru'l-vahy*'in içeriğini, sûredeki iki kelimenin kullanımını daha açık bir anlama kavuşturmak için kullanır. Diğer kelimeler hakkında esbâb-u nüzûle ilişkin olarak gelen bir haber, Qur'ân ayetlerindeki kelimelerin, onların vahyini Peygamber'e arz eden durumlarla uyumunu açıklayabilir²⁸. Bu yorum, üslûbun özel bir durumla uyumluluğunu kanıtlar (iqtidâu'l-lafz li'l-hâl). el-'Akk ise, Usûlu't-Tefsîr adlı eserinde, Şâtîbî'nin konuya ilişkin şu düşüncelerini aktarır:

"Vahyin üzerine (indiği) durumları kavramak, Qur'ân bilgisi ile meşgul olup, onu geliştirmek isteyenler için bir zorunluluktur. Çünkü, *'ilmu'l-Meânî ve'l-Beyân* (retorik bilim)in temeli, Qur'ân yapısının geçerli i'câz (taklit edilemez) ve hatta Arapların (sözlü) ifadelerindeki amaçlarının bilgisi vasıtasıyla, *muktezayâtu'l-ahwâl* (durumların gereği)in bilgisinde yatmaktadır. (...) esbâb-u nüzûl bilgisi, *muktezâ'l-hâl*'in bilgisidir²⁹.

Bu tip bir teşebbüs, aynı geçerlilikte olmasa bile, Binti'ş-Şâtî'den çok önce fiilen yapılmıştı. Mesela er-Râzî (v. 606/1210), aynı sûreyi tefsir ederken, Tefsiru'l-Kebîr'de şunları söyler:

"*ed-Duhâ* kelimesi, Hz. Peygamber'e vahyi imâ ederken; *el-leyl* (kelimesi) ise, *futuru'l-vahy* zamanına atıfta bulunur. Çünkü, vahyide el-isti'nas (gizliliği hissetme) anlamı olduğu gibi, aksine bitkinlik zamanında da el-istihash (uzun bir süre konuşmamak) vardır³⁰.

Esbâb-u nüzûl ile kelimenin anlamı arasındaki ilişki temelinde Binti'ş-Şâtî, müzakerede altındaki ayetten bir kelimenin anlamı, hali hazırda esbâb-u nüzûl olmaksızın anlaşılıyorrsa, esbâb-u nüzûl (ile ilgili) haberi nakletmekten kaçınıyor görünmektedir. Muhtemelen, mesela İnşirâh sûresinin 5. ve 6. ayetleri olan "*Gerçekten zorlukla beraber kolaylık vardır...*" ayetlerinin esbâb-u nüzûlünü zikretmeyişinin nedeni de budur. Elbetteki o, bir müfessir olarak, bu ayetlerin bir esbâb-u nüzûlü olduğunu biliyordu. Nitekim bazı müfessirlere göre, ilgili ayetlerin esbâb-u nüzûlü, inanmayanların, Peygamber ve taraftarlarını yoksulluk sebebiyle mahkûm etmeleriydi³¹.

27) Ibid., I/26.

28) Bkz. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, s. 71.

29) el-'Akk, *Usûlu't-Tefsîr*, s. 102-3.

30) Er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXXI/209.

31) Bkz. Zameşşeri, *el-Keşşâf an Haqaiqu't-Tenzîl*, IV?221; ve *Suyûtî, Lübbâbu'l-Nüqûl*, 232.

gerçeği ile ispatlanır. Bununla beraber o, her ikisi arasında uyumlu bir ilişkinin varlığını da kabul eder. Vahiy, kendisini önceleyen duruma cevap verir ve, olay (sebeup) da, bir dereceye kadar vahyin anlamını tasvir eder. Buna göre yazar, bir kaç yerde şunu söyler: "Esbâb-u nüzûl, nassı (Qur'ân metnini) kuşatan durumun belirtilerini, anlatımını oluşturur²². Keza, Alaq sûresinin 6-9 ayetleri ile ilgili olarak -ki, bunlar Ebu Cehil'in İslâm'a yönelik olumsuz bir davranışta bulunduğu nâzil olmuştu- yukarıda da aktarıldığı gibi, şunu söyler: "Sûrenin bu ayetlerinin yapısı göstermektedir ki, söz konusu ayetler, Hz. Peygamber'in Allah'ın mesajını deklare edip, Allah'a ibadeti tebliğ etmesi sonucu putpe-rest toplum tarafından yalanlanma ile yüz yüze geldikten sonra nâzil olmuştur"²³. Bu açıklama, esbâb-u nüzûle verilen önemin bir boyutunu gösterir.

