

# SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SAYI: 2 • ISSN 2547-9822 • TEMMUZ-ARALIK 2017



# SIYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SAYI 02

ISSN 2547-9822

TARİH Temmuz-Aralık 2017

FİYATI 25 TL

1 YILLIK FİYATI 50 TL (25€)

YAYIN SÜRESİ 6 Aylık

SAHİBİ VE SORUMLU Ömür Yıldırım  
YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Meshet Şeker

EDİTÖR Prof. Dr. Adnan Demircan

EDİTÖR YARDIMCILARI Doç. Dr. Şaban Öz  
Arş. Gör. Halil Ortakçı

GRAFİK TASARIM Harun Yücel

BASKI-CİLT Elma Basım Yayın ve İletişim San. Tic. Ltd. Şti.  
Tevfik Bey Mah., Halkalı Cad. No:162/7  
34295-Sefaköy/Küçükçekmece/İstanbul

SATIŐ PAZARLAMA VE DAĞITIM Hakan Tan

TEMSİLCİLİK TALEPLERİ / İRTİBAT +90 531 660 50 18

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

TELEFON +90 212 550 0 571

FAKS +90 212 544 58 46

WHATSAPP HATTI +90 531 660 50 18

WEB [www.siyerarastirmalaridergisi.com](http://www.siyerarastirmalaridergisi.com)  
[www.siyerarastirmalaridergisi.net](http://www.siyerarastirmalaridergisi.net)  
[www.siyerarastirmalaridergisi.org](http://www.siyerarastirmalaridergisi.org)

E-POSTA [info@siyerdergisi.com](mailto:info@siyerdergisi.com)

BASIM TARİHİ 22.06.2017

TARANAN İNDEKSLER Directory of Research Journals Indexing  
Academic Resource Index



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

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

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

## A) YAYIN İLKELERİ

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

## B) YAZAR REHBERİ

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



# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
HZ. MUHAMMED'İN EVLİLİK HAYATINDA TEK EŞLİ OLDUĞU DÖNEMLER PROPHET MUHAMMAD'S MONOGAMOUS LIFE RIZA SAVAŞ	11
HABEŞİSTAN HİCRETİ ÜZERİNE MÜLAHAZALAR CONSIDERATIONS ON MIGRATION OF ABYSSINIA ÂDEM APAK	27
ENSABIN CAHİLİYE ARAPLARI VE HZ. PEYGAMBER NAZARINDAKİ YERİ VE ÖNEMİ THE POSITION AND SIGNIFICANCE OF THE GENEALOGY (ENSAB) ACCORDING TO THE IGNORANT (CAHİLİYYA) ARABS AND THE ÜNAL KILIÇ	45
SİYER ANLATILARINDA MEZHEBÎ İZDÜŞÜM ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR SOME CONSIDERATIONS ON SECTARIAN PROJECTION IN SIRAH NARRATIONS ŞABAN ÖZ	65
"BENİ AŞIRI ŞEKİLDE ÖVMİYİN!" HADİSİNİN SÜBUT VE ANLAMA ÇALIŞMASI AN UNDERSTANDING AND VERIFICATION STUDY OF THE HADITH "DON'T PRAISE ME EXCESSIVELY!" MUSTAFA IŞIK	79
VAHİY OLGUSU DOSYA KONUSU	115
4. SİYER ÇALIŞTAYI CAFER ACAR	195
KUR'ÂN'IN PEYGAMBERİ FEYZA BETÜL KÖSE - KİTAP TANITIMI	203
HZ. MUHAMMED DÖNEMİNDE YAHUDİLER ASIM SARIKAYA - KİTAP TANITIMI	209







## EDİTÖRDEN...

**D**ergimizin ikinci sayısını değerli okuyucularımıza takdim ederken akademik dergiciliğe yeni bir soluk getirdiğini düşündüğümüz dergimizin birinci sayısına gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz. Dergimize ilginizin devam etmesini diliyoruz.

Siyer Araştırmaları Dergisi'nin Türkçe, Arapça, Kürtçe ve İngilizce olarak yayınlanması, uluslararası camiada ilgiyle takip edilmesini kolaylaştıracağını düşünüyoruz. Uluslararası bazı indekslerde taranmaya başlanan dergimizi daha ileri hedeflere taşımak için çalışmalarımız devam etmektedir.

Bu sayımızda Rıza Savaş, Âdem Apak, Ünal Kılıç, Şaban Öz ve Mustafa Işık Hocalarımızın birbirinden kıymetli makalelerinin yanı sıra Feyza Betül Köse Hocamız ile Asım Sarıkaya kardeşimizin iki kitap tanıtımı yer almaktadır. Ayrıca Cafer Acar Hocamızın 10-12 Şubat 2017 tarihlerinde Darıca'da gerçekleştirdiğimiz "Siyer Yayınlarında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri" üst başlığıyla düzenlediğimiz 4. Siyer Çalıştayı'yla ilgili bir değerlendirme yazısı yer almaktadır.

Bu sayımızın dosya konusu "Vahiy Olgusu" olarak belirlenmiştir. Risaletin varlık sebebi olan vahiy etrafındaki müzakerelerin risalet kurumunun anlaşılması için önemli olduğu düşüncesiyle belirlediğimiz dosya konumuza Değerli Hocalarımız Gürbüz Deniz, Fuat Aydın, Çağfer Karadaş, Âdem Apak, Abdülgaffar Aslan, Şükran Adıgüzel, Vejdi Bilgin, Yusuf Ziya Keskin, Mehmet Evkuran, Hikmet Akdemir ve M. Hanefi Palabıyık kıymetli yazılarıyla katkıda bulundular.

Dergimizde yer alan bütün makalelerin ilgiyle okunacağı ümidiyle derginin hayat bulmasında emeği geçen ve katkıda bulunan, başta yayın kurulumuz ve hakemlerimiz olmak üzere herkese teşekkür eder, daha nitelikli ve zengin içerikli nice sayılarla buluşmayı dileriz.





# HZ. MUHAMMED'İN EVLİLİK HAYATINDA TEK EŞLİ OLDUĞU DÖNEMLER PROPHET MUHAMMAD'S MONOGAMOUS LIFE

RIZA SAVAŞ

PROF. DR.

DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.



## ÖZET

Hz. Muhammed ve evlilik hayatı denince hemen onun çok eşliliği gündeme gelir. Hâlbuki onun evlilik hayatı yaklaşık olarak otuz sekiz yıldır. Bu sürenin yirmi dokuz yıllık kısmında o tek eşli olarak yaşadı. İslam'ın geldiği çağda evlilikle ilgili konularda ciddi yanlışlıklar vardı. Bunlar gelen sure ve ayetlerle düzeltilmeye çalışıldı. Bu cümleden olarak bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi konusu da ciddi haksızlıklara ve zulümlere yol açıyordu. Kur'an, bu konuda yapılan haksızlıklara ve erkeğin bencilliğine, adalet ilkesinden hareketle dikkat çekti. Hz. Hatice ile mutlu bir evlilik hayatı kuran Hz. Peygamber'in, bu evliliği gerçekleştirmesiyle hem huzur ve mutluluğu yakaladığı hem de ekonomik sıkıntılardan kurtulduğu anlaşılmaktadır. Siyer ve tarih yazarları, Hz. Hatice'nin ölümü üzerine Mekkeli inanmayanların, Hz. Peygamber'e karşı basıklarını artırdıkları konusunda hemfikirdirler. Hz. Hatice ile geçirdiği yirmi beş yıllık evlilik hayatında Hz. Peygamber hiçbir olumsuzluk yaşamamıştır. Sonraki dönemde Hz. Peygamber'in eşleriyle yaşadığı problemleri bu dönemde görmüyoruz.

Hz. Hatice'nin ölümünden birkaç gün sonra Hz. Peygamber, Sevde ile evlendi. Hz. Peygamber, Sevde ile evlendikten sonra yaklaşık dört yıl Hz. Hatice ile olduğu gibi tek eşli bir hayat yaşadı. Hicretin ikinci yılında Hz. Aişe ile evleninceye kadar Hz. Peygamber'in aile hayatıyla ilgili problemlerle karşılaşmadığını söyleyebiliriz. Hicretin ikinci yılından sekizinci yılına kadar çok eşli olduğu dönemde Hz. Peygamber, artık aile içi problemlerle de uğraşmak zorunda kalmıştır. Mevcut kaynaklardan anladığımızı göre, Hz. Peygamber, Hz. Hatice ile evli olduğu zaman diliminde olduğu gibi Sevde ile evli olarak yaşadığı tek eşli dönemde de hiçbir olumsuz durumla karşılaşmamıştır. Tek eşli olduğu dönemde Rasulullah'ın ailesinde huzur, sükûn, sevgi ve mutluluk hâkimdir. Buna göre Kur'an'ın istediği ailede huzur, sükûn, sevgi, fedakârlık, rahmet ve mutluluk Hz. Peygamber'in tek eşli olarak yaşadığı Hz. Hatice ve Hz. Sevde ile evli olduğu dönemde yaşanmıştır diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Tek eşlilik, çok eşlilik, Hz. Hatice, Hz. Sevde, Ailede Huzur.

## Giriş

Çağımızda Hz. Muhammed'in evlilik hayatı gündeme geldiği zaman, hemen onun çok eşliliği öne çıkarılıp konu bu çerçevede incelenmeye, irdelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki Hz. Peygamber otuz sekiz yıllık evlilik hayatının sadece son dokuz senesini çok eşli olarak geçirmiştir. Onun tek eşli olarak yaşadığı yaklaşık yirmi dokuz yıllık süre üzerinde yeteri kadar durulmamaktadır. Bu makalede Hz. Peygamber'in tek eşli olarak yaşadığı bu dönem ele alınacaktır.

Hz. Muhammed'e gelen vahiy, evlilik konusuna yeni bir bakış açısı getirdi. İnsanın yaratılışıyla ilgili daha önceki inanç, anlayış ve yaratılış hikâyelerinde kadının aşağılanmasını çağrıştıran ifadeler yer almaktaydı. Kur'an, imkânlar ölçüsünde bu bakış açısından uzak, kadın ve erkeğin yaratılıştaki eşit özelliklere sahip olduklarını ifade etti. Konuyla ilgili ayetleri böyle yorumlayabileceğimiz kanaatindeyim. Kadınlarla ilgili ayetlerin önemli bir bölümü evlilik ve sonrasıyla ilgili konulardadır. Bu konularda kadına önemli haklar<sup>[1]</sup> verildiği anlaşılmaktadır. Aile hayatıyla ilgili, başta en-Nisâ ve et-Talak suresi olmak üzere Kur'an'ın değişik yerlerinde geniş açıklamalar bulunmaktadır.

Kadın ve erkeğin yan yana gelerek kurdukları aileyi yeni bir zemine yerleştiren Kur'an, "Zevc" kelimesini hem evli erkek ve hem de evli kadın için kullanmaktadır. Türkçeye "Eş" olarak çevrilen "Zevc" kelimesi, lügatlerde ayakkabı örneği ile anlatılmaya çalışılmıştır.

Kur'an'da kadınla erkeğin hayatlarını belli şartlarla birleştirme akdi olan evlilik<sup>[2]</sup> emredil-

[1] Bazı örnekler için bkz. el-Bakara (2), 221, 228-237, 241; en-Nisâ (4), 19, 20, 22, 23, 25.

[2] Süleyman Ateş, "Kur'an'ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", A.Ü.İ.F.D., XXIII, Ankara 1978, s. 221.

mektedir: “...Size helâl olan kadınlarla evlenin...”<sup>[3]</sup> ve “Bekârlarınızı evlendirin...”<sup>[4]</sup>

Kur’ân’a göre, kişinin kendi cinsinden biriyle hayatını paylaşıp evlenmesi, insanın huzûra (sükûn) kavuşmasını, sevginin ve dostlukların artmasını sağlar. Elbise ile vücudun bütünleşmesi gibi, ailede kadın erkeği, erkek de kadını tamamlayan bir bütünü oluştururlar.<sup>[5]</sup>

“Dünya bir geçimden ibarettir. Bu geçim dünyasının en güzel nimeti de iyi bir kadındır”<sup>[6]</sup> diyen Hz. Peygamber, gençlere de; “Gençler! Sizden gücü yeten evlensin, bu, gözü harama karşı korur ve namusu muhafaza eder. Evlenmeye gücü yetmeyen de oruç tutsun, çünkü oruç, şehveti kırar”<sup>[7]</sup> diye hitap eder. Yine o; “Nikâh benim sünnetimdir. Sünnetimi yapmayan benden değildir”<sup>[8]</sup> diye buyurmaktadır.

Bu genel ifadelerin yanında Hz. Peygamber’in, evlenmesi gereken insanları bizzat evliliğe teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun, Akkâf b. Vedâa (عكاف بن وداعة) el-Hilâlî’yi evlenmesi için ikaz ettiği<sup>[9]</sup> ve Câbir b. Abdullah’a, bakire bir kadınla evlenmeyi tavsiye ettiği rivayet edilmektedir.<sup>[10]</sup>

İslam’ın geldiği çağda evlilikle ilgili konularda ciddi yanlışlıklar vardı. Bunlar gelen sure ve ayetlerle düzeltilmeye çalışıldı. Bu cümleden olarak bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi konusu da ciddi haksızlıklara ve zulümlere yol açıyordu. Kur’ân, bu konuda yapılan haksızlıklara ve erkeğin bencilliğine, adalet ilkesinden hareketle dikkat çekti.

Hz. Peygamber’in nübüvvetinin başladığı sıralarda, Arap yarımadasında bitip tükenmek bilmeyen savaşların, geride pek çok yetim kız ve dul kadın bıraktığı anlaşılmaktadır<sup>[11]</sup>. Toplumda var olan bu probleme çözümler getiren Kur’ân, yetim kızlara ve dul kadınlara zulüm yapılmamasına dikkat çekmiştir: “Eğer yetimler hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Onlar arasında adaleti yapamayacağımızdan korkarsanız bir tane alın yahut sahip

[3] en-Nisâ (4), 3.

[4] en-Nûr (24), 32.

[5] el-Bakara (2), 223, er-Rûm (30), 21, es-Secde (41), 11; Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, el-Vucûh ve’n-Nezâir, Bayezit Umûmî Kütüphanesi, Tasnif No: 29.7.2.: 927 (eski kayıt: 561), vr. 18b; Yahya b. Sellâm, et-Tesârif, Tunus 1990, s.119.

[6] İbn Hanbel, Musned, I, 378; Muslim, Sahîh, II, 1090 (Redâ, 17/64).

[7] Muslim, a.g.e., II, 1018 (Nikâh, 1/1), İbn Mâce, Sunen, I, 592 (Nikâh, 1/1845).

[8] İbn Mâce, a.g.e., I, 592 (Nikâh, 1/1846).

[9] İbn Abdirabbih, el-İkdu’l-Ferîd, VII, 76.

[10] el-Buhârî, Sahîh, VI, 120 (Nikâh, 10).

[11] Cahiliye devrinde, Eyyâmü’l-Arap dediğimiz savaşların eksik olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber devrinde de savaşlar devam eder ve geride dul kadınlar ve yetim kızlar kalır. Bkz. İbn Hişâm, es-Sîre, III, 217.

olduğunuz cariyelerle yetinin. Haksızlık etmemeniz için en uygun olan budur.”<sup>[12]</sup> Bu ayetin tefsirini, Hz. Âişe, talebesi ve yeğeni Urve’ye şöyle açıklar: Bu ayetle kişinin, güzelliğine ve malına rağbet ettiği koruması (velâyeti) altındaki yetim bir kızla, diğer kadınlara verilen mehri vermeden evlenmeye kalkması yasaklanmıştır<sup>[13]</sup>.

Görüldüğü gibi bu ayetin maksadı erkeğin kaç kadınla evleneceğini belirlemek değil, yetimlere yapılan zulmü ortadan kaldırmaktır. Ancak Şia ve Zahirilerin dışında İslâm âlimlerinin, bu ayetten İslâm’ın bir erkeğe dörde kadar kadınla evlenme müsaadesi verildiğini anladıkları kaydedilmektedir<sup>[14]</sup>. Bununla beraber, esas olanın tek eşlilik olduğu, çünkü tek eşliliğin, Kur’ân’ın beyan ettiği sevgi, huzur ve rahmeti<sup>[15]</sup> getirdiği ifade edilerek çok eşliliğin geçici bir durum olduğu ve çok ağır şartlara bağlandığı zikredilmektedir<sup>[16]</sup>. Yukarıdaki ayetten, çok eşliliğin en önemli şartlarından birinin “eşler arasında adaleti yerine getirmek” olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Başka bir ayette de çok eşli bir erkeğin istese de eşleri arasında adaleti yerine getiremeyeceği belirtilmiştir.<sup>[17]</sup> Buna göre Kur’ân, bizi tek eşliliğe yönlendirmektedir.

Cahiliye devrinde erkeğin, istediği kadar kadınla evlendiği anlaşılmaktadır. İslâm’ın bunu sınırlandırdığı ve birden çok kadınla evlenmenin, yerine getirilmesi çok güç bir fiil olduğuna işaret ettiği<sup>[18]</sup> ve bunu adalete ve diğer bazı şartlara bağladığı açıktır<sup>[19]</sup>.

Hz. Peygamber’in adalet konusunda çok titiz davrandığı ve iki eşi olan bir erkeğin adil davranmaması halinde kıyamette bir tarafı düşmüş olarak geleceğini söylediği rivayet edilmektedir<sup>[20]</sup>.

Hz. Ali, Hz. Peygamber’in kızı Fatıma ile evli iken Ebû Cehil’in kızı el-Avrâ<sup>[21]</sup> ile de evlenmek ister. Bu konuda Hz. Peygamber’le istişare edilir, o, buna müsaade etmez ve “...Ancak Ebû Talib’in oğlu kızımı boşar ve onların

[12] en-Nisâ (4), 3.

[13] El-Buhârî, Sahîh, III, 112, 193-194 (Şirket, 7, Vesâyâ, 21), VI, 116, 117, 123 (Nikâh, 1, 16); İbn Kuteybe, Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân, 72; el-Vâhidî, Esbâbu’n-Nuzûl, 95.

[14] Süleyman Ateş, “Kur’ân’ı Kerim’de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsiri”, 227, 229.

[15] er-Rûm (30)/21, es-Secde (41)/11.

[16] Bkz. Muhammed Reşid Rıza, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm, Mısır 1366 h., IV, 350.

[17] en-Nisâ (4), 129.

[18] en-Nisâ (4), 129; İbn Ebî Şeybe, Musannaf, IV, 233.

[19] Mukâtil b. Süleyman, Tefsîr, Süleymaniye Kütüp. Hamidiye 58, vr. 67a; ez-Zemahşerî, Tefsîr, I, 496; Derveze, Tefsîr, IX, 13; Seyyid Kutup, Fi Zilâl, III, 66-72.

[20] et-Tirmizî, Sunen, III, 447 (Nikâh, 42).

[21] Bu kızın isminin Cuveyriyye olduğu da zikredilmektedir. Bkz. İbn Sa’d, et-Tabakât, VIII, 262; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 257.

kızlarıyla bundan sonra evlenir” der. Bu rivayetle ilgili yorum yapanlar, bu evliliğin haram olmadığına ve Hz. Peygamber'in kızı ile Allah'ın düşmanının kızının bir arada bulunmasının sakıncalarına dikkat çekmişlerdir<sup>[22]</sup>. Bu yorum bize göre tutarlı değildir. “Hz. Ali, Ebu Cehil'in kızı ile değil de bir başka kızla evlenmek isteseydi Hz. Peygamber buna müsaade ederdi” şeklinde bir düşünce ile yapılan bu yoruma katılmıyoruz. Çünkü Hz. Peygamber, bekârları evlendirmeye teşvik ederken, onun, evli erkekleri ikinci bir eş almaya yönlendirdiği bir iki örnek bulunmaktadır. Eğer Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin ikinci bir hanımla evliliğine karşı çıkması, adayın Ebu Cehil'in kızı olmasıyla ilgili olsaydı, Hz. Ali, Hz. Fatıma'nın üzerine başka bir kadınla evlenirdi. Halbuki Hz. Ali, Hz. Fatıma'nın ölümünden sonra çok eşli bir hayatı tercih edip hür kadınlarla evlendiği gibi cariyeler de edindi. Hz. Peygamber'in, Hz. Ebubekir'i Esmâ bint Umeyyâ'le evlenmeye teşvik etmesi ve Dumetü'l-Cendel'i hakimiyet altına almaya gönderdiği komutanın oranın hakiminin kızıyla evlenmesini istemesi ile ilgili rivayetler, o günkü şartlar ve özel bazı durumlar çerçevesinde değerlendirilmelidir.

İslâm Tarihinde birden çok kadınla evlenen erkeklerin tamamının, adaleti yerine getirerek kadınların haklarına tecavüz etmeden bu ruhsatı kullandıklarını söyleyebilmek hemen hemen mümkün değildir. Bazı erkeklerin, sayısı yüzlere varan kadınla evlenip ayrılmaları<sup>[23]</sup>, onların bu konuda kadınların haklarına tecavüz ettiklerini ve ruhsatı kullanmada aşırı davrandıklarını ifade eder.

### 1. Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile Evlenmesi

Hz. Muhammed, yirmi beş yaşlarına geldiği sıralarda Hatice bint Huveylid b. Esed b. Abduluzza b. Kusay ile evlendi. İki evlilik yapmış ve yirmi sekiz yaşlarında<sup>[24]</sup> dul kalmış olan Hz. Hatice'nin Mekke'nin zenginlerinden biri olduğu ve bu sıralarda Hz. Muhammed'in ise ekonomik sıkıntılar içinde

[22] İbn Hanbel, Fedâilü's-Sahâbe, II, 755; el-Buhârî, Sahîh, IV, 47, 48, 212, 213 (Humus, 5, Fezâilü's-Sahâbe, 16), VI, 158 (Nikâh, 109); Ebû Dâvud, Sunen, II, 558 (Nikâh, 13/2071); el-Belâzurî, Ensâbu'l-Eşrâf, I, 403, 404; İbnu'l-Esîr, Usdu'l-Ğâbe, VII, 56.

[23] el-İsbehânî, el-Eğânî, XVI, 86.

[24] Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'le evlendiği sırada yirmi sekiz yaşlarında olduğu rivayeti bize Arapların nesebi konusunda uzman olduğu anlaşılabilir ve bu konuda kitaplar yazmış olan Hişâm b. Muhammed b. es-Saib el-Kelbi'den nakledilmektedir. İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 16-17. Süleyman Tülücü “Kelbi”, Hişâm b. Muhammed ” DİA, yıl: 2002, cilt: 25, sayfa: 204-205.

bulunduğu anlaşılmaktadır<sup>[25]</sup>. Hz. Hatice'nin, Şam'a Kureyş kervanı içinde erkeklerinkine eşit mal gönderdiği zikredilmektedir<sup>[26]</sup>.

Hz. Hatice ile mutlu bir evlilik hayatı kuran Hz. Peygamber'in, bu evliliği gerçekleştirmesiyle ekonomik sıkıntılardan kurtulduğu zikredilmektedir<sup>[27]</sup>. Evlendikten sonra Hz. Hatice'nin evine yerleşen ve Medine'ye hicret edinceye kadar bu evde oturan<sup>[28]</sup> Hz. Peygamber'in, o günün Arap geleneği göz önüne alınarak, eşinin mallarının idaresini üzerine aldığı söylenebilir. Nitekim Cahız, Hz. Muhammed'in, Hz. Hatice'nin koyun sürülerini idare ettiğini kaydeder<sup>[29]</sup>.

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den Kasım ve Abdullah isminde iki oğlu, Zeyneb, Rükayye, Ümmü Külsüm ve Fatıma isminde dört kızı oldu.

İlk vahiy geldiği zaman, Hz. Peygamber'in durumundaki değişikliği fark eden Hz. Hatice, onunla yakından ilgilenir ve gereken her yardımı yaparak bu sıkıntılı devrelerde ona yardımcı olur<sup>[30]</sup>. Bu dönemde bir gün Hz. Peygamber, eşine; "Ey Hatice bana ne oluyor? Gerçekten ben canımdan korktum." der ve başından geçenleri anlatır. Hz. Hatice ona; "Öyle deme, sevin, Allah'a yemin ederim ki, Allah seni hiçbir zaman utandırmaz. Yine Allah'a yemin olsun, sen akrabaları gözetir, doğru söyler, güçsüzlerin yükünü yüklenir, kazandırır, misafiri ağırlar ve doğruların yardımcısı olursun" diyerek kocasına güvenini, daha işin başında ortaya koyar<sup>[31]</sup>.

Hz. Hatice'nin İslâm'ı kabul eden ilk kişi olduğu kesindir<sup>[32]</sup>. Kur'an'da, kocasına inanmayan kadınların zikredilmesi<sup>[33]</sup> ve ekonomik yönden Hz. Hatice'nin kocasına bağımlı olmaması, onun, İslâm'ı sadece Hz. Peygamber'in eşi olduğu için kabul etmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırır.

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'i yakinen tanıması, yalan söylemeyeceğine inanması, semâvî dinler hakkında bilgisine güvendiği amcasının oğlu Varaka

[25] İbn Sa'd, et-Tabakât, I 129-132, VIII, 14-18.

[26] İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 131; el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, et-Terâtibu'l-Hidâriyye, Fas, b.t.y., II, 26.

[27] ed-Duhâ (93)/8.

[28] el-Halebî, İnsânü'l-Uyûn, I, 101.

[29] el-Cahız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, el-Kitâbu'l-Heyevân, Mısır 1969, V, 509. Hz. Peygamber'in süt annesi Halime, geçim darlığı sebebiyle Mekke'ye oğlu Peygamber olmadan önce, geldiği zaman Hz. Hatice'nin, ona yirmi veya daha çok koyun ve birkaç tane de deve verdiği rivayet edilmektedir. Bkz. el-Halebî, a.g.e., I, 168.

[30] El-Belâzurî, Ensâb, I, 106.

[31] el-Buhârî, Sahih, VI, 88 (Tefsîr, 96); Muslim, Sahih, I, 41 (İmân, 73/252).

[32] İbn İshak, Sîre, 120; İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 16-17; Ebû Zur'a, Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh b. Safvân, Târîh, b.y.y., b.t.y., I, 490.

[33] et-Tahrîm (66)/10.



b. Nevfel'in<sup>[34]</sup>, onun peygamber olduğunu söylemesi<sup>[35]</sup> ve Mekkeli inanmayanların peygamberlik dışında ona isnat ettikleri sihirbazlık<sup>[36]</sup>, şâirlik<sup>[37]</sup> ve delilik<sup>[38]</sup> gibi özellikleri taşımadığını bilmesi onun İslâm'ı kabul etmesinin en önemli sebepleri olarak kabul edilebilir.

Hız. Hatice İslâm'a girdikten sonra, onun Hız. Peygamber'den olan kızları, Zeyneb, Rükayye, Ümmü Kulsum ve Fâtıma da Müslüman olmuştur<sup>[39]</sup>. Diğer taraftan Hız. Hatice'nin önceki kocası 'Atık b. 'Âiz b. Abdullah'tan olan kızı Hind de, İslâm'a girer<sup>[40]</sup>. Yine Hız. Hatice'nin yeğeni Umeyme'nin ve kızının Müslüman oldukları rivayet edilmektedir<sup>[41]</sup>.

Bazı siyer yazarları, Hız. Hatice hakkında "Hatice, İslâm'ın gerçek yardımcısı idi. Hız. Peygamber onun yanında huzura kavuşurdu" der<sup>[42]</sup>.

Vahiy meleği Cebrâil'den abdest almayı ve namaz kılmayı öğrenen Hız. Peygamber'in, bu öğrendiklerini eşi Hız. Hatice'ye öğrettiği anlaşılmaktadır<sup>[43]</sup>. Hız. Hatice'nin, Hız. Peygamber'le beraber Kâbe'de ve Kâbe dışında namaz kıldığı rivayetini<sup>[44]</sup> de burada ifade etmeliyiz.

Peygamberliğinin en sıkıntılı devri olarak kabul edebileceğimiz ilk on yıllık devrede Hız. Hatice, kocasının yanında yer alır, maliyla canıyla ona destek olur ve onunla beraber çalışır<sup>[45]</sup>. Hız. Peygamber, kendisini üzen bir durumla karşılaşmış evine geldiği zaman Hız. Hatice'nin, konuşmaları ile onu üzüntülerinden uzaklaştırdığı ve teselli ettiği rivayet edilmektedir<sup>[46]</sup>. Siyer ve tarih yazarları, Hız. Hatice'nin ölümü üzerine Mekkeli inanmayanların, Hız. Peygamber'e karşı baskılarını artırdıkları konusunda hemfikirdirler<sup>[47]</sup>.

Kureyşli inanmayanlar, Hız. Peygamber'in mensup olduğu aile ve Müslümanlarla her türlü ilişkiyi kesip sosyal boykot uyguladığı zaman, onların Ebû Tâlib mahallesine yerleştikleri ve yiyecek sıkıntısı çektikleri anlaşıl-

[34] Bkz. el-Kelbî, Cemheretü'n-Neseb, s. 68-75.

[35] İbn İshâk, a.g.e., 94; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 254-255.

[36] el-En'am (6)/7, Yûnus (10)/2, Sâd (38)/4.

[37] el-Enbiyâ (21)/5.

[38] et-Tekvîr (81)/22.

[39] el-Halebî, İnsânü'l-Uyûn, I, 431.

[40] ed-Diyârbekrî, Târîhu'l-Hamîs, I, 263.

[41] İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 256; ez-Zubeyrî, Nesebu Kureyş, 229; et-Taberî, Tefsîr, XXVIII, 80.

[42] İbn İshâk, Sîre, 227; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 257, II, 57; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, Delâilu'n-Nubevve ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi's-Şeria, Beyrut 1985, II, 352.

[43] İbn Hişâm, es-Sîre, I, 261; el-Belâzurî, Ensâb, I, 112.

[44] İbn İshâk, Sîre, 119; et-Taberî, Târîh, II, 311.

[45] İbn Kayyım, Zâdu'l-Mead, I, 105.

[46] İbn İshâk, a.g.e., 112.

[47] İbn İshâk, Sîre, 227; İbn Kayyım, a.g.e., I, 98.

maktadır<sup>[48]</sup>. İşte bu devrede Hz. Hatice'nin yeğeni (erkek kardeşinin oğlu) Hakîm b. Hizâm ve yine Hz. Hatice'nin amcasının torunu Ebu'l-Bahterî'nin bu mazlum insanlara gizlice yiyecek gönderdikleri rivayet edilmektedir. Hatta bu boykotun kaldırılmasında da Ebu'l-Bahterî'nin büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır<sup>[49]</sup>. Hakkındaki; "... Hz. Peygamber'le beraber çalıştı"<sup>[50]</sup> ifadesinden Hz. Hatice'nin, bazı kimselerin İslâm'a girmesine vesile olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Mekke'de İslâm'ın yayılışı izlendiği zaman bu hususun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

İlk Müslüman olanlar listesinin başlarında yer alan Zeyd. b. Hârîse'nin Ukaz Panayırından Hz. Hatice için alınmış bir köle olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'le evlendiği zaman, Zeyd'i ona verir. Hz. Peygamber de onu hürriyete kavuşturur<sup>[51]</sup>. İlk Müslümanlar arasında, Hz. Hatice'nin akrabalarının yer almaları dikkat çekicidir. Bunlar arasında Habeşistan'a hicret edenlerden Esved b. Nevfel<sup>[52]</sup>, Amr b. Umeyye b. el-Haris<sup>[53]</sup>, Halid b. Hizâm<sup>[54]</sup> ile Zubejr b. el-Avvâm<sup>[55]</sup> ve esir statüsünde olduğu için işkence edilen en-Nehdiyye bint Umeyme bint Rukayka'yı<sup>[56]</sup> sayabiliriz. Burada Addas'ın İslâm'a girmesinde Hz. Hatice'nin sözlerinin etkili olduğu rivayetini de zikredebiliriz<sup>[57]</sup>. Hz. Peygamber'e destek konusunda Hz. Hatice'nin herkesten ileride olduğu, Hz. Âişe ve diğer sahâbîlerin bu konuda ona ulaşamadıkları kabul edilmektedir<sup>[58]</sup>.

Hz. Hatice'nin cennetle müjdelenenler arasında olduğu<sup>[59]</sup> ve Hz. Peygamber'in Medine devrinde onu, genç hanımı Hz. Âişe'yi kısıktırarak kadar çokça andığı rivayet edilmektedir. Bir gün Hz. Peygamber, yine onu hayırla yâd ederken Hz. Âişe; "O sadece yaşlı bir kadın değil miydi? Allah sana

[48] İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 208-210.

[49] İbn İshak, a.g.e., 142; ez-Zubeyrî, Nesebu Kureys, 213, 231. Ebu'l-Bahterî'nin bu iyiliklerini unutmayan Hz. Peygamber, Bedir'de düşman ordusu saflarında yer almasına rağmen; "Kim Ebu'l-Bahterî'ye rastlarsa öldürmesin" emrini verir. Fakat bir yanlışlık veya kendi direnmesi sebebiyle öldürülür. Bkz. el-Zubeyrî, a.g.e., 213.

[50] İbn Kayyim, Zâdu'l-Mead, I, 105.

[51] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 40-44.

[52] ez-Zubeyrî, Nesebu Kureys, 230.

[53] ez-Zubeyrî, a.g.e., 212.

[54] ez-Zubeyrî, a.g.e., 234.

[55] ez-Zubeyrî, a.g.e., 235.

[56] İbn Sa'd, a.g.e., VIII, 256.

[57] el-Halebî, İnsânü'l-Uyûn, I, 394; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 181.

[58] ed-Diyarbekrî, Târîhu'l-Hamis, I, 266. Muhammed Hamîdullah, köle ve cariyelerin İslâm'a girmesinde, Hz. Hatice'nin zenginliğinin önemine işaret etmektedir. Bkz. Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 181.

[59] İbn Hanbel, Ahmed, Kitâbu Fezâilî's-Sahâbe, Mekke 1983; II, 852-853; en-Nesâî, Fezâilü's-Sahâbe, 75.

ondan daha iyilerini verdi” der. Hz. Peygamber buna çok kızar ve; “Hayır, vallahi ondan daha hayırlılarını Allah bana vermedi. Halk, beni inkâr ederken o bana inandı, insanlar beni yalanladığı zaman o beni doğruladı. Toplum beni mahrum bıraktığında o, beni malına ortak yaptı ve kadınlar beni çocuktan yoksun bırakırken Allah, ondan beni çocuk sahibi yaptı.” der<sup>[60]</sup>. Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice'nin ölümünden sonra onun arkadaşı olan bir kadına iyi davrandığı ve onunla görüşmeyi sürdürdüğü zikredilmektedir<sup>[61]</sup>.