Esbâb-u nüzûlün önemi, rivayetlerin, kelimelerdeki spesifik, literal anlamı ile ilişkisine de bağlıdır. Dolayısıyla Boullata'nın, "Binti's-Şâtî'ye göre, esbâb-u nüzûl konusunda rivayet edilen bir haber, bir kelimenin muayyen bir anlamını doğrulama aracı olabilir"²⁴ şeklindeki analizi tamamen doğrudur²⁵. Mesela, *futuru'l-vahy* (vahyin ara vermesi) durumu üzerine nâzil olan ed-Duhâ sûresinin dördüncü ayetindeki "*el-âhire*" kelimesini yorumlarken, diyor ki:

"ed-Duhâ sûresinin bu ayetinde, "*el-âhire*" kelimesinin beklenen yarın (el-ğadu'l-manzûr) manasını ifade ettiği açıktır. Bunun, Sûre'de geçen "leke" (senin için) kelimesi ile bağlantılı oluşu, onun Peygamber'e has olduğuna işaret eder. Gerçekten Allah, sözü verilen iyilikle *tevdi*' (terketme) ve *el-qelâ* (darılma)nın defedileceğini beyan eder. Çünkü bu durum, *futuru'l-vahyin* etkisini kaldırır²⁶.

Birileri yukarıdaki ifadeden yazarın, *el-âhire* kelimesinin tefsirini, sûrenin sebebi nüzûlü olan *futuru'l-vahyin* neden olduğu mutsuzluğun son bulacağı gün ile temellendirdiğini görebilir.

Binti's-Şâtî, aynı şekilde esbâb-u nüzûlün Kur'an'daki belli kelimelerin kullanım önemini aklen doğrulama ve açıklamadaki önemini de onaylar. Mesela, ana konunun henüz gelen vahiy olduğu ed-Duhâ sûresinde, (birinci ayetteki) *ed-duhâ* (sabahın erken saatleri) kelimesi ile (ikinci ayetteki) *el-leyl* (gece) kelimesinin niçin kullanıldığını tahlil ederken şöyle der: "ed-Duhâ sûresinin ilk iki ayetindeki muksemün bih (kendisi ile

Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fîr-red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, ed: Richard J. McGarthy (Beyrut, el-Matba'atu'l-Kathulikiya, 1952), 23; ve Necmuddin Süleyman b. Abdilqaviy et-Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Rawdâ*, ed: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2:501.

22) Bkz. Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I/23. Onun düşüncesini mukayese için keza bkz. Fazlurrahmân, *İslâm ve Modernite, Entelektüel Bir Geleneğin Değişimi* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 143.

23) Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/27.

24) Boullata, *Modern Qur'ân Exegesis*, s. 106.

25) Bkz. Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/23.

26) *Ibid.*, I/36.

yemin edilen durum), insanların, her gün sabahın erken saatlerindeki parlaklıktan ve daha sonra da her şeyin durgunluk ve sessizliğe boğulduğu gecenin karanlığından gözlediği fiziksel bir form ve duyumsal bir olaydır. Her iki durumun veya olayın ardışık gelişi, dünya sisteminde hiçbir eksiklik oluşturmadığı ve onları reddetmeye neden olan her hangi bir şeyin mevcut olmadığı gibi, sabahın erken saatlerindeki ışığı parıltısından sonra, gökyüzünün yeryüzünden gizlenerek karanlığa boğulması ve doğada kaybolmasından rahatsızlık duyan kimse de yoktur²⁷.

Bu durumda o, esbâb-u nüzûl olan *futuru'l-vahy*'in içeriğini, sûredeki iki kelimenin kullanımını daha açık bir anlama kavuşturmak için kullanır. Diğer kelimeler hakkında esbâb-u nüzûle ilişkin olarak gelen bir haber, Qur'ân ayetlerindeki kelimelerin, onların vahyini Peygamber'e arz eden durumlarla uyumunu açıklayabilir²⁸. Bu yorum, üslûbun özel bir durumla uyumluluğunu kanıtlar (iqtidâu'l-lafz li'l-hâl). el-'Akk ise, Usûlu't-Tefsîr adlı eserinde, Şâtî'nin konuya ilişkin şu düşüncelerini aktarır:

"Vahyin üzerine (indiği) durumları kavramak, Qur'ân bilgisi ile meşgul olup, onu geliştirmek isteyenler için bir zorunluluktur. Çünkü, *'ulmu'l-Meânî ve 'l-Beyân* (retorik bilim)in temeli, Qur'ân yapısının geçerli i'câz (taklit edilemez) ve hatta Arapların (sözlü) ifadelerindeki amaçlarının bilgisi vasıtasıyla, *muktezâyâtü'l-ahwâl* (durumların gereği)in bilgisinde yatmaktadır. (...) esbâb-u nüzûl bilgisi, *muktezâ'l-hâl*'in bilgisidir²⁹.

Bu tip bir teşebbüs, aynı geçerlilikte olmasa bile, Binti'ş-Şatî'den çok önce fiilen yapılmıştı. Mesela er-Râzî (v. 606/1210), aynı sûreyi tefsir ederken, Tefsiru'l-Kebîr'inde şunları söyler:

"*ed-Duhâ* kelimesi, Hz. Peygamber'e vahyi imâ ederken; *el-leyl* (kelimesi) ise, *futuru'l-vahy* zamanına atıfta bulunur. Çünkü, vahiyde el-isti'nas (gizliliği hissetme) anlamı olduğu gibi, aksine bitkinlik zamanında da el-istihash (uzun bir süre konuşmamak) vardır³⁰.

Esbâb-u nüzûl ile kelimenin anlamı arasındaki ilişki temelinde Binti'ş-Şatî, müzakerede altındaki ayetten bir kelimenin anlamı, hali hazırda esbâb-u nüzûl olmaksızın anlaşılıyorsa, esbâb-u nüzûl (ile ilgili) haberi nakletmekten kaçınıyor görünmektedir. Muhtemelen, mesela İnşirâh sûresinin 5. ve 6. ayetleri olan "*Gerçekten zorlukla beraber kolaylık vardır...*" ayetlerinin esbâb-u nüzûlünü zikretmeyişinin nedeni de budur. Elbetteki o, bir müfessir olarak, bu ayetlerin bir esbâb-u nüzûlü olduğunu biliyordu. Nitekim bazı müfessirlere göre, ilgili ayetlerin esbâb-u nüzûlü, inanmayanların, Peygamber ve taraftarlarını yoksulluk sebebiyle mahkûm etmeleriydi³¹.

27) Ibid., I/26.

28) Bkz. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, s. 71.

29) el-'Akk, *Usûlu't-Tefsîr*, s. 102-3.

30) Er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXXI/209.

31) Bkz. Zameşşeri, *el-Keşşâf an Haqaiqu't-Tenzîl*, IV?221; ve *Suyûtî, Lübbü'l-Nüqûl*, 232.

Söz konusu esbâb-u nüzûl rivayeti, ilgili ayette geçen *el-'usr* (zorluk) kelimesinin anlamını açıklamasına rağmen, Binti's-Şâtî tarafından nakledilmemiştir. Bunun yerine lügat kökenine ilâveten, aynı kelimenin diğer ayetlerdeki kullanımını, karşılaştırdığı tümevarım yöntemini işleterek, kelimenin anlamını belirlemeye çalışmanın yanı sıra, kelime-deki "ahd/belirtme" edatı olan "el" artikulumu dikkate alarak, *el-'usr* kelimesinin, Peygamber'in pagan topluma karşı direnişinde karşılaştığı "dank" (ıstırap, üzüntü), "anat" (güçlük, zahmet) ve "dîq" (sıkıntı) gibi anlamlara geldiği sonucuna varır³².

Bu yorumda, dikkate alınacak iki şey görebiliriz: Birincisi, ona göre, "usr" kelimesi; bir tarafta ahd/belirtme edatı olan "el" artikulu temelinde Peygamber'in karşılaştığı özel zorluk; ikinci olarak da, kelime; farklı nedenler, tenkit ve zulüm sebebiyle zorluğun genel anlamına sahiptir. Kısaca, buradaki "*el-'usr*" kelimesi, Peygamber'in maruz kaldığı genel sıkıntıdır. Bu anlam, Binti's-Şâtî'ye göre yeterli derecede açıktır. Buna göre o, her zaman nüzûl sebebine ihtiyaç duymamakta ve gayet kolaylıkla, kelimenin genel anlamından bir bölününü oluşturan ve yukarıda belirtilen haberin içerik olarak çok önemli bir bilgi sağlamadığına inanmaktadır. Müellif, aynı yaklaşımı ez-Zilzâl sûresinde de uygular³³ ki, bunların anlamı da esbâb-u nüzûl olmaksızın açıkça anlaşılmalıdır³⁴. Demek ki, tefsirine esbâb-u nüzûl hakkında gereksiz haber içeren herhangi haricî bir bilgiyi almamak onun özelliğidir³⁵.

'İbre (Asıl Maksat) Düşüncesini Kuşatan Konu:

Sebeb-i nüzûlü kuşatan en ihtilâflı konulardan birisi de, 'ibre veya asıl maksat; yani, dikkate alınması gereken esas faktör düşüncesidir. Alimlerin çoğunluğu bu faktörün, durumun özelliğinde değil, ifadenin genelliğinde, yani *el-'ibre bi umûmi'l-lafz lâ bi khususu's-sebep* ilkesinde yattığına inanır. Bununla beraber, bazıları da aksini yani, el-'ibre bi khususu'l-sebep lâ bi umûmi'l-lafzı savunurlar³⁶. Bu konuda Binti's-Şâtî, birinci görüşü benimsemektedir. Nitekim bazı yerlerde, "Bu, 'alâ külli hâl" (her durumda uygulanmalıdır" diyerek, söz konusu görüşü vurgular³⁷. Meselâ el-Mâun sûresinin tefsirine, sû-

32) Bintu's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I/71-2.

33) *Ibid.*, I/96-100.

34) Wahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* adlı eserinde Muqatil'den şunu nakleder: "İki adam vardı. Onlardan birisine, (bir şey istemek amacıyla) bir dilenci geldi. O da, dilenen adama küçük bir şey (sadaka) vermeyi düşündü ve şöyle dedi: "Bu, bir şey değildir. Çünkü bizler sevdiğimiz şeylerden infâk etmek karşılığında ödüllendirileceğiz" Aksine, diğer şahıs yalan ve iftira gibi küçük bir günahı hor gördü ve: "Allah, sadece büyük bir günah sebebiyle ateşle tehdit eder" dedi. Yedinci ve sekizinci ayetler o zaman nâzil oldu. Bkz. Wahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 258. Bu sebeb-i nüzûl, Binti's-Şâtî tarafından nakledilmemektedir.