Hz. Hatice, Hz. Peygamber'e malıyla, canıyla destek olup onu en sıkıntılı anlarında yalnız bırakmadı. O, Mekke devrinde inanmayanların büyük muhalefetine, her şeyi göze alarak karşı koymuştur.

Hz. Hatice ile geçirdiği yirmi beş yıllık evlilik hayatında Hz. Peygamber hiçbir olumsuzluk yaşamamıştır. Hz. Peygamber, Kur'ân'da ifade edilen aile içi huzuru, sevgiyi, fedakârlığı ve rahmeti bu evliliğinde doyasıya yaşamıştır. Sonraki dönemde Hz. Peygamber'in eşleriyle yaşadığı problemleri bu dönemde görmüyoruz.

## 2. Hz. Peygamber'in Sevde ile Evliliği

Hz. Hatice öldüğü zaman, Mekke devrinde Müslüman olmuş Havle bint Hakîm isimli bir kadın, Hz. Peygamber'e gelir ve ona; “çocuklarına anne ve evi idare” edecek bir kadınla evlenmesi gerektiğini söyler. Havle bu özelliklerde bir kadın araştırır ve Sevde'yi Hz. Peygamber'e ister<sup>[62]</sup>. Mekke devrinin ilk yıllarında İslâm'ı kabul eden Sevde bint Zem'a b. Kays b. Abdşems el-Amiriyey'nin anne tarafından Hz. Peygamber'le akraba olduğu anlaşılmaktadır<sup>[63]</sup>.

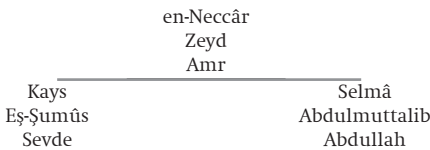
Habeşistan muhacirleri arasında yer alan Sevde bint Zem'a, kocası es-Sekrân b. Amr İslâm'ı bırakıp Hıristiyanlığa girdikten sonra dininden ayrılmaz ve Müslüman olarak yaşamaya devam eder<sup>[64]</sup>. Dul kalan Sevde'nin, Mekke'ye döndüğü ve İslâm'ı kabul etmeyen babası ve kardeşi Abd ile yaşamaya mecbur olduğu anlaşılmaktadır<sup>[65]</sup>. Hz. Hatice'nin ölümünden birkaç

[60] İbn Abdilber, el-İstiâb, IV, 279; İbnu'l-Esîr, Usdu'l-Ğâbe, VII, 84-85

[61] İbnu'l-Esîr, a.g.e., VII, 64.

[62] İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 57.

[63] İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 79, VIII, 52; ez-Zurkânî, Şerhu Mevâhib, III, 259.



[64] el-Belâzurî, Ensâb, I, 219; et-Taberî, Târih, III, 161.

[65] İbn Hanbel, Musned, VI, 211.

gün sonra Hz. Peygamber, nübüvvetin onuncu yılının Ramazan ayında<sup>[66]</sup> Sevde ile evlenerek onu onurlandırır. Sevde'nin Hz. Peygamber'le evlenmesi ve Hz. Hatice'nin yerini alması, hem kendisini hem de Hz. Peygamber'i bazı sıkıntılardan uzaklaştırmış olur<sup>[67]</sup>. Sevde aynı zamanda Hz. Peygamber'in çocuklarına da annelik yapmıştır<sup>[68]</sup>. Hz. Peygamber, Sevde ile evlendikten sonra yaklaşık dört yıl Hz. Hatice ile olduğu gibi tek eşli olarak yaşar. Hicretin ikinci yılında Hz. Aişe ile evleninceye kadar Hz. Peygamber ailevi problemlerle karşılaşmaz.

Hicretin ikinci yılından sekizinci yılına kadar bazı hanımlarla evlenen Hz. Peygamber artık aile içi problemlerle de uğraşmak zorunda kalmıştır. Sevde'yi de ilgilendirdiği için bu problemlerin bazılarını burada dikkat çekmek istiyoruz. “Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Barış daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”<sup>[69]</sup> Hz. Âişe, bu ayetin nüzûl sebebi konusunda özetle şöyle der: “Sevde yaşlanınca Hz. Peygamber'in kendisini boşayacağından korkarak geceleri onunla beraber olma hakkını bana verdi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu”<sup>[70]</sup>. Bu ayetin nüzûl sebebi hakkında, ayetin kadınların aleyhine yorumlanması sonucunu doğuracak, başka rivayetler de bulunmaktadır<sup>[71]</sup>. Fakat bu konuda Hz. Âişe'nin yukarıda kaydettiğimiz rivayetinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in boşamak isteyip sonra vazgeçtiği eşlerinin Sevde, Hafsa ve Reyhâne olduğu yer almaktadır<sup>[72]</sup>. “(Ey Muhammed) Eşlerinden istediğini bırakır, istediğini yanına alabilirsin. Kendilerinden uzak durduğun kadınlarından arzu ettiğini tekrar yanına almanda, senin üzerine bir günah yoktur. Bu, onların gözlerinin aydın olmasını, üzülmemelerini ve hepsine verdiği şeylere razı olmalarını daha iyi sağlar...”<sup>[73]</sup>

[66] Ed-Dimyatî, Şerefüddin Ebu Muhammed Abdülmün' min b. Halef b. Ebi'l-Hasen (öl. 705 h.), Nisau Rasulillah, Beyrut 1989, s. 42-43.

[67] et-Taberî, Târih, III, 162-163; ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdilbâkî, Şerhu'l-Mevâhibi'l-Leddunniyye li'l-İmâmî 'Kastâlânî, III, 260; Abbott, Nabia, Aishah The Beloved of Mohammed, London 1985, s. 2-3.

[68] İbn Habîb, el-Muhabbar, 80. İbn Sa'd, a.g.e., VIII, 53.

[69] en-Nisâ (4)/128.

[70] İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 169.

[71] el-Vâhidî, Esbâbu'n-Nuzûl, 123-124.

[72] İbn İshak, Sîre, 238; İbn Sa'd, a.g.e., VIII, 84, 130; İbnu'l-Cevzî, Telkîh, 10; İbnu'l-Esir, Usdu'l-Ğâbe, VII, 66.

[73] el-Ahzâb (33), 51.

ayetinin tefsirinde İbn İshak, Hz. Peygamber'in, Sevde, Ummu Habîbe ve Meymûne'den ayrılmak istediğini fakat onların; "Bizden ayrılma, bizi bu halimizle bırak, malından ve canından istediğin kadar bize ayır" dediklerini ve onun da buna uyduğunu ifade ederek, Âişe, Ummu Seleme, Zeyneb ve Hafsa'yı yanına aldığı gösteren rivayeti nakletmektedir<sup>[74]</sup>. İbn Sa'd da buna yakın bir rivayet kaydeder<sup>[75]</sup>.

"Ey Peygamber, eşlerine şöyle de: Eğer dünya hayatını ve süslerini istiyorsanız gelin size bağışta bulunayım ve güzellikle salıvereyim"<sup>[76]</sup> emri ile Hz. Peygamber, hanımlarına isterlerse onlardan ayrılabilceğini söyleyince, hepsi onunla kalmayı tercih eder. Bundan sonra artık evlenmemesi de Hz. Peygamber'e vahiyle bildirilmiştir<sup>[77]</sup>.

Muhammed Hamidullah; "Kur'ân içine girilen düğümü çözüp atmıştır. Rasulullah, bundan böyle bu dokuz zevceden dört hanımı ile zevci ilişkiler içinde bir aile hayatı sürdürecektir" diyerek yukarıda kaydettiğimiz el-Ahzâb süresinin 51. ayetinin konuya açıklık getirdiğini ve Hz. Peygamber'in hanımlarından sadece dördü ile zevci ilişki içinde olmasına müsaade edildiğini açıklar<sup>[78]</sup>. Fakat yukarıdaki rivayette geçen "Malından ve canında istediğin kadar bize ayır" ifadesi dikkate alınırsa adı geçen dört hanımının dışında kalan eşleriyle, Hz. Peygamber'in ayrıldığını söyleyemeyiz. Yalnız bu uygulamının sadece Hz. Peygamber'e has özel bir durum olduğu ifade edilebilir.

Bize göre Hz. Peygamber'in Sevde'yi boşaması ile ilgili rivayetler tek taraflıdır. Hz. Peygamber'in böyle bir düşüncesi olduğunu söylemek mevcut rivayetlerden anlaşılmaz. Sevde böyle bir psikoloji içine girmiştir. Ayrıca bu konuyla ilgili rivayetler Hz. Peygamber'in Sevde ile tek eşli olarak yaşadığı zamana ait değildir.

Hız. Peygamber'in eşlerinden olan Sevde, ihtiyacı için bir akşam dışarı çıkar. Hz. Ömer, boyu uzun olan Sevde'yi tanır ve arkasından seslenerek onu tanıdığını söyler. Sevde, eve döner ve olayı Hz. Peygamber'e haber verir. Hz. Peygamber, Sevde'ye ihtiyacı için dışarı çıkabileceğini açıklar. Daha önce meydana geldiğini söyleyenler bulunmakla birlikte bu olayın, hicâb ayetinden sonra olduğu rivayet edilmektedir<sup>[79]</sup>. Bu rivayet doğru kabul edilirse, Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in hanımlarının dışarı çıkarken hicâb emrine uyararak tanınmamaları görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

[74] İbn İshak, Sîre, 249.

[75] İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 196.

[76] el-Ahzâb (33), 28.

[77] el-Ahzâb (33), 52.

[78] Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, 743.

[79] İbn Hanbel, Musned, VI, 56; Muslim, Sahîh, IV, 1709 (Selâm, 7/17).

Yemek pişirmek kadının önemli işleri arasındadır. Bir gün Hz. Âişe, Sevde'yi, hazırladığı çorbayı yemeğe zorlar. Hz. Âişe genç ve tecrübesiz olduğu için Sevde kadar güzel yemek yapamaz<sup>[80]</sup>. Sevde'nin bilhassa etli yemekleri yapmada ve arpa ekmeği pişirme konusunda beceri sahibi olduğu nakledilmektedir<sup>[81]</sup>.

Mevcut kaynaklardan anladığımıza göre, Hz. Peygamber, Hz. Hatice ile evli olduğu zaman diliminde olduğu gibi Sevde ile evli olarak yaşadığı tek eşli dönemde de hiçbir olumsuz durumla karşılaşmamıştır. Bu dönemde de Rasullullah'ın ailesinde huzur, sükûn, sevgi ve mutluluk hâkimdir.

Buna göre Kur'ân'ın istediği ailede huzur, sükûn, sevgi, fedakarlık, rahmet ve mutluluk Hz. Peygamber'in tek eşli olarak yaşadığı Hz. Hatice ve Hz. Sevde ile evli olduğu dönemde yaşanmıştır diyebiliriz.

### Kaynaklar

Abbott, Nabia, *Aishah the Beloved of Muhammed*, London 1985.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, İstanbul 1988-199; "Kur'ân'ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", A.Ü.İ.F.D., XXIII, Ankara 1978.

el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (279/892), *Ensâbü'l-eşrâf*, Tah: Muhammed Hamidullah, I, (Mısır 1959 baskısından ofset);

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (458/1066), *Delâilü'n-nübuve ve ma'rîfetü ahvâli sâhibi's-şerîa*, Tah: Dr. Abdulmu'tî Kal'acı, I-VII, Beyrut 1985.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 870/256), *Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981/1401 (Çağrı Yayınları).

el-Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Kitâbü'l-heyevân*, Tah: Abdusselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Mısır 1969/1389.

Derveze, Muhammed İzzet, *Tefsir*.

ed-Dimyâtî, Şerefüddin Ebu Muhammed Abdulmü'min b. Halef b. Ebi'l-Hasen (öl. 705 h.), Nisau Rasulillâh, Beyrut 1989.

Ebû Zur'a, Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh b. Safvân, *Târîh*, b.y.y., b.t.y..

ed-Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (990/1582), *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, I-II, Beyrut, b.t.y.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, (275/888), *Sünen*, I-V, İstanbul,

[80] İbn Hanbel, Fezâil, I, 350; İbn Şebbe, Târîh, I, 39. Bu rivayette geçen çorba (الحريرة)'nin yapılış hakkında bkz. İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, IV, 184 (ح ج maddesi).

[81] İbn Kuteybe, Uyûn, II, 369; İbn Abdirabbih, el-Ikdu'l-Ferid, III, 119; İbnu'l-Esîr, a.g.e., VII, 86; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 278.

- 1981/1401 (Çağrı Yayınları).
- el-Halebî, Ali b. Burhaneddîn (1044/1634), *İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*, I-III, Mısır 1964.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İstanbul 1980.
- İbn AbdürabbîH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 940/328), *el-'İkdü'l-ferîd*, I-VIII, b.y.y., 1954/1373.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 1071/463), *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, Tah: Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1939.
- İbn Hanbel, Ahmed (241/855), *Fezâilü's-Sahabe*, Tah: Vasiyullah b. Muhammed Abbâs, I-II, Mekke 1983; *Müsned*, I-VI, İstanbul 1982; *Fezâilü's-Sahâbe*, Tunus 1986/1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fi 'uyûni-târîh ve's-siyer*, Dehlî, b. t. y. ;
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân (235/849), *Musannef*, I-V... Haydarabad 1386-1390/1966-1971.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (630/1232), *Üsdü'l-ğabe fi Ma'rifeti's-sahabe*, I-VIII, Kahire 1970/1390.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Umeyye b. Ömer el-Haşimî el-Bağdâdî (245/859), *Kitâbü'l-muhabber*, Beyrut, b.t.y.;
- İbn İshak, Muhammed (768/151), *Sîre*, Konya 1981/1401.
- İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, b.t.y.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî (852/1448), *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, I-IV, Kahire 1939.
- İbn Kayyim, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr (751/1350), *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, Tah: Şuayb el-Arnaut, Abdulkadir el-Arnaut, I-V, Kuveyt 1981/1401.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Muslim ed-Dîneverî (276/899), *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*, Tah: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1973; *Uyûnü'l-ahbâr*, I-IV (2 mücellid), Beyrut 1973 (I-II, Kahire 1925'den, III-IV Kahire 1930'dan offset).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (275/888), *Sünen*, I-II, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1955/1374.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-kübârâ*, I-VIII, Beyrut 1968/1388.

- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Numeyrî el-Basrî (262/876), *Târîhu'l-Medîne-tü'l-Munevvere*, Tah: Fehîm Muhammed Şeltût, I-IV, Cidde 1979/1399.
- el-İsbehânî, Ebû Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kureşî (356/967), *el-Eğânî*, I-XXIV, Kahire 1935-1974; *el-Eğânî*, I-XXIV, Beyrut 1995.
- eL-Kelbî, Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed es-Saib (204/819), *Cemheretü'n-neseb*, Tah: Dr. Nâcî Hasan, Beyrut 1986/1407.
- el-Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdrîs Abdulhay b. Rabbânî (1345/1927), *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I-II, Fas, b.t.y.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî (150/767), *Tefsîr*, (Yazma) Süleymaniye Hamidiyye 58, 477 varak; *el-Vucûh ve'n-nezâir*, (Yazma) Bayezit Umumi Kütüphanesi, Tasnif No: 29.7.2: 927, Eski Kayıt: 561, 288 varak.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac en-Neysaburî (261/874), *Sahîh*, III, İstanbul 1981.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (279/892), *Fedâilü's-Sahâbe*, Beyrut 1984/1405.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Hakîm*, I-XII, Mısır, 1366;
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târihü'l-ümemi ve'l-mülûk*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967/1387; *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Mısır 1954/1373.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (279/892), *Sünen*, I-IV, İstanbul 1981.
- Tülücü, Süleyman, "Kelbî", *Hişâm b. Muhammed*" DİA, yıl: 2002, cilt: 25, sayfa: 204-205.
- el-Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysabûrî (468/1076), *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire 1968.
- Yahyâ b. Sellâm (200/815), *et-Tesârîf*, Tah: Hind Şelebî, Tunus 1990.
- ez-Zurkanî, Muhammed b. Abdülbâkî (1122/1710), *Şerhu'l-Mevâhibü'l-Ledunniye*, I-VIII, Bulak 1291.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (538/1143), *el-Keşşâf 'an hakâiki'l-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te-vil*, I-IV, Beyrut, b.t.y.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdullah el-Mus'ab b. Abdullah b. el-Mus'ab (236/850-1), *Nesebü Kureys*, Tah: E. Levi-Provencal, Kahire 1982 (3. baskı).

## ABSTRACT

As the Muhammad's marriages are mentioned, his polygamist life comes up. However, his marriage life is about thirty eight years. He lived with only one wife in nine years of his married life. At the time when Islam was introduced, there had been a number of mistakes regarding marriage. These



mistakes were tried to be corrected by the surahs and ayahs. As a matter of fact, injustice and oppression could be seen since a man got married more than one woman in Arabian society. Qur'an highlighted the injustices with regard the issue and man's selfishness through the principle of justice. It appears that the Prophet, kept a happy marriage with Khadijah, caught both happiness and peace and also got rid of economic distress. Sirah and History Scholars shared the same idea which Meccan infidels' oppression of the Prophet increased right after Khadijah's death. During twenty-five years of his marriage life with Khadijah, he did not meet with any kind of problem. We cannot see the problems he faced later on with other wives in the life of Khadijah's marriage. A couple days after Khadijah's death, The Prophet got married Sawda. He lived with Sawda four years monogamous life likewise with Khadijah. Until he got married Aishah in the second year of Hijrah, it can be say that he did not face problems in his family life. The Prophet Muhammad had to account for dealing with the family problems in his polygamous life from the second year to eighth year of Hijrah. As we understand from the present sources, The Prophet did not face any problems in his marriage with Khadijah and likewise Sawda during his monogamous life. He had peace, tranquility, love and happiness based family in his monogamous life. As a result, we can say that peace, tranquility, love, self-sacrifice, mercy and happiness which Qur'an required in family life experienced in the life of the Prophet's monogamous life with Khadijah and Sawda.

Keywords: Monogamy, Polygamy, Khadijah, Sawda, Tranquility in the Family.





# HABEŞİSTAN HİCRETİ ÜZERİNE MÜLAHAZALAR CONSIDERATIONS ON MIGRATION OF ABYSSINIA

ÂDEM APAK  
PROF. DR.

ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.



## ÖZET

Tebliğin Mekke döneminde Müslümanlar Mekke müşriklerin yoğun baskısıyla karşı karşıya kaldılar. Hz. Peygamber de ilk Müslümanlar can güvenlikleri konusunda da endişe duymaya başladı. Ashâbının mâruz kaldığı baskıları engellemeye gücü yetmeyen Allah Rasûlü (sas), bilhassa kabileleri içinde himayesiz kalan Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etti. Planlanan hicret hazırlıklarının tamamlanması üzerine tebliğin 5. yılının Recep ayında (M.615) on bir erkekle dört kadından oluşan ilk kabile Habeşistan'a hareket etti. Bu gelişmeden yaklaşık bir yıl sonra Cafer b. Ebû Tâlib başkanlığında 82 erkek ve 18 kadından müteşekkil yeni bir Müslüman grup ikinci kabile olarak Habeş hicretine katıldı. Önceki Muhâcirler gibi onlar da Necâşi Ashame tarafından iyi karşılandılar. Dolayısıyla yeni yurtlarında güvenlik içinde hayatlarını devam ettirmişlerdir. Mekke Müşrikleri, Habeş muhacirlerinin geri gönderilmesi için girişimde bulunmuşlarsa da, Necâşi bu talebe olumlu cevap vermemiştir. Habeş muhacirleri küçük gruplar halinde Mekke'ye dönmüşler, geri kalanlar ise Hayber'in fethinden sonra Medine'ye ulaşmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Habeşistan, Mekke müşrikleri, Hicret, Necâşi Ashame, Ca'fer b. Ebu Talib

## ABSTRACT

Meccan period of notification, Muslims were faced with intense pressure from the Meccan polytheists. Prophet Muhammed was worry about the life safety of the first Muslims. The Messenger of Allah does not have enough power to prevent pressures advised that Muslims who are unprotected in their tribes emigrate to Abyssinia. After completion of the preparations for migration, the first group of fourteen women and eleven men moved to Abyssinia in Recep month of the 5th year of the notification ( A.D. 615). After nearly one year, a new group of Muslims of 82 males and 18 females headed by Ja'far b. Abu Talib participated in Abyssinian immigration as the second group. They are well received by Najashi Ashame like the previous emigrants and continued their lives in security in their new home. Even if the Polytheists of Mecca attempted to bring back to the Abyssinian emigrants; Najashi did not respond positively. Abyssinian migrants returned to Mecca in small groups, rest of them reached Medina after conquest of Khyber.

Keywords: Abyssinia, Meccan polytheists, Migration, Najashi Ashame, Ja'far b. Abu Talib.

## Giriş

**T**eblîğin Mekke döneminde Hz. Peygamber'in (sas) yoğun gayretleri neticesinde Müslümanların Mekke'deki sayısının artması, çevre kabilelerden İslâm dinine katılımlar olması gibi olumlu gelişmeler müşrikleri aynı derecede rahatsız ediyor, neticede onların inananlara baskılarını daha da şiddetlendiriyordu. Bu sebeple bilhassa kabileleri tarafından dinlerinden dönmeleri konusunda ağır baskıya maruz kalan ilk Müslümanlar can güvenlikleri konusunda da endişe duymaya başlamışlardı. Zira İslâm'a girenlerin sayısının artması müşrikleri daha da saldırgan hale getirmişti.

Ashâbının mâruz kaldığı her türlü zulüm ve işkenceleri engellemeye gücü yetmeyen, üstelik ölüm korkusu sebebiyle onlardan bir kısmının dinlerini terk etmeleri ihtimalinden endişe duyan Allah Rasûlü (sas), bilhassa kabileleri içinde himayesiz kalan Müslümanlara Habeşistan'a şu sözleriyle hicret etmeleri tavsiyesinde bulundu.

“Şayet isterseniz Habeşistan'a sığının. Zira orada ülkesinde hiç kimseye zulmedilmeyen bir hükümdar vardır. Allah kolaylık verene kadar sizler orada kalın”.<sup>[1]</sup>

Kur'ân'da geçen “Zulme uğradıktan sonra Allah yolunda hicret edenlere gelince, elbette onları dünyada güzel bir şekilde yerleştiririz. Âhiret mükâfatı ise daha büyüktür. Keşke bilselerdi... Onlar, sabreden ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimselerdir”.<sup>[2]</sup> “(Ey Muhammed! Bizim adımıza de ki, “Ey iman eden kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar için (Âhirette) bir iyilik vardır. Allah'ın yeryüzü

[1] İbn İshâk, Siretü İbn İshâk, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981, s. 154.

[2] Nahl, 16/41-42.

geniştir. Sabredenlere bunun karşılığı elbette hesapsız olarak verilir”<sup>[3]</sup> âyetleri de bu hadiseye işaret eder.

### 1. İslâm Öncesi Dönemde Arap-Habeş İlişkileri

Hız. Peygamber’in (sas) ashabına hicret yurdu olarak işaret ettiği Habeşistan ismini Müslümanlar ilk defa duymuş değillerdi. Zira Arap yarımadasında Yemen halkıyla birlikte özellikle de Kureyşlilerin Habeşistan ile arasında geçmişe dayanan ilişkileri mevcuttu. İki taraf arasında bilhassa iktisadî bağlantıların olduğu bilinmektedir. İslâm öncesi dönemde Habeşistan-Mekke ilişkilerinin en bariz örneğini Mekkelilerin bu ülke idarecileriyle akdettikleri ticarî anlaşmalar teşkil eder. Tarih kaynaklarındaki rivayetlere göre iki taraf arasında yapılan imtiyaz anlaşmaları sayesinde Mekkeliler sair komşu ülkelerde olduğu gibi Habeşistan ile doğrudan irtibat kurabilmişlerdir. Habeşistan ile Mekke arasındaki ticareti kurumsal hale getiren kişi ise, Hız. Peygamber’in (sas) büyük dedesi Hâşim’dir. Kendisi öncelikli olarak Bizans İmparatoruyla yaptığı anlaşmayla bu ülke topraklarında ticaretin yolunu açmıştır. Kaynakların bildirdiğine göre Hâşim’in kardeşlerinden Abdüşşems ile Muttalib de Habeşistan kralı Necâşî nezdinde ticarî imtiyaz anlaşmaları imzalamışlardır. Daha sonra da yapılan anlaşmalara dayanarak pek çok Mekkeliler ticaret amacıyla Habeşistan’a gitmiştir.<sup>[4]</sup> Bu ticari münasebetler vesilesiyle pek çok Mekkelinin bu ülkeyi ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim tüccarların yanı sıra bir kısım Arap şairleri de Habeşistan’a giderek, Necâşî’nin huzurundan kendisini metheden şiirler okumuşlardır. Bunlar arasında en meşhurları Ma’kil b. Huveylid, Esved b. Evs ve Hız. Peygamber (sas) dönemine ulaşan meşhur şair A’sâ’dır.<sup>[5]</sup> Sadece Mekkelilerin değil, onlarla yakın ticarî münasebetleri olan Tâiflilerin de Habeşistan ziyaretleri olmuştur. Nitekim Sakîf kabilesine mensup kendisinin Necâşî’nin huzuruna çıktığını ifade etmiştir.<sup>[6]</sup>

Kureyşlilerin Habeş idaresiyle şahsî yakınlıklarının olduğuna dair de bilgiye sahibiz. Bu rivayetlerden Mekkelilerin Habeş kralı ile yakın ilişkiler içinde oldukları anlaşılmaktadır: Buna göre Hâşim’in oğlu ve Hız. Peygamber’in (sas) dedesi Abdülmuttalib ile onun Mekke idaresindeki rakibi konumunda olan Abdüşşems’in torunu Harb arasında meydana gelen anlaşmazlık hususun-

[3] Zümer, 39/10

[4] Taberî, Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân), II, 252.

[5] Cevad Ali, el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm, I-X, Beyrut 1993VI, 669, VIII, 410, IX, 495.

[6] Buhârî, Şurüt 15; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megâzî, (thk. Marsden Jones), III, Beyrut 1984, II, 593-600.

da taraflar meselenin halli için Habeş Necâşisi'ne gitmeye karar vermişlerdir. Ne var ki, her iki tarafla da yakın ilişkiler içinde olduğu anlaşılan kral, aralarındaki dostluk münasebetlerinin bozulmaması için ihtilafa müdahil olamayacağını bildirmiştir.<sup>[7]</sup>

Burada zikredilen rivayetler, Mekkelilerin Habeşlilerle olan iyi ilişkilerine işaret etmektedir. Ancak bu ilişkiler, bir süre sonra Yemen'deki Habeşlilerin Mekke'ye saldırı düzenlemeleri sebebiyle bozulmuştur. Zira Habeşistan'da hüküm süren Aksum Krallığı, Yemen'de yaşayan Hıristiyanların daveti ve Bizans İmparatoru I. Justin'in (518-527) de teşvikiyle M. 525 yılında Eryât isimli komutanın idaresinde büyük bir orduyu Arap Yarımadası'na göndermeye karar verdi. Aksum Kralı Kaleb Ela Ahbeha (514-554) emriyle Yemen'e giren Habeş ordusu Güney Arabistan'daki Himyerîler devletini tarih sahnesinden silmiş, ülke Hıristiyan Habeşlilerin kontrolüne geçmiştir. Yemen'e kurtarıcı olarak çağrılan Habeşliler zamanla ülkenin yeni istilacı haline dönüşmüşler, artık Yemen'i merkezden gönderdikleri valilerle yönetmeye başlamışlardır. Arabistan'ın güneyini kontrol altına alan Habeş krallığı, bunun ardından Yemen'i Hıristiyanlığın önemli merkezlerinden biri haline getirmek amacıyla San'a'da Kulleys adı verilen bir gösterişli kilise inşa etmiştir. Yemen valisi Ebrehe de hem Hicaz'ın tamamını siyasi hâkimiyetine almak, hem de Kulleys'e rakip gördüğü Kâbe'yi tahrip etmek için M. 570 yılında Mekke'ye bir askerî harekât düzenlemiş, fakat Kur'ân'da Fil sûresinde de işaret edildiği gibi hedefini gerçekleştiremeden geriye dönmüştür.<sup>[8]</sup> Habeşlilerin Mekke'yi ve Kâbe'yi hedef alan bu saldırıları Mekke-Habeş ilişkilerini olumsuz şekilde etkilemişse de, bu olumsuz hava uzun sürmemiştir. Zira Mekke'nin istilâsı girişiminin üzerinden fazla bir süre geçmeden Habeşliler, İran'ın yardımını alan yerli halk tarafından Arap Yarımadası'ndan uzaklaştırılmışlardır.<sup>[9]</sup> Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Mekke'nin Habeşistan'la ticareti, aralarında yaşadıkları kötü hatıralara rağmen devam etmiştir. Öyle ki, kaynaklarımız Kureys'in Sehmoğulları kabilesi reislerinden Amr b. el-Âs'ın ticaret amacıyla Habeşistan'a gittiğine, burada onu bizzat kralın misafir ettiğine dair bilgiler aktarırlar.<sup>[10]</sup>

[7] İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), I, 87; Belâzürî, Ensâbü'l-Eşraf, I, (thk. Muhammed Hamidullah), Jerusalem, 1963, I, 73.

[8] Fil, 105/1-5. Bu konuda bk. İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebi), I-IV, Beyrut ts., I, 36-59; Belâzürî, Ensâb, I, 67-68; Taberî, Tarih, II, 139. Ayrıca bk. Cevad Ali, el-Mufassal, III, 480-520.

[9] İbn Hişâm, es-Sîre, I, 32-58, 64-70, 71-73. Taberî, Tarih, II, 147-148. Ayrıca bk. Çağatay, Neşet, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı, Ankara 1957, s. 7-22; Fayda, Mustafa, İslâmiyyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 7-23.

[10] İbn İshâk, Sîre, s. 149-150; Belâzürî, Ensâb, I, 233.

İslâm öncesi dönemle ilgili olarak bir kaynağın bize aktardığı bilgilere göre, Mekke'nin ihtiyacı olan hububat deniz yoluyla Cidde'ye geliyordu. Bu ticari faaliyette Habeşistanlıların etkin oldukları bilinmektedir. Öyle ki, Mekkeliler gelen malları kervanlarla Cidde'den teslim aldıktan sonra Mekke'ye nakletmişlerdir. Bu süreçte şahsî bir suçu sebebiyle Habeşliler tarafından alıkonulan Kureyşli Hâris b. Alkame'ye karşılık Kureyşliler, Mekke'ye gelen bir grup Habeşli tüccarın mallarını yağmalamak suretiyle onlara karşı misillemede bulunmuşlardır. Tabii olarak bu hadise, Habeş-Mekke ilişkilerinde yeni bir gerginlik sebebi olmuştur. Bunun üzerine Mekke'nin birçok ileri gelen kabile reisi devreye girerek, özür dilemek ve bundan sonra onun ülkesinden hiçbir tüccarın Mekke'ye gelmesine engel olmamasını rica etmek üzere Aksum kralının huzuruna çıkmışlar, kral gelen misafirlere yakın ilgi göstererek kendilerine çok cömert davranmıştır. Bu şekilde iki taraf arasında karşılıklı ilişkilerin yeniden normalleşmesi sağlanmıştır. <sup>[11]</sup>

## 2. Habeşistan'a Hicret Sebepleri

Hız Peygamber (sas) tarafından Müslümanlar için ilk Hicret yurdu olarak Habeşistan'ın tercih edilmesinin başka önemli gerekçeleri de vardı: Her şeyden önce Arap töresi herhangi bir kabile mensubunun iznini almayan kimselere sığınma hakkı tanınmasına imkân vermiyordu. Başka bir ifadeyle sığınacak bir yer bulmak, sığınmacının tabii bir hakkı değil, tamamen şansına kalmış bir şeydi. Aralarında sadece erkeklerin değil, kadın ve çocukların da bulunduğu kırk-elli kişilik, hatta bazen yüzlerce kişilik bir topluluğa sığınma hakkı tanımak son derece zordu. Zira herkesin birbiriyle kavgalı olduğu bir ülke olan Arabistan'da o hakkı verecek kişinin rızasının yanında, bu sığınmacıların bölge ekonomisiyle kaynaşıp bütünleşmesi için önemli maddî imkânlara sahip olmalarını da gerekli kılıyordu. Arapların bilinen konukseverliklerine rağmen, Arap Yarımadası'nın bu kadar çok sayıda sığınmacıyı barındıracak herhangi bir yeri yoktu. Ayrıca Arabistan'daki kabileler bu sığınmacıları içlerine almakla Kureyş'in doğrudan düşmanlığına maruz kalacaklarının da farkındaydılar. Bu sebeple Müslümanlar, Mekkelilere karşı kendilerini savunmak için, Arap Yarımadası'nda yaşayan herhangi bir kabile yerine, Kureyş'in muhtemel tehditlerine aldırmayacak güçlü bir devlete ihtiyaç duyuyorlardı. Bu hususta Arabistan'a komşu ülkeler arasında ilk aklan gelen İran'dı. Ancak bu devlet, Hîre'de kurulmuş olan Arap krallığını henüz yeni ortadan kaldırmıştı ve tamamen Araplar

[11] İbn İshâk, Sîre, 149-150; Belâzürî, Ensâb, I, 233. İslâm öncesi dönemde Arabistan-Habeşistan arasındaki siyâsî, iktisâdî, dinî ve ictmâî ilişkiler hakkında geniş bilgi için bk. Öztürk, Levent, İlk Hicret Habeşistan, İstanbul 2015, s. 37-59.

arasından çıkmış olan bu yeni liderden (Hz. Peygamber-(sas) tabiatıyla kuşkulanıyordu. Bizans İmparatorluğu ise o sıralarda İranlılara karşı giriştiği mücadelede oldukça ağır kayıplar vermiş ve Şam, Kudüs ve hatta İskenderiye'yi kaybetmişti. (M.613-617). Ayrıca bu dönemde Bizans kralı tarafından özellikle Araplara karşı alınmış olan sıkı ekonomik tedbirler, o dönemin Mekkeli Müslümanlarını Suriye'ye de çekemezdi. Komşu ülkeler arasında ise sadece Habeşistan, en azından uluslararası karışıklıkların dışında bulunuyordu. Üstelik bu ülkenin kralı Necâşi'nin Araplara karşı oldukça yakın davranacağı da ümit ediliyordu. İşte bütün bu olumlu şartlar dolayısıyla Müslümanlar için ilk hicret yurdu olarak Habeşistan tercih edilmiş oldu.<sup>[12]</sup>

Hz. Peygamber'in (sas) Muhâcirlerin ekonomik problemlerini çözmede avantaj teşkil etmesi sebebiyle Habeşistan'ı hicret yurdu olarak tercih etmiş olması da mümkündür. Zira büyük bir kısmı ticaretle meşgul olan Kureyş Müslümanlarının bu sayede Mekke'nin en kadim ticaret ortaklarından olan Habeşistan'da hayatlarını sürdürmeleri imkânı vardı. Muhtemeldir ki, hicret eden Müslümanlardan önemli bir kısmı da ticarî seferleri sebebiyle bu ülkeye gelmişlerdi.<sup>[13]</sup>

Müslümanların İslâm'ı yaymak amacıyla Habeşistan'a hicret ettikleri<sup>[14]</sup>, yahut yeni bir dinî merkez edinilmesi gayesiyle buraya gittikleri şeklindeki değerlendirmeler<sup>[15]</sup> gerek tarihî gerçeklerle, gerekse Müslümanların misyonlarıyla uyuşmamakta, kaynaklardaki verilerle örtüşmemektedir. Rivayetler bütün olarak değerlendirildiğinde asıl sebep ailelerinin baskılarından bunalan ilk Müslümanların, kabilelerinin kendilerine verdikleri emânî iptal etmeleri nedeniyle ülkelerini terk etmek durumunda kalmalarıdır. Bu durumda onlar hicret edebilecekleri en uygun yer olarak Habeşistan'ı seçerek buraya göç etmişlerdir.<sup>[16]</sup>

Habeşistan'a hicret konusunda üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise, bu hicrete bizzat Hz. Peygamber'in (sas) niçin iştirak etmediği konusudur. Risâletin Mekke döneminin son üç yılı ve faaliyetleri (Arap kabilelerinin tamamıyla görüşme, Medinelilerle ilk irtibatın ardından gerçekleşen Birinci ve İkinci Akabe Biatları) dikkate alındığında Allah Rasûlü'nün (sas) esasında Arap Yarımadası içinde bir merkez oluşturmak istediği, ön-

[12] Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, (çev. Salih Tuğ), IHI, İstanbul 1990-1991, I, 294-295.