35) Bkz. Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I/18; ve J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, s. 71.

36) Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan*, I/32; ez-Zerqanî, *Menâhil*, I/118; ve Muhammed İbn Seyyid 'Alewî *el-Mâlikî*, *Zübdetu'l-İtqân fi 'Ulûmi'l-Qur'ân* (Medine: Matabiu'r-Reshid, ts.), s. 20.

37) Bkz. Binti's-Şâtî, *Muqaddime fi'l-Menhac*, 134; keza onun, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/40.

renin nâzil olduğu yer ve zamanı zikrederek başlar ve daha sonra da, sebab-i nüzûlü hakkında bazı kısa bilgiler verir:

"Onlar (ilk müfessirler), bu sûrenin sebab-i nüzûlüne ilişkin olarak, sûrenin Ebu Süfyan, 'As b. Wâil el-Sahmî, Welid b. Muğire veya Ebu Cehil hakkında vahyedildiğini söylemişlerdir. İbni Abbas'ın rivayetine göre bu sûre, kendisinde cimrilik (buhl) ve ikiyüzlülük karakterlerini toplayan bir münafik hakkında nâzil olmuştur. Fakat, el-'ibre (asıl maksat), her durumda, ifadenin genelliğidir."³⁸

Aynı ilke Binti's-Şâtî tarafından, Kalem³⁹, 'Asr⁴⁰, Leyl⁴¹, Fecr 15-16. ayetleri⁴² ve Hümeze⁴³ sûrelerinin tefsirinde de uygulanmıştır. Ancak buradaki problem, yazarın, ifa-

38) Bintu's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/183.

39) Ibid., II/39-40. Bu pasajda, Welid b. Muğire el-Makhzûmî ve Ebu Cehil İbn Hişam el-Makhzûmî hakkında nâzil olan sûrenin sebab-i nüzûlünü rivayet ettikten sonra, müellif şunu söyler: "Welid ve Ebu Cehil ile ilgili sûrenin nüzûlü, spesifik durumun gözetilmesine delalet etmiyor. Çünkü, kelimenin umumiyetinin spesifik olaya uygun hale getirilmesi konusunda delil vardır." Söz konusu sebab-i nüzûle ilişkin haberin tamamı Suyûtî'nin *Lübâbu'l-Nüqûl*, s. 218-9'da görülebilir.

40) Bintu's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/80-1. "el-İnsân (man)" kelimesini yorumlarken şu açıklamayı yapar: "Müfessirler arasında iki farklı görüş vardır: Bazıları "el-İnsan" kelimesi ile tüm beşeriyetin kastedildiğini söylerken, diğer bazıları ise, İbni Abbas'tan gelen rivayete dayanarak, kelimeyi sadece, aralarında Welid b. Muğire, 'As b. Wâil ve Eswed b. Abdilmuttalib'in de bulunduğu, inanmayanlar (müşrikler) grubuna uygulamayı tercih ederler. Başka bir haber ise, bizlere söz konusu sûrenin Ebu Leheb veya Ebu Cehil hakkında nâzil olduğu bilgisini verir. Daha sonra Binti's-Şâtî şunları söyler: "Biz, ihtilaflarla ilgilenmiyoruz. Bununla beraber, kesin olan şey, kelimenin umumiyetidir. Yoksa sûrenin, hakkında nâzil olduğu sebebin özelliği değildir." Keza bkz. Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXX/187.

41) Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/97. Rivayet edilir ki, ilgili sûre, servetini müslüman topluluk için harcayan Ebu Bekir es-Siddik'in cömertliği ve Ümeyye b. Halef'in aç gözlülüğü hakkında nâzil olmuştur. Bir rivayete göre böyledir. Başka bir rivayet ise, sûrenin Ebu Dahdah hakkında nâzil olduğunu bildirir. O, (Binti's-Şâtî) daha sonra şunu söyler: "Tüm durumlarda asıl maksat kelimenin umûmiyetidir." O'na göre, ayette yer alan "innâ sa'yekum leşettâ" yapısının, tüm insanları işaret ettiği açıktır. (Keza bkz. Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXX/142-4; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Qur'an*, IV/555-6; Wahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 254-5; ve Suyûtî, *Lübâbu'n-Nüqûl*, s. 229-30)

42) Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyân*, II/150-1. İki ayet şunu beyan eder: "İnsan var ya, Rabbi kendisini imtihan edip de ikramda bulunduğunda ve bol ni'met verdiğinde, "Rabbim bana ikramda bulundu" der. Fakat, gene kendisini imtihan edip de rızkını daralttığına ise, "Rabbim beni önemsemedi" der. Bu konuda, her ne kadar bazı tefsirciler "el-insan" kelimesini belli bir grup, yani (İbni Abbas'ın rivayetine göre) 'Utbe b. Ebi Rebia, Ebu Huzeyfe b. Muğire ve (Kelbî ve Muqatil'in rivayetine göre de) Ubeyy b. Halef ile teşhis etmişlerse de, Binti's-Şâtî, bununla beraber, "el-insan" kelimesinin tüm insanlar anlamında kullanıldığını belirtir.

43) Ibid., II/167. "Hümeze (bühtancı)" kelimesi ile "lumeze (gıyabında çekiştiren) kelimelerini ihtiva eden sûre ile ilgili rivayet edilen bazı haberlere göre ilgili sûre, Peygamber'e iftira eden ve gıyabında çekiştiren Ahnes b. Şureyk, Welid b. Muğire ve Ubeyy b. Halef gibi bazı müşriklerin davranışları hakkında nâzil olmuştur. Bununla beraber Binti's-Şâtî, "Sebebin özel olması mümkündür ama tehditler geneldir ve bu tür kötü davranışlarda bulunan herkese uygulanır" diyen Taberi ve Zemahşeri ile görüş birliği içindedir.

denin genelliğini dikkate almayı sebebini özelliğine niçin tercih ettiğini açıkça beyan etmemesidir. Bununla beraber onun, bu görüşü desteklemek için bazı nedenler ileri süren alimlerle ittifak etmesi gayet mümkündür. Meselâ, Hanbelfî bir hukukçu olan et-Tûfî (v. 715/1395), "*Şerh-u Muhtasari'r-Rawdâ*" adlı eserinde konuya ilişkin iki delil zikreder:

Birincisi, otoritenin sebepte değil ilâhî sözün kendisinde olduğudur. Bu temelde, kelimenin ibaresini, hem genel hem de özel hüküm teşkili halinde, (herhangi bir durum olmaksızın) ibtidâen vahyedildiği gibi düşünmek zorunludur⁴⁴. Bunlardan başka, el-Pezdevî (v.457/1090) ve es-Serahsî (v. 490/1137) gibi Hanefî hukukçulara göre, Qur'ân'ın genel hüküm ifade eden ('âmm, üniversal) kelimelerinin yetkisi, özel hüküm ifade eden (khas, partikular) kelimelerde olduğu gibi, kesindir. Buna göre genel hüküm ifade eden ('âmm) bir kelime, özel hüküm ifade eden bir durum sebebiyle spesifize edilemez⁴⁵.

İkincisi ise, ilk olarak Ews b. Samit hadisesindeki *Zihâr* (bir tür boşama biçimi) ve keza ilk olarak Hilâl b. Ümeyye olayındaki li'ân (suçlama yemini) olayında nâzil olduğu gibi, genel hüküm ifade eden (umûm) kelimelerin bir çoğu, özellikle, spesifik durumlara öncelenmiştir⁴⁶. Dolayısıyla, İbni Teymiyye (v. 728 h.) şunu kabul eder: "*Spesifik bir sebebe sahip olan bir ayet hem mezkur sebepteki kişiyi hem de aynı konumda (bi menziletihî) olanları içerir.*"⁴⁷

Binti's-Şâtî'nin de aynı görüşü benimsediği, meselâ, 'Asr sûresinin esbâb-u nüzûlü konusundaki ifadelerinden anlaşılabilir. İlgili sûrenin 2-3. ayetleri ile ilgili, "*İnsan, (el-insan), kesin olarak zarardadır. Ancak, inanıp, iyi işler yapan, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesnâdır*" ayetleri hakkında şunları söyler: "*Açık bağlam (es-siyâq 'alâ zâhiri), (sebeb-i nüzûlde zikredildiği gibi) el-insan kelimesini, o veya bu şahısla sınırlamamaktadır.*" O, şunu tartışıyor: Kelimenin evrensel anlamı, istisnâ ile sürdürülen itlâq (genelleştirme) ile açıkça görülebilir. İstisnâ, ancak, *el-insân* kelimesinin muayyen bir toplulukla sınırlandırılması halinde geçerlidir⁴⁸. Bu durumda otorite boyutu, Binti's-Şâtî'ye göre, Qur'ânî ifadenin yapısında kalır.

Buna karşın, asıl maksadın sebebini özelliğinde yattığını savunan bazı Mâlikî ve Şâfiî hukukçular da, ifade yapıları genel anlama işaret etse bile, spesifik mesajdan ibaret

44) et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Rawdâ*, II/503. Keza bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *el-Munhûl min Ta'liqatî'l-Usûl*, (Ed. Muhammed Hasan Haytu, Damascus, Dâru'l-Fikr), s. 151.

45) Muhammed b. Anmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (Ed. Ebu'l-Wefâ, el-Afğânî, Haydarabad:Lacnat İhyau'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1952), I/132; ve 'Alâuddîn Abdulazîz b. İbn Ahmed el-Buharî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Ed. Muhammed el-Mu'tasım billâh (Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî), I/197 ve 587.

46) Bkz. et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Rawdâ*, II/503; ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi 'Ulûmi'l-Qur'an*, I/32; ve Zerqânî, *Menâhîlu'l-'ırfân*, I/118-20.

47) İbn Teymiyye, *Muqaddime*, s. 37. Bkz. Andrew L. Rippin, "*The Quranic Asbâb el-Nuzûl Material*", s. 51.