[13] Bu konuda bk. Hamidullah, Muhammed, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", (çev. Abdullah Aydın), EAÜİFD, sy. IV, Ankara 1980, s. 337-338.

[14] Bk. Ebulfazl, İzzetî, İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş, (çev. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 308; Ahmed Ebû Bekir Ali eş-Şeyh, Meâlimü'l-Hicreteyn ilâ Ardî'l-Habeşe, Riyâd, 1993, s. 45-46.

[15] Muhammed Şedîd, el-Cihâd fi'l-İslâm, Beyrut 1985, s. 47-48; Ali eş-Şeyh, s. 68-73.

[16] Öztürk, Levent, İlk Hicret Habeşistan, s. 189-190.



celikli olarak Arapları İslâm bayrağı altında birleştirmeyi düşündüğü, bu sebeple yarımada dışına gitmeyi aklına getirmedeği anlaşılır. Kaldı ki şayet Habeşistan'a hicret etseydi burada ancak kralın müsaade ettiği kadarıyla faaliyet gösterebilir, belki de bir süre sonra bölgede Müslüman-Hıristiyan çekişmesi yaşanabilirdi. Az sayıdaki Müslüman Muhâcirin Habeşlilerle baş etmesi de mümkün olmazdı. Ayrıca unutmamak gerekir ki, Ashame'den sonra gelecek kralın ülkesindeki Müslümanlara aynı toleransı göstereceğinin de bir garantisi yoktu. Kaldı ki Ashame'den sonra gelen Habeş Necâşî'si ise Müslümanlara iltifat göstermemiştir.<sup>[17]</sup> Şayet bu dönemde Habeş yurdunda Müslümanlar kalsaydı, onların burada eskisi gibi yaşama imkanları ortadan kalkabilirdi. Bu sebeple Müslümanların, dinlerini yaşamaları yanında yayabilmeleri için siyasî kontrolü de ellerinde bulundurmaları gerekiyordu ki, bu da ancak Arap Yarımadası dahilindeki bir beldede gerçekleşebilirdi. Nitekim Allah Rasûlü (sas) üç yıllık bir hazırlık sürecinin ardından bu imkanı Medine'de bulacaktır.

### 3. Habeşistan Muhâcirleri

Planlanan hicret hazırlıklarının tamamlanması üzerine tebliğin 5. yılının Recep ayında (M.615) on bir erkekle dört kadından oluşan ilk kabile Habeşistan'a hareket etti. İlk Muhâcirler arasında Osman b. Affân ile eşi Rasûlüllah'ın (sas) kızı Rukıyye, Ebû Huzeyfe b. Utbe ile hanımı Sehle bint. Süheyl, Ebû Seleme ile hanımı Ümmü Seleme, Âmir b. Rebîa ile hanımı Leylâ bint. Ebû Hamse'nin yanı sıra Zübeyr b. el-Avvâm, Mus'ab b. Umeyr, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Maz'ûn, Ebû Sebrâ, Hâtıb b. Amr ve Süheyl b. Beydâ bulunuyordu. İlk Muhâcirler Mekke'den ayrıldıktan sonra Şuaybe Limanı'na gelmiş, burada bekleyen ticaret gemisiyle kişi başına yarım dinar ücret karşılığında Habeş yurduna ulaşmışlardır.<sup>[18]</sup>

Habeşistan Hicretine katılan ilk Müslümanların kabile bağlantıları dikkate alındığında hemen her kabileden bir kişinin hicrete katıldığı görülecektir. Buna göre eşleriyle birlikte hicrete katılan Hz. Osman ile Ebû Huzeyfe Benî Ümeyye'den; Zübeyr b. el-Avvâm Esed b. Abdüluzzâ'dan; Mus'ab b. Umeyr Abdudâr'dan; Ebû Seleme Mahzûm'dan; Osman b. Maz'ûn Cumah'dan; Âmir b. Rebîa Adî'den; Ebû Sebrâ Âmiroğulları'ndan; Süheyl b. Beydâ'da Hârisoğullarındandır. Görüldüğü gibi hemen her kabileden bir veya birkaç Müs-

[17] Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 442, IV, 75; İbn Kesîr, es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Beyrut 1976, II, 41

[18] İbn İshâk, Sîre, s. 206; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 344-365; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 203-204.

lūman ilk Habeşistan hicretine iştirak etmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in (sas) bu isimleri özellikle seçip göndermiş olduğunu akla getirmektedir.<sup>[19]</sup>

Bu gelişmeden yaklaşık bir yıl sonra Cafer b. Ebû Tâlib başkanlığında 82 erkek ve 18 kadından müteşekkil yeni bir Müslüman grup ikinci kafiye olarak Habeş hicretine katıldı. Önceki Muhâcirler gibi onlar da Necâşî Ashame tarafından iyi karşılandılar. Dolayısıyla yeni yurtlarında güvenlik içinde hayatlarını devam ettirmişlerdir.<sup>[20]</sup> İbn İshâk'ın rivayetine istinaden tarihçiler tarafından Habeşistan'a iki hicretin gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bunu sebebi ise müellifin Habeş Muhâcirleri için iki ayrı liste vermiş olmasıdır. Anlaşılan o ki, İbn İshâk ilkinden sonra farklı tarihlerde gruplar halinde birden fazla gerçekleştirilen hicretleri bir liste halinde vermiş, bu şekilde toplamda iki hicretin yapıldığı kanaati ortaya çıkmıştır. Halbuki, Müslümanların kendi imkanları çerçevesinde gerek ferdî, gerekse gruplar halinde Habeşistan'a hicret etmiş olmaları mümkündür.<sup>[21]</sup> Hz. Ebû Bekir'in Habeşistan'a hicret teşebbüsü bunun en bariz örneğini teşkil eder: Mekke döneminde müşrik Kureyşlilerin baskı ve eziyetlerinden bunalan Hz. Ebû Bekir, Habeşistan'a hicret etmek için Hz. Peygamber'den izin alarak yola koyuldu. Yanında hicret arkadaşı olarak Hâris b. Hâlid bulunuyordu. Mekke'den beş günlük mesafede Kızıldeniz'e ulaşmadan önce Birkü'l-Gımâd bölgesinde Kâre kabilesinin reisi İbn Düğunne, hicret kararından vazgeçirmek için onu himaye edeceğini bildirerek Mekke'yi terketmekten alıkoymuş, bu sayede Hz. Ebû Bekir, Mekke'de bir zaman daha kalabilmiştir. Himaye alan Hz. Ebû Bekir, Mekke'ye geri dönerken, arkadaşı Hâris tek başına yoluna devam etmiştir. Ancak Mekkelilerin Hz. Ebû Bekir'den şikâyetleri devam edince İbn Düğunne onu himaye etmekten vazgeçtiğini bildirmiş, bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Allah'ın himayesine sığındığını ifade ederek bütün baskılara rağmen Mekke'de yaşamaya devam edeceğini ilan etmiştir.<sup>[22]</sup>

Habeşistan hicretine Kureyş içinde hemen her kabileden Müslümanlar iştirak etmiştir. Bununla birlikte Mekke sakinleri arasında faaliyete en büyük katılım ise başlangıçtan beri içlerinden İslâm'a dâhil olanların büyük baskı gördüğü Mahzûmoğulları, Sehmoğulları, Cumahoğulları, Âmiroğulları, Hâris b. Fihroğulları ve Ümeyyeoğulları kabilelerinden oldu. Habeşistan'a

[19] Demircan, Adnan, Nebvî Direniş Hicret, İstanbul 2000, s. 164-165; Öztürk, Levent, İlk Hicret Habeşistan, s. 73-74.

[20] İbn İshâk, Sîre, s. 154-157; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 344-365; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 203-204.

[21] Bu konuda değerlendirmeler için bk. Öztürk, Levent, İlk Hicret Habeşistan, s. 73-83.

[22] Buhârî, Kefâle 4; İbn İshâk, Sîre, s. 218-219; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 11-13; Belâzürî, Ensâb, I, 205.

hicret eden Müslümanların ayrı ayrı listesini veren İbn İshâk, İbn Hişâm ve Belâzürî'de de bu durum açıkça ortaya konulmaktadır. Buna göre Mahzûmoğullarından İbn İshâk'a göre 10, İbn Hişâm'a göre 9, Belâzürî'ye göre ise 12 kişi; Sehmoğullarından müelliflerin verdiği rakam sırasıyla 11, 14, 12 kişi; Cumahoğullarından 14, 16, 15 kişi; Âmiroğullarından 13, 11, 12 kişi; Hâris b. Fihroğullarından 5, 8, 9 kişi ve Ümeyyeoğullarından sırasıyla 8, 6 ve 7 kişidir. Buna Haşimoğullarıyla geçmişe dayalı ittifak ilişkilerinden olsa gerek kendi soylarından Müslüman olanlara karşı nispeten daha müsamahakâr davranan kabilelerden Habesistan hicretine iştirak edenlerin sayısı daha düşük sayıda kalmıştır. Nitekim Esedoğullarından hicrete katılanların sayısını İbn İshâk 2, İbn Hişâm 4, Belâzürî 5 kişi olarak verirken, Zuhre oğulları ise sırasıyla 4, 4 ve 6 kişi olarak zikredilir. Hz. Ebû Bekir'in kabilesinden Habesistan'a gidenler her üç müellif tarafından da 3 kişi olarak bildirilir. Hz. Ömer'in kabilesi Adî oğullarından hicrete katılanlar hakkında İbn İshâk 2 sayısını verirken, İbn Hişâm ile Belâzürî'ye göre Habesistan'a bu kabileden katılanların sayısı 6'dır. Nevfelogullarından ise hicrette hazır bulunanlar her üç müellife göre ise birer kişidir.<sup>[23]</sup>

Hicrete Hz. Peygamber'in kabilesi Hâşimoğullarından katılım ise son derece sınırlı kaldığı görülür ki, onlar her üç müellifin ittifakıyla Ca'fer b. Ebû Talib ile eşi Esmâ bint Umeys'tir. Hâlbuki Kureyş kabileleri arasında Hz. Peygamber'in (sas) soyu ve hamisi olmaları sebebiyle en fazla baskı gören kabile Hâşimoğulları'ydı. Dolayısıyla bu şartlardan kurtulmak için en çok bu kabile mensuplarının Habesistan'a göç etmesi gerekiyordu. Fakat rivayetler hicrete bu aileden sadece Cafer b. Ebû Tâlib ile hanımını Esmâ bint. Umeys'in iştirak ettiklerini zikreder ki, muhtemelen onların katılımından, Cafer'in Hz. Peygamber'in (sas) akrabası olması (hususiyile de onu Mekke müşriklerine karşı himaye eden amcası Ebû Tâlib'in oğlu olması) sebebiyle onu temsil etmesi ve Muhâcirlere sözcülük yapması hedeflenmiştir. Hâşimîler'in Habesistan hicretine az sayıda temsilciyle katılmış olmalarının asıl sebebi ise, kabile ileri gelenlerinin,-kendilerinden bir kısmı İslâm'a girmemiş olsalar da- kan bağı sebebiyle aileleri içinde Müslüman olanları himaye etmeleri ve onları müşriklere karşı korumalarıdır. Hatta onlar, bu süreçte kendilerine sığınan başka kabile mensubu korumasız Müslümanları da himaye etmişlerdir.

Anlaşılan o ki, Müslümanlara yönelik baskılar, Mekke'de hâkim olan kabilecilik anlayışından dolayı bazen hafifleyebiliyordu. Geleneğe göre Müslüman bir kabile mensubunun başka kabileye mensup bir müşrik tarafından

[23] Kureyş kabilelerinden Habesistan hicretlerine katılanların listesi hakkında bk. Demircan, Adnan, Nebevî Direniş Hicret, s. 166-176; Öztürk, Levent, İlk Hicret Habesistan, s. 93-108, 209-214.

ciddi oranda rahatsız edilmesi, çoğu defa göze alınamayan bir davranıştı. Zira başka bir kabile mensubu tarafından saldırıya uğrayan bir kişinin himaye edilmemesi, kabilesi için kınanma sebebiydi. Ancak bir Müslümana yönelik baskı bizzat kendi kabilesi mensubu müşrik akrabası tarafından gerçekleştiriliyorsa, üstelik onlar üzerinde kabilenin sağladığı emân da iptal ediliyorsa, buna karşı koymak son derece zordu. Çünkü bu durumda Müslüman olan diğer kabile mensuplarının buna müdahalesi mümkün olmuyordu.<sup>[24]</sup> Bu sebeplerdir ki, Ebû Cehîl ile Ebû Süfyân'ın pek çok akrabası bizzat kendi kabiledaşlarından gördükleri baskı sebebiyle Mekke'yi terk etmek durumunda kalırken, Hz. Peygamber'in (sas) yakınları ise kabilelerinin kendilerine gösterdiği müsamaha ve destek sebebiyle Mekke'de hayatlarını sürdürme imkânı bulmuşlar, Habeşistan'a hicret etmek durumunda kalmamışlardır.

#### 4. Muhâcirlerin Habeşistan Hayatı

Habeş Muhâcirleri yeni yurtlarında emniyet altında yaşamaya başladılar. Öyle ki onlar, orada buldukları sürede daima Habeş kralı tarafından himaye görmüşler, bu esnada hem canlarını hem de dinlerini koruyabilmişlerdir.<sup>[25]</sup> Bir kısım Habeşli din adamı Müslümanların ibadet edip, dinlerini tanıtmaya faaliyetleri gerçekleştirmelerini tehlikeli göyerek onları tehdit ettiklerinde, Necâşi buna müsaade etmediği gibi muhâcirleri tehdit eden her kişiden ceza olarak dört dirhem alınmasını emretmiştir.<sup>[26]</sup> Necâşi'nin Müslümanlara karşı sergilediği bu sıcak yaklaşımdan yola çıkarak onun Ca'fer'in yaptığı savunmanın hemen ardından Müslüman olduğunu ileri süren değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>[27]</sup> Ancak kaynakların büyük bir kısmına göre Necâşi Ashame'nin Hz. Peygamber'in (sas) hicretin gönderdiği davet mektupları neticesinde İslâm'a girdiği kanaati üzerinde hemfikirdirler. Bu sebeple Ashame'nin Muhâcirlerin gidişinden sonra gerçekleştirilen ilk toplantılar ve dinî tartışmalar esnasında Müslüman olduğu hususu tarihi gerçeklere uymayan, aşırı iyimser bir yorumdur.

İbn İshâk, Habeşistan'da kalışları sırasında Hz. Osman'ın eşi Rukiyye'nin bazı Habeşlilerin sözlü saldırılarına maruz kaldığını, kralın misafirlerine kötü muamelede bulunan bu şahısların daha sonra tespit edilerek cezalandırıldığını rivayet eder.<sup>[28]</sup>

[24] Demircan, Adnan, Nebvî Direniş Hicret, s. 53-54.

[25] İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 204.

[26] Süheylî, Ravdu'l-Unuf, (thk. Abdurrahman el-Vekîl, I-VII, Kahire 1967-1970, III, 223-224.

[27] Bu konuda bk. Suyûtî, Ref'u Şe'ni'l-Hubşân, (Bursa Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi, Kurşûnizâde: no:143, vr.80a-139b), vr. 96b.

[28] İbn İshâk, Sîre, 199.

Müslümanların Habeşistan'a gidişlerinde İslâm dininin tebliği konusu öncelikli hedef olmamasına rağmen, Muhâcirlerin İslâm dinini en güzel şekilde temsil etmelerinden başarılı sonuçlar elde ettikleri, bu sayede ferdi anlamda ihtidanın gerçekleştiği görülür. Anlaşılan o ki gerek ibadet serbestisi, gerekse tebliğ imkanı bulmaları sebebiyle bir kısım Habeşli bu dönemde İslâm'ı kabul etmiştir. Nitekim Habeşistan'da Hz. Peygamber (sas) ile nikâhlanan Ümmü Habîbe ile birlikte Medine'ye gelen Bereke ve Necâşi'nin hizmetçilerinden Ebrehe Müslüman olmuşlardı. Ayrıca Muhâcirlerin geri kalanlarının dönüşünün gerçekleştiği son yolculuğa altmış kişinin katılmış olduğu rivayeti bu grupta İslâmiyeti kabul eden Habeşlilerin varlığını akla getirmektedir.<sup>[29]</sup> Zira bu tarihe kadar Mekke Muhâcirlerin büyük bir kısmı çoktan Habeşistan'ı terk etmişlerdi.

Mültecilerin Habeşistan'a varışlarından kısa bir zaman sonra Cafer ile eşi Esmâ bint. Umeys'in oğulları Abdullah dünyaya geldi. Bir kısım rivayetlerde onların Muhammed ve Avn isimindeki çocuklarının da burada doğmuş oldukları zikredilir.<sup>[30]</sup> Bu çocuklardan başka Ebû Seleme'nin kızı Berre, Hâlid b. Saîd ile Ümeyne bint. Halef çiftinin Saîd, Eme ve Derc isiminde çocukları, el-Muttalib b. Ezher ile Ramle bint. Ebî Avf çiftinin Abdullah, Ebû Huzeyfe ile Sehle bint. Süheyl çiftinin Muhammed; Hâris b. Hâlid ile Rayta bint. el-Hâris çiftinin de Mûsâ, Ayşe, Zeyneb ve Fâtıma isimindeki çocukları da Habeşistan doğumludur.<sup>[31]</sup>

Habeşistan günlerinde dünyaya gelen çocuklar Müslümanlara sürur verirken, bazen onlar için üzücü hadiseler de meydana gelmiştir. Bunlardan biri de Ubeydullah b. Cahş'ın irtidat ederek eski dini olan Hıristiyanlık dinine geçmesidir. Mekke'de bulunduğu sırada Hıristiyanlığı benimseyen Ubeydullah, Hz. Peygamber'in (sas) İslâm dinini tebliğe başlamasıyla birlikte yeni dine girerek eşi Ümmü Habibe ile birlikte Habeşistan'a hicret etmişti. Ancak burada Hıristiyanlığın etkisinde kalıp Müslümanlıktan koparak yeniden eski dinine dönmüştür.<sup>[32]</sup>

Habeşistan'daki Müslümanların ülke idarecilerinden himaye görmelerine rağmen bir takım sıkıntılar yaşadıkları da anlaşılmaktadır. Medine'ye dönüşlerinde, Muhâcir hanımlarından birisi olan Esmâ bint Umeys'in kendilerine karşı Medine'ye hicretle övünen Hz. Ömer'e cevaben söyledikleri

[29] İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 97-98.

[30] İbn İshâk, Sîre, s. 208; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 204.

[31] Habeşistan'da doğan çocuklar ile ilgili değerlendirmeler için bk. Öztürk, Levent, İlk Hicret Habeşistan, s. 87-89.

[32] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 89.

Habeşistan'da geçen günlerin Muhâcirler için pek de kolay olmadığını açıkça ortaya koymaktadır:

“Siz burada Allah Rasûlü'nün yanında, onun koruması altındaydınız. O sizin açlarınızı doyurup, sizin dertlerinizle ilgileniyordu. Halbuki, biz orada vatan hasreti içinde birçok problemle karşılaşılıyorduk”.<sup>[33]</sup>

İbn Sa'd'da geçen başka bir rivayete göre Habeş Muhâcirlerinden Abdullah b. Mes'ûd da Habeşli devlet memurlarıyla bir sıkıntı yaşamış, yakasını kurtarabilmek için onlara iki dinar rüşvet vermek durumunda kalmıştır.<sup>[34]</sup>

Kaynaklarımızda Habeş Muhâcirlerinin burada buldukları esnada hayatlarını nasıl idame ettirdiklerine dair sarîh bilgiler yoktur. Abdullah b. Mes'ûd'un zor durumda kalması dikkate alınrsa, onun küçük çapta ticaretle meşgul olduğu, bu faaliyetleri sebebiyle devlet memurlarıyla başının derde girdiği düşünülebilir. Ayrıca Habeş Muhâcirleri arasında Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf gibi meşhur tüccarların bulunması da unutulmamalıdır. Kaldı ki, Hz. Peygamber (sas) Medine'ye hicretinden sonra onu Ensâr'dan Sa'd b. Rebî (ra) ile kardeş ilân etmiştir. Abdurrahman b. Avf, Medine'nin zenginlerinden olup malını kardeşi kabul ettiği Abdurrahman'la (ra) paylaşmak isteyen kardeşine : “Allah sana, ailene bereket versin. Malını çoğaltsın. Ben senden herhangi bir yardım istemiyorum. Sen bana çarşının yolunu göster, ben orada kazancımı elde ederim” cevabını vererek rızkını temin için ticarete başlamış, ticarî tecrübesiyle Medine çarşısında kendi geçimini sağlayacak hale gelmiş, hatta kısa süre sonra burada da evlenip aile kurma imkânı bulmuştur.<sup>[35]</sup> Bu sebeple Abdurrahman b. Avf'ın benzer ticari faaliyeti Habeşistan'da da gerçekleştirdiği tahmininde bulunmak mümkündür. Hulâsa Habeş Muhâcirlerinin önemli bir kısmının ticaretle meşgul olmak suretiyle hayatlarını devam ettirdikleri ihtimal dâhilindedir. Yoksa onların yıllar boyunca sadece yanlarında getirdikleri mal veya nakit para ile hayatlarını sürdürmüş olmaları açıklanamaz.<sup>[36]</sup>

Diğer taraftan Mekke müşrikleri onların burada iyi halde olmalarından rahatsızlık duymaya başladılar. Hâlbuki onların beklentileri Habeşistan'a gidenlerin geri dönüp kendilerine teslim olmalarıydı. Ancak beklentileri gerçekleşmeyince Müslüman sığınmacıların sınır dışı edilmelerini temin maksadıyla Habeşistan'a resmî bir elçi heyeti göndermeye karar verdiler. Mekke adına bu vazifeyle görevlendirilen Amr b. el-Âs ile Abdullah b. Ebû

[33] Buhârî, Meğâzî 38; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 169; İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 281.

[34] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 151.

[35] Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 49; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 125-126.

[36] Öztürk, Levent, İlk Hicret Habeşistan, s. 90.

Rebia Habeşistan'a ulaştılar.<sup>[37]</sup> Gelen elçiler, Necâşi'nin huzuruna çıkmadan önce, kraliyet sarayındaki tüm askerî ve sivil bürokratlarla, din adamları ve sair yöneticilere hediye edilmek üzere bol miktarda kıymetli Arabistan derilerini yanlarında getirmişlerdi. Mekke elçileri saray erkanına geliş amaçlarını açıklayarak onlardan Necâşi nezdinde kendilerine destek olmaları ve kralı bu hususta ikna etmeleri ricasında bulundular. Habeşlilerin, sığınmacıları ülkelerinden kovarken vicdanî bir rahatsızlık duymamaları için de onların kendi dinlerinden çıktıkları gibi Hıristiyan dinine girmedikleri hususunu da bilhassa dile getirdiler. Nihayet Kureyş adına gelen elçiler kralın huzuruna çıkarak, bazı ayak takımı insanların Mekke'den ayrılıp Habeşistan'a yerleştiklerini, onların kendi dinlerini terk ettiklerini, fakat sığındıkları insanların dinine de girmediklerini söyleyip Muhâcirleri suçladıktan sonra, geliş amaçlarının bu insanların ülkelerine geri gönderilmelerini temin etmek olduğunu bildirdiler. Daha önceden elçilerin getirdiği kıymetli hediyelerle gönülleri kazanılmış bulunan saray erkânı da kralın huzurunda Kureyş elçilerinin isteklerini hararetle desteklediler. Ancak kral, sığınma hakkına ihanet etme düşüncesine kapıldıkları için bürokratlarını şiddetli bir şekilde azarladı. Ardından da ülkesine gelen insanları dinlemeden bu hususta herhangi bir karar vermeyeceğini söyleyerek Müslümanlar arasından bir temsilcinin huzuruna getirilmesini emretti. Bunun üzerine kendisine ulaşılan Cafer b. Ebû Tâlib herkesin huzurunda şöyle bir konuşma yaptı:

“Ey hükümdar, Allah aramızdan birini seçip de onu kendisi için elçi olarak gönderene kadar biz cahillerdendik, putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komşuluk haklarını tanımadık. Güçlü olanlarımız zayıf olanlarımızı ezerdi. Uzun bir müddet bu halde yaşadık. Sonra Allah bize aramızdan soyunu, doğruluğunu, güvenilirliğini, namusluluğunu bildiğimiz bir peygamber gönderdi. O bizi Yüce Allah'ın birliğini tanımaya ve O'na ibadet etmeye çağırdı. Ağaç ve taştan yaptığımız putlara tapmaktan, Allah'a ortak koşmaktan uzaklaştırdı. Bize doğru söylemeyi, emanete ve akrabalık bağına riayet etmeyi, komşularla güzel geçinmeyi, haramdan, kan dökmekten sakınmayı emretti. Fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadına iftira etmekten men etti. O, bize, diğer insanlara kötülük yapmaktan çekinmeyi, sadece Allah'a ibadet etmeyi, sadaka vermeyi ve her çeşit iyi ve güzel ameller işlemeyi öğretti. Bütün bunlar, bize hoş ve cazip geldi ve biz bunları yapmaya başladık. Fakat bunun hemen arkasından kendi insanlarımızdan, vatanımızı terk etmeye ve senin ülkeneye sığınmaya bizi mecbur eden işkenceler gördük. Biz, seçebi-

[37] İbn İshâk, Sîre, s. 194; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 358-359.

leceğimiz bütün krallar arasından sizi tercih etmiş bulunuyoruz; zira sizin yanınızda bize kimsenin zulmedemeyeceğini ümit ediyoruz”.<sup>[38]</sup>

Habeş kralı bu veciz konuşmayı dinledikten sonra Hz. Peygamber’in (sas) getirdiklerinden kendisine bir örnek sunulmasını istedi. Bunun üzerine Cafer, kendisine Meryem sûresinin ilk âyetlerini okudu.<sup>[39]</sup>

Kral ve adamları Cafer’in okuduğu âyetlerden son derece etkilenerek ağlamaya başladılar. Necâşi bunun ardından, duyduklarının Hz. İsa’ya gelenlerle aynı kaynaktan olduğunu ifade ederek Müslümanlara ülkesinde huzur içinde istedikleri kadar kalabileceklerini açıkladı. Neticede Müslümanları geri alabilme ümidiyle Habeşistan’a gelen Mekke elçileri elleri boş döndüler.<sup>[40]</sup>

Habeş Müslümanlarının geri gönderilmeleri için Amr b. el-Âs ile Abdullah b. Ebû Rebîa’nın Necâşi nezdinde girişimlerinden netice alamayan Mekke müşrikleri Bedir savaşında yaşadıkları hezimetin ardından Müslümanlardan intikam almak için Necâşi Ashame’ye yeni bir elçi heyeti göndermeye karar verdiler. Bu defa Amr b. el-Âs’ın yanında Umâre b. Velîd bulunuyordu. Ancak Necâşi Kureys’in Müslümanların geri gönderilmelerini talep eden bu girişimini de geri çevirmiş, üstelik Hz. Peygamber’in (sas) müşrikler karşısında kazandığı Bedir zaferi sebebiyle çok memnun olduğunu açıklamıştır.<sup>[41]</sup>

Habeş Muhâcirleri ülke kralının kendilerine göstermiş olduğu kadirşinaslığı hiçbir zaman unutmamışlardır. Nitekim bu dönemde çıkan iç savaş sebebiyle iktisadî sıkıntıya düşen kral Ashama’ya kendi imkânları nispetinde yardımcı olmaya çalışmışlardır. Tarihçilerin çoğu, Habeşistan hanedan mücadelesinde savaşıma çağına gelmiş Müslümanların Necâşi’nin safında yer alıp ona destek olduklarını kaydederler. Nitekim onlar arasında yer alan Zübeyr b. el-Avvâm ülkede meydana gelen iç savaşa fiilen katılmış, bunun sonucunda Necâşi kendisine çok değerli bir mızrak hediye etmiştir. Zübeyr’in dönüşünde bu mızrağı Rasûlullah’a (sas) armağan ettiği, onun da bu silahı bütün hayatı boyunca resmi törenlerde kullandığı rivayet edilir.<sup>[42]</sup>

## 5. Habeşistan Muhâcirlerinin Geri Dönüşleri

Habeşistan’a gerçekleşen hicretin hemen akabinde Mekke’de kalan az sayıdaki Müslümanı bir nebze de olsa ferahlatan iki gelişme meydana geldi

[38] İbn Hişâm, es-Sîre, I, 359-360.

[39] Meryem, 19/1-40.

[40] İbn Hişâm, es-Sîre, I, 361-362.

[41] İbn Abdilberr, Dürer fi İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer, Beyrut ts, s. 93; İbn Kesîr, es-Sîre, II, 26-27.

[42] İbn Habîb, Kitâbü'l-Münammak fi Ahbâri Kureys, (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut 1985, s. 417; Belâzürî, Ensâb, I, 188.



ki, bu da Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza<sup>[43]</sup> ile Hz. Ömer'in<sup>[44]</sup> İslâm'a girişleridir.

Habeşistan'da kalan Muhâcirlerden bir kısmı Hz. Hamza'nın, ardından Hz. Ömer'in de Müslüman olmasıyla Mekke'deki din kardeşlerinin feraha kavuştuklarını düşünmeye başladılar. Onlardan bazıları da gerek Habeşistan'a alışamadığından gerekse yurtlarında duydukları özlemden dolayı Mekke'ye geri döndüler. Mekke yakınlarına kadar gelen Muhâcirler karşılaştıkları bir kişiden Mekke'de değişen bir şeyin olmadığını öğrendiler. Bunun üzerine Habeşistan'a geri dönüp dönmeme konusunda yaptıkları istişare sonucunda şehre girmeye karar verdiler. Onların büyük bir kısmı yeniden hicretin zorluğunu da göze alamayarak müşriklerden aldıkları himayelerle Mekke'de yaşamaya devam etti. Abdullah b. Mes'ûd gibi kendisini himaye edecek kimse bulamayanlar ise çaresiz Habeşistan'a geri döndüler.<sup>[45]</sup>

Habeşistan'da kalanların bir bölümü Medine'ye hicretin öncesinde Müslümanlara uygulanan sosyal boykotun ardından Arap Yarımadası'na geri dönmüşlerdir. Zira boykotun kaldırılmasından sonra Mekke'deki Müslümanlar arasında nispeten bir rahatlama olmuştur. Kaynaklarda boykotun ardından Habeşistan'dan Mekke'ye geri dönen Müslümanların sayısının otuz civarında olduğu kaydedilir.<sup>[46]</sup>

İbn Hişâm, İbn İshâk'tan aktardığı bir rivayette Bedir zaferinden sonra Habeşistan'dan otuzdört Muhâcirin Medine'ye döndüklerini aktarır. Onların Bedir zaferini duyarak Medine'ye dönme kararı veren bir grup Muhâcir olduğu anlaşılıyor.<sup>[47]</sup> Habeş Muhâcirlerinin geri kalanları ise ancak Hicretin yedinci (M.628) yılında gerçekleşen Hayber fethinden sonra Hz. Peygamber'in (sas) Amr b. Ümeyye ed-Damrî vasıtasıyla Necâşî nezdindeki girişimleriyle Medine'ye getirilmişlerdir. Nitekim Rasûlullah (sas) onları görünce "Hayber'in fethinin mi, yoksa kardeşim Cafer'in gelmesinin mi daha sevindirici olduğunu bilemiyorum" diyerek memnuniyetini beyan etmiştir.<sup>[48]</sup>

Habeş Muhâcirleri ülkede kaldıkları süre içinde varlıklarını sürdürmüşler ve dinlerini muhafaza etmeyi başarmışlardır. Ancak onlardan ikisi Müslü-

[43] İbn İshâk, Sîre, s. 151-153; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 311-312.

[44] Buhârî, Fedâilu Ashâb, 3, 6; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 17; İbn İshâk, Sîre, s. 160-165; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 366-375.

[45] Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân 53; İbn İshâk, Sîre, s. 158; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 3-9; Belâzürî, Ensâb, I, 227.

[46] İbn İshâk, Sîre, s. 238; Bu konuda bilgi ve değerlendirmeler için bk. Demircan, Adnan, Nebî Direniş Hicret, s. 58-61; Öztürk. Levent, İlk Hicret Habeşistan, s. 121-124, 216-218.

[47] İbn Hişâm, es-Sîre, IV,10-12.

[48] Buhârî, Farzu'l-Hums 15, Menâkıbu'l-Ensâr 37; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 3; İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 108.

manlıktan çıkarak buldukları ülke insanların dini olan Hıristiyanlığa geçmişlerdir. Bunlar Ubeydullah b. Cahş ile Sekrân'dır. Bu din değiştirme olayının ayrıntıları arasında, Ubeydullah'ın alkolik biri olduğu ve sarhoş bir halde iken suya düşüp boğulduğu dışında pek bir şey bilinmemektedir. Bununla birlikte din değiştiren her iki şahsın hanımları onların yolundan gitmeyi reddetmişlerdir. Öyle ki Sekrân'ın karısı Sevede kocasından ayrılarak bir süre sonra Mekke'ye dönmüştür.<sup>[49]</sup> Onun bu tutum ve davranışından çok memnun kalan Allah Rasûlü (sas) kendisiyle evlenerek onu onurlandırdı. Bu olay hicretten önce gerçekleşmiştir.<sup>[50]</sup> Ubeydullah'ın eşi, aynı zamanda da Mekke müşriklerinin reisi Ebû Süfyân'ın kızı olan Ümmü Habîbe'ye gelince, onun kocası da muhtemelen birkaç yıl sonra din değiştirmiştir. Zira olayı haber alan Rasûlüllah (sas) Necâşî'ye mektup yazarak onunla nikâhını kıyaben kıymasını ve onu Medine'ye göndermesini istemiştir. Bu olay ise Hicretin altıncı yılına (M.628) tesadüf eder.<sup>[51]</sup>

### Sonuç

Habeşistan'a yapılan hicret öncelikli olarak Mekke'de can güvenliği endişesi duyan bazı Müslümanların hayatlarını koruma amacıyla gerçekleştirdiği geçici bir çözümdü. Dolayısıyla Habeşistan'a gidenlerin uzun vadeli olarak burayı yurt edinme gibi öncelikli bir hedefleri bulunmuyordu. Nitekim onlardan bir kısmı gitmelerinden kısa süre sonra dönmüş, geri kalanlar da şartlar uygun hale geldiğinde Arabistan'a geri gelmişlerdir. Bu sebeple Habeşistan göçü uzun vadeli ve planlı stratejik değil, kısa vadeli ve geçici nitelikteki taktik bir hicret faaliyeti olarak değerlendirilmelidir. Şayet böyle bir hedef gözetilmiş olsaydı, hicrete mutlaka Hz. Peygamber (sas) de iştirak ederdi. Binaenaleyh Müslümanların Habeşistan'a gerçekleştirdikleri hicreti İslâm tarihinin ilk kapsamlı hicreti olarak kabul etmek gerekir. Bu hicretin temel nedenleri ise Müslümanlara dinden dönmeleri için kabileleri tarafından gerçekleştirilen baskıları etkisiz hale getirmektir.

Anlaşılan o ki, Habeş Muhâcirlerinin gittikleri ülkede dinlerini yayma gibi esaslı bir misyonları da yoktu. Kaldı ki, kaynaklarımız bu konuda açıklayıcı bilgi sunmamaktadırlar. Onlar Habeşlileri Müslümanlığa kazanmak bir tarafa, kendi aralarından Ubeydullah b. Cahş'ın dinini terk edip Hıristiyanlığa geçtiğine şahit olmuşlardır. Oysa Medine'ye göçte, Habeşle kıyaslandığında Müslümanlar için can güvenliği ve sığınma ihtiyacı tâlî derecede

[49] İbn Hişâm, es-Sire, I, 345-355; İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 52. Sekrân'ın Habeşistan'da değil Mekke'de öldüğü de rivayet edilmektedir. (bk. İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 52).

[50] İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 53.

[51] Buhârî, Farzu'l-Hums 15, Menâkıbu'l-Ensâr 37.

bir etkiye sahiptir. Buraya hicretteki esas gaye ise Müslümanlar için huzur ve güven ortamını tesis etmek, davete uygun yeni bir merkez sağlamaktır. Daha açıkçası Medine, yeni bir millet (ümme) ve yeni bir devletin kuruluş merkezi olarak seçilmiştir. Habeşistan'a hicreti bu anlamda asıl hedef olan Medine'ye hicret öncesi bir hicret tecrübesi ve geçici bir sığınma mekânı çabası olarak görmek mümkündür.

### Kaynaklar

- Ahmed Ebû Bekir Ali eş-Şeyh, *Meâlimü'l-Hicreteyn ilâ Ardi'l-Habeşe*, Riyâd, 1993.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, (thk. Muhammed Hamidullah), Jerusalem, 1963.
- Cevad Ali, *el-Mufassa fî Tarihi'Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1993.
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1957.
- Demircan, Adnan, *Nebevî Direniş Hicret*, İstanbul 2000
- Ebulfazl, İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, (çev. Cahit Koytak), İstanbul 1984
- Fayda, Mustafa, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990-1991.
- ....., "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", (çev. Abdullah Aydınlı), *EAÜİFD*, sy. IV, Ankara 1980, 327-342.
- İbn Abdilberr, İbn Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *Dürer fî İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*, Beyrut ts.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (245/859), *Kitâbü'l-Münammak fî Ahbârî Kureys*, (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyerî (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz Şelebî), I-IV, Beyrut ts.
- İbn İshâk, Ebû Bekir b. Muhammed (151/768), *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail (774/1372) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-IV, (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Beyrut 1976.
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).
- Muhammed Şedîd, *el-Cihâd fî'l-İslâm*, Beyrut 1985
- Öztürk, Levent, *İlk Hicret Habeşistan*, İstanbul 2015.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Ref'u Şe'ni'l-*

*Hubşân*, (Bursa Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi, Kurşûnizâde: no:143, vr.80a-139b), vr. 96b.

Süheylî, Abdurrahman (581/1189), *er-Ravdu'l-Unuf*, (thk. Abdurrahman Vekil), I-VIII, Kahire 1967.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân).

Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/823), *Kitabu'l-Meğâzî*, (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984.



ENSABIN CAHİLİYE  
ARAPLARI VE  
HZ. PEYGAMBER  
NAZARINDAKİ YERİ VE  
ÖNEMİ  
THE POSITION AND  
SIGNIFICANCE OF THE  
GENEALOGY (ENSAB)  
ACCORDING TO THE  
IGNORANT (CAHİLİYYA)  
ARABS AND THE  
PROPHET EXCESSIVELY!"

ÜNAL KILIÇ  
PROF. DR.

CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

Araplar, bir babadan geldiğine inanan insanların meydana getirdiği kabile esasına dayanan bir toplum yapısına sahiptiler. Daha çok erkek soyundan gelen akrabalık bağına, yani asabiyete dayanan kabilede, kan bağı önemli bir yer tutuyordu. Bu sebeple de Araplar asabelerini yani soylarına mensup olanları öğrenmeye önem vermişlerdir.

Neseble övünme (müfâhara) Araplar arasında mukaddes sayılmakla birlikte onların hayatlarını idame ettirebilmeleri için vazgeçilmez bir zorunluluktur. Zira aynı soydan gelenler, soylarını övmeye birleşiyorlar, gerektiğinde düşmanlarına karşı uzak veya yakın akrabalarını yardıma çağırarak düşmanlarına üstünlük sağlamaya çalışıyorlardı.

İslâm, insanların akrabalık bağları ile birbirlerine destek olmalarını, dinin çirkin görmediği hususlarda yardımlaşmada bulunmalarını, akrabalık haklarını gözetmelerini yasaklamamış aksine bunlara önem verilmesini teşvik etmiştir. Nesebin ön plana çıkartılarak insanların birbirlerine karşı üstünlük yarışına girmeleri ve övünmek maksadıyla soylardan bahsedilmesi, buna karşılık başka insanların mensubu buldukları aile ve kabilelerin yine soyları sebebiyle eleştirilmesi yerine insanların birbirlerini tanıyarak iyi ve hayırda yardımlaşmaları teşvik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:  
Neseb, Ensab, Asabiyet,  
Müfâhara, Şecere,  
Soy bilimi, Arapların  
soyları.

## Giriş

Eâhiliye döneminde kabileler halinde yaşamlarını sürdüren topluluklar, neseplerini öğrenmek ve kendilerinden sonraki nesillere öğretmek hususunda gayret göstermişlerdir. Bunda, onların yaşam tarzlarının büyük etkisi vardır. Zira kabileler halinde yaşayan Araplar, siyasi ve hukuki bir düzenden mahrumdular. Onlar, hayatlarını bir kabile ortamında, yetki ve sorumlulukları hukuk çerçevesinde tespit edilmeyen, aynı soydan gelmenin veya kabilenin bağlı bulunduğu soya yakınlık veya uzaklığa göre konumları belirlenen bir ortamda sürdürmekteydiler.

Araplar, bir babadan geldiğine inanan insanların meydana getirdiği kabile esasına dayanan bir toplum yapısına sahiptiler. Daha çok erkek soyundan gelen akrabalık bağına, yani asabiyete dayanan kabilede, kan bağı önemli bir yer tutuyordu. Bununla birlikte hilf, civâr ve velâ yoluyla da akrabalık bağı kurulabiliyor, böylece kabileye yeni katılımlar oluyordu; ancak bu şekilde kurulan akrabalık, kabilenin mensup olduğu cedit ve ona bağlılığı ortadan kaldırmıyordu.<sup>[1]</sup>

İslâm öncesi Arap toplumu, çöl hayatının ortaya çıkardığı bir sosyal model olan kabile sistemi üzerine kurulmuştur.<sup>[2]</sup> Arabistan bozkırlarında baba, anne ve az sayıdaki çocuklardan ibaret olan çekirdek ailenin bağımsız bir şekilde kimseyle irtibat içerisinde olmadan hayatını sürdürmesi mümkün olmadığından bu tür küçük aileler bir araya gelerek yaşamak zorundaydılar. Onları bir araya getirerek birlikte yaşamalarını sağlayan bağ ise, asabiyet bağı, yani aynı soydan gelenlerin oluşturduğu ve kabile denilen grubu oluşturan

[1] Mustafa Fayda, "Ensâb", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 245.

[2] Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad., M. Mahfuz Söylemez- Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s.30.

birlikteliklerdi.<sup>[3]</sup> Dolayısıyla çöl hayatı kabile esaslı bir yapılanmayı zorunlu hale getirdiği için uzun asırlar boyu Araplar kabileler halinde yaşamlarını sürdürmüşler, bir devlet nizamı altında hukukla sınırları belirlenmiş haklar veya sorumluluklar yerine kabilenin gelenek ve görenekleri çerçevesinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

### I- Cahiliye Döneminde Ensâb

Gerek kabiledaki konumun belirlenmesi gerekse başka kabileler arasındaki durumunun tespiti bakımından ensâb önemli olduğu için Araplar kabileler halinde yaşamlarını sürdürmeye başlamalarından itibaren neseplerine önem vermişlerdir. Arapların neseplerine değer vermelerinin altında yatan tek gerekçe onların nesepleri ile övünmeleri değildi. Neseble övünme (müfâhara) Araplar arasında mukaddes sayılmakla birlikte onların hayatlarını idame ettirebilmeleri için vazgeçilmez bir zorunluluktur. Zira aynı soydan gelenler, soylarını övmeye birleşiyorlar, gerektiğinde düşmanlarına karşı uzak veya yakın akrabalarını yardıma çağırarak düşmanlarına üstünlük sağlamaya çalışıyorlardı. Nesebe önem vermede müfâhara ve gerektiğinde yardımlaşmanın sağlanmasından başka sebeplerin de etkili olduğu görülmektedir.<sup>[4]</sup>

İslâm'ın doğup intişâr ettiği devrede Araplar, kabirlerine gidip geçmiş atalarını sayarak onların çokluğu ve ululuğuyla övünecek kadar<sup>[5]</sup> aşırı gitmişlerdi. Cahiliye devri Araplarının neseplerine verdikleri önem onlardan intikal eden şiir, ahhâr ve benzeri edebî-tarihi rivayetlerde açıkça görülmektedir. Esasen ensâb, şiir, ahhâr ve emsâl Arabın vazgeçilmez edebî uğraşlarını oluşturmaktaydı.<sup>[6]</sup> Bu edebî türlerle ilgilenmek Arabın tarihi ile ilgisini sağladığı ve devam ettirdiği gibi atalarıyla olan irtibatını da muhafaza etmeye yarıyordu. Uzun çöl gecelerinde başka uğraşları olmayan Arapların, hem medeni hem de bedevi olanları ataları ve tarihlerine olan ilgileri dışında asabiyetin gereği ve ecdatlarının ahhârı ile övünerek hoşça vakit geçirmek üzere ensâb silsilelerini ve bu silsilede yer alan cedlerinin özellikle eyyamü'l-Arab ve sair dönemlerdeki fedailü'l-Arab olarak nitelenen yiğitlik, mertlik, cömertlik, fedakarlık vb. özelliklerini anlatmayı bir gelenek haline getirmişler, hatta hayatlarının vazgeçilmez bir unsuru saymışlardır. Nitekim cahiliye Araplarından intikal eden şiir, emsal ve ahhârın muhtevasında özellikle ensâbın önemli bir yekûn tuttuğu görülmek-

[3] Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet", *DİA*, İstanbul 1991, III, 453.

[4] Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012, s.209.

[5] et-Tekâsür 102/1-3 ayetlerinin tefsirlerine geniş bilgi için bakılabilir.

[6] Apak, *İslâm Öncesi*, s.208.

tedir. Bu durum onların ensâba verdikleri önemi göstermektedir. Neseb cedvellerindeki şahısların bilgilerine ulaşmak için geçmişte yaşanılanları konu edinen şiir, ahbâr ve emsâla dair rivayetlere mutlaka müracaat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla cahiliye döneminin sonları ve İslâmiyet'in başlangıç yıllarındaki ensâba dair gerek sözlü gerekse yazılı olarak nakledilen rivayetlerde neseb bilgilerinin daha çok şiir, ahbâr ve emsal türü eserlerde yer aldığı söylenebilir.<sup>[7]</sup>

Daha İslâmiyet'in gelmesinden önceki dönemlerde bile neseb şecerelelerinin kaybolmaması ve uydurma soy ağaçlarının ortaya çıkmasına mani olunması için kabilelerin neseplerine dair bilgilerin yazılı olarak kayda geçirildiği ve bunların kitap oluşturacak şekilde düzenlendiğine dair bilgilerden<sup>[8]</sup> hareketle, Ensâb ilminin Araplar tarafından önemsenerek ele alındığını bunun da onların tarihi bilgilere ulaşmalarına katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Soy ve sople iftihar etmek için kabilelere tarihi malzeme sağlayan, kabileler arası tefâhurun (övünme) başlıca vasıtası olan ensâb bilgisi, Câhiliye döneminde hem şifahi hem de önemine binaen yazılı olarak kayda geçirilmiş<sup>[9]</sup> ve ihtiva ettiği bilgiler Arap tarihine büyük katkılar sağlamıştır.

Cahiliye Arapları kendi kabilelerinin nesebini sıralarken olabildiğince geriye hatta ta Hz. Âdem'e kadar götürmeye gayret göstermişlerdir.<sup>[10]</sup> Böylece ne kadar köklü ve asil bir kabile olduklarını ispatladıkları gibi kendi kabileleri ile irtibatı bulunan başka kabilelere de işaret ederek onlarla irtibatlarını düzenlemeye çalışmışlardır.

Esasen Arapların neseplerine verdikleri önem çerçevesinde ensâb ilmiyle olan ilişkilerini bu kültürle yetişmeyen insanların anlaması zordur.<sup>[11]</sup> Çölde yaşayan Arap için kabile, kabileyi bir arada tutmak için de asabiyet duygusu gerekiyordu. Asabiyetle kabileyi oluşturan fertler arasında dayanışma sağlanıyor, düşmana karşı çıkılıyor, dostlar bir araya gelerek nesepleri ile övünüyorlardı. Kabileyi ayakta tutabilmek için gerekli görülen asabiyet bağı ise kabile fertleri arasındaki neseb ilişkisini bilmekle korunuyordu. Kişinin nesebini bilmesi övünç vesilesi sayılırken nesebinden habersiz olmak utanç

[7] Abdülaziz ed-Dürî, *Bahs fi Neş'eti İlmi't-Tarih inde'l-Arab*, Beyrut 1993, s.40; Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbn Düreyd", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 418.

[8] Bu hususta geniş bilgi için bkz., Fayda, "Ensâb", *DİA*, XI, 245; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s.18.

[9] Fayda, "Ensâb", *DİA*, XI, 245.

[10] Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'n-Neseb*, takd., Süheyl Zekkâr, thk., Meryem Muhammed, Beyrut 1410/1989 (muhakkikin önsözü), s.17.

[11] Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (muhakkikin önsözü), s.17.



vesilesi olarak değerlendiriliyordu.<sup>[12]</sup> Bu bakış açısına sahip olan bir Arabın nesebe ilgilenmemesi düşünülemez. Oysa diğer milletlerde böylesine nesebe bağlılık söz konusu olmadığından ensâba dair çalışmalar da Araplardaki kadar kadim olmadığı gibi yaygın ve ayrıntılı değildir.

Nesebe bakış açısı yukarıda anlatıldığı gibi olan Araplardan bazıları insanların nesep kayıtlarını tutmanın yanı sıra atlarının hatta köpeklerinin ve develerinin bile soy ağaçlarını kaydetmişlerdir.<sup>[13]</sup> Mesela İbnü'l-Kelbî (204/819), “Kitâbu Ensâbi'l-Hayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm”, Medâinî (225/840), “Kitabu'l-Hayl”<sup>[14]</sup>, Esmâî (230/844), “Kitâbu'l-Hayl”, Muhammed b. Habîb (245/860), “Kitâbu'l-Hayl”<sup>[15]</sup>, İbnü'l-Arâbî (231/845), “Kitâbu Ensâbi'l-Hayli'l-Arab ve Fursânihâ”<sup>[16]</sup> isimleri ile bilinen ve atlarının nesep kayıtlarının yer aldığı eserleri telif etmişlerdir.

## II- İslâmiyet'e Göre Asabiyet ve Nesep Bilgisinin Durumu

### A-İslamiyet'in Reddettiği Ensâb Anlayışı

İslâm dini doğuştan gelen özelliklerden ziyade kişinin çalışarak kazandığı hasletlere önem vermektedir. Bu yönüyle İslâm'da kast sistemi yoktur denilebilir. Zira kast sisteminde, kişinin dünya hayatı boyunca hangi mevkide bulunacağı, sosyal statüsü vb. daha doğmadan önce belirlenmiştir. Ne kadar tembel olursa olsun kendisi için belirlenen sınıfın altına düşmeyeceği gibi çok çalışmakla kimse kendisi için tayin edilen tabakanın bir üstüne geçememektedir. Oysa İslâm'a göre insanlar, yapıp ettikleriyle hem Allah katında hem de insanlar nazarında iyi veya kötü bir konuma gelebilirler. Bir başka ifadeyle bütün insanlar doğuştan gelen hak ve sorumluluklara sahiptirler. Kimsenin kimseye üstünlüğünden bahsedilemez. Üstünlük kişinin soyu, cinsiyeti, derisinin rengi, memleketi, maddi durumu vb. gibi doğuştan kendisine verilen özelliklerde olmayıp yaşamı boyunca Allah'a ve insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmedeki gayretiyle alakalı bir husustur. Dolayısıyla İslâmiyet'te insanların soy soplalarıyla övünmeleri yasaklanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm, insanların bir erkekle bir kadından yaratıldığını beyan etmiş<sup>[17]</sup>, Hz. Peygamber de Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a,

[12] Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (muhakkikin önsözü), s.21.

[13] Cevad Ali'ye göre Araplar deve alıp-satarken nesep cetvellerine bakarak fiyat belirlerlerdi. , *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (II. Baskı) yy., 1413/1993, VIII, 329.

[14] İbnü'l-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., s.151.

[15] İbnü'n-Nedîm, s.155

[16] Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (muhakkikin önsözü), s.17.

[17] el-Hucurât 49/13.

beyazın siyaha, siyahın beyaza yaratılışları ve nesepleri bakımından hiçbir üstünlüğünün bulunmadığını belirtmiştir.<sup>[18]</sup> Ahirette sūra üfürüldüğünde nesep farkı gözetilmeyeceği ve insanlara soylarının fayda vermeyeceği<sup>[19]</sup>, onların yalnız tanışıp görüşmek için milletler ve kabileler halinde yaratıldığı, insanlara üstünlük sağlayacak yegâne vasfın takva olduğu<sup>[20]</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de haber verilmiştir. Yüce Allah, nesep çokluğu ile övünmenin insanları aldatıp oyaladığını bildirmiştir.<sup>[21]</sup>

Hz. Peygamber, “Asabiyet davası güden bizden değildir.” buyurur<sup>[22]</sup> ve nesep üstünlüğünün kişiye dinde mertebe sağlayamayacağını<sup>[23]</sup>, nesep sebebiyle karşılıklı muhalefet ve hakaretin cahiliye âdetlerinden olduğunu<sup>[24]</sup> ifade eder.

Yalnız bilinmelidir ki Resûlullah’ın da tarif ettiği gibi<sup>[25]</sup> asabiyet, kişinin kavmine, mahzâ kavmi olduğu için zulüm ve haksızlıkta yardımcı olması, arka çıkmasıdır. Ama insanın akrabalarına, üzerinde doğduğu toprağa bağlanması kadar tabî bir şey yoktur<sup>[26]</sup> ve hak dairesinde, hiç bir tarafta düşmanlık beslemeden bir kavmin içtimâi durumunu yükseltmek, verimliliğini artırmak, iyi hasletlerini yüceltip kötü huylarını izâle etmek, mutlak bir hayır, Allah ve insanlar nezdinde makbûl, şâyân-ı takdir bir iştir.<sup>[27]</sup> İslâm’ın yasak kıldığı hareket, hukukun vermediği bir hakkı akrabalık sayesinde elde etmeye kalkışmaktır.<sup>[28]</sup>

## B-İslamiyet’in Benimsediği Ensâb Anlayışı

İslâm’da asabiyet ve kavmiyetçiliğin açık dille reddedildiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla biz bu çalışmada bilinenleri tekrar yerine sadece cahiliye Arapları tarafından aşırı derecede önem verilen ve dini, sosyal, siyasal ve ekonomik hayatta olduğu kadar hukuk önünde de imtiyaz unsuru olarak

[18] Müsned, V, 411.

[19] el-Mü’minûn 23/101.

[20] el-Hucurât 49/13.

[21] et-Tekâsür 102/1.

[22] Müslim, “İmâret” 57; Nesâî, “Tahrim”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7; İbn Hanbe, II, 306, 488

[23] Tirmizî, “Kur’ân”, 10; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Dârimî, “Mukaddime”, 32; İbn Hanbel, II, 252, 407.

[24] Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 27; Müslim, “İmân”, 121, “Cenâiz”, 29; İbn Hanbel, II, 377, 415, 431, 441, 455, 496, 526, V, 342, 344.

[25] Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Tahrim”, 28; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 116; İbn Mâce, “Fiten”, 7; İbn Hanbel, II, 306, 488, IV, 107, 160.

[26] Muhammed Hamidullah, İslâm’a Giriş, çev., Cemal Aydın, Ankara 2006, s. 71-72.

[27] Babanzâde A. Naim, İslâm’da Da’vâyı Kavmiyyet, İstanbul 1332, s.11, 46.

[28] M.S. Hatiboğlu, “Hilafetin Kureysîliği”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1978, sayı: XXIII, s.141.

kullanılması karşısında İslâmiyet'in bu konudaki tavrının ne kadar net ve kesin olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Ayet ve hadis-i şeriflerde insanların neseplerine olan ilgileri, akrabalarını sevmeleri ve onlarla iyilik ve güzellikler hususunda yardımlaşmaları kesinlikle reddedilmemiş, aksine teşvik edilmiştir. Bununla birlikte nesebin Allah ve kullar nezdinde kişinin sorumsuzca davranarak kendisine veya akrabalarına ayrıcalıklı konum sağlaması, adalet önünde imtiyazlı hale gelmesi için kullanılması ve daha da önemlisi körü körüne bir taraftarlık, sempatanlık ve yardımlaşma şeklinde tezahürü kesinlikle reddedilmiştir.<sup>[29]</sup> İslâm'ı asıl kaynağından öğrenen ve hayatlarında tatbik eden sahâbe neslinin cahiliye dönemindeki asabiyet düşüncesini bir kenara bıraktıktan sonra nesep ve asabiyete bakışının hangi yönde değiştiğini göstermesi bakımından Hz. Ömer'in söyledikleri güzel bir örnektir:

‐Vallahi kıyamet günü Peygamber (sas)'in huzuruna Arap olmayan müslümanlar amellerle gelip biz de amelsiz bir şekilde gelirse, onlar Hz. Muhammed'e bizden daha evla olurlar. Hiç kimse akrabalığa güvenmesin, Allah'a yarar işler işlesin, zira amelde topallayan kimseyi nesebi hızlandıramaz”<sup>[30]</sup>

‐Aynı şekilde İslâm'da, atalarının çokluğuyla övünüp gururlanmak zemedilmiştir; fakat ilimde, tâatta, güzel ahlâkta övünmek mezmûm değildir. Bilâkis güzel bir şey ve bir teşvik unsurudur. Bu sebeple hayırlı hususlarda övünme ve müsabaka dinimizde câiz görülmüş, hatta emredilmiştir.”<sup>[31]</sup>

İslâm, insanların akrabalık bağları ile birbirlerine destek olmalarını, dinin çirkin görmediği hususlarda yardımlaşmada bulunmalarını, akrabalık haklarını gözetmelerini yasaklamamış aksine bunlara önem verilmesini teşvik etmiştir. Nesebin ön plana çıkartılarak insanların birbirlerine karşı üstünlük yarışına girmeleri ve övünmek maksadıyla soylardan bahsedilmesi, buna karşılık başka insanların mensubu buldukları aile ve kabilelerin yine soyları sebebiyle eleştirilmesi yerine insanların birbirlerini tanıyarak iyi ve hayırda yardımlaşmaları teşvik edilmiştir. Hz. Peygamber, hicret sonrasında Mekke'de kalan müşrik akrabalarıyla bile insani ilişkilerini sürdürmüş, zaman zaman onlara yardım malzemesi göndererek akrabalarına yardımcı olmaya, böylece silâ-i rahimi korumaya gayret göstermiştir. Medine'ye yerleştikten sonra orada yaşayanların kabileler halinde şehirde yaşamlarını sürdürmelerine kesinlikle karşı çıkmamıştır. Benzer şekilde daha sonraki

[29] Bu hususta geniş bilgi için bkz., Hatiboğlu, s.121-213.

[30] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut ty., III, 296; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *Ahkâmü's-Sultaniyye*, Beyrut ty., s.200.

[31] Mâide 5/48.Ahmet Önkal, ‐Araplarda Ensâb İlimi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1990, Sayı: 3, s.124.

dönemlerde inşa edilen İslâm şehirlerinde de mahalleler oluşturulurken kabileler halinde iskân söz konusu olmuştur. Bununla birlikte insanların mensubu buldukları aile ve kabileyi her konuda mutlak haklı, üstün ve imtiyazlı olarak görmeleri kesinlikle reddedilmiş, hatta cahiliye âdeti olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber kendisinden sonra müslümanların cahiliye zihniyetine dayanan asabiyete yönelmesinden endişe ederek şöyle buyurmuştur:

“Ümmetimin içinde Cahiliye döneminden kalma tamamen terk edemeyecekleri dört şey vardır: Asaletleriyle övünmek, başkalarının soylarına dil uzatmak, yağmur yağmasında yıldızların etkili olduğunu sanmak, ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak”<sup>[32]</sup>

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İslâmiyet’in nesebi bir realite ve fitri bir özellik olarak değerlendirdiği, nesebin özellikle iyilik ve güzelliklere ulaşmada insanların yardımlaşmalarını sağlamada önemli bir unsur olabileceği<sup>[33]</sup> kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan cahiliye devri asabiyet anlayışını reddeden ve asabiyetin en önemli dayanağı olan nesebe de körü körüne bağlılığı çirkin gören İslâm dini, nesebin sırf övme veya yerme için kullanılmasını, aynı soya mensup kimselerin iyilikten çok kötülük hususunda kan bağı ile bağlı buldukları kimselerle yardımlaşma ve dayanışma içerisinde bulunmalarına kesinlikle karşı çıkmıştır.

İslâmiyet’in neseble ilgili realist ve faydacı yaklaşım tarzı nesep şecerelerinin müslümanlar tarafından ilgiyle öğrenilmesinin yolunu açmıştır. Daha Hz. Peygamber döneminden itibaren müslümanlardan pek çok kimse bu ilmi öğrenmeye gayret göstermiştir.

Hz. Peygamber’in nesep ilmiyle ilgili olumsuz düşünceler içerisinde olduğunu gösteren bir hadis-i şeriften bahsedilmektedir: Kaynaklardan bazılarında nakledilen bu hadis-i şerife göre “Resûl-i Ekrem mescide girdiği zaman bir adamın etrafında bazı kimselerin toplandığını görmüş, niçin toplandıklarını sorunca o kişinin allâme olduğunu söylemişler, neyin allâmesi olduğunu sorunca da Arap ensâbını, şiiri ve Arapların ihtilâf ettikleri hususları en iyi onun bildiğini ifade etmişler, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “Bu fayda vermeyen bir ilim ve zarar vermeyen bir cehalettir” demiştir.<sup>[34]</sup>

Ancak Kettânî, İbn Hacer (852/1449)’e istinaden, merfû ve mevkûf olarak vârid bu haberin “sâbit” olmadığını kaydeder.<sup>[35]</sup> İbn Hazm da bu sözü ke-

[32] Müslim, “Cenâiz”, 29.

[33] Önkal, “Ensâb İlmi”, s.125.

[34] Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, X, 280.

[35] Abdulhay el-Kettânî, *et-Terâtibü’l-İdariyye (Hz. Peygamber’in Yönetimi)*, çev., Ahmet Özel, İstanbul 1990, III, 114.

sinlikle reddederek “Hadistir” diye Rasûlüllâh’a nispet edenlere, bizzat Hz. Peygamber’in “Kim söylemediğim bir sözü bana isnâd ederse Cehennem’de yerini hazırlasın.” hadisini hatırlatır ve Kur’ân’daki peygamber kıssalarının, Hz. Peygamber’in hayatında cereyan eden bazı hâdiselerin, fikhî bir takım meselelerin hep nesep bilgisiyle alakalı olduğunu zikreder; bu sebeple de nesep bilmenin faydasız, bilmemenin de zararsızlığını iddianın batıl olduğunu, bilâkis ilm-i ensâbın, cehlinin zararlar doğuracak faydalı bir ilim olduğunu, bu konuda bilgi sahibi kimselerin bulunmasının farziyyet ifâde ettiğini belirtir.<sup>[36]</sup>

Hız. Peygamber’in burada yasakladığı husus, İbn Haldûn ( 808/1406)’un da işaret ettiği üzere, kardeşlik bağını, akrabalık hak ve hukukunu muhafaza ya hizmet edecek derecede nesep bilindikten sonra daha fazlasıyla iştigalin lüzumsuz ve faydasızlığına temas eder ve bu şekilde nesep ile uğraşmanın boşuna emek sarf etmek demek olduğunu, bunun ise dinimizce yasaklandığını belirtir.<sup>[37]</sup> Benzer şekilde Muhammed Abdülhay el-Kettânî de bu hadis ile lüzumsuzluğuna işaret olunanın “daha önemli şeyleri öğrenmekten alıkoymak şekilde ensâb ilmine dalmak”<sup>[38]</sup> olduğunu söylemektedir.

İbn Hazm (456/1064), ensâbın faydasız bir ilim olduğuna dair rivayetin asılsız kabul edildiğini belirterek ensâb ilmini faydalı ilimlerden saymış, hatta bu ilmin insanlara farz olan kısmının bulunduğunu söylemiştir.<sup>[39]</sup> İbn Hazm, “Ensâbınızı sıla-i rahimde bulunacak ölçüde öğrenin” rivayetini Hz. Ömer’in sözü olarak kaydetmiştir.<sup>[40]</sup> Semânî’ye göre de Hz. Ömer nesep ilmiyle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Karada ve denizde yön bulup gidecek şekilde ilm-i nücümü öğrenin, daha fazlasını değil. Sıla-i rahim için ensâbı öğrenin ki bu şekilde evlenmeniz haram olan kadınları tanıyabilesiniz; daha fazlası için değil”<sup>[41]</sup>

[36] Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelesû İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, nşr., Heyet, Beyrut 1403/1983, s.3-5.

[37] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev., Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, I, 324-325, 327. İbn Haldun’a göre uzayan nesep silsileleri asabiyet duygularının azalmasına yol açtığı gibi bunlarla ilgili bilgilerin de sıhhatini zayıflatılabileceğinden bu silsilelerle ilgili rivayetler hikaye nev’inden öteye bir anlam taşımayacaktır. Dolayısıyla da böylesi nesep bilgileri ve buna dayanarak oluşan asabiyet, birbirleriyle yardımlaşmaktan ibaret olan fayda ve kıymetini kaybettiğinden bilinmesiyle bilinmemesi müsaavidir. *Mukaddime*, I, 325.

[38] Kettânî, III, 113.

[39] Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelesû İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, nşr., Heyet, Beyrut 1403/1983, s.5.

[40] İbn Hazm, s.3.

[41] Ebû Sa’d AbdülKerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem’ânî, *el-Ensâb*, takd. ve. talik., Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1408/1988, s.24-25.

İslâm'da ensâb ilminin faydasız değil bilakis son derece önemli ve gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Neseb ilminin lüzumlu ve faziletli bir ilim olduğunu söyleyenlerin şu gerekçeleri sıraladıkları görülmektedir:

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.”<sup>[42]</sup> mealindeki âyet-i Kerîme ile Allah Teala (cc), insanları büyük topluluklar ve kabileler halinde yarattığını böylece birbirlerini daha kolay bir şekilde tanıyabileceklerini beyan etmektedir. Ayet-i Kerîme'den de anlaşıldığı kadarıyla insanların birbirlerini tanımaları ve aralarında ünsiyetin oluşması için neseb bilgisi gereklidir. Zira neseb bilmeyen insanları bilhassa akrabalarını tam anlamıyla tanıyamaz ve onlarla yeterince iyi ilişkiler tesis edemezler.<sup>[43]</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de cahiliyenin neseb anlayışı ve uygulamaları açık bir şekilde yasaklanırken İslâm'ın çerçevesini çizdiği tarzıyla gelişen neseb ilminin yasaklandığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Aksine Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok peygamberin doğumu ve nesebi hakkında bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın nesebi gereksiz görmek yerine önemsedğini söyleyebiliriz.

### 1- Hz. Peygamber'in Ensâb'la İlgili Uygulamaları

Hz. Peygamber'in neseble ilgili tavrı da neseb ilminin İslâmiyet'te lüzumsuz görülmediğinin delili olarak gösterilmektedir.

Hz. Peygamber “Sıla-i rahim yapmanızı temin edecek ölçüde neseplerinizi öğreniniz. Çünkü sila-i rahim, akrabalar arasında zenginliğe, ecelde gecikmeye ve Allah'ın rızasını kazanmaya vesiledir”<sup>[44]</sup> buyurarak tüm ümmetine neseb ilmini öğrenmelerini emretmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber özellikle bazı sahâbîlerin neseb ilmini sahih kanallardan öğrenmesi için direktifler vermiştir. Neseb ilmine vakıf olan sahâbîleri bu özelliklerinden dolayı dışlamak yerine onlardan İslâm'ı davet hususunda azami derecede istifade etmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke döneminde, şehre dışarıdan gelen kabilelere İslâm'ı tebliğ etmek için ziyaretlerde bulunduğu ensâb bilgisiyle meşhur olan Hz. Ebû Bekir'i beraberinde götürmüş,

[42] el-Hucurât 49/13.

[43] İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, thk., A.Emin-İ.Ebyârî-A.Selam, Beyrut ty., III, 312

[44] İbn Hanbel, II, 374; Tirmizî, *Birr*, 49; Mâverdî, s.96.

onun, kabilelerin soylarıyla ilgili yaptığı konuşmalarla diyalog ortamını oluşturmasından sonra devreye girerek tebliğde bulunmuştur.<sup>[45]</sup>

Benzer şekilde Hz. Peygamber Kureyşli müşriklerin İslâm'a saldırmak üzere inşâd ettikleri bir şiire yine bir şiirle cevap vermek ve Kureyşlileri hicvetmek üzere kendisinden izin isteyen Hassân b. Sâbit'e bu izni şartlı olarak vermiştir. Kureyş soyu içerisinde kendisinin nesebinin de bulunduğunu bu sebeple de Kereş'i hicvederken Peygamber'i bundan hariç tutması gerektiğini Hassan b. Sabit'e hatırlatan Resûl-i Ekrem, ona ihtiyaç duyduğu nesep bilgisini Ebû Bekir'den öğrendikten sonra şiirini inşâd etmesini istemiştir.<sup>[46]</sup>

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in kendi nesebini cediti Nizâr'a<sup>[47]</sup> hatta ta Hz. Âdeme kadar götürdüğüne dair bilgilere de rastlanmaktadır. Yine Resûl-i Ekrem, çeşitli vesilelerle zaman zaman sahâbîlerin neseplerine dair bilgiler de vermiştir.<sup>[48]</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendi nesebini bilmenin dışın-da başkalarının neseplerine dair de malumat sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Lüzumsuz bir uğraşı veya faydasız bir ilim olsaydı bizzat Hz. Peygamber'in nesep ilminde vukufiyet kazanması ve bu konudaki bilgisini insanlarla paylaşması doğru olmazdı.

## 2- Sahâbîlerin Ensâb'la İlgili Uygulamaları

Resûlullah (sas)ın rahle-i tedrisatında yetişen ve İslâm'ın ruhunu en iyi anlayan sahâbîlerin de nesep konusunda olumsuz bir tavır takınmadıkları, hatta bazı sahâbîlerin bu husustaki bilgileriyle ön plana çıktıkları anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Ebû Cehm b. Huzeyfe el-Adevî, Cübeyr b. Mut'im<sup>[49]</sup>,

[45] Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980, I, 268; Sem'ânî, I, 36-38; Önkal, "Ensâb İlmî", s.126.

[46] Buhârî, "Menâkıb", 16, "Meğâzî", 34, "Edeb", 91; Sem'ânî, s.22; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk., Ali Muhammed el-Buhârî, Beyrut ty., I, 401; Cevad Ali, VIII, 330; Fayda, "Ensâb", *DîA*, XI, 246; Önkal, "Ensâb İlmî", s.126-127. İbn Abdilberr'in belirttiğine göre Ebû Bekir'den öğrendiği nesep bilgisini dik-kate alarak şiirini yazan Hassan b. Sabit'in şiirini dinleyen Kureyşli müşrikler, "Bu şiirde Ebû Kuhafe'nin oğlunun yani Ebû Bekir'in izleri görülmekte" dediler. *el-İstiâb*, I, 401

[47] Fayda, "Ensâb", *DîA*, XI, 246.

[48] Muhammed Süleyman et-Tayyib, *Mevsûatü'l-Kabâilü'l-Arabiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî 1418/1997, I, 24. Nitekim Hz. Peygamber, huzurunda bulunan ve ben kimim şeklinde bir soru soran Amr b. Mürre el-Cühenî ve Sa'd b. Mâlik'in neseplerini sıraladıktan sonra "kim kendisine belirttiğim bu nesep dışında bir soy edinirse Allah'ın laneti onun üzerine olsun!" buyurmuştur. Bkz., Hâkim en-Nisabûrî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, thk., es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut 1397/1977, s.169; Muhammed b. Ahmed b. Osman *ez-Zehabî, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut ark., Beyrut 1414/1994, I, 96. Ayrıca bkz., Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-Nessâbin*, s.8.

[49] Hz. Ebû Bekir'in nesep ilmi konusunda Cübeyr b. Mut'im'in hocası olduğu da ifade edilmektedir. Bkz., el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk., Hasan es-Sendûbî, Beyrut 1414/1993, I, 302-303; a.mlf., *Kitâbu'l-Hayevân*, thk., Abdüsselam Hârun, Beyrut 1389/1969, III, 210; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk., el-Bicâvî, Beyrut 1412/1992, I, 462; Sezgin, I, 14.

Mahreme b. Nevfel ve Akil b. Ebî Talib'in ensâbı çok iyi bildikleri, ayrıca Hz. Ali, Ömer ve Osman'ın da nesep bilgisine vakıf oldukları ifade edilmiştir.<sup>[50]</sup>

Sahâbîler arasında özellikle Hz. Ömer nesep ilmine önem vermiş, divan teşkilatını kurduğunda divanda isimlerine yer verilecek müslümanları neseplerine göre kaydettirmiş, nesepelere göre tasniften sonraki sıralamada ise İslâm'daki kıdem ve Hz. Peygamber'e yakınlık esas alınmıştır.<sup>[51]</sup>

Rivayetlere göre Hz. Ömer divan teşkilatını kurduğunda kaydın nesepelere göre yapılmasını sağlamak üzere ensâba dair bilgileriyle meşhur olan üç sahâbîden oluşan bir komisyon kurmuştur. Hz. Ömer komisyonda görev yapmaları için Akil b. Ebî Talib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut'im'i tayin etmiştir.<sup>[52]</sup>

Hz. Ömer komisyon üyelerine çalışmaları esnasında izlemeleri gerekli yöntem hakkında da direktifler vermiş, divan listesine insanların konumları ve mertebelerine göre kaydedilmesini emretmiştir. İlk listede önce Hâşimoğullarının sonra da Hz. Ebû Bekir ve kendi kavminin ön sırada yer aldığını gören Hz. Ömer bu sıralamayı beğenmemiş, insanların Peygamberimize yakınlıklarına göre divana kaydedilmesini istemiştir.<sup>[53]</sup> Bunun üzerine onlar listenin başına Hâşim ve Abdulmuttalib oğulları ile onlara yakınlıklarına göre Kureyş'in diğer kollarını, sonra da Ensar'dan Sa'd b. Muaz'ın kabilesi ve diğerlerini kaydetmişlerdir.<sup>[54]</sup>

Mekke ve Medine dışındaki diğer şehir ve yerleşim birimlerindeki insanlar da benzer tarzda divana neseplerine göre kaydedildi.<sup>[55]</sup> Divan teşkilatındaki sıralamada nesebin temel kriter olarak kabulü ve bu doğrultudaki listeleme çalışmaları nesep ilminin önemini artırdığı gibi insanların nesepleriyle daha yakından ilgilenmelerine de vesile oldu. Divan teşkilatındaki bu sıralama Hz. Ömer'den sonra hilafet makamına geçen Hz. Osman döneminde de benimsendi.<sup>[56]</sup>

[50] Cevad Ali'nin bildirdiğine göre Mescid-i Nebevî'de sahâbîler Kur'an, Hadis ve şiir talim ettikleri gibi ensâba dair bilgileri de bu konuda mahir olan kimselerden öğrenmekteydiler. Özellikle sahâbîler ensap konusunda Akil b. Ebî Talib'in ders verdiği anlaşılmaktadır. *el-Mufassal*, VIII, 332.

[51] Mâverdi, s.200-201.

[52] Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, çev., Mustafa Fayda, Ankara 1987, s.655; Mâverdi, s.200; Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, çev., A. Mustafa- S. Abdurrahîm, Riyad 1411/1991, II, 14.

[53] Belâzürî, *Fütûh*, s.655; Mâverdi, s.200.

[54] Belâzürî, *Fütûh*, s.655-656; Mâverdi, s.200; Ebû Ubeyd (muhakkikin önsözü), s.75.

[55] Ebû Ubeyd (muhakkikin önsözü), s.76; Fayda, "Ensâb", *DIA*, XI, 246.

[56] Mâverdi, s.201. Mâverdi'ye göre Hz. Ali, divandan maaş dağıtırken Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir gibi eşit dağıtmıştır. Onun bu konudaki ictihadı İmam-ı Şâfi tarafından da benimsenmiştir. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ise bu hususta Hz. Ömer'in uygulamasını tercih etmiştir. *Ahkâmü's-Sultaniyye*, s.201.



Yeni şehirler inşa edilirken insanlar kabile esasına dayalı olarak iskan edildiler. Hz. Ömer döneminde kurulan Kûfe, Basra ve Fustat gibi şehirlerde mahalleler kabilelere göre düzenlendi.<sup>[57]</sup> Kabile esaslı iskan için de ensâb bilgisi zorunlu hale geldi.

## C- İslâmiyet'e Göre Ensâb İlminin Gerekli Olduğu Alanlar

### 1-Akidevi Bakımdan Ensâb İlminin Önemi

Kamil bir iman için Hz. Peygamber sevmek<sup>[58]</sup>, bunun için de onu iyi tanımak gerekmektedir. Hz. Peygamber'i tanımak için de onun annesini, babasını, mensubu bulunduğu kabileyi; Araplardan Benî Hâşim'den olduğunu, Mekke'de doğduğunu ve peygamberlik görevini burada aldığını, Medine'ye hicret edip vefat edene kadar davasını buradan sürdürdüğü vb. konuları bilmek gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber kendisi hakkında bilgi verirken nesebini sayarak bunu yapmıştır. İbn Hazm'a göre bir müslümanın Hz. Peygamberle ilgili olarak "Kureyşli miydi yoksa Yemenli, Temimli veya A'cemî miydi?" demesi onu itikadi bakımdan dinini bilmemesi sebebiyle sıkıntıya sokar.<sup>[59]</sup>

Kişinin annesini babasını bilmesi de farz olarak kabul edilmiştir. Bunun için de nesep bilmek gerekmektedir.<sup>[60]</sup> Bir insanın babasından başkasına babalık nispetinde bulunması dinen haramdır.<sup>[61]</sup>

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bir kadın, kendilerinden olmayan kimseyi bir aileye sokarsa, Allah (cc)'dan bir şey bulamaz. Allah onu Cennetine sokmaz. Bir erkek de çocuğa bakar olduğu halde onun nesebini inkâr ederse, Allah onunla kendi arasına perde koyar ve onu kıyamete kadar öncekilerin ve sonrakilerin önünde rezil ve rüsva eder"<sup>[62]</sup> Dolayısıyla bir

[57] Belâzürî, *Fütûh*, s.394.

[58] "Ey Muhammed de ki, babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, akrabanız, elde ettiğiniz mallar, durgun gitmesinden korktuğunuz ticaret, hoşunuza giden evler sizce Allah'tan Peygamberinden ve Allah yolunda savaşmaktan daha sevgili ise, Allah'ın buyruğu gelene kadar bekleyin. Allah fasık kimseleri doğru yola erdirmez." (Tevbe 9/24).

"Üç haslet vardır. Bunlar kimde varsa imanın tadını duyar; Allah ve Resûlünü bu ikisi dışında kalan her şeyden ve herkesten daha çok sevmek, bir kulu sırf Allah rızası için sevmek, Allah, imansızlıktan kurtarıp İslâm'ı nasip ettikten sonra tekrar küfre, inançsızlığa düşmekten, ateşe atılmaktan korktuğu gibi korkmak." (Buhari, İman 9).

[59] İbn Hazm, s.1. Ayrıca bkz., Tayyib, I, 23.

[60] İbn Hazm, s.2.

[61] "Bilerek, babasından başkasına nesep iddiasında bulunan kimseye Cennet haramdır" Buhârî, "Menâkıb", 5, "Ferâiz", 29; Müslim, "İmân", 112, 114, 115; Tirmizî, "Vesâyâ", 5.

[62] Dârimî, "Nikâh", 42; Ebû Dâvud "Talâk", 29; Nesâî, "Talâk", 47.

müslümanın kendisini gerçek babasına nisbet etmesi gerekmektedir<sup>[63]</sup> ki bunun için de soyunu yani nesebini bilmesi şarttır.<sup>[64]</sup>

## 2- Hukuki Bakımdan Ensâb İlminin Önemi

Hukuki muameleler bakımından da nesep bilmenin lüzumlu olduğu görülmektedir. Özellikle evlenilmesi şeran haram olan kimselerin<sup>[65]</sup> nikah akdi ile bir araya gelmemeleri için hem erkeğin hem de kadının neseplerinin asıl ve furû itibarıyla bilinmesi gerekmektedir. Kan veya süt bakımından evlenilmesi dinen haram olanların belirlenmesinde nesep ilmine başvuru olarak böylesi bir tespit sıhhatli bir şekilde ortaya konulabilir. Aksi halde evlilik yapmak isteyen erkek ve kadın arasındaki nesep bağı bilinmeden dinin haram saydığı evlilikler söz konusu olabilir.

Peygamberimizin eşleri ile evlenmek de müslümanlar için haramdır. Zira onlar müminlerin anneleri olarak nitelendirilmişler, anne ile evlenmek haram olduğu gibi onlarla evlilik de haram sayılmıştır. Dolayısıyla ümmehâtü'l-mü'minin'in bilinmesi haram olan bir evliliğin önüne geçmek için gereklidir.<sup>[66]</sup> Bu ise onların kimlerden oluştuğunun tespiti ile mümkündür.

İyi bir toplum ancak dinin önerdiği doğrultuda gerçekleştirilen evliliklerle inşa edilebilir. Bu sebeple de İslâm evliliklerin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için eşler arasında denklige (kefâet) önem vermiştir. Denklik için güzellik, zenginlik, kültürel durum, nesep vb. gibi hususlar ön plana çıkmıştır.<sup>[67]</sup> Evliliğin sağlıklı bir şekilde devamı için evlilik öncesinde eşlerin birbirlerine denk olmaları önemsenmiştir. Dolayısıyla evlenecek bireylerin neseplerinin bilinmesi zaruret arz etmektedir.<sup>[68]</sup>

İslâm hukukuna göre Hz. Peygamber'in ehl-i beyti zekât ve sadakadan istifade edemez. Fakir olsalar bile bu gruba dâhil olanlara zekât fonundan ödeme yapılamaz. Bunlara devlet hazinesine intikal eden gelirlerden özellikle Humus gelirlerinden verilir. Zira ganimet gelirleri arasında yer alan humusun beşte birlik bölümü (humusu'l-humus) zi'l-kurbaya dâhil olanlara

[63] el-Ahzâb 33/4-5.

[64] İbn Hazm'a göre kişinin babasını bilmesi ve ona göre kendi nesebini sıralaması farzdır. İbn Hazm, s.2.

[65] en-Nisâ 4/23.

[66] İbn Hazm, s.3.

[67] Bir hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır: "Kadın, dört şeyi için nikâhlanır: Malı, nesebi, güzelliği ve dini için. Sen, dindar olanı tercih et ki ellerin toprağa değsin (fakirlikten kurtulasın) Buhârî 5183; Müslim 1466/53; Ebû Davud 2047; Neseî 3230; Dârimî 2/133, 134; İbn Mâce 1858; İbn Hibbân 4036; Beyhâkî 7/79.

[68] Mâverdi, s.96-97; Tayyib, I, 23.

verilir. Dolayısıyla ehl-i beyte mensup olanların bilinmesi zekât ve humusla ilgili tasarruflar bakımından da önemlidir.<sup>[69]</sup>

Mirasa hak sahibi olanların paylarının tespiti için de varislerin neseplerinin ve nesillerinin bilinmesi gerekmektedir. Zira vârisler, mûrisle olan yakınlıkları veya uzaklıklarına göre değişen oranlarda mirastan pay alırlar. Özellikle ferâiz ilmi bakımından nesep bilgisi hayati bir öneme haizdir.

### 3- Toplumsal Bakımdan Ensâb İlminin Önemi

Sıla-i rahim farz, bunun zıddı olan kat-i rahim de haramdır. Kişinin yakınları olan ve gözetilmesi emredilen kimseler ise yine âyet ve hadislerde belirtilmiş, yakınlık bağı olan kimseler arasında bir derecelendirme yapılmıştır. Sıla-i rahim dairesine giren kimseleri genel anlamda ifade etmek gerekirse, evvela kan bağı ile veya evlenme yoluyla (sıhriyet) akraba olanlar, sonrasında ise komşular, aile dostları, öksüzler, yetimler, yoksullar ve diğer müminlerdir.

Akrabalık bağlarının devam ettirilmesi şu âyet-i Kerîme’de emredilmiştir: “Şüphesiz Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardımı emreder. Hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”<sup>[70]</sup>

Hz. Peygamber’in hadislerinde de sıla-i rahimin önemi bildirilmiştir. Bir sahâbînin cennete girmeye vesile olan amelleri sorması üzerine o (sas), “Hiçbir şeyi ortak koşmaksızın Allah’a kullukta bulunursun, namazı kılar-sın, zekâtı verirsin ve sıla-i rahim yaparsın.”<sup>[71]</sup> buyurmuştur. Bu sebeplerle kimlerin akraba olduklarının bilinmesi önemlidir. Aksi halde sıla-i rahimin yapılmasında önceliği olanlar ihmal edilebilirler. Dolayısıyla İslâm’ın bu emrini ve akrabalık ilişkilerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek, böylece toplumu meydana getiren insanlar arasında dayanışmanın aileden başlayarak yaygınlaştırılabilmesi için de insanlar asıl ve fûrûlarında yer alanları bilmelidirler.

Allah Teala, “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.”<sup>[72]</sup> buyurarak farklı kavimler ve kabileler halinde yaratılmanın temel sebebinin insanların birbirlerini daha

[69] İbn Hazm, s.3.

[70] Nahl 16/90.

[71] Buharî, “Zekât”, 1.

[72] el-Hucurât 49/13.

kolay bir şekilde tanımlarını sağlamak olduğu belirtilmiştir. Aynı toplumu oluşturan bireylerin toplumsal barışı sağlamaları ve huzur içerisinde yaşamaları için birbirlerini iyi tanımları önemlidir. Ancak bu şekilde bireyler, kendileri dışındakilerle daha iyi ilişkiler kurabilirler. Bütün bunlar için ise yine ensâb ilmi önemlidir.

Ensâb ilminin yukarıda sayılanlar dışında ilmi ve siyasi bakımdan hatta tıbbi yönden de önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Yöneticilerin idareleri altındaki insanları iyi tanımları başarılı olmaları için önemlidir. Yönettikleri kişilerin hangi soya mensup oldukları, atalarının durumu zevkleri veya nefret ettikleri hususlarda bilgi sahibi olmak idarecilerin tebaalarına karşı izleyecekleri siyasette işlerine yarayacaktır.

Pek çok ahlaki özellik gibi bazı hastalıklar da kalıtımsaldır. Aynı soya mensup insanların babadan oğula benzer ahlaki özellikleri taşıdıkları gibi aynı hastalıkları tevarüs ettikleri de görülmektedir. Dolayısıyla bir bölgede görev yapan hekimin karşılaştığı hastalıkları anlamlandırabilmesi ve buna göre teşhis ve tedavide bulunabilmesi için de insanları tanıması gerekmektedir. Bu da insanların soylarını bilmekle mümkün olacaktır.<sup>[73]</sup>

Asırlar önce yaşayan insanların isimlerinin tam olarak tespiti, birbirleri ile olan irtibatları için de ensâb bilgisi gereklidir. Ayrıca özellikle Hadis ilminde kullanılan, bunun dışındaki İslâmî ilimlerde de göz ardı edilmeyen cerh ve tadil yönteminde metin kritiği kadar sened kritiği de önem arz etmektedir. Haberi nakledin kişilerin cerh veya tatili için nesep bilgisine müracaat edilmiştir.<sup>[74]</sup> Özellikle rical kitapları ravilerle ilgili değerlendirmeleri esnasında mutlak surette ensâb ilmine başvurmak durumunda kalmışlardır.

## Kaynaklar

- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012.
- , *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004.
- Apaydın, H. Yunus, “İbn Hazm”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, ss.49-51.
- el-Askalanî, İbn Hacer, (852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk., Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1412/1992.
- Babanzâde A. Naim, *İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet*, İstanbul 1332.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, çev., Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- , *Ensâbu'l-Eşrâf*, tk., Süheyl Zekkâr- Riyad Ziriklî, Beyrut 1417/1996.

[73] Ebû Ubeyd (muhakkikin önsözü), s.14.

[74] el-Hucurât 49/13.

Ebû Ubeyd (muhakkikin önsözü), s.14.  
Önkal, “Ensâb ilmi”, s.131.

- Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arâbi*, çev., Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Maarif, Kahire ty.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul 1413/1992.
- Caetani, Leon (1869/1935), *İslâm Tarihi*, çev., Hüseyin Cahid, İstanbul 1924
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/868), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk., Hasan es-Sendûbî, Beyrut 1414/1993.
- , *Kitâbu'l-Hayevân*, thk., Abdüsselam Hârûn, Beyrut 1389/1969.
- Cevad Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (II. Baskı) yy., 1413/1993.
- Çetin, Nihad, "Ahbâr", *DİA*, İstanbul 1988, I, ss.486-489.
- ed-Dûrî, Abdülaziz, *Bahs fî Neş'eti İlmi't-Tarih inde'l-Arab*, Beyrut 1993.
- Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (224/839), *Kitâbu'n-Neseb*, takd., Süheyl Zekkâr, thk., Meryem Muhammed, Beyrut 1410/1989.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *Tabakâtu'n-Nesâbîn*, Beyrut 1418/1998.
- Efendioglu, Mehmet, "Sem'ânî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, ss.461-462.
- Fayda, Mustafa, "Ensâb", *DİA*, İstanbul 1995, XI, ss.144-249.
- Hâkim en-Nisabûrî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, thk., es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut 1397/1977.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İstanbul 1991.
- Hatiboğlu, M.S., "Hilafetin Kureşîliği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1978, sayı: XXIII, ss.121-213.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463/1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk., Ali Muhammed el-Buhârî, Beyrut ty.
- İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, thk., A.Emin-İ.Ebyârî-A.Selam, Beyrut ty.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali (852/1448), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk., Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1412/1992.
- İbn Haldun (808/1406), *Mukaddime*, çev., Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989.
- İbn Hanbel, Ahmed Muhammed (241/855), *Müsned*, İstanbul 1413/1992
- İbn Hazm, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelesû (456/1064), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, nşr., Heyet, Beyrut 1403/1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Maarif*, thk., Servet Ukkâşe, Kahire ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844), *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut ty.
- İbnü'l-Esrî, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Lübâb fî Tehzibi'l-Ensâb*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat ty.
- İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed (204/819), *Cemheretü'n-Neseb*, thk., Naci Hasan, Beyrut 1413/1993.

- İbnü'-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Katib Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn*, Beyrut ty.
- el-Kazvînî, Muhammed el-Mehdî el-Hüseynî (682/1283), *Esmâu'l-Kabâil ve Ensâbihâ*, thk. ve şrh., Kamil Selman el-Cebbûrî, Beyrut 1420/2000.
- el-Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmu'n-Nisa*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ty.
- , *Mu'cemü Kabâili'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse*, Beyrut 1414/1994.
- el-Kettânî, Abdulhayy (1886-1962), *et-Terâtibu'l-İdariyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*, çev., Ahmet Özel, İstanbul 1990.
- el-Makdisî, Muhammed b. Kudâme (630/1233), *et-Tebyîn fî Ensâbi'l-Kureşiyîn*, Beyrut 1408/1988.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *Ahkâmu's-Sultaniyye*, Beyrut ty.
- el-Mizzî, Cemalüddin Ebi'l-Haccac Yusuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk., Beşir Avvâd, Beyrut 1413/1992.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid (286/899), *Nesebü Adnân ve Kahtân*, Hind ty.
- el-Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1413/1992.
- Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbn Düreyd", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss.416-419.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünenü'l-Kübrâ*, İstanbul 1413/1992.
- Önkâl, Ahmet, "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1990, Sayı: 3, ss.117-132.
- , *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1991, Sayı: 4, ss.55-72.
- Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, ss.29-30.
- Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb*, takd. ve talik., Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1408/1988.
- Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, çev., A. Mustafa- S. Abdurrahîm, Riyad 1411/1991.
- Tayyib, Muhammed Süleyman, *Mevsûatü'l-Kabâili'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1418/1997.
- Tülücü, Süleyman, "Kelbî, Hişâm b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, ss.204-205.
- Vezîr el-Mağribî Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Ali b. el-Hüseyn (418/1027), *el-İnâs bi İlmi'l-Ensâb*, Beyrut 1420/2000.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut ark., Beyrut 1414/1994.

## ABSTRACT

The Arabs have a society based on the tribal principle brought by the people who believe that they come from a father. Blood ties occupied an important place in the kinship bond, that is, in the tribe based on asylum. For this reason, the Arabs have given importance to learning asylums, ie those belonging to the roots.

(Exhortation) Being holy among the Arabs is an indispensable necessity for them to be able to rescue their lives. Because the same societies joined together to praise their people, and when necessary they were trying to give superiority to their enemies by calling their distant or close relatives against their enemies.

Islam has encouraged people to support each other with kinship ties, to help them when religion does not look ugly, and to pay attention to them instead of forbidding kinship rights. Neseb was brought to the forefront, encouraging people to help each other and gain recognition and mutual respect instead of criticizing the families and tribes belonging to other people for the sake of nobility and bragging rights.

Keywords: Neseb, Ensab, Ancestry, Mufahara, proud of progeny, Genealogy, Ancestry, Arabic tongue.







# SİYER ANLATILARINDA MEZHEBÎ İZDÜŞÜM ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR SOME CONSIDERATIONS ON SECTARIAN PROJECTION IN SIRAH NARRATIONS

ŞABAN ÖZ  
DOÇ. DR.  
KSÜ İLAHİYAT FAK.



## ÖZET

İslâm dininin hem teoride hem pratikte din-dünya ayrımı yapmamış olması hasebiyle, bu inanç havzasında ortaya çıkan inanç mezheplerinin hareket noktalarını sadece siyaset veya dinî kaygılar olarak kategorize etmek oldukça güçtür. Bununla beraber ortaya çıkış dönemleri itibariyle insanları ikna edebilmek adına dinî argümanlarından delil aradıkları, söylem ve tezlerine dayanak olabilecek metinleri tespit etmeye çalıştıkları da açıktır. Ancak mezhepler, görüşlerine temel teşkil edecek delil veya dayanakları bulamadıkları durumlarda ihtiyaç duydukları nassları üretme yoluna gitmişlerdir ki, Kur'ân yorumu da dâhil olmak üzere bütün İslâmî ilimler, mezheplerin bu çabasından etkilenmişlerdir. Bu çalışmamızda mezheplerin bu uğraşlarının siyer metinleri özelinde yansımalarını takip etmeye, hususiyetlerini belirlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Tenkit, Mezhep, Şîa, Zındıklar, Ehl-i Sünnet.

## ABSTRACT

Because of the fact that Islam has not made distinction of religion-earth both in theory and in practice, it is quite difficult to classify the starting points of faith sects emerged in this faith basin as political and religious concerns. In addition, it is obvious that they looked for evidences from religious arguments to convince people, as of the period of their emergence, and they tried to determine the texts which would be the basis of their discourses and theses.

However, in the cases when sects did not find the evidences and the bases they looked for, they attempted to produce those dogmas in that all Islamic sciences were affected by this effort of the sects including the Qur'an review. We will try to follow the reflections of these interests of the sects specific to sirah texts and to determine their characteristics in this study.

Keywords: Sirah, Criticism, Sect, Şîa, Atheists, Ahl al-Sunnah.

## Giriş

**B**ilindiği üzere İslâm inanç mezhepleri, devlet yönetiminin “hangi” özelliklere sahip “kim” tarafından yürütüleceği meselesinden ortaya çıkmışlardır. Esasında din-siyaset ayrımı olmadığı, başka bir ifadeyle bugünkü manada bir ayrışma söz konusu olmadığı için meselenin dinî mi, yoksa siyasî mi olduğu tartışması da haliyle karşılığı olmayan bir mesele olarak varlığını hal-i hazırda devam ettirmektedir. Dinin şekillendirip yönlendirdiği iktidar mücadelesi zamanla kendisini var eden gerekçelere de hâkim olmuş ve tarihî yaşanmışlıklarla birlikte kendi dinî düşünce ve hatta itikat sistemini geliştirmiştir.

Tarihî yaşanmışlıkların inancı şekillendirmesine ve geriye dönük olarak tarihin yeniden dizaynına en güzel örnek hiç kuşkusuz Şîa’dır. Hz. Peygamber’in soyu etrafında gelişen iktidar söylemi, tarihî tecrübeler sonucunda İslâm’ın bizatihi kendisi haline getirilmiş sıradan bir mezhebî söylem olarak “İslâm’ın en doğru yorumu” iddiası yerini “İslâm’ın bizatihi kendisi” halini almış ve kaçınılmaz olarak diğerlerinden çok kendisini ötekileştirmiştir. İşin enteresan yanı ise “türedi” olan ve “türedi” olarak nitelendirilen bu grubun bizzat kendisini nitelendirenleri de etkilemiş olmasıdır. Masumiyet, Bedâ veya Ricat gibi akideleri olmasa da nass teorisinin onları ehl-i bid’a olarak vasıflandıran ehl-i sünnet ve’l-cemâa’nın görüşlerini de etkilediğini görmek mümkündür.

Hakkın teslimi anlamında bu bağlamda istisnâî mezhep konumunda olan Havâric’i zikretmek durumundayız. Zira kendileri de dâhil olmak üzere muhalif bulmakta pek sıkıntı yaşamamanın dayanılmaz rahatlığıyla hareket eden mezkûr grup, etkilemek veya etkilenmekten çok mev-

cutları sindirmek, hatta mümkünse yok etmek üzerine strateji geliştirmiş, karşısında isyan edecek kimse bulamayınca bu sefer de kendisine isyan etmekten çekinmemiştir. Kalıcı ve sürdürülebilir bir yönetim-devlet planları olmadığı için propaganda veya karşıt gruplara söylem/cevap geliştirme gibi bir dertleri de olmamıştır. Bu çerçevede mezhebî söylemlerine delil bulma konusunda, yeni bilgi üretmek ve var olanı tahriften çekinmeyen iki büyük “düşman”a –öyle ki birbirlerine rakip ifadesinin sevimliliğini bile hak etmeyen bir acımasızlıkla saldırmışlardır– kıyasla daha objektif ve hatta samimi olabilmişlerdir. Nitekim İbn Abbâs’a mektup yazıp Resulullah’ın savaşlardaki uygulamalarını sormaları<sup>[1]</sup> onların bu konudaki içtenliklerini yansıtmaları bakımından ayrıca kayda değerdir.

Hariciler dışarıda bırakılsa dahi mezhepler denildiğinde sadece Ehl-i Sünnet ile onların rakipleri Şîa’yı kastetmediğimizi belirtmeliyiz. Her ne kadar ayrı bir din olarak kabul etme eğilimi var ise de Zındıkların da herhangi bir mezhep gibi çalıştıkları, benzer yöntem ve argümanları kullandıkları, amaçları uğruna aynı merkezî noktaya yoğunlaştıklarını söylemeliyiz. Binaenaleyh siyer merviyâtı özelinde mezhebî izdüşüm derken bu üç ana gruptan bahsettiğimiz gözden kaçırılmamalıdır. Az önce de ifade edildiği gibi Hâricileri bu işten uzak tutmak –en azından klasik dönem itibarıyla– daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Netice itibarıyla İslâmî ilimler üzerinde mezhebî bir etkiden bahsedilecekse bunun Şîa, Zenâdika ve Ehl-i Sünnet çerçevesinde aranması gerekecektir. Kastımız yorumun değil, yoruma konu olan “metin”ler olduğunu her ihtimale karşı vurgulamamız gerekmektedir.

Şîa’nın tezine delil bulmak ve kitleleri davasına inandırmak, Ehl-i Sünnet’in ise künyesinde yer alan “cemâa”yı muhafaza için Kur’ân’ın ve ne kadar tahrif edilirse edilsin onun yorumunun yeterli olmadığı mezhep mensupları tarafından oldukça erken fark edilmiş, ilgi ve alaka ümmetin, “muhafaza”dan çok, “muhafaza etmiş” izlenimi vermeye çalıştığı “men-

[1] Bkz., Mâlik b. Enes (179/795), el-Muvattâ, I-II, thk., tlk: M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, II, 455; Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (224/838), Kitâbu'l-Emvâl, thk., tlk: Muhammed Halîl Herrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut tz., 343-344; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (261/874), Sahîh, III, thk., tsh., tlk: M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, II, 1444-1446; İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Numeyrî el-Basrî (262/845), Kitâbu Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere, IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok, II, 647-650; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdî (275/888), Sünen, I-V, thk., hşy., şrh: Bedreddin Çetiner, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, III, 170; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk (279/892), Sünen, I-V, thk., şrh: Ahmed Muhammed Şâkir, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, IV, 125-126.

kulât”a çevrilmiştir. Maksat ise doğruyu ve “olanı” değil, “olması istenilen”i bulmak, gerçeği söylemek gerekirse “olması istenilen”i üretmek olmuştur.

Mezhep fanatiklerinin Kur’ân’dan uzak durmalarının –teşebbüs etmekle beraber– en önemli nedeni “korunmuşluğu”nun boyutları gibi görünse de, kanaatimizce temel neden deşifre olma korkusudur. Yüzlerce hadîsi veya metni hiç mülaki olmadıkları ulemâya atıfla ürettiklerinde sorgulanmazlarken en ufak bir Kur’ân’a müdahale teşebbüsünde ortaya çıkacakları ve belki de sonları olacağı korkusu onları Kur’ân’dan uzak tutmuştur. En nihayetinde Kur’ân’a yorum bazlı yaklaşabilirler, metni değil yorumu kendi ideolojik zeminlerine oturtabilirlerdi. Nitekim Şîa’nın yaptığı gibi, deşifre olma korkuları olmadığı zaman sureler uydurmaktan, eserlerine kaydetmekten çekinmemişlerdir. Haliyle bu zihin dünyasının merviyâta neler yapabileceği/yapmış olabileceği sanırım o kadar da tahayyül dışı bir mesele değildir.

Mamafih Şîa’nın mücadele ettiği alan itibariyle Ehl-i Sünnet ile boy ölçümediğini söylemek durumundayız. Esasen tarihî realiteyi meşrulaştırma konusunda oldukça başarılı olan Ehl-i Sünnet’e karşı kendi paradigmasını üretme çabasında olan Şîa’nın başarısızlığı aşikârdır. Gerektiğinde gasbı (kılıcı) halife tayin yolları arasında zikretmekten çekinmeyen Ehl-i Sünnet’e karşı bu konuda yetersiz kalması da aslında beklenen bir durumdur. Açıkçası Hüseyin’in yasını tutmakta sebat gösteren Şîilerin, bir gün önce âsi denilenin bir gün sonra halife olarak tescilini onaylamak gibi ciddi bir “tutarsızlığa” sahip Ehl-i Sünnetle mücadelesinin boyutu herhalde izahtan varestedir.

Menkule yaklaşma konusunda da Ehl-i Sünnet büyük bir avantaja sahiptir. Zira Ehli Sünnet inancın (muemalât, itikat, ahlak) temelini iki ana kaynakla (Kur’ân ve Sünnet) sınırlandıran “ana kitle” bu metinlerle; inancın temelini “imamın görüşü, Kur’ân, Sünnet” gibi dallandırıp budaklandırmış olan Şîa’ya karşı çok daha erken uğraşmaya, mücadeleye başlamıştır. Buna bir de mezhebî oluşumunu tamamlama sürecini (en az üç asır) ekleyecek olursak tarihî öncelik açısından Ehl-i Sünnet’in avantajı daha net görülecektir. Şîa kendi metinlerini üretme aşamasındayken Sünnî çevre usûle geçmiş, hangi metinlerin hangi kıstaslara göre kabul edileceğini belirlemiştir.

Ehl-i Sünnet ulemâsı mevcut “malzeme” üzerine usûl inşa ettiklerini usulîlikle gizlemiştir.. Kastımız mevcut usûle uygun menkulât üzerindeki şüpheli artırmak veya günümüz “sanal ulemâsı”nın yaptığı gibi toptan inkâr asla ve kat’a değildir. Söylemek istediğimiz siyasi çevrenin oluştuğu, siyasi kabullerin kurumsallaştırıldığı ve hatta sadece siyasetin veya itikadın değil, hukukun dahi disipline edildiği bir dönemde oluşturulan usûlün kabul veya reddettiği metinlerin mâkabline gitmek lüzumudur. Bunu daha somut-

laştırmak gerekirse Buhârî'nin otoritesi oluşturulduktan sonra çerçevesi çizilmekte olan bir usûlle bu otoritenin yıpranmasına izin verilmeyeceği gerçeğinin unutulmaması gerektiğinden bahsediyoruz. Nitekim Buhârî'nin veya Müslim'in müellefâtında bırakın mevzu hadîsi, zayıf hadîsin varlığını dahi kabul etmeyen zihin dünyasının akşamdan sabaha oluşmadığı muhakkaktır. İşin enteresan yanı ise, bu algı ve usûlün oluşturduğu çerçevenin, ortaya çıkan devasa paradoksları görmemesi veya gerçekten görüp bilerek sessiz kalmasıdır. Öyle ki, binlerce "hadîs" imal ettiği söylenen "zındıkların" uydurmalarına örnek olarak hemen hemen hepsi aynı üç dört örnekle yetinip "gerisi temizlendi" iddiasıyla derin sessizliğe gömülmek bugünün "güya" mudakkik araştırmacılarına ve dahi oryantalistlere öyle malzemeler miras bırakmıştır ki, her türlü taaccübün fevkindedir. Yeri geldiği zaman usûl sahiplerini yerden yere vurmaktan haz duyduğu belli olan çağdaş müdakkiklerimizin zındık imalâtına karşı ayrı bir muhibban olmaları bu taaccübün boyutlarını artıracığı sanırım teslim edilecektir.

### Mezhebî Tasarrufu Tespit

Hadîsle kıyasladığımızda siyer rivâyetlerinde mezhebî izdüşümün oldukça sınırlı bir haber çerçevesinde kaldığı söylenilebilir. Kanaatimizce bunun iki ana nedeni vardır ki, öncelikle siyerin "Peygamber'in uygulaması/model hayatı" yerine, "aslı olmayan hikâyeler" olarak değerlendirilmesi, ikinci olarak da bu konuda muhaddislerin sonuçta başarılı olacak olan Siyer-Meğâzî metinlerinin güvenilirliğini elbirliğiyle tartışmaya açmalarıdır: "Biz Resulullah(sas)'den helal, haram, sünnet, ahkâma dair konularda rivâyet ettiğimizde, isnâdlarda dikkatli oluruz, Nebî(sas)'den amellerin faziletleri gibi konularda rivâyet ettiğimizde ise isnâdlarda müsamahalı oluruz."<sup>[2]</sup> diyen Ahmed b. Hanbel ile "Helal ve haramı ilimde meşhurlardan al, diğerlerini ise şeyhlerden."<sup>[3]</sup> diyen Süfyân es-Sevrî'nin esas çabalarının herhalde Hz. Peygamber'in model hayatını doğru aktarmak olmadığı açıktır.

Mezheplerin hadîsle kıyasla siyere daha az saldırmalarının ikinci nedeni ise, Siyer'in İslâm'ın temel kaynakları arasında kendisine yer bulamamış olmasıdır. Kur'ân, Sünnet/Hadîs, icma... şeklinde giden sıralamalarda Siyer'in

[2] Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1070), el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye, thk., tlk: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II, Bsk. Beyrut 1986, 163; Suyûtî, bu sözün İbnu'l-Mübârek ve İbn Mehdî tarafından da dile getirildiğini, söz konusu anlayışın ehli-hadîs ve başkaları tarafından da kabul edildiğini belirtmektedir. Bkz. Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), Tedrîbu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî, thk., tlk: Ahmed Ömer Hâşim, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 252.

[3] Râmhurmuzî, Hasan b. Abdurrahman (360/970), el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î, thk: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, 406, 417-418.

zikredildiği bir listeye henüz tesadüf edilmemiştir. Günümüz Türkiye’inde tefsir akademisyenlerinin “Kur’ân’ın nüzul dönemini iyi bilmek” gerekçesiyle Siyer araştırmalarına yönelmeleri, hadis akademisyenlerinin “esbâb-ı vürûd için tarihî çerçeve” gerekçesiyle Siyer incelemelerine girişmeleri her türlü “göz aydınlığını” hak edecek derecededir. Bu çerçevede sonuçların kabul edilebilirliğinden çok, en azından komik duruma düşülmemesi için “biraz da disipline saygı”yla hareket edip “disiplinin usûlüne” riayet edilmesini önermekten başka bir tavsiyemizin olmadığını belirtmekle yetiniyoruz.

Merviyât üzerindeki mezhebî tesiri belirlemenin son derece zor olduğunu bunun ancak zann-i galip ifade ettiğini, sadece ilmî sorgulamada kendimizi garantiye alma anlamında değil, sosyal bilimlerdeki bu zanniliğin, kullanılan ifade ve ibareler ne kadar keskin olursa olsun gözden kaçırılmaması gerektiğini ayrıca vurgulamak gerekir. Bununla beraber bir rivâyet metni ve senedi üzerinde mezhebî tasarrufu belirlemek için bazı kıstaslar tayin etmek mümkündür. Buna göre merviyât üzerindeki mezhebî tasarruflar konusunda şu hususlar bir fikri verir niteliktedir:

a. Metinler oldukça acemicedir. Üreten zihin için esas olan bir gerçekliğin ortaya konması değil, belirlenen hedef(ler)e hızlıca ulaşmaktır.

b. Metin onu üreten mezhep tarafından sahiplenilmiştir: Hele üretme imkânı olmayan bugünkü dönemlerde, geçmişteki bu üretimler oldukça kıymetli ve ihmale gelmez verilerdir.

c. Sened şayet “monte” edilmiş değilse ve müdahale sınırlı ise mezhebiyle anılan şahısların varlığı üretim merkezini belirlemede yardımcı olacaktır.

d. Sonraki dönem tartışmalarının izlerini barındırır. İçerik itibariyle sadece tez ortaya atmaz aynı zamanda tezlere cevap da verir niteliktedirler.

Bütün bu hususların diğer mevzû haber tespit yöntemleriyle bir araya gelince faydadan hali olmayacağı, metnin kimler tarafından, hangi gayelerle ve hatta bazen ne zaman üretildiği hakkında fikir vereceği aşikârdır.

### Ehl-i Sünnet İzdüşüm

Henüz efrâdını câmi ağyarını mani mezhepler oluşmadan bir Ehl-i Sünnet’ten bahsetmenin ne kadar sağlıklı olacağı tartışılır. Ancak hem mevcudu muhafaza, hem de savunması itibariyle “Hulefâ-i Râşidîn” döneminden itibaren süregelen ana kitle olması itibariyle Ehl-i Sünnet’in merviyât üzerindeki tesiri daha çok süreç içerisindeki hem iç hem de dış siyasî, itikadî ve hatta taabbudî konulara ait görüşlere/uygulamalara cevap verme/savunu yapma ameline matuf, kısmî bir tesirden bahsetmek mümkündür.

Ehl-i Sünnet'in haber imaline yönelmesinin bir diğer önemli gerekçesi de kitlesini psikolojik rahatlatma amacı taşıyan ve hadîs literatüründe çok sık karşılaştığımız “intikam alma” güdüsüdür. Sadece Ehl-i Sünnet'e değil, Şîa'nın da oldukça sık başvurduğu bu yöntemle ya intikamın gerçekleşeceği bir gelecek ya da mutlak adaletin cezalandırma şeklinde vuku bulacağı ahiret vurgusuyla psikolojik olarak intikam alınmakta, yüreklere su serpilmektedir.

Bu çerçevede Ehl-i Sünnet'in bir şekilde müdahil olup, ekleme veya çıkarma yaptığı veya yeniden ürettiği ve bu suretle karşıt din ve mezheplere savunuyu yaptığı rivâyetlere örnekler olarak şunları verebiliriz:

-Hz. Peygamber'in doğumundaki olağanüstü olaylar,

-Ayın yarılması, parmaklarından su çıkması, ağaçların yürümesi gibi mucizât-ı Ahmediye rivâyetleri,

-Hz. Ebû Bekr adına hilâfet için vasiyet yazdırma (kırtas),

-Hz. Ömer'in Müslüman olmasında abdest alma zorunluluğu,

-Zu'l-Huveysira, Sa'lebe gibi hikâyeler.

Görülebileceği üzere bu tür menkulâtta Ehl-i Sünnet'in amacı rakiplerine cevap verme, tarihî uygulama ve tercihleri savunurken menkulâtın desteğini yanına almaktadır. Ehl-i Sünnet hilâfette nassı şart koşturmakla beraber nassı şart koşan Şîa'ya karşı “nass varsa Ebû Bekr için vardır” tezini ortaya atmış, pekâlâ karşıt savı kabul/taklit ederek ona uygun üretimde bulunabilmiştir.

Ehl-i Sünnet sadece kendi bünyesinden kopan Şîa'ya karşı veya ciddi sıkıntılar yaşadığı Hâricîlere karşı haber üretmemiş, bilakis bir müddet sonra ortak yaşam alanlarını kullandığı gayr-i Müslimlere karşı da “ana kitlesini” muhafaza etme adına haberler üretmiştir. Mucize türü haberlerin “kötü birer kopya” olmasının temel esprisi de dinî münâzaralara hazırlıksız yakalanmış olmasının verdiği telaştan kaynaklanmaktadır. Acele edildiği için daha çok mühtedilerin kendileriyle beraber hidayete erdirdikleri hikâyeler olmak kaydıyla üzerinde az oynamayla maksada uygun hale getirilmiş, karşıt dini ikna edememiş ise de kendi müntesiplerini hem kendince inandırmış, hem de fanatik hale getirmiştir. Şüphesiz bugün Hz. Peygamber'in mucizesinin olmadığını söylemenin nelere mal olduğunu/olacağını düşündüğümüzde, Ehl-i Sünnet'in bu konuda kesin bir zaferinden bahsetmemiz mümkündür.

Ehl-i Sünnet'in tasarrufta bulunduğu anlaşılabilir rivâyetlerde kendi kitlesini belirli idealler veya inançlar etrafında bir arada tutma niyeti açık bir şekilde görülmektedir. Bu, ya karşı tarafın ilzamina yönelik bir delil, ya kendi inancın sağlamlığına dair bir onay ya da acziyetin gizlenmesine yönelik intikamın ötelenmesi ve nihayet cezanın kaçınılmazlığı vurgusuyla gerçekleştirilmiştir.

## Şiî İzdüşüm

İlk dönem itibariyle Şiî siyer yazıcılığından bahsetmek oldukça güç olmasına rağmen siyer metinlerinde Şiî tasarruflarının –Ehl-i Sünnet’le kıyaslayınca– çok daha fazla olduğu açıktır. Haliyle buradan klasik dönem siyer müelliflerinin birçoğuna yöneltilen “teşeyyü” ithamının sıhhati sonucuna ulaşacak değiliz. Ancak gerek Emevî siyasî tecrübesi gerek Abbâsî dönemi ve en önemlisi Ali’nin masumiyetinden çok mazlumiyetinin neredeyse klasik dönem bütün İslâm tarihçileri tarafından tasdiki, bu tür rivâyetlere sessiz kalınmasına ve hatta onaylanmasına neden olmuştur. Öyle ki, Emevîlerin veya Ali karşıtı diğer grupların tarihin tahrifine (propaganda da diyebiliriz) yönelmelerinin onları rahatsız ettiği, bu konuda biraz da “öyle yapılmaz böyle yapılır” mantığıyla bir araya gelen “ben sana gösteririm” psikolojik tavrın, “sessiz onay” olarak ilme dönüştüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Emevî sarayına intisap etmiş tarihçileri dahi bu durum çileden çıkartmaya yetmiştir:

“Süleyman b. Yesâr, Hişâm b. Abdilmelik’in yanına girdi. Hişâm, “Ey Süleyman, onlardan günahın büyüğünü üstlenen...(24/Nûr, 11) kimdir?” dedi. Süleyman, “Abdullah b. Übeyy b. Selül’dür.” dedi. Hişâm, “Yalan söyledin. O, Ali’dir.” dedi. Bu sırada, Zührî içeri girdi. Hişâm ona da aynısını sordu. O da, “Abdullah b. Übeyy b. Selül’dür.” dedi. Hişâm yine, “Yalan söyledin. O, Ali’dir.” dedi. Zührî, “Babası yok olasıca, ben mi yalan söyledim? Gökten ‘Allah yalanı helal kıldı’ diye bağırırsalar ben yine yalan söylemem, bana Saîd, Urve, Ubeyd ve Alkame b. Vakkâs haber verdiler ki; Âişe, “Onlardan günahın büyüğünü üstlenen Abdullah b. Übeyy’dür.” demiştir. Herkes şaşırılmıştı. Hişâm ona, “Kalk git, senin gibi birisine güvenmek bize lazım değil.” dedi. O, “Haksızlıkla veya zorla sen benim üzerime hâkim olamazsın! Benimle uğraşmayı bırak!” dedi. Hişâm, “Hayır, fakat sen bir milyona yola gelirsin.” dedi. Zührî, “Sen de senden önceki baban da bilir ki, malla yola gelmem.” dedi ve çıktı. Hişâm, “Şüphesiz, şeyhi biz tahrir ettik.” diyerek, ona bir milyon takdir etti. Bu Zührî’ye haber verilince, “Allah’a hamd olsun, bu onun katındandır.” dedi”.<sup>[4]</sup>

Bazen de bu durum, tarihçiler tarafından alay konusu dahi yapılabilmektedir. Nitekim Zührî, Ma’mer’in Hudeybiye’de kâtibin kim olduğunu sormasına

[4] Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ, I-XXIII, thk: Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Nuaym el-Urkusûsî, Müessesetü’r-Risâle, IX. Bsk., Beyrut 1413, V, 339-340. Bu hâdisenin benzerinin Velîd b. Abdilmelik ile Zührî arasında geçtiği de rivâyet edilmiştir. Bkz., Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), Sahîh, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992, V, 60; İbn Şebbe, I, 337; Zehebî, II, 160; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1272), el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân, I-XX, thk: Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, Dâru’ş-Şu’b, II. Bsk., Kahire 1372, XII, 198.



gülerek, “Ali b. Ebî Tâlib’dir. Şunlara (yani Benî Ümeyye’ye) sorsan, Osman derler.”<sup>[5]</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Şîa’nın siyer merviyâtına müdahil olduğu haberler haliyle hilâfet (vasiyet, masumiyet, efdaliyet, ehl-i beyt) ve mutlak intikam üzerine kuruludur. Bu çerçevede Şîa’nın tasarrufâtta bulunduğu haberlere örnek olarak şunları verebiliriz:

- Ali’nin ilk Müslüman olması,
- İnzâr hâdisesi,
- Resulullah’ın Ali’yi kardeş edinmesi,
- Hayber’de sancağın Ali’ye verilmesi,
- Ehl-i Beyt’in kimlerden olduğunu gösteren Necran Hıristiyanlarının mülâaneyeye çağırılması,
- Kırtas hâdisesi.

Şîa’nın bu haberlerinde nihaî hedefi hilâfetin Ali ve soyuna hasrını Resulullah’ın uygulamasına onaylatmaktır. Tabi ki haberler ve metinler asla bunlarla sınırlı değildir. Şîa neredeyse alternatif bir siyer antolojisi oluşturmuştur. Ancak oluşturulan bu siyer literatüründe özne Hz. Muhammed değil, Hz. Ali ve onun düşmanlarıdır. Hatta bu literatürde Hz. Muhammed, Hz. Ali’nin hilâfetini/imametini insanlara bildirmek için gönderilmiştir dersek herhalde fazla abartmış olmayız.

## Zındık İzdüşüm

Bu çerçevede üzerinde durmak istediğimiz son grup/mezhep ise Zenâdîka’dır.<sup>[6]</sup> Zenâdîka’nın öncelikli amacı ise her ne surette ve şekilde olursa olsun topyekûn İslâm’ın kendisine zarar vermektir. Verdikleri zararların ve etkilerinin hâlâ sürüyor olması düşünüldüğünde amaçlarına ulaşan yegâne mezhep oldukları dahi söylenebilir. Ehl-i Sünnet veya Şîa’nın ürettikleri

[5] Zührî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb (124/741), (Kitâbu’l) Meğâzî, cem: Süheyl ez-Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1401/1981, 58.

[6] Zındıklık konusunda bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), el-Meârif, thk: Servet Ukkâse, Mektebetu’l-İrşâd, VI. Bsk., İstanbul 1992, 621; Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282/895), el-Ahbârü’t-Tivâl, thk: Abdülmünim Âmir, Dâru’l-İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, I. Bsk., Kahire 1960, 47; Ya’kûbî, Ahmed b. Ebî’l-Ya’kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdîh (292/905), Târîhu’l-Ya’kûbî, II, Dâru Sâdir, Beyrut 1412/1992, II, 400; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354/965), Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-Muhaddisîn ve’d-Duafâ ve’l-Metrûkîn, III, thk: Mahmûd İbrahim Zâyd, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1992, I, 62-64; Mesûdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinu’l-Cevher, IV, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, V. Bsk., Riyad 1393/1973, I, 250-251, IV, 9-10; Chokr, Melhem, İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar, çev: Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002; Abbâdî, Ahmed Muhtâr, Fi’t-Târîhi’l-Abbâsî ve’l-Endelüsî, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut tz., 68-70; Hudârî, Muhammed Bek, ed-Devletu’l-Abbâsîyye, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sakâfiyye, Beyrut 1415/1995, 88; Takkûş, Muhammed Süheyl, Târîhu’d-Devleti’l-Abbâsîyye, Dâru’n-Nefâis, III. Bsk., Beyrut 1422/2001, 76-78.

daha “masum” amaçlara mebni iken, Zenâdika tamamen “yıkıcı” bir ideal adına uğraşmış ve “maalesef” başarılı da olmuşlardır. Bugün gerek Doğu’da gerek Batı’da şekillenen Peygamber motiflerine baktığımızda etkinliklerinin boyutları hakkında da ciddi bir fikir sahibi olmamız mümkündür. Günümüzde Müslüman kisvesi altında medyada milletin gözünün içine bakarak İslâm adı altında şirkin pazarlanıyor olması Zenâdika geleneğinin “bilinçsizce” de olsa hız kesmeden devam ettiğini göstermektedir. Binaenaleyh Halife Mehdî döneminde (158-169/775-785) bunları takip ve imha amacıyla kurulan Dâru’z-Zenâdika’nın ve muhaddislerin övünç hanelerine gururla yazdıkları ve hiç durmadan tekrar ettikleri “izlerinin silindiği” tezinin kuru bir iddiadan başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim binlerce uydurma fiilinden bahsedilen Zındık uydurmalarına örnek olarak dört beş mevzû hadîsin zikrinden öte gidilmemesi aslında bu başarısızlığın da bir nevi itirafıdır.

Siyer merviyatında Zındık uydurmalarında diğer mezheplere oranla çok daha rahat genellemelere gitmek mümkündür. Bu bağlamda;

–İslâm ve Müslümanları hor gören,

–Hz. Peygamber’i hor gören,

–Hz. Peygamber’i Kur’ân’a ters bir eylem içerisinde gösteren,

–Kur’ân’ın değiştiğini konu edinen,

–Hz. Peygamber’in Kur’ân rağmına emirler verdiğini içeren; her türlü metnin imalinde Zındık katkısından bahsedebiliriz. Hatta bu çerçevede Hz. Peygamber’e dinin Yahudiler tarafından öğretildiği, Arapların hiçbir şey bilmeyen (def-i hacet sonrası temizlenmekten tutun da sayılara kadar<sup>[7]</sup> geniş bir cehalet durumundan bahsediyoruz) vahşi topluluklar oldukları şeklindeki ufak büyük hiçbir ayrıntıyı atlamadıklarını söyleyebiliriz.

Zenâkida ile ilgili şunu da eklemeliyiz ki, ulaştıkları uzmanlık seviyelerine uygun olarak mevcut haberler üzerinde tadilat yapmaktan çok, yeniden haber üretimine başvurmaları itibariyle diğer mezheplerden ayrılırlar. Hiç şüphesiz Zındıkların başarısında diğer mezheplerin aksine aceleci davranmayı uzun soluklu bir mücadele içerisine girmelerinin, başka bir ifadeyle son derece profesyonelce davranmalarının etkili olduğu açıktır. Arapça öğrenip İslâmî ilimlerin bütün dallarında uzmanlaşmak, her türlü soruşturmadan

[7] Bu konuda onların Şuûbiyye ile birleştiklerini söylemek mümkündür. Şuûbiyye hareketi konusunda bkz. Mesûdî, II, 53-54; Âlûsî, Mahmûd Şükrü el-Bağdâdî (1270/1853), Bülûğu’l-Ereb fi Ma’rifeti Ahvâli’l-Arab, III, tsh: Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut tz., I, 159-184; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, I-III, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, X. Bsk., Beyrut tz., I, 49-78; Kılıçlı, Mustafa, Arap Edebiyatında Şu’ûbiyye, İşaret Yay., İstanbul 1992, 71-236; Fevzi, Fâruk Ömer, “eş-Şuûbiyye ve Teşvihu’t-Târîhi’l-Arabî’l-İslâmî”, er-Risâletu’l-İslâmiyye, sayı: 186-187, (Bağdat 1406/1985), 109-126, 119; Chokr, 239-259.

gizlenmeyi başarmak ve hatta medreselerde görevler almak Zındıkların ulaştığı seviye hakkında bilgi vermektedir.

Siyer merviyâtında Zındık imalâtı olan haberlere örnek olarak şunları zikretmemiz mümkündür:

- Hz. Peygamber'in Uzza'ya koç kurban ettiği,
- Hz. Peygamber'in çocuklarına putlara nispet edilen isimler koyduğu,
- Hz. Peygamber'in putlardan uzak durmayı Zeyd b. Amr'dan öğrendiği,
- Ġarânîk kıssası,
- Şifa niyetine deve sidiğini içirmesi,
- Zeyneb'i görüp âşık olması,
- Hz. Peygamber'e sihir yapılması.

Bu haberlerin hem geçtiği kaynakları hem de bugün dâhil bu haberlerin revaçta olması, etkinlikleri hakkında ciddi bir fikir verir niteliktedir.

Burada son olarak kısaca bugün bir mezhebin görüşlerinin, siyasî irade ve idarenin tasarrufuyla metinlere eklendiği iddiasına da temas etmeliyiz. Çağdaş bazı araştırmacıların "Emevî iktidarının günah galerisini temizleme", "kitleleri kullanma" vb. gerekçelere binaen "Allah yaptı/attı/öldürdü" gibi cebr ifadelerin Emevîlerle Cebrîlerin ortak imalatı olduğu iddia edilmiştir. Açıkçası bu söylemin arka planında Arab dili ve kullanımı konusundaki yetersizlik yatmaktadır. Hem İslâm öncesinde hem İslâmî dönemde Araplar fiilin fâili olarak sürekli Allah'ı işaret etmişlerdir. Bundan maksatları eylemin sorumluluğunu ona ihale etmek değil, bilakis kudretine izafedir. Emevîler döneminde -örneğin Kerbelâ'daki kullanımına tepki gibi- söylem örneklerinde ise hem bağlamına hem de verilen tepkiye bakmak gerekmektedir. Neticede tarih yorumunda bir ekol oluşturabilecek kadar karşılığı olmakla birlikte Cebrî algının metinler üzerinde tasarruflarından bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

## Sonuç

Siyer metinleri üzerinde tasarrufta bulunanların iyi niyetinden pek bahsetmek mümkün olmadığı gibi, velev ki, iyi niyet olsa dahi buna müsama-hayla yaklaşmak mümkün değildir. Zira söz konusu olan basit bir tarihî şahsiyetin biyografisinin tahrifi değil, yaşamı bizzat ilahi kitap tarafından model olarak sunulan ve kabul edilen bir peygamberin hayat hikâyesidir. Binaenaleyh hiç kimse model olarak, geçmişteki bir iki fanatiğin veya art niyetlinin çerçevesini kendi mezhebî çıkarlarının belirlediği bir kurguyu yaşamak istemeyecektir. Hatta bırakın istemeyi, böyle bir durumla karşı

karşıya bırakılmayı –örneğin Peygamber’e ittiba adına bir dinsizin uydurduklarına uyması; deve sidiğinin içirilmesi– nefretle karşılayacaktır.

Siyer merviyâtının bu türden açık müdahalelerden bugün dahi kurtulamadığını, eline kâğıdı kalemi veya mikrofonu geçiren fanatiklerin hâlâ bu geleneği sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Açıkçası doğru siyeri ve doğru Peygamber algısını kitlelere ulaştırmanın bu tür müdahalelerin önüne geçeceği konusundaki ümidimiz de her geçen gün kırılmaktadır. Zira bırakın genel halk kitlesini, güya bu işin uzmanı olanların dahi böyle bir dertleri olmadığı, şöhret arzusu ve tutkusunun, her türlü doğrudan çok daha baskın olduğunu açık yüreklilikle kaydetmeliyiz. Aksi halde Zındık imalâtı merviyâtla dolu güya Siyer araştırmalarının ve söylemlerinin piyasada cirit atmasını, üstelik Kur’ân paravan kılınarak bunun yapıyor olmasını ne anlamak ne de izah etmek mümkündür..

### Kaynaklar

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr, *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelusî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut tz.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, X. Bsk., Beyrut tz.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrü el-Bağdâdî (1270/1853), *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, I-III, tsh: Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tz.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992.
- Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev: Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud(282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk: Abdulmünim Âmir, Dâru'l-lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Bsk., Kahire 1960.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdî (275/888), *Sünen*, I-V, thk., hşy., şrh: Bedreddin Çetiner, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (224/838), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk., tlk: Muhammed Halîl Herrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut tz.
- Fevzî, Fâruk Ömer, “eş-Şuûbiyye ve Teşvihu't-Târîhi'l-Arabî'l-İslâmî”, *er-Risâletu'l-İslâmiyye*, sayı: 186-187, (Bağdat 1406/1985), 109-126.
- Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1070), *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, thk., tlk: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II. Bsk. Beyrut 1986.

- Hudârî, Muhammed Bek, *ed-Devletu'l-Abbâsiyye*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, Beyrut 1415/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, I-III, thk: Mahmûd İbrahim Zâyid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-Meârif*, thk: Servet Ukkâşe, Mektebetu'l-İrşâd, VI. Bsk., İstanbul 1992.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Numeyrî el-Basrî (262/845), *Kitâbu Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*, I-IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok. Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1272), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, thk: Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî, Dâru's-Şu'b, II. Bsk., Kahire 1372.
- Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvattâ*, I-II, thk., tlk: M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992.
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, V. Bsk., Riyad 1393/1973.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (261/874), *Sahîh*, I-III, thk., tsh., tlk: M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992.
- Râmihurmuzî, Hasan b. Abdîrrahman (360/970), *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, thk: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk., tlk: Ahmed Ömer Hâşim, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Dâru'n-Nefâis, III. Bsk., Beyrut 1422/2001,.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk (279/892), *Sünen*, I-V, thk., şrh: Ahmed Muhammed Şâkir, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdir, Beyrut 1412/1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, thk: Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Nuaym el-Urkusûsî, Müessesetü'r-Risâle, IX. Bsk., Beyrut 1413.
- Zührî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb (124/741), *(Kitâbu'l) Meğâzî*, cem: Süheyl ez-Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk 1401/1981.



“BENİ AŞIRI ŞEKİLDE  
ÖVMİYİN!” HADİSİNİN  
SÜBUT VE ANLAMA  
ÇALIŞMASI  
AN UNDERSTANDING  
AND VERIFICATION  
STUDY OF THE HADITH  
“DON’T PRAISE ME  
EXCESSIVELY!”

MUSTAFA IŞIK

DOÇ. DR.

HACI BEKTAŞ VELİ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZET

İslam dininin en önemli kaynağı Kur’ân, ikinci kaynağı ise Hz. Peygamber’in hadis/sünnetidir. Hadis kelimesi ‘haber’ anlamında da kullanılmaktadır. ‘Muhabirliğin anahtarı’ kabul edilen 5N1K’nın (Ne? Ne zaman? Nerede? Nasıl? Neden? Kim?) hadislerin sübutu ve anlaşılmasında kullanılabileceği düşünülmektedir. Hadis Usûlünde ‘ferd’ olarak bilinen, birkaç kuşakta tek kişi tarafından rivâyet edilen bir hadis çeşiti bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in, Hristiyanların Meryem Oğlu İsa’ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! hadisi vardır. Ferd hadis olması sebebiyle sıhhati sorunlu olan bu rivayetin epistemolojik değerinin de sorgulanması gerekmektedir. Hadis/sünneti anlamada ‘peygamber tasavvuru’ önemli bir konudur. Peygamber anlayışındaki herhangi bir yanlışlık veya sapma, hadis ve sünnetleri değerlendirmede de hataya yol açacaktır. Sağlam verilere dayalı, sağlıklı bir peygamber anlayışı yoksa bunun normal bir sonucu olarak, hadis ve sünnetleri yanlış anlamak ve yorumlamak kaçınılmaz olacaktır.

Bu noktadan hareketle, genelde İslam’ın özelde hadis/sünnetin yani Allah Elçisi’nin (s) doğru anlaşılmasının da bu tasavvura bağlı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu yüzden, konuyla ilgili hadis metnini inceleyeceğiz. Makalede 5N1K tekniğinden hareketle bu hadis metninin sübut ve anlama çalışması yapılmış; soruların cevaplandırılmasıyla geribildirimler alınmıştır.

Anahtar Kelimeler:  
Hadis aber, anlama,  
5N1K, peygamber  
tasavvuru.

## 1. Giriş

İslam dininin en önemli kaynaklarından biri Hz. Peygamber'in (s) sünnetidir. Günümüz insanının, çağlar öncesinden gelen Hz. Peygamber'in (s) söz ve davranışlarını anlaması, anlamlandırması önemli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

Bazı çalışmalarda, hadisi anlamının sadece hadis ilmi tarafından ve sadece klasik hadis kültürüne/literatürüne dayanarak yerine getirilebilecek bir iş olmadığı; hadisin kapsadığı alanlarla ilgili çağdaş disiplinler ile hadis ilmi arasında ortaklaşa çalışmaların başlatılması gerektiği<sup>[1]</sup> ileri sürülmektedir.

Hadis kelimesi sözlükte, sonradan meydana gelen, hâdise, söz ve haber anlamlarında kullanılır. Bu kelimedenden türeyen fiiller de bir hâdiseyi haber vermek anlamına gelmektedir.<sup>[2]</sup> Hadisin 'haber' anlamı esas alınarak 5N1K tekniği uygulanmak istenilmektedir. İletişim fakültelerinde ders olarak okutulan 5N1K, haberin yapısını ortaya koyan ve anlatılması/anlaşılmasına katkıları sağlayan bir tekniktir. Bu yüzden 5N1K'nın hadislerin analiz edilmesinde ve anlaşılmasında kullanılabileceği düşünülmektedir.

5N1K: Habercilik (Gazete/TV) terimi olup haberin öğelerini oluşturan 'Ne? Ne zaman? Nerede? Nasıl? Neden? Kim?' tarafından söylendi sorularını içerir. İngilizce Five WIH<sup>[3]</sup> olarak ifa-

[1] "Bu makale, "Hadisleri Anlama Yöntemi", (Laçin, Kayseri, 2014, s. 181-221) adlı doçentlik çalışmasındaki dört örnek hadisten ikincisi olup; siyer araştırmaları ve "peygamber tasavvuru" bağlamında, makale formatında sunulmuştur.

Kırbaşoğlu, M. H. İslam Düşüncesinde Sünnet, Ankara, 1993, s. 126-128; Görmez, M. Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara, 2000; Yatkin, Nihat, Hadisi Anlamada Yöntem, İstanbul, 2013, s. 19.

[2] İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, I-X, Beyrut, [t.y.], II/131.

[3] [https://en.wikipedia.org/wiki/Five\\_Ws](https://en.wikipedia.org/wiki/Five_Ws) (erişim tarihi:15.06.2016)



de edilmektedir. Bu sorulara "Muhabirliğin beş anahtarı"<sup>[4]</sup> denilmektedir. Bunlara günümüzde 'nereden?' sorusu da eklenerek 6N1K olarak kullanılmakta olduğu belirtilmektedir.<sup>[5]</sup> Günümüz medyasında verilen bir haberin 'Haberin bağımsız haber kaynaklarınca doğrulanması'<sup>[6]</sup> gibi bir ölçü de kullanılmaktadır. Biz de kaynağın bilinmesi gerektiği görüşünü benimsiyoruz. Çünkü Kur'ân-ı Kerim İslam toplumunu oluştururken, yaşanan bir olaydan hareketle 'haberlin kaynağını araştırma' prensibini salık verir: Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için, o haberin doğruluğunu araştırın.<sup>[7]</sup>

Başlıkta işaret edilen 'Hristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana 'Allah'ın kulu ve Rasûlü' deyin!" şeklinde, Hz. Ömer'den (ö.23/644) gelen rivayetin "haber" olarak kabul edildiği bu çalışmada, 5N1K tekniğinin hadis metinlerini anlamada nasıl kullanılacağı, bu hadis üzerinde denenmiştir.

Hadis şerhlerine göz attığımızda bu sorulardan her birinin dağınık bir şekilde hadis metinlerine sorulduğunu<sup>[8]</sup> görmekteyiz. Burada ise bütün sorular bir metne aynı anda sorulmaktadır.

Ayrıca son metodoloji çalışmalarında başka soruların da sorulması önerilmektedir.

Bundan sonra haber konusuna geçebiliriz.

## 2. Haber/Hadis

Hadis kelimesinin sözlük anlamlarından biri de haber'dir.<sup>[9]</sup> Hadis Usûlü eserlerine baktığımızda, hadise 'haber' denildiğini görmekteyiz. İbn Hacer (ö.852/1448) haber ve hadis arasındaki farkı belirtirken "bu mesleğin bilginlerine göre, haber hadisle eş anlamlıdır"<sup>[10]</sup> der. Suyûtî (ö.911/1505) de haberi hadisle eş anlamlı gördüğü gibi hadisi "merfû', mevkûf ve maktû

[4] Tokgöz, Oya, Temel Gazetecilik, Ankara, 1994, s. 138, 181; Browne, Cristopher, Gazetecinin El Kitabı, çev. Ö. Coşkun, Ankara, 2001, s. 117; Bülbül, A. Rıdvan, Yazılı Anlatım ve Yazı Türleri, Ankara, 2000, s. 62.

[5] [http://tr.wikipedia.org/wiki/5n\\_1k](http://tr.wikipedia.org/wiki/5n_1k), (erişim tarihi:15.06.2016).

[6] Bkz. <http://www.kritik-analitik.com/PageContentsPopup.aspx?Id=171>, (erişim tarihi:15.06.2016).

[7] Hucurât, 49/5.

[8] Zengin şerhler döneminde bu sorulardan bazılarının bir hadise uygulaması için bkz. Aynî, Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut, t.y. I/17-35.

[9] İbn Manzûr, II/131.

[10] İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-Nazar Fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker, s. 36, 195; Ayrıca bkz. Naim, Ahmed, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, Ankara, 1976, I/7; Subhî es-Salih, Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları, çev. Y. Kandemir, Ankara, 1981, s. 7; İtr, Nureddin, Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1985, s. 85.

haberleri içine aldığını”<sup>[11]</sup>söyler. Yine hadis rivâyet lafızlarından biri de (اخبرني/اخبرنا)=‘Bana/bize haber verdi’ demektir. Yani rivâyet edilen şeyin mahiyeti, haberdır.

İslam geleneğinde hadis ve sünneti farklı okuma sebeplerinden biri de Peygamber tasavvurudur. Bu konuda dengeyi önerdiği düşünüldüğü için bu hadis metni seçilmiştir.

Bu hadis, ulaşabildiğimiz yazılı kaynaklarda ilk olarak, ‘zamanımıza intikal etmiş olan hadis musannefatının en eskisi’<sup>[12]</sup> olan Ma’mer b. Râşid’in (ö.153/770) Câmi’inde<sup>[13]</sup> geçmektedir:

– عن عمر بن الخطاب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، فإنما أنا عبده فقولوا: عبد الله ورسوله

“Ömer b. el-Hattâb’dan rivâyetle, Rasûlullah (s) şöyle buyurdu: ‘Hristiyanların Meryem oğlu İsbâ’ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! Ben ancak Allah’ın kuluyum. Bana ‘Allah’ın kulu ve Rasûlü’ deyin!’

Ulaşılan ilk kaynak olarak yazılan bu metnin farklı rivâyetleri ‘Ne Dedi?’ sorusu kapsamında incelenecektir.

## 2.1. Kim/ler Söyledi/Rivâyet Etti?

‘Kim söyledi?’ sorusu ile sözün kaynağı, ‘Kim rivayet etti?’ sorusu ile de sözü kaynağından aktaran kişi/raviler kastedilmektedir.

Hadiste ana kaynak Hz. Peygamber’in kendisidir. Onun sözünü bize aktaran/haber veren kişi sahâbîdir. Türk geleneğine uyularak bu soru ‘Kim söyledi’ yerine ‘Kim buyurdu?’ şeklinde sorulmuştur.

‘Kim Haber Verdi?’ sorusu ile ilk muhatapların kim olduğu kastedilmektedir. Allah Elçisi’in (s) ilk muhatapları, sahâbedir. Daha sonra öteki raviler gelmektedir.

Bu hadis, ulaşabildiğimiz birçok hadis kaynağında, Hz. Ömer (ö.23/644) tarafından rivâyet edilmiştir.<sup>[14]</sup> Tek kişinin rivâyeti hadis usulünde ferd hadis<sup>[15]</sup> olarak isimlendirilmektedir. Son dönemlerdeki bazı eserlerde “Hadisin

[11] Suyûtî, C., Tedribü’r-Râvî fi Şerhi Takribî’n-Nevevî, thk. Ebû Kuteybe Nazar M. el-Firyâbî, Medine, 1959, I/29.

[12] Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul, 1985, s. 18.

[13] Abdurrezzâk, el-Musannef, XI/70.

[14] Ma’mer b. Râşid, Cami, XI/27; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Müsned, I/6, 29; Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439, XI/273; Humeydî, el-Müsned, thk. H. A’zamî, Beyrut, 1988, I/16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, İstanbul, 1992, I/23, 24, 47; Buhârî, Enbiyâ 48, (IV/142).

[15] Polat, Selahattin, ‘Ferd’, DİA, Ankara, 1995, 12/368; Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1992, s. 93; Aydın, Hadis İstihlâhları Sözlüğü, İstanbul, 2010, s. 76; Yücel, Hadis Usûlü, s. 153.

garib/ferd olması, sıhhatına engel değildir”<sup>[16]</sup> denilmiştir ancak ravi sayısı esas alındığında ferd olmaktan çıkmaz. Esasen bu subut araştırmasında, yüzyılın getirdiği yeni imkânlar sayesinde, yeni tarîkının bulunabileceği ümidi de vardır.

Bu hadis için sadece ‘Kim rivâyet etti?’ sorusunu sorabiliyor, “kimler” diyemiyoruz. Çünkü elimizdeki mevcut ya da ulaşabildiğimiz yazılı hadis kaynaklarına göre bu hadisi Allah Rasûlü’nden (s) sadece Hz. Ömer rivâyet etmiştir. Ondan da Abdullah b. Abbas (ö.68/687) rivâyet etmiştir. İbn Abbas’ın tek başına rivâyeti ise sadece Muvatta’ın Abdullah b. Mesleme el-Ka’nebi (ö.221/836) rivâyetinde<sup>[17]</sup> geçmektedir.

Hz. Ömer bu sözü Mescid-i Nebevî’de, sahâbenin huzurunda söylemiş olmasına rağmen sahâbe kuşağında sadece Abdullah b. Abbas’tan gelmesi ferd hadis olmasını güçlendirmektedir.

Senedleri olan bu haberi kimlerin rivayet ettiğine bakabiliriz.

### 2.1.1. Hz. Ömer Tarîkinin Sened Tenkidi

#### 2. 1. 1. a. Ma’mer b. Râşid’in (ö.153/770) Câmiî<sup>[18]</sup>

“Ma’mer b. Râşid> Zührî> Ubeydullah b. Abdullah>Abdullah b. Abbas> Ömer.” şeklindedir. Hz. Ömer’den Abdullah b. Abbas rivâyet etmiştir. Her ikisi de sahâbî olduklarından, zabt konusunda da tenkide gerek görmeksizin, İbn Abbas’tan rivâyet eden Ubeydullah b. Abdullah’a geçiyoruz.

Ubeydullah b. Abdullâh (ö.98/716): “Ebû Abdullâh künyeli Ubeydullah Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Aîşe’den rivâyette bulunmuştur. Sika, fakîh ve ilmi çok biriydi. Medineli olup orada ölmüştür.”<sup>[19]</sup> Tabîinin ileri gelenlerinden olup meşhur 7 fakîhden biri sayılmıştır. Ömer b. Abdülaziz’in hocalığını yapmış<sup>[20]</sup> “Ömer b. Abdülazîz hilâfete geçince, ‘Ubeydullah sağ olsaydı, onun fikrini alır; meclislerimde bulunmasını isterdim’ demiştir.”<sup>[21]</sup> “Ha-

[16] Bkz. Abdulkhak b. Seyfeddin Dihlevî (ö.1052/1642), Mukaddimetü fi Usûli’l-Hadis, thk. Selman el-Hüseynî el-Nedvî, Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut, 1986, s. 76; Emir es-San’anî (ö.1182/1768), Tavzihü’l-efkâr li-meani Tenkihi’lenzar, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü’s-Saade, Kahire, 1366/1947), s. 213.

[17] Mâlik b. Enes, Muvatta, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, thk. T. Nedvî, Bombay, Beyrut, 1992, I/33.

[18] Abdurrezzâk, el-Musanef, XI/70.

[19] İbn Sa’d, et-Tabakâtü’l-Kübrâ, thk. M. A. Atâ, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990; V/250; Zirikli, H., el-A’lâm, Dârü’l-İlm li’l-Melayin, y.y., 2002, IV/195.

[20] Zirikli, IV/195.

[21] Buhârî, et-Târîhü’l-Kebîr, Haydarabad, t.y., V/386.

dis ve fıkhıta imamdır.”<sup>[22]</sup> Medineli yedi fakih'den biridir.<sup>[23]</sup> İbn Hibbân (ö.354/965) Sikât'ında onu zikretmiştir.<sup>[24]</sup> “Ömrünün sonlarında kör olmuş, buna rağmen Buhârî kendisinden hadis rivâyet etmiştir. Ebû Zür'a, imam, sika ve me'mun olduğunu belirtmiştir. Zührî, deniz gibi geniş bilgisi olan 4 kişi gördüğünü ve bunlardan birinin Ubeydullah olduğunu söylemiştir.”<sup>[25]</sup> Ali b. Hüseyin ve Zührî onun öğrencisi olmuştur. Rivâyet ettiği hadislerden bazıları Küttüb-i Sitte'de yer almaktadır.<sup>[26]</sup>

Zührî, Muhammed b. Müslim (ö.124/742); Ebû Bekr, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullâh İbn Şihâb ez-Zührî İslam Ansiklopedisi'nin tanıtım cümlesinde “Hadisleri Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in emriyle resmen tedvin eden âlim”<sup>[27]</sup> olarak takdim edilmektedir.

İmam Mâlik (ö.179/795), “Hadisi ilk toplayan, Zührî'dir”<sup>[28]</sup> demiştir.

Zührî, Enes b. Mâlik, Saîd b. Müseyyeb ve Ubeydullah b. Abdullah'dan hadis dinledi. Kendisinden de Mâlik, Ma'mer, İbn Uyeyne, Evzâi vb. hadis rivâyet etti. Şam'da, 124/742 yılında öldü.<sup>[29]</sup>

İbn Sa'd (ö.230/845) Tabakât'ında Zührî'ye çok geniş bir yer vermiştir. Der ki: “Urve b. Zübeyir, Ubeydullah b. Abdullah vb. ile oturdum ve bilgi sahibi oldum. Arkadaşı Salih b. Keysan anlatır: “Zührî ile birlikte sünneti yazmak üzere harekete geçtik. Nebi'den (s) gelenleri yazdık. Ben sahâbeden gelenleri 'sünnet değil' diye yazmadım, o yazdı. O kazandı ben kaybettim.” Yine Ma'mer, “Zührî'den fazla yazdığımı düşünüyordum. Halife Velid öldürüldüğünde, deve yükleriyle taşınan defterlerin Zührî'nin ilmi olduğu söylendi.” Ma'mer'in anlattığına göre Zührî'ye ‘Mevaliden hadis rivâyet etmediğin söyleniyor?’ denilince ‘Rivayet ediyorum ancak muhacir ve ensar çocuklarını bulunca onlardan alıyorum, başkasını ne yapayım!’ demiştir.<sup>[30]</sup> Aynî, rivâyette inkıta konusu olduğunda bile, Zührî'ye zarar vermeyeceğini;

[22] Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, I/62.

[23] İbn Ebî Hayseme, Züheyr b. Harb, Tarihi İbn Ebî Hayseme, thk. Salâh b. Fethi Hilal, Kahire, 2006, II/952; İbn Hibbân, Kitâbü's-Sikât, V/63; Meşâhiru Ulemâi'l-Emsâr, thk. M. Ali İbrahim, Mansure, 1991, I/106.

[24] İbn Hibbân, Kitâbü's-Sikât, V/63; İbn Hibbân, Meşâhiru Ulemâi'l-Emsâr, I/106.

[25] Bâcî, et-Ta'dil ve't-Tecrîh, II/888; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yan, III/115; Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, , I/62.

[26] Bkz. A. Kahraman, “Ubeydullah b. Abdullâh”, DİA, Ankara, 2012, 42/18-19.

[27] H. Özkan, “Zührî”, DİA, Ankara, 2013, 44/548. (DİA'nın terceme başlığındaki takdim şekli 'anafikir' olarak önemsendiği için verilmiştir.)

[28] İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, Beyrut, Haydarabad, 1952, VIII/74; İbn Receb, Şerhu İleli't-Tirmizî, thk. H. A. Said, Ürdün, 1987, I/342; Kâsımî, Kavaidü't-Tahdis, s. 71.

[29] Kelâbâzî, Ricâlu Sahihî'l-Buhârî, II/677-678.

[30] İbn Sa'd, a.g.e., (V/348-357 arası), V/348, II/389, XI/388.

Zührî'nin büyük bir imam olduğu, İmam Mâlik'in bile ondan hadis rivâyet ettiğini, 'güvenmemiş olsa rivâyet etmezdi'<sup>[31]</sup> diyerek görüş beyân etmiştir.

### 2. 1. 1. b. İmam Mâlik'in (ö.179/795) Muvatta'ının Ka'nebî rivâyeti<sup>[32]</sup>

Bu hadisin İmam Mâlik rivâyeti Muvatta'ın sadece Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö.221/836) rivâyetinde “Mâlik> Zührî> Ubeydullah b. Abdullah> Abdullah b. Abbas” şeklinde geçmektedir.

Ka'nebî nüshasında Hz. Ömer kaydı olmaksızın; hadisi doğrudan İbn Abbas rivâyet etmektedir. Bütün rivâyetlerde bulunan Hz. Ömer'in buradaki senette olmayışı bazı ihtimalleri akla getirmektedir. Abdullah b. Abbas bizzat Hz. Peygamber'den (sas) duysaydı Hz. Ömer'den rivâyet etmezdi. Öyleyse sahâbî mürseli olmalıdır. İbn Abbas'ın bu bilgiyi Hz. Ömer'den aldığı anlaşılmaktadır.

### 2.1.1.c. Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö.204/819), Müsned<sup>[33]</sup>

Ebû Dâvud Tayâlisî> Süfyan b. Uyeyne> Zührî> Ubeydullah b. Abdullah> Abdullah b. Abbas> Hz. Ömer.

### 2.1.1.d. Abdurrezzâk (ö.211/827), el-Musannef<sup>[34]</sup>

Abdurrezzak> Ma'mer b. Râşid> Zührî> Ubeydullah b. Abdullah> Abdullah b. Abbas> Ömer.

Musannef'in X. cildinin bir kısmı ve XI. cildin tamamı Abdurrezzak'ın hocası Ma'mer'den rivâyet ettiği hadisleri içermektedir.<sup>[35]</sup> Ma'mer b. Râşid burada hem müellif hem de Abdurrezzak'ın şeyhi olarak gelmektedir.

Ma'mer b. Râşid (ö.153/770): DİA'nın ilgili maddesinin tanıtımında “Yemen'de hadisi ilk tedvin eden tâbiî, muhaddis ve fakîh”<sup>[36]</sup> olarak takdim edilmektedir.

Basralıyken Yemen'e gitmiştir. Ebû Urve künyeli olup 153/770 yılında ölmüştür.<sup>[37]</sup>

[31] Aynî, Umdetü'l-Kârî şerhi Sahihî'l-Buhârî, Beyrut, XIV/69.

[32] Mâlik, Muvatta, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti, Beyrut, 1992, I/33; (Ka'nebî bas-kısına ulaşamadığımız için buradan iktibas ettik.)

[33] Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Müsned, I/6, 29.

[34] Abdurrezzâk, el-Musannef, XI/272.

[35] Çakan, Hadis Edebiyatı, s. 45.

[36] İ. Hatipoğlu, 'Ma'mer b. Râşid', DİA, Ankara, 2003, 27/552.

[37] İbn Sa'd, a.g.e., VI/72; İclî, Târîhü's-Sikât, I/435; İbn Hibbân, Meşahir, I/305.

Yemen’de yaşamış, 14 yaşında Katade’yi dinlemiştir. Zührî ve Yahya b. Ebî Kesir’i dinlemiş, kendisinden Süfyan-ı Sevrî, Süfyan b. Uyeyne ve İbn Mübârek, Şu’be ve Abdurrezzak rivâyet etmişlerdir.<sup>[38]</sup>

“Yahya b. Maîn, Ma’mer’in Zührî’yi İbn Uyeyne’den daha iyi bildiğini söylemiş; kitabı yanındaiken rivâyet ettiklerinin çok daha sağlam olduğunu belirtmiştir.<sup>[39]</sup> İclî (ö.261/875), Târîhü’s-Sikât’ta<sup>[40]</sup> zikretmiştir. İbn Ebî Hatim’e göre, fakîh ve sika olup ‘Sâlihu’l-hadis’tir.<sup>[41]</sup> ‘Abdurrezzak kendisinden 10.000 hadis yazdığını söylemiştir.<sup>[42]</sup>

Kütüb-i Sitte’de rivâyetleri mevcuttur.

#### 2. 1. 1. e. Humeydî (ö.219/834) el-Müsned<sup>[43]</sup>

Abdullah b. Zübeyir (Humeydî)> Süfyan b. Uyeyne>Zührî>Ubeydullah b. Abdullah> Abdullah b. Abbas> Ömer.

#### 2. 1. 1. f. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Müsned<sup>[44]</sup>

1- Abdullah (oğlu)>Ahmed b. Hanbel>Süfyan b. Uyeyne> Zührî> Ubeydullah b. Abdullah>Abdullah b. Abbas> Ömer.

2- Abdullah (oğlu)>Ahmed b. Hanbel> Abdurrezzak> Ma’mer> Zührî> Ubeydullah b. Abdullah> Abdullah b. Abbas>Ömer.

#### 2. 1. 1. g. Buhârî (ö.256/870) Sahih<sup>[45]</sup>

Humeydî>Süfyan b. Uyeyne>Zührî> Ubeydullah b. Abdullah>Abdullah b. Abbas>Ömer. Buhârî’nin şeyhi Humeydî’den gelen rivâyet zinciri yukarıda geçmişti.

Bu hadis metni, verilen sened zincirleriyle, aşağıda da geleceği üzere, pek çok kaynakta rivâyet edilmektedir. ‘Ferd’ hadis olmakla birlikte, güvenilir râvîler tarafından, senedinde bir kopukluk olmadan, şeyh-talebe münasebeti içinde rivâyet edildiğinden sahih kabul edilmiştir.

Burada rivâyetin kendisinden dağıldığı kimse, Zührî olmaktadır. İmam Mâlik’in “Hadisi ilk toplayan, Zührî’dir” sözü yukarıda geçmişti. Bu yüzden ‘müşterek râvî’ görüntüsü vermesi normaldir.

[38] Buhârî, et-Tarihu’l-Kebîr, VII/378; Müslim, Kitâbü’l-Künâ ve’l-Esmâ, Medine, 1984, I/625.

[39] İbn Ebî Hayseme, Tarih, I/325, 326; Zehebî, Mîzanü’l-İ’tidal, Beyrut, 1963, IV/154.

[40] İclî, Târîhü’s-Sikât, I/435.

[41] İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dil, VIII/257; Zehebî, Mîzânü’l-İ’tidal, IV/154.

[42] Zehebî, Mîzânü’l-İ’tidal, IV/154.

[43] Humeydî, el-Müsned, I/16.

[44] Ahmed b. Hanbel, I/24, 47.

[45] Buhârî, Enbiya 48 (IV/142).

Hadisin H. III. Yüzyıl sonuna kadar rivayet senedleri bulunmaktadır. Ferd olan bu hadisin ravileri Zührî'den sonra çoğalmaktadır. Makale boyutu hep-sini burada zikretmemize izin vermediğinden; isnad zincirleri verilmekle birlikte, ilk kaynağın ricali ele incelenecektir.

Bu hadisin başka sahabî ravisine ulaşılabilmesi sadece Hz. Ömer'in rivâ-yet ettiği anlamına gelmez. Nitekim İbn Abbas rivayeti de bulunmaktadır. Ayrıca yayınlanmamış yazılı kaynaklar bulunduğu gibi bizim erişemediği-miz kaynaklar da olabilir.

## 2. 2. Ne Buyurdu?/Söyledi?

'Ne buyurdu?' sorusunun cevabında, ilk muhatap olan sahabîlerin ne duydukları, bu sözden ne anlayıp aktardıkları ve sonrakilerin bu sözleri nasıl anlayıp aktardıkları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ulaşılan ilk kaynak metni yukarıda verilmişti. Bu haber aynı zamanda Abdurrezzak'ın da rivayetidir. Ancak şeyhi Humeydi'nin rivayetini de içer-mesi açısından Buhârî metnini alıyoruz:

– عن عمر بن الخطاب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم ،  
فإنما أنا عبده فقولوا: عبد الله ورسوله

"Abdullah b. Abbas der ki: Ömer'i (r.a.) minberde hutbe okurken duydum: Nebi (s) şöyle buyurdu: 'Hristiyanların Meryem oğlu İsâ'ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana 'Allah'ın kulu ve Rasûlü' deyin!"<sup>[46]</sup>

Şimdi hadisin söylendiği yer konusuna geçebiliriz.

## 2.3. Nerede Buyurdu?

### 2.3. 1. Hz. Peygamber Zamanında

Aşağıda 'Niçin Buyurdu?' sorusu kapsamında ayrıntılı olarak geleceği üzere, hadis kaynaklarında 'Allah Elçisi'nin önünde eğilme isteği'yle ilgili bazı haberler bulunmaktadır.

Tarih boyunca insanlar, makam mevki ve toplumdaki sosyal statülerin-den dolayı bazı insanlara, özellikle de başkanlarına ayrıcalık tanınması eğilimindedirler. Kral tipindeki yöneticiler de buna imkân sağlamışlardır. Ancak Allah Elçisi Muhammed (s) kul olmayı ve kul kalmayı seçmiştir. Bunu şu hâdiselerde açıkça görmekteyiz:

[46] Buhârî, Enbiyâ 48, (IV/142); Hudûd 31(VIII/25-26).

a- İslam'ın ilk yıllarında Habeşistan'a hicrette, kabile başkanı Cafer'in (r.a.) Habeşistan kralı Necaşî'ye Meryem Oğlu İsa hakkındaki İslam'ın görüşünü aktarırken, zayıf bir konumda bulunmasına rağmen, ağır suç sayılabilecek eylemde bulunmuş; kral Necaşî'nin karşısında eğilmemiştir.<sup>[47]</sup>

Ma'mer b. Râşid'in (ö.153/770) Camii'inde "Muaz b. Cebel (ö.17/638) Şam'a gittiğinde Hristiyanların din adamlarının önünde eğildiklerini görür. Dönüşünde Allah Resûlü'ne konuyu açar. 'Siz, önünde eğilmeye daha lâıksınız' deyince O da 'İnsanın insan önünde eğilmesini emretseydim kadının kocası önünde eğilmesini emrederdim'<sup>[48]</sup> buyurduğu haberi bulunmaktadır.<sup>[49]</sup>

b- Bir başka rivâyette Muaz, Şam'daki Hristiyanlara, din adamlarının önünde eğilmelerinin sebebini sorunca, 'Nebilere saygıdan dolayı' derler. Muaz bunu Hz. Peygamber'e anlatınca da Allah Elçisi, 'Onlar, Kitab'ını tahrif ettikleri Peygamberlere yalan söylüyorlar!' buyurur.<sup>[50]</sup>

Ayrıca İbn Hacer'in (ö.852/1448) konumuzla ilgili hadisin şerhinde İbnu'l-Cevzî'den (ö.597/1200) aktardığı malumat bulunmaktadır: "Asıl yasak nedeni, Muaz b. Cebel'in Allah Elçisi'nden (s) önünde eğilmek için izin istediğinde bundan kaçınması ve insanın insan önünde eğilmesini yasaklaması hâdisesinden ortaya çıkıyor. Sanki o birilerinin övgü ötesinde aşırı gitmesinden korktu ve buyruğunu güçlendirerek yasaklama getirdi."<sup>[51]</sup>

İbn Teymiyye (ö.728/1328), Yemen görevi sırasında birilerinin "Muaz'ın (r.a.) önünde eğilmek istediklerini kabul etmediği"<sup>[52]</sup> bilgisini vermektedir.

Muaz'ın Yemen'e uzun süreli gitmesi H. 9. (Ağustos-630) yılındadır.<sup>[53]</sup> Hz. Peygamber'in yaya olarak Muaz'ı uğurlaması sırasında geçen konuşmada hissettirildiği üzere<sup>[54]</sup> Muaz dönmeden Yüce Allah Elçisi (s) vefat etmiştir. Öyleyse Yemen dönüşü önünde eğilmek isteği haberi daha önceki bir seferde olabilir. Ayrıca Şam dönüşü de olabilir.

[47] Ebû Dâvud et-Tayâlisî, I/270; Belâzûrî, Fütuhu'l-Büldan, Beyrut, 1988, s. 253; Beyhakî, Delailü'n-Nübüvve, Beyrut, 1988, II/297; Zehebî, Tarihü'l-İslâm, I/582; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensur, II/752.

[48] Abdurrezzâk, el-Musannef, XI/301.

[49] Allah Elçisi'nin, 'eğer' diyerek de olsa, genelde insanın insan önünde, özelde kadının kocası önünde eğilmesini dillendirmesi, bize göre mümkün gözükmemektedir. Bu ruhu, 20. asırda, İstiklal Marşı Şairi'miz (ö.1936) şöyle dile getirir: "O rüku' olmasa dünyada eğilmez o başlar", Ersoy, Safahât, s. 426; konuyu "abartılı saygı" olarak ele alan bir çalışma için bkz. Hatice Eriş, "Eşler Arası Saygının Sınırları ve Secde Hadisi", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, İstanbul, 2005; A. O. Ateş, 'Hadis Temelli Kalıp Yargılara Kadın' adlı çalışmasında "Kadınların Kocalarına Secde Etmesi" konusunu incelemiştir. s. 313-328.

[50] Ahmed b. Hanbel, IV/ 311, 381, 227-228; İbn Mâce, Nikâh 4 (I/595).

[51] İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, XII/149.

[52] İbn Teymiyye, el-Müstedrek al-Mecmu-i Fetava Şeyhu'l-İslam, 1418, I/19.

[53] Kandemir, Y., "Muaz b. Cebel", DİA, İstanbul, 2005, 30/338.

[54] Ahmed b. Hanbel, V/235.



c- Ayrıca Dârimî, 'Birine Secde Etmenin Yasaklığı Babı'nda Kays b. Sa'd (ö. 60/679) ve Arabın birinin önünde eğilme isteği haberlerini verir. Kays, Hîre'ye gittiğinde halkın başkanlarının önünde eğildiklerini görüp kendi kendine, 'Rasûlullah, önünde eğilmeye daha lâyıktır' düşüncesini Allah Rasûlü'ne açar. Allah Elçisi: 'Kabrim'e uğradığında önümde eğilecek misin?' diye sorunca 'Hayır' cevabını alır. 'Bunu yapmayın!'<sup>[55]</sup> buyurur ki haberin ardında yine 'kadının kocası önünde eğilmesi'<sup>[56]</sup> hususu bulunmaktadır.

Bu rivâyet, 'kadının kocasının önünde eğilmesi haberi' olmaksızın, sorsuz olup; tevhid inancının özüne uygundur. Nitekim Hicaz Bölgesinde Yahudiler olduğu gibi Hıristiyanlar da vardı. Yahudilikten Müslümanlığa geçen Yahudiler gibi Müslüman olan Hıristiyanlar da bulunmaktaydı. Din değiştiren insanların geçmiş inanç ve kültürlerinden tamamen soyutlanması mümkün değildir. Kur'ân'ın nüzul sırası gözetildiğinde 13 yıllık Mekke Dönemi'nde Kur'ân'ın yarısı inmiş olup yoğunlaşılacak konu tevhid inancının yerleştirilmesidir. Müşrik kelimesi, en az kâfir kelimesi kadar gündemdedir. Müslüman olan Arapların hepsinin tevhid inancını özümsemiş olması beklenemez. Bu yüzden yaşadıkları tarih ve coğrafyada normal gözükken şeyleri kendileri de yapmak istemiş olabilirler. Nitekim Ebû Vâkîd el-Leysî anlatır: "Allah Elçisi (s) ile birlikte Mekke'den Huneyn seferine çıktık. Kâfirlerin/Müşriklerin 'Zâtü Envât' adında kutsal saydıkları ve silahlarını astıkları bir ağaçları vardı. Öylesine büyük ve yeşil ağacın bir altından geçerken 'Ey Allah'ın Rasûlü! Onların Zâtü Envât'ı gibi bize de bir kutsal ağaç yap' dedik. Bunun üzerine, Nefsim kudretli ellerinde olan Allah'a yemin ederim ki, kavminin Musa'ya, 'Bunların taptıkları gibi bize de bir tanrı yap'<sup>[57]</sup> dedikleri gibi diyorsunuz. Siz hâlâ cahiliye insanı gibi düşünüyorsunuz. O bir sünnet/gelenektir ki sizden öncekilerin yolundan yürüyeceksiniz"<sup>[58]</sup> buyurdu. Hicretin 8. yılında (m.630), Huneyn Seferi öncesinde gerçekleşen bu hâdis'e, Mekke'den hareket eden onikibin kişilik bir ordunun içinde<sup>[59]</sup> ortaya çıkmıştır.

O daha hayattayken bu vb. secde/önünde eğilme hâdiselerinin geçtiğini görmekteyiz. Bütün bu rivâyetlerin ortak noktası, o tarih ve coğrafyada, komşu ülkelerde halk tarafından, şu veya bu nedenle, büyük bilinen kişile-

[55] Dârimî, Salât 159 (I/281); Ebû Dâvûd, Nikâh 39-40 (II/604-605).

[56] Bkz. Dîpnot 48.

[57] Bkz. A'raf, 7/138

[58] Ahmed b. Hanbel, V/218; Tirmizî, es-Sünen, İstanbul, 1992, Fiten 18 (IV/475).

[59] Adil Yavuz, Hadislerde Mekkilik ve Medenilik, Ankara, 2007, s. 151.

rin önünde eğilindiği ve bu âdetin Hz. Peygamber'e de yapılması isteğinin bizzat kendine iletilmesidir. Allah Elçisi'nin (s) buna karşı çıktığı kesindir.

Başka bir habere göre, Yahudilerden biri Hz. Peygamber'e gelerek Müslümanlardan birinin kendisine tokat attığını şikâyet etti. Hz. Peygamber, o Müslümanı çağırttı: - Onun yüzüne neden vurdun? - Yahudî'nin bulunduğu yerden geçerken Hz. Musa'nın bütün insanlardan daha üstün olduğuna yemin ettiğini işittim. 'Muhammed'den de üste mi yükseltti?! dedim ama öfkelenmişim; bu yüzden tokatladım' deyince Hz. Peygamber: "Peygamberler arasında şu, şundan daha hayırlıdır demeyiniz!"<sup>[60]</sup> buyurdu. Çünkü Kur'an'da: "İşte bu peygamberlere Biz birbirinden farklı üstünlükler verdik. Allah, onlardan kimiyle söylemiş, kimini de derecelerle yükseltmiştir"<sup>[61]</sup> buyrulmaktadır.

Acaba bu hadis, sahâbe kuşağı ve sonrasında bir şekilde gündeme gelmiş midir?

### 2.3.2. Sahâbe Kuşağı ve Sonrasında

Sonraki kaynaklar ve şerhlerde de bu konuda net bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak rivâyet sürecine bakıldığında bu hadisi Hz. Ömer'in, Mescid-i Nebevî'nin minberinden cemaate, konuyu önceden tasarladığı için 'özel gündemli' diyebileceğimiz Cuma hutbesinde konuştuğu bilgisi açıkça görülmektedir.

Hız. Ömer bu sözü, bir Cuma günü, Mescid-i Nebevî'nin minberinden cemaate söylemiştir. 'Ömer minbere çıkınca/minbere oturdu/minberde dinedi'<sup>[62]</sup> gibi cümlelerden bu mekân açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bu durumda mekân, Mescid-i Nebevî minberi, cemaat da sahâbe ve tâbiün olmaktadır. Ancak haber sadece genç sahabî Abdullah b. Abbas kanalıyla bize ulaşmaktadır.

## 2.4. Ne Zaman Buyurdu?

### 2.4.1. Hz. Peygamber Zamanında

Hız. Peygamber'in ne zaman söylediği konusunda bir bilgiye ulaşamadık. Hız. Ömer'den gelen 20 kadar rivayette "قال/يقول" fillerinin kullanılması, Hız. Peygamber'den duyması olarak algılanabilir.

[60] Buhârî, Diyât 32 (VIII/47-48).

[61] Bakara, 2/253.

[62] Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439; Hatîb Bağdadî, el-Fasl li'l-Vasl, I/489; Humeydî, el-Müsne'd, I/16; Buhârî, Enbiyâ 48 (IV/142); Bezzâr, Müsne'd, I/47; İbn Hibbân, et-Tekâsîm, III/256.

## 2.4.2. Sahâbe Kuşağı ve Sonrasında

Abdullah b. Abbas'ın anlattığına göre, 'Ömer'in hilafetinde, son olarak hac yaptığında biz Mina'daydık', 'Medine'ye geldik; Cuma günüydü', 'Ömer'in hilafetinin sonu' 'Zilhicce ayının sonunda Ömer Medine'ye geldi, bir Cuma günüydü'<sup>[63]</sup> ifadelerinden şehid edilmeden önceki haccını anlıyoruz. Hz. Ömer (26 Zilhicce) 23/644 yılında şehid edildiğine göre, ölümünden önceki Zilhiccenin son Cuma'sında olup; üzerinden bir ay geçmediği anlaşılmaktadır.

## 2.5. Nasıl Buyurdu?

Nasıl buyurdu? sorusu da anlama faaliyetinin önemli bir parçasıdır. Bu soru kişi ve eyleminin niteliğini gösterdiği için, yazılı metinlerde kayıp sayılan beden diliyle ilgili bazı verileri geri döndürme imkânı olabilir.

Nasıl buyurduğu konusunda yukarıdan beri andığımız rivâyetlere baktığımızda bu sorunun özel bir cevabı bulunmamaktadır. 'Nerede Söyledi?' sorusunun cevabında Hz. Ömer'in 'insanlara cuma hutbesinde', özel gündemle söylediği ortadadır. Yani her cuma hutbesinin konusu olmakla birlikte bu hadisin geçtiği hutbe ve konusu, hac zamanında duyulan bir hâdisenin çözümü için, özellikle seçilmiştir. Nitekim aşağıda İbn Abbas'ın, muhatabını kızdıracak olan 'Ömer bugün daha önce söylemediği sözler söyleyecek' demesi, 'özel gündem'le konuştuğu düşüncesini akla getirmektedir.

Bunun ne olduğu 'Neden/Niçin Söyledi?' sorusunda açıkça belli olacaktır.

## 2. 6. Niçin Buyurdu?

Niçin Söyledi? sorusu öncelikle 'söylemesine neden olan olay'ı akla getirmektedir. Buna Sebebu'l-Hadis veya 'Sebeb-i Vürûd'<sup>[64]</sup> denildiği bilinmektedir.

### 2.6.1. Hz. Peygamber Zamanında

Bu sorunu cevabı, terim olarak 'sebebu vürûd' olarak ifade edildiğinden ilgili başlık altında incelemek istiyoruz.

İbn Hacer (ö.852/1448) bu hadisin rivâyetinden sonra İbnu'l-Cevzî'den (ö.597/1200) bir metin aktarır: "Bir şeyin yasaklanması, onun mutlaka meydana geldiğini göstermez. Çünkü biz Hıristiyanların İsâ hakkında iddia ettiklerini Nebimiz hakkında söyleyen birini bilmiyoruz." Sonra Muaz b. Cebel hadisinden anlaşıldığına göre yasağın asıl nedeni, önünde eğilmeye izin istediğinde, bundan daha öteye gitmelerinden korktu ve abartılı övmeyi

[63] Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439; Bezzâr, Müsned, I/46; Hatîb Bağdadî, el-Fasl li'l-Vasl, I/488, 489; Bezzâr, Müsned, I/46; İbn Hibbân, III/255; Hatîb Bağdadî, el-Fasl li'l-Vasl, I/489.

[64] Bkz. Aydınlı, s. 276-277; Uğur, s. 82-83.

yasakladı”<sup>[65]</sup> demektedir. İbnu'l-Cevzî'nin bu sözü daha sonra olmayacağı anlamına gelmez. İsa'nın (a.s.) seviyesinde bir şey söylenmediği doğru olabilir ancak 'yüceltme arzusu'nun tehlikeli sonuçlar doğurduğu ortadadır.<sup>[66]</sup>

Satır aralarından, burada söylenmek istenen bir hâdisе sezilmektedir. Bu hâdiselerin ortak noktasını aldığımızda, birilerinin Hz. Peygamber'in önünde eğilme isteği'ne karşılık O, bu sözü söylemiş olmalıdır. 'Kul ve Rasûl' kimliğinden Rasûl kimliğini birilerinin yanlış algılaması sonucunda kutsanması, İsa'nın (a.s.) başına gelen şeyin ümmetince yaşanmaması için, önceden tedbir almış olmalıdır.

### 2.6.2. Sahâbe Kuşağı ve Sonrasında

Bir hadisin sahabe dönemi ve sonrasında, bir vesileyle rivayet edilmesine "Sebebu Zikri'l-Hadîs" denilmesi önerilmektedir.<sup>[67]</sup>

Hz. Ömer'in bu hadisi rivâyet edişinin sebebi bazı kaynaklarda açıklanmaktadır. Abdurrezzâk'ın Musannef'inde, İbn Hişam (ö.213/828) es-Sîretü'n-Nebevîyye'sinde, Buhârî'nin Sahîh'inde, Bezzâr'ın (ö.292/905) Müsned'inde, İbn Hibbân'ın et-Tekâsîm'inde, Taberânî'nin (ö.360/970) Mu'cemu'l-Evsât'ında ve Hatîb Bağdadî'nin<sup>[68]</sup> işaret ettiği uzun hadise göre, Abdullah b. Abbas hâdiseyi, yaklaşık olarak, şöyle hikâye etmektedir:

Hz. Ömer'in şehid edilmesi nedeniyle 'son haccı ve halifeliğinin son yılı' olduğunu öğrendiğimiz hâdisede Abdurrahman b. Avf, Mina'da Abdullah b. Abbas'ın yanına gelir. İbn Abbas'a şu hâdiseyi duyup duymadığını sorar: Adamın biri Hz. Ömer'in yanına gelip 'Hz. Ömer ölünce yerine falan kişiye biat edeceğiz' sözünü birinden duyduğunu söyler. Hz. Ömer, 'Halkı toplayıp yöneticileri konusunda uyaracağım' deyince Abdurrahman b. Avf: 'Bu işi hicret yurdu Medine'de yapmasının daha uygun olacağını' önerir. Medine'ye dönüşün ilk Cuması gelir. Hâdiseye ilk şahit olan Abdurrahman ve ondan duyan İbn Abbas, Mescid'e varırlar. İbn Abbas, Saîd b. Amr b. Nüfeyl'in minberin dibinde oturduğunu görür ve yanına oturur. Cuma vakti olunca Ömer içeri girer. İbn Abbas, Saîd'e: 'Ömer bugün daha önce söylemediği sözler söyleyecek' deyince muhatabı Saîd kızar ve 'Söylenmedik neyi söyle-

[65] İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, XII/149; Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, Cem'ü'l-Vesail fi şerhi's-Şemâil, Mısır, [t.y.], II/129. İbnu'l-Cevzî'nin tedavülde bulunan 15 kadar eserinde bu bilgiyi bulamadık.

[66] Bkz. Erul, B., Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru', s. 420-423; Siret Tedkikleri, s. 56-60.

[67] Işık, Mustafa, Sebebu Zikri'l-Hadîs Bağlamında "Men Kezebe Aleyye" Örneği, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2014, Sayı: 18, s.7-32.

[68] Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439; İbn Hişam, es-Sîretü'n-Nebevî, II/658; Buhârî, Hudûd 31(VIII/26); Bezzâr, Müsned, I/47; İbn Hibbân, et-Tekâsîm, III/257; Taberânî, Mu'cemu'l-Evsât, V/104; Hatîb Bağdadî, el-Fasl li'l-Vasl, I/490.

yecekmiş!' diye tepki gösterir. Ömer minbere çıkar, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından meydana gelen, İslam Tarihi'nde 'Benî Sakîfe' adıyla geçen, Hz. Ebûbekr'in halife seçilmesi hâdisesinden bahseder. Bu hadis de hutbe içerisindedir.

Halife Hz. Ömer'in Hutbesi'nde söylemesi, nasihattan uyarıya kadar uzanan bir çizgide düşünülebilir. "Toplum gemisinin kaptanı" olarak, toplum fertlerine sorumluluklarını hatırlatmak için söylemiş olmalıdır.

Acaba ale'l-ebvab sistemle kitaplarını telif eden hadis imamları bu hadisi nasıl anlamışlardır?

### 2.6.3. Hadis İmamlarının Bu Rivâyete 'Fıkhu'l-hadîs' Açısından Yaklaşımları

Muhaddislerin hadisleri nasıl algıladığını anlamak için, hadisleri eserlerinde hangi Kitap ve Bab başlığı altında ele aldıklarına göz atmak gerekir. Buna Fıkhu'l-hadis<sup>[69]</sup> denir. Fıkhu'l-hadis, hadislerin anlaşılmasını kolaylaştıran klasik hadis ilimlerindedir. Hadisin niçin söylendiğini anlama konusunda öncelikle geçmişin mirasından faydalanmalıyız. Ancak bunu yaparken bilgileri yığmak yerine bugün bizi ilgilendiren bilgilere yer vermeliyiz.

#### 2.6.3.a. Ale'l-Ebvâb/Konularına Göre Yazılmış Hadis Eserlerine Göre Bu Hadis

İlk olarak Ma'mer b. Râşid'in Câmii'nin (باب المدح)<sup>[70]</sup> 'Övgü Babı'nda bu hadis rivâyet edilmiştir. Hadisteki fiil 'aşırı övmek/abartmak' anlamına geldiğinden İsâ (a.s.) aşırı övüldüğü için ilah düzeyine yükseltildiğinden ve övgüde aşırılık da insanları yanlışa götüreceğinden Hz. Muhammed, ümmetini önceden uyarmıştır. Görüldüğü üzere hadis, ele alındığı babla uyum içindedir. Ancak bizim amacımız bu uyum değil; hadisin niçin söylendiğini tesbite çalışmaktır.

Abdurrezzâk'ın Musannef'inde, 'Beni Sakife'de Hz. Ebû Bekir'e Biat Edilmesi' konusunda geçer ki Hz. Ömer'in Cuma hutbesinde, halefi konusunda Müslümanları uyarmak için yaptığı konuşmada<sup>[71]</sup> bu hadisi rivâyet ettiğini görmüştük. Abdurrezzak, şeyhi Ma'mer gibi ya da kendisi medh/övgü konusunda bu hadisi değerlendirmiştir. Aşırılığın götüreceği kötü sonuçtan sakındırmak için burada zikredilmiştir. Hz. Ömer de başka bir aşırılığı ön-

[69] Hâkim en-Nisâbü'rî, Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis, thk. M. Hüseyin, Beyrut, 1977, s. 63; Tahir el-Cezairî, Tevcihü'n-Nazar ila Usuli'l-Eser, thk. A. Ebû Gudde, Haleb, 1995, I/423; Bkz. Görmez, a.g.e. s. 110-117.

[70] Ma'mer b. Râşid, Cami, III/333, 337.

[71] Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439, XI/272-273.

lemek için, özellikle bu hadisi sahâbe ve tâbiünden oluşan seçkin bir cemaate, özel gündem belirleyerek, hutbede okumuştur.

Dârimî Kitabı' r-Rikâk'da, 'Nebi'nin (s) 'Beni aşırı övmeyin' Sözü Babı'nda<sup>[72]</sup> rivâyet eder. Burada hadis metninin bab başlığı yapıldığını görürüz. Böyle durumlarda başlıkla hadis arasındaki ilgi doğrudan olduğundan yoruma gerek kalmamaktadır.

Buhârî'nin Kitabı'l-Hudud'da tamamını verdiği hadis metninin Kitabı'l-Enbiyâ'nın 48. babında Meryem'le ilgili 'Kitapta Meryem'i an!<sup>[73]</sup> âyetinden sonra ele aldığı hadislerin sonlarına doğru<sup>[74]</sup> sadece bu paragrafı rivâyet ettiğini görürüz. Yani Hz. Muhammed Meryem'in hamile kalması ve İsâ'nın (a.s.) doğumundaki olağanüstülükler yüzünden abartılarak yüceltilen İsâ'nın konumundan ders alınması için uyarıda bulunmuştur.<sup>[75]</sup>

İbn Huzeyme (ö.311/925) Sahîh'inde bu hadisin bir parçasını Kitabı'l-Vudû'un 'Temizlenmenin Farz Olmaksızın Müstehab ve Faziletli Oluşu' bablar kümesi'nin bir babında bu hadisi 'bab başlığı' olarak kullanmıştır. 'Abdest Aldıktan Sonra Kelime-i Şehâdet Getirmenin Ancak Hıristiyanların Meryemoğlu İsâ'ya Yaptıkları Gibi Aşırı Övmeyip O'nun Allah'ın Kulu ve Elçisi Olduğunu Söylemenin Fazileti Babı'nın<sup>[76]</sup> başlığında kullanır. Abdest aldıktan sonra İslam'ın sloganı<sup>[77]</sup> kelime-i şehâdeti dua olarak okumak, kişinin öncelikle kendine yaptığı bir telkin olup, aşırılığa gitmesini önleme tedbiridir.

İbn Hibbân'ın (ö.354/965) et-Tekâsîm'de, Nevâhî Kısmı'nın 43. nev'i olan (الزجر عن أشياء لأسباب موجودة وعلل معلومة مذكورة في نفس الخطاب)<sup>[78]</sup> = 'Metinde Geçen Sebeplerden Dolayı Bazı Şeylerden Sakındırma' konusunda zikreder. Burada, yasa ve nedeni birlikte ele alınmıştır. 'Metinde Geçen Sebep' olan 'aşırı övme' yoruma gerek bırakmayacak kadar açıktır.

Bir hadisi anlamayı beş kategoride ele alan Görmez, 'birincisini zihnin belirlediği aşikârdır' der ve 'terâcim/ bab başlıkları'nın bu vazifeyi gördüklerini söyler.<sup>[79]</sup> Biz de hadis müellefatının 'Mukaddime' bölümlerinin

[72] Dârimî, II/626-627.

[73] Meryem, 19/16.

[74] Buhârî, Hudûd 31(VIII/25-26); Enbiyâ 48 (IV/142).

[75] "Hz. Peygamber'in nübüvvetine ispat olarak muhaddislerin getirdikleri bütün deliller içinde, hadis tenkit prensipleri tatbik edildiğinde en zayıf olanlar, onun doğum öncesi ve doğumunda meydana geldiği ileri sürülen olaylarla ilgili rivâyetlerdir, denilebilir." Erdinç Ahadlı, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği, s. 123.

[76] İbn Huzeyme, Sahîh, I/103, 110.

[77] "Slogan (Fr.): Bir düşüncüyü kolay hatırlanıp tekrarlanabilir bir biçimde ifade eden kısa, çarpıcı söz" (Türkçe Sözlük, II/1318) olarak tarif edilmektedir. Günlük dilde kullanılırken 'içi boş slogan' denmişse, bu slogan kelimesinin içini boşaltmaz.

[78] İbn Hibbân, et-Tekâsîm, III/257.

[79] Görmez, a.g.e. s. 203-204.

de bu işi gördüğünü düşünüyoruz. Mesela Beyhakî (ö.458/1065)Medhal'de (بَابُ مَا يُكْرَهُ لِأَهْلِ الْعِلْمِ وَعَيْرِهِمْ مِنَ التَّكْبِيرِ)<sup>[80]</sup>= 'Kibirleşmenin İlim Adamları ve Başkalarına Mekruh Olduğu Babı'nda bu hadisi değerlendirmektedir. Allah Elçisi (s) kibirlenmeyip alçakgönüllü davrandığına, 'beni abartmayın/beni aşırı övmeyin' buyurduğuna göre, onun yolundan gidenlere de kibirlenmemek düşer. Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ'ya Giriş'te bunu rivâyet ettiğine göre, 'zihni hazırlık' burada da geçerlidir. Müellif, okuyucunun zihnini, takdim edeceği hadis ve sünnetin anlaşılması için hazırlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Beyhakî'yi, kendisini kibre kaptıran âlimleri hatırlatarak, otokritik yapan biri olarak görürüz.

Begavî (ö.516/1122) bu hadisi Kitabı'l-Fedâil'de, 'Hz. Muhammed'in Tevazuu' babında<sup>[81]</sup> değerlendirmektedir.

Hz. Ömer'in, yerine geçecek kişinin başa getirilmesinde meydana gelecek bir 'aşırıktan sakındırma' konusundaki hutbesinde yer alan bu hadis, yurkardan beri belirttiğimiz farklı bablarda kaydedilmiş olsa da, esasen aşırıktan sakındırmanın ta kendisidir.

#### 2.6.3.b. Müstakil Konularda Yazılmış Bazı Eserlerde Bu Hadis

Hz. Muhammed (sas) tarihî bir şahsiyet olduğu için, tarih ve tarihle ilintili ne kadar ilim varsa, her birinde bir sözü veya davranışı olabilir. Her sözünün hadis edebiyatında olması gerekmez, özelde siyer genelde İslam tarihi kaynaklarından yararlanılabilir. Nitekim "Rasûlullah'ın sünnetini yalnızca hadis kitaplarında aramak yanlıştır. Kur'ânî öncüller oluşturulduktan sonra, Hz. Peygamber'in sünnetini bulma ve kavrama yoluyla bize intikal etmiş her tarihî malzeme (hadis, sîret, tarih, tefsir, tabakât kitapları) yol gösterici olabilir."<sup>[82]</sup> Nitekim Kettânî (ö.1345/1926) âdâb ve ahlâk üzerine yazılmış müstakil kitapları, şemâil, siyer ve megazî kitaplarını da kaydeder.<sup>[83]</sup> "Sîret ve tarih kitaplarının hadis ilmi ile ilgisi" dile getirilmekte, hâkim düşüncenin aksine, "tarihin hadisten daha güvenilir olduğunu ileri süren ilim adamları da olmuştur"<sup>[84]</sup> denilmektedir.

Bu hadis Tirmizî'nin (ö.279/892) Sünen'inde bulunmamaktadır. Şemâil'de ise 'Allah Rasûlü'nün Alçakgönüllü Oluşu Babı'nda<sup>[85]</sup> zikretmiştir. Zaman ve ortam 'hükümdar peygamber' olmasına uygun iken Hz. Muhammed'in

[80] Beyhakî, Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ, thk. M. Z. A'zamî, Kuveyt, t. y. I/332.

[81] Begavî, Şerhu's-Sünne, XIII/246.

[82] Zeyveli, Kur'ân ve Sünnet Üzerine, s. 16.

[83] Kettânî, Hadis Literatürü, s. 42, 62-90, 215.

[84] Erul, Sîret Tedkikleri, s. 252.

[85] Tirmizî, el-Şemâilü'l-Muhammediyye, Beyrut, t. y. s. 189.

‘kul peygamber’ olmayı seçmesi alçak gönüllü olmaktan da öte bir şeydir. Burada ‘tevazu babı’nda geçmesi, ümmete de bir mesajdır.

Beyhakî (ö.458/1065) Şuabu'l-İman'da (قوينًا في جهلته و ميلاء الله صلى الله عليه وآله في لصفه) = ‘Nebi'nin (s) İsmet sıfatı/masum olması’ konusunda açıklama sadedinde Rasûl'ün (s) alçakgönüllü olduğu ve övgüde abartıyı sevmeyi anlatırken böyle buyurduğunu<sup>[86]</sup> söyleyerek bu hadisi zikreder. Tirmizî, Beyhakî ve Kâdî İyâz (ö.544/1149)<sup>[87]</sup> görüş birliği içindedir.

Bu hadis metni şemâil türü eserlerde tevazu bâbında ele alınmış olsa da, biz bu görüşe katılmıyoruz; bu cümleyi gerçek anlamında algılıyoruz. Çünkü alçak gönüllülük yorumu, onu abartılı anlatmanın yolunu açmaktadır. Yüceltmeci davrandığı bilinen şemâil müellifleri için de bir gerekçedir. Oysa hadis metni, aşırılıkları önlemek amacıyla söylenmiştir.

Ülkeler, diller ve kültürleri farklı olsa da davranışlar aynı olabilmektedir. Mesela, Ebû Şâme (ö.665/1268) der ki: “Allah Elçisi (s) ve başka erenlerden dua ve yardım talebiyle medet ummak, onların gaybı bildikleri vb. küfür şeylere inanarak -ki halkın çoğu Mevlid-i Nebi (s) vb. törenlerde bulunuyor- Evliyâ adını verdikleri kimselerden yardım dilemek, aşırılıktır. Buhârî'nin Sahih'inde geçtiğine göre”<sup>[88]</sup> diyerek bu hadisi kaydetmektedir. ‘Benim peygamberim seninkinden üstündür’ anlayışına tepki olarak yazılan Süleyman Çelebi'nin (ö.825/1422) Mevlid'i, yüzyıllarca halkın tabanında ‘yüceltmeci peygamber’ anlayışını artırmıştır. Aslında Kur'ân'daki buyruk, ‘Rasûller'in bazısına inanıp bazısına inanmamayı ve aralarında üstünlük yarışı yapmayı’<sup>[89]</sup> yasaklamaktadır. Nitekim Hatiboğlu yaptığı bir söyleşide “Hristiyan rahipleri Hz. İsa'yı nasıl adladılarsa, biz de Müslüman cephesi olarak, “siz mi Hz. İsa'da şu fazileti görüyorsunuz, bizimki sizden daha üstündür” yarışına girmişiz. Âlimlerimiz, onlarda görülen her mucizenin aynısını, daha fazlasıyla bizimki göstermiştir yarışına girmişler. Böyle bir yarışın Kur'ânî temeli yoktur”<sup>[90]</sup> demektedir.

### 2.6.3.c. Hadis Şerhleri

Hadis şerhleri, şerh edilen kitabı merkeze alarak hadis çevresinde söylenebilecek birçok şeyi dile getiren bir literatürdür.

[86] Beyhakî, Şuabu'l-İman, III/66,72.

[87] Kâdî İyâz, el-Şifâ el-Şifâ bi Ta'rifî Hukukî'l Mustafa, Amman, 1407, I /262-263.

[88] Ebû Şâme, el-Bâis, s. 110.

[89] Bakara, 2/285.

[90] M. Sait Hatiboğlu, “Hz. Peygamber'i Taklit, Peygamber'i Örnek Almak Değildir”, İktibas Dergisi, Sayı: 328, Nisan 2006.



Hadisimizin dile getirildiği şerhlerden, gerekli olduğuna inandığımız bazı iktibaslar yapacağız. Bu hadisin ayrıntılı bir şekilde gündeme gelişine ilk önce Tîbî'de (ö.743/1342) rastlarız. Tîbî, önce İtra'nın övgü ve yalanda aşırı gitmek olduğunu belirtir. Hristiyanların İsa'yı övmeye aşırı gittikleri ve onu Tanrı'nın oğlu saydıklarını söyler. Allah Elçisi (s) sahâbenin kendisini aşırı övmelerini yasakladı dedikten sonra: "İsa Mesih anlayışından Meryem'in oğlu İsa kavramına dönmek, onu İlah olmaktan uzaklaştırmaktır. Yani övgüde aşırı gidip Tanrıca ve İlah oğlu anlayışına saptılar. Oysa Yüce Allah "Ey Ehli Kitab; dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih; Allah'ın peygamberi, O'nun Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur" ayetini zikreder.<sup>[91]</sup>

İbn Hacer (ö.852/1448) bu hadisin, uzun Sakîfe hadisi'nin bir parçası olduğunu belirttikten sonra İbnü't-Tîn'in açıklamalarına yer verir: "Hristiyanlar İsa'yı aşırı övmüş; bazıları Allah'la birlikte algılamış, bazıları bizzat İlah olduğunu iddia etmiş, bazıları da Allah'ın oğlu kabul etmişlerdir. Ardından "Ben Allah'ın kuluyum" şeklinde yasaklama geldi"<sup>[92]</sup> demektedir.

Aynî (ö.855/1451) 'İtra' kelimesi ve hadis hakkında 'hadisin bab başlığı ile münasebeti, İsâ (a.s.) iledir'<sup>[93]</sup> derken haklıdır çünkü burada bab başlığı, Kitabü'l-Enbiyâ'nın 48. babında, sadece Meryem'le ilgili 'Kitapta Meryem'i an!'<sup>[94]</sup> âyetinden sonra ele alınmaktadır.<sup>[95]</sup>

Hız. Peygamber'in, İsâ'nın başına gelenin, kendi başına gelmemesi için uyarıda bulunması da bu kapsam içindedir. Konu 'sakındırma' olunca, Sakîfe'de, Ensar-Muhacir kavramlarına bağlı olarak 'müminlerin emiri'nin Ensardan seçilmesi gerektiği masum bir düşünce gibi gözükülebilir. Abartı sonucu liyakat yerine asabiyet gibi bir aşırılığın ortaya çıkmasından korkan Ömer, ölünce yerine geçecek kişi konusunda cemaati uyarmıştır.

5N1K'dan hareket etmemize rağmen anlama çalışmamız bununla sınırlı değildir. Son zamanlarda yapılan bir metodoloji çalışmasında, 'Hadislerin Anlaşılması'nı incelenmekte; 'Hız. Peygamber'den bize kadar gelebilen bir söz veya uygulamayı doğru anlayabilmek için sorular önerilmektedir. Bunların yedi tanesi 5N1K formülünde olup "Kime Buyurdu ve Ne Sıfatla Buyurdu?"<sup>[96]</sup> soruları yeni öneridir.

[91] Tîbî, Şerhu't-Tîbî ala Mişkati'l-Mesâbîh, X/3146; Nisa, 4/171.

[92] İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, VI/490, XII/149.

[93] Aynî, Umdetü'l-Kârî, XVI/37.

[94] Meryem, 19/16.

[95] Aynî, Umdetü'l-Kârî, XVI/37; Buhârî, Enbiyâ 48 (IV/142).

[96] Görmez, a.g.e. s. 205.

### 2.7. Hangi Sıfatla Söyledi?

Hız. Peygamber'in birincisi 'insan' olmak, ikincisi 'Allah'ın Elçisi' olmak özellikleri vardır. O devlet başkanı, kadı/hâkim, müftü, idareci, eğitici vb. sıfatlarıyla konuşmuş ve bazı davranışlarda bulunmuştur. Haliyle, hadis ve sünneti anlamak için Hız. Peygamber'in bunları hangi sıfatla gerçekleştirdiğini bilmek de önemlidir. Ancak bunu belirlemek her zaman kolay olmamaktadır.

Toplumun önem vermediği veya siyasî, resmî, dinî vb. sıfatları olmadan konuşan kimselerin sözleri önemsenmez. Siyasî ya da resmî kimliği olmadan söylenen bir cümlenin bu kimliklerden biriyle söylendiğinde farklı algılandığı her zaman görülmektedir.

Akseki (ö.1951) "Peygamberimiz (s) Efendimizin tebliğ, fetva, kaza ve imamette olan tasarruflarını birbirinden ayırmak ve onları bilmek, hadis ve sünnetle meşgul olanlar için, son derece faydalı ve lazımdır. Çünkü peygamberden naklolunan şeyler çok kere hangi sıfatla olduğu tasrih edilmediğinden, bunlarda maksat gizli kalıyor"<sup>[97]</sup> demektedir. Fıkhu'l-hadîs anlamındaki fıkıh eksenli okuma'da muhaddisler "Hız. Peygamber'in beşerî, nebevî, idarî ve askerî tasarruflarını dikkate almışlardır."<sup>[98]</sup> Bir devlet başkanı olarak, bir aile reisi olarak söylemi farklı şekilde olacaktır. Yine bir komutan olarak söyledikleri ile bir ibadet esnasında meselâ bir hacda, ya da mescidde hutbe irad ederken kullandığı üslup ve sözlerindeki bağlayıcılık doğal olarak birbirinden farklı olacaktır.<sup>[99]</sup>

#### 2.7.a. Hız. Peygamber Zamanında

İlk Müslüman olan kişinin kısaca kendini ifade etmesinin adı 'Kelime-i Şehadet'tir. Şehadetin ana fikri ise, Allah Elçisi'in (s) kul ve elçi olmasının öncelikle kabul edilmesidir. 'Abduhu/O'nun kulu' ifadesi ise Hıristiyanlıktan ayrılma noktasıdır.

Hız. Peygamber bir sahabiye 'et-Tahiyyât' duasını öğretirken adam tekrar esnasında yanlışlıkla "Muhammed Allah'ın Rasûlü ve kuludur" demiştir. Hız. Peygamber, "Ben Rasûl olmazdan önce kul idim. 'Şehâdet ederim ki, Muhammed O'nun kulu ve Rasûlüdür de!'"<sup>[100]</sup> buyurarak adamın yanlışını düzeltmiştir.

[97] K. Burslan- H.- Erdem, Riyâzu's-Salihîn ve Tercemesi, Ankara, 1972, s. XVII.

[98] Erul, B., İslam Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri, Ankara, 2004. s. 100, 108.

[99] Karataş, M., "Hadisleri Yeniden Anlamak", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, s.137.

[100] Abdurrezzâk, el-Musannef, II/205.

Bir düğünde, def çalarak Bedir şehitlerini anan kadının “Aramızda yarın ne olacağını bilen bir Rasûl vardır” diyen kadına ‘Öyle deme; daha önce söylediklerine devam et.’<sup>[101]</sup> buyurmuştur.

Hız. Peygamber bu sözü ‘Allah’ın Elçisi’<sup>[102]</sup> olarak ve peygamberlik sıfatıyla söylemiştir. O’nun ‘Kul’<sup>[103]</sup> ve Rasûl’ kimliğini gösteren pek çok hâdise ve hadis olmasına rağmen yukarıda zikredilen olay ve söz onun ‘önce kul sonra Rasûl’ olduğunu kendi ağzından ifade etmektedir.

#### 2.7.b. Sahâbe Kuşağı ve Sonrasında

Hız. Ömer ‘Müminlerin Emîri’ sıfatıyla bu sözü aktarmıştır. Mekân ve zaman sorularında gördüğümüz gibi, konuşmasına bu hadisi ‘planlı olarak’ koymuştur. Çünkü kendisinden sonra sıradan birinin hilafet mevkiine geçmesini istememekte; sahabeyi uyarmaktadır.

Söylenen mekânın Mescid-i Nebvî olması, dinleyenlerin sahabe ve tâbiûn olması, Hız. Ömer’den gelen rivâyetin de tek bir kişiden gelmesine rağmen, ravileri sika olduğu için güven unsuru oluşturmuş; hadis imamlarınca tahrir edilmiş olmalıdır.

Sözün kimlere söylendiği de metni anlama konusunda önem arz etmektedir.

#### 2.8. Kime/Kimlere Buyurdu?/Söyledi?

Hitabette ‘muhatabın durumuna göre konuşmak’ esastır. Bu soru ‘anlama ameliyesinin diğer tarafını, yani sözün muhatabının kim olduğunu belirlemek için sorulur. Tarihsel bir sözü veya yazılı bir metni anlamak için muhatabı belirlemek son derece önemlidir. Zira konuşan ve yazanın zihninde bir şey ifade etme arzusunu uyandıran, muhatabın kendisidir. Her hitab, öncelikle muhatab içindir.’<sup>[104]</sup> Bu anlamda, Arap Edebiyatında ‘Her yerde söylenmesi gereken bir söz vardır’<sup>[105]</sup> mantığından hareket edilmelidir. Türkçe’deki “Düğüne giden oynar, ölüye giden ağlar’ atasözü de benzer bir mantık içermektedir.

Hız. Ömer, konuşmanın başında “Kim bunları ezberler ve anlarsa, ulaşabildiği yere kadar rivâyet etsin. Kim de öğrenemez ve kavrayamazsa, benim hakkımda yalan yanlış sözler söylemesi hususunda hakkımı helal etmiyo-

[101] Buhârî, Megâzi 12; Nikâh 47; İbn Mâce, Nikâh 21; Tirmizî, Nikâh 6; Begavî, Şerhu’s-Sünne, 9/47; Ayrıca bkz. A’raf, 7/188.

[102] Âl-i İmrân, 3/144; Ahzâb, 33/ 40; Muhammed, 47/2; Fetih, 48/29.

[103] Kul oluşuyla ilgili bazı ayetler: Bakara, 2/23; İsrâ, 17/1; Necm, 53/10; Cin, 72/19.

[104] Görmez, a.g.e. s. 206.

[105] Beydaba, Kelile ve Dimne, çev. İbnü’l-Mukaffa, Kahire, 1937, s. 161; Câhız, Amr b. Bahr, el-Resail ü’l-Edebiyye, Beyrut, 1423, s. 22, 165, 195; İbn Kuteybe, Edebü’l-Kâtib, thk. M. el-Dâlî, Beyrut, t.y. s. 19.

rum”<sup>[106]</sup> demek suretiyle ‘halife’ sıfatıyla, sahâbe ve tabiûndan oluşan cemaate hitap etmiştir.

Sözün ‘Kime Söylenildiği?’ sorusu, öncelikle muhatabın kim olduğunu tesbittir. Zaten konuşma gündeminin muhatabı hesaba katarak belirlenmesi gerekir. Muhatabı tesbitten sonra sözün bağlamını kavramak daha kolay olacaktır.

#### 2.8.a. Hz. Peygamber Zamanında

Allah Rasûlü’nün (s) ilk muhatapları sahâbe idi. Hz. Muhammed (s) ümmetini İsa (a.s.) ümmetinin İsa’yı ilah edinmesi gibi bir davranıştan sakındırmak için olduğu anlaşılmaktadır.

#### 2.8.b. Sahâbe Kuşağı ve Sonrasında

Hz. Ömer, sahabe ve tabiûn kuşağına, hutbede söylemiştir. Bu durumda pek çok kişi bu hadisi duymuş olmalıdır. Üstelik konu siyasî olduğu için toplumu ilgilendirmektedir. Hz. Ömer burada Müslümanların başına ehil olmayan birinin gelmesine engel olmak yani başka bir aşırılığı önlemek için bu hadisi seçkin bir cemaate, gündem belirleyerek söylemiştir.

Hz. Ömer ‘Müminlerin Emîri’ yani ‘Devlet Başkanı’ sıfatıyla dile getirmiştir. O, kalabalık bir sahâbe grubuna söylemiş olmasına karşın yine tek bir kişinin rivâyeti olarak bize gelişi, sözlü kaynakların geçiciliği, yazılı kaynakların kalıcılığını hatırlatmaktadır.

Acaba bu haber, hangi kaynaklarda geçmektedir?

#### 2.9. Haber/ Hadis “Nereden Alındı? /Haberin/Hadis’in Kaynağı Nedir?

Bu hadis metni mesel içerdiğinden ve edebî olduğundan; ilgili eserlerde de geçmektedir.

#### 2.9.a. Hadisin Geçtiği Literatür

Hadis müelliflerinin kayıtlarında tarih sırası dikkate alınmış ve haber/ hadis kaynakları şu şekilde sıralanmıştır:

- 1) Ma’mer b. Râşid (ö.153/770) Câmi.<sup>[107]</sup>
- 2) İmam Mâlik’in (ö.179/795) Muvatta’ının el-Ka’nebî (ö.221/836) rivâyeti<sup>[108]</sup>
- 3)Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö.204/819) Müsned.<sup>[109]</sup>

[106] Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439, XI/273; İbn Hişam, es-Siretû’n-Nebevi, thk. M. Sakka, *Kahire*, 1955, II/658; Buhârî, Hudûd 31(VIII/26).

[107] Abdurrezzâk, el-Musannef