48) Binti's-Şâtî, *et-Tefsiru'l-Beyânî*, II/81.

olarak düşünülmesi gereken bazı ayetlerin var olduğunu ileri sürerler⁴⁹. Bunun bir örneği Baqara sûresinin 115. ayetidir: "*Wa lillâhi'l-mashriqu wa'l-maghribu fa aynamâ tawallû fa thamma wajhu llâhi...*"⁵⁰ Bir çok habere göre bu ayet, bazı yolcuların kible yönünü şaşırtdıkları bir durum bağlamında nâzil olmuştur. Çünkü onlar, namazlarını yanlış yöne yönelerek kılmışlardı. Daha sonra bu durum, adı geçen ayetin bilahare kendisine nâzil olduğu Peygamber'e haber verildi⁵¹. Sebebin özelliğini ifadenin genelliğine tercih edenlere göre, kiblenin yönünü bilmeme durumu, ayetin anlamını belirler. Bu, *bir müslümana sadece bu tür bir durumda, namazını edâ etmek istediğinde yüzünü Kabe'ye çevirmeme izni verilmiştir* demektir⁵². Onlara göre, yukarıdaki ayetin nüzûl sebebini hesaba katmaması halinde birileri; *her müslümanın, tüm hallerde, namaza hazırlanırken, istediği yöne yönelebileceğini* söyleyebilir ki, bu anlam tarzının yanlışlığı ortadadır. Çünkü bu tür bir anlam, aynı sürenin 144. ayeti gibi, müslümanlara namazda yüzlerini Kâ'be'ye çevirmelerini emreden diğer ayetlerin anlamı ile çelişir⁵³.

Linguistik analiz ışığında görülmektedir ki, onlar 115. ayetteki "eynemâ" kelimesini, "*ilâ eyyet cihe (her bir yöne)*" ile tefsir ediyorlar. Buna göre, nüzûl sebebini dikkate alınmaması halinde, 115. ve 144. ayetlerinden her biri, her halukârda bir ötekisi ile çelişir⁵⁴.

Peki, Binti'ş-Şâtî bu konuda ne söylemelidir? Ne yazık ki, hiç kimse onun konuya ilişkin görüşünü bilmiyor. Çünkü o, özelde yukarıdaki ayetle, genelde ise ahkâm (İslâmî hukuk konuları) ile ilgili ayetlerle ilgilenmez. Buna rağmen biz, *el-'ibre bi umûmi'l-lafz*

49) Bu konu ile ilgili ileri sürdükleri en azından dört mantıksal istidlâl vardır: (1) Şayet vahiy, mevcut bir duruma (sebebe) has değilse, söz konusu durumu vahyin mesajından soyutlamak mümkündür. (2) Eğer böyle ise, esbâb-u nüzûl hakkında herhangi bir haber rivayet etmek isteyen hiçbir râvî bulunmaz. Çünkü, böyle bir durumda rivayetin hiç bir anlamı olmaz. (3) Eğer spesifik değilse, vahiy belli bir olayın arkasından gönderilmezdi. (4) Muayyen bir olay halinde nâzil olan ilâhî mesaj, mezkur olaya bir cevap ihtiva eder. Bu cevap da duruma uygun olmalıdır. Bu uyum da, sadece mevcut olayın mesajı ile birlikte vâki olur. Ancak bu istidlaller, zayıf ve yuvarlak ifadeler olarak görünür. Bundan dolayı alimlerin çoğu bunlara itiraz eder. Söz konusu itirazları görmek için, bkz. et-Tûfî, a.e., II/505-9; ve Zerqanî, a.e., I/123-7.

50) Bu ayet, Ahmed Ali tarafından şöyle çevrilmiştir: "Doğu da Batı da sadece Allah'a aittir. Her nereye dönersen, Allah'ın ihtişâmı oradır, her şeyi kuşatan ve her şeyi bilen sadece O'dur."

51) Bkz. Wahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 20; Suyutî, *Lubâbu'n-Nuqûl*, s. 27; ve Zemaşerî, *Keşşaf*, I/90.

52) Muhammed b. Ahmed Qurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'Qur'ân*, (Kahire, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1967), II/80-1. Keza bkz. Andrew Rippin, "The Function of Asbâb al-Nuzûl in the Qur'anic Exegesis", in BSOAS 51 (1988), s. 12-4.

53) II/144. ayet şöyle der: "Biz, senin, yüzünü göğe doğru çevirmekte olduğunu görüyoruz. İşte şimdi seni memnun olacağın bir kibleye çeviriyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir... Şüpheli yok ki. Kitap Ehli, bunun Rabbleri katından bir hakikât olduğunu elbetteki biliyor. Ve Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir."

54) Kur'an ayetleri arasında herhangi bir çelişkinin varlığı, Kur'an (4:8)'in da ifade ettiği gibi, imkânsızdır. Aralarında, hakikatte değil de görünürde bu tür bir tetazun bulunduğu ayetleri ise, alimler nesh veya sebeb-i nüzûl kavramlarını kullanarak anlamaya çalışırlar. Bkz. Qurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Qur'an*, I/80-3.

lâ bi khusûsi's-sebep, 'alâ külli hâl konusundaki kanaatini koruduğunu düşünerek O'nun, muhitemelen, Zamahşeri'nin el-Keşşâf adlı eserinde Baqara 115. ayetin tefsirinde dediklerine katılabileceğini söyleyebiliriz. Zamehşeri şunu söylüyor:

(We lillâhi'l-mashriku we'l-maghribu) ayeti, "Doğu'da ve Batı'daki tüm yerler ve bütün bir yeryüzü, onlara sahip olan ve onları idare eden Allah'a aittir" anlamına gelir. (*Fa aynamâ tuwellû*) ise, Baqara 144. ayetindeki, (*Fa wallû wujûhekum shatra'l-Masjidi'l-Harâm wâ haythumâ kuntum fa wallû wujûhekum shatrah*) ayeti temelinde, yüzleri kıbleye çevirme anlamındaki "et-tewliya'yı her nereye doğru yaparsanız, biliniz ki, Allah'ın izzet ve celâli oradadır" anlamını ifade eder. Buna göre, Baqara 115. ayetin anlamı şöyledir: "Sizler, Mescid-i Haram veya Mescid-i Aksâ'ya yönelik ibadetinizi edâ etmekten uzak kalırsanız, Ben (Allah), tüm yeryüzünü bir mescit kularım. Öyle ise, lütfen istediğiniz her yerde ibadetinizi yerine getirin, tevliya'yı oraya yapın; çünkü, "tevliya"ya her yerde ruhsat verilmiştir. Sadece bir mescidde değil, aksine her yerde..."⁵⁵

Birileri, filolojik söylemle yukarıdaki ifadeden şunu çıkarabilir: "Zamahşeri, "eyne-mâ" kelimesini *ilâ eyyet jiha* (her bir yöne) şeklinde değil de *fî eyyi mekân* (herhangi bir yerde) anlamında yorumluyor. Bu tefsir kendisinin 115 ve 144. ayetleri arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını, hatta 144. ayetin, 115. ayeti açıkladığını tespit ettiği tümevarımsal bir yaklaşımla desteklenmiştir. Bu ise, alimlerin, "el-Qur'ân , yufessiru ba'duhu ba'dan = "Qur'ân 'ın bazısını diğer bazısını tefsir eder" dedikleri şeydir.

IV-Sonuç:

Bu incelemeden, Binti's-Şâtî'ye göre, şu sonuç çıkarılabilir: Esbâb-u nüzûl hakkındaki haberler, kelimelerin anlamını belirlemek ve Qur'ân kelimeleri ile bir ayetin nâzil olduğu özel bir durum arasındaki ilişkiyi açıklamak için önemli bir araç olabilir. Alimlerin çoğunluğu (Cumhûr-u Ulemâ) gibi, o da, *asıl maksadın*, meydana gelen durumun (sebebin) husûsiyetinde değil, kelimelerin umûmiyetinde kaldığını savunur. O, bu düşüncesini, "Herkes, bu ilkeyi her yerde ('alâ külli hâl) uygulamalıdır" sözü ile açıklamaktadır. Bununla beraber Binti's-Şâtî, el-'ibre' (asıl murat, maksat) düşüncesini, hakkında daha can alıcı öneme sahip olduğu ahkâm ayetlerinin tefsirinde kullanmaya teşebbüs etmektedir. Bundan dolayı bizler de, Prof. Boullata⁵⁶ gibi, Binti's-Şâtî'nin bir gün Qur'ân'ın tümüne yönelik tefsirini tamamlayacağını umuyoruz ki, böylece, sebab-i nüzûlün önem derecesi konusundaki görüşlerini ve "el-'ibre bi umûmi'l-lağz lâ bi khusûsi's-sebep" düşüncesini korumada ısrar edip-etmeyeceğini daha açık görebilelim.

55) Ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I/90.

56) Bkz. Boullata, "Modern Qur'ân Exegesis", s. 104.

BİBLİYOGRAFYA

- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass: Dırasât fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Kahire, el-Hay'a el-Mısrîya el-'Ammâ li'l-Kitâb, 1990.
- Aişe Abdurrahman (Binti'ş-Şâfi). *Muqaddime fî'l-Menhec*. Kahire: Ma'hadu'l- Buhûs ve'd-Dırasâti'l-Arabiyye, 1971.
- *el-Qur'an ve Qadâyâ'l-İnsân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Lalâyin, 1978.
- *et-Tefsiru'l Beyânî li'l-Qur'ânî'l-Kerîm*. Kahire, Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- 'Akk, Halid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsir ve Qawâiduhû*, 1980.
- Emin, Muhammed, "A Study of Bint al-Şhatî's Exegesis". M.A. thesis, McGill University, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zayq ve'l-Bid'a*, (Ed. Richard J. McGarth), Beyrut: el-Matba'atu'l-Kathulikiyâ, 1952.
- Attar, Davûd, *Mucaz-u 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Beyrut, Muessesetu'l-'Alamî li'l-Metbu'ât, 1979.
- Bajiqni, Mustafa Muhammed, *Menhacu'l-Qur'ânî'l-Kerîm fî Taqiriri'l-Ahkâm*, Kahire, ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, 1993.
- Boullata, İssa J. "Modern Qur'ân Exegesis: A Study of Bint al-Shatî's Method". The Muslim World, 64 (1974):106-13.
- "The Rhetorical İnterpretation of the Qur'ân: İ'jâz and Related Topics", in Approaches to History of the İnterpretation of the Qur'ân, edited by Andrew Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Buhari, 'Alâuddîn Abdulazîz İbn Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdewî*, 4 cilt, ed. Muhammed Mu'tasımbillâh, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1991.
- Cooke, Miriam. "Arab Women Writers" In *Modern Arabic Literature*, Ed. M. M: Bedewî, 400-32. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr we'l-Mufessirân*, 2 cilt, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, 1961.
- Gazalî, Ebu Muhammed b. Muhammed, *el-Munxhûl min Ta'liqâti'l-Usûl*, Ed. Muhammed Hasan Haytû, Damascus: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Hoffman -Ladd, Valerie J. "A'ışha 'Abd al-Rahmân", In *The Oxford Encyclopedia of the Modern İslamic Word*, Ed: John L. Esposito, 1:4-5, New York; Oxford University Press, 1995. 1:4-5.
- İbn Kesir, İsmail ed-Dımeşqî, Beyrut, Dâru'l-Me'arif, 1987. *Tefsiru'l-Qur'ânî'l-Azîm*

- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed**, *Wafayâtu'l-'Ayân we Enbâ Ebnâ'z-Zemân*, 8 cilt, Ed: İhsan Abbas, Beyrut, Dâr-u Sâdir, 1977.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm**, *Muqaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, Dâr-u İbn Hazm, 1994.
- Jansen, J.J.G.**, Leiden: E. J. Brill, 1974. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*
- Kafâfi, Muhammed Abdusselâm ve Abdullah eş-Şerîf**, *Fî Ulûmi'l-Qur'ân: Dirasât wa Muhâdarât*, Beyrut, Dâru'n-Nahda'l-Arabiya, 1981.
- Halife, Muhmmmed Muhammed**, *Ma'a Nüzûlu'l-Kur'ân*, Kahire, Mektebetu'n-Nahda'l-Mısriyye, 1971.
- Hûli, Emîn**, *Menâhîcu't-Tecdîd fî'n-Nahw we'l-Belâğâ ve't-Tefsîr we'l-Adâb*, Kahire, Dâru'l-Ma'rife, 1961.
- Kooji, C.**, "Bint al-Şhafî: A Suitable Case for Biograph?" In *The Challenge of the Middle East*, ed: İbrahim A. eş-Şeyh, 67-72. Amsterdam: University of Amsterdam, 1982.
- Mâlikî, Muhemmed İbnu'l-Seyyid**, 'Alawî, *Zubdâtu'l-Itqân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Medîne, Matabî'r-Reşîd, ts.
- Qurtubi, Muhammed b. Ahmed**, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Qur'ân*, 20 cilt, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî li't-Tibâ' ve'n-Neşr, 1967.
- Rahman, Fazlur, İslam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, Chicagı; Universtiy of Chicago Press, 1982.
- Razî, Muhammed b. 'Umer Fahrüddîn**, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32 cilt, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, ts.
- Rippin, Andrew L.**, "The Function of Asbâb al-Nuzûl in Qur'ânic Exegesis", BSOAS, 51 (1988): 1-20.
- "The Qur'ânic Asbâb al-Nuzûl Material : An Analysis of Its Use and Development"., Ph. D. Diss., McGill University, 1981.
- Sabîi, Abâza**, "Bint al-Şhafî" In *Contemporary Arab Writer. Biographies and Autobiographies* Ed: Robert B. Campell. 1:360-3, Beyrut, 1966.
- Sâdıq, Muhammed Sâlih**, *el-Beyân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, el-Müessesetu'l-Wataniyye li'l-Kitâb, 1989.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmad**, *Usûlu's-Serahsî*, 4 cilt, Ed: Ebu'Wefâ el-Afgânî, Haydarabâd: Lajnat İhyâu'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1952.
- Suyutî, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr**, *Lubâbu'n-Nuqûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Beyrut, Dâr-i İhyâi'l-'Ulûm, 1978.
- *el-Muhtâr min Kitâbi'l-utqân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Beyrut, Dâr-u Kitâbi'l-'Arabî, ts.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr**, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Qur'ân*, 30 cilt, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1986-7.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin**, *el-Qur'ân fi'l-İslâm*, çev: Ahmed Hüseyinî, Tahran: Merkezu'l-'lâmu'z-Zikrâ, 1984.
- Tûfî, Necmuddîn Süleyman b. Abdulqaviy**, *Şerhu Muhtasari'r-Ravdâ*, 3 cilt, ed: Abdullah b. Abdulmuhsîn el-Turkî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. 'Umer**, *el-Keşşâf 'an Haqâiqi't-Tenzîl we 'Uyûni'l-Eqâwîl fi Wucûhi't-Te'vîl*, 4 cilt, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh**, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Qur'ân*, ed: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire,: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1972.
- Zerqânî, Muhammed Abdulazîm**, *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Qur'ân*, 2 cilt, Kahire, Dâr-u İhyâi'l-Kutubî'l-'Arabî, 1962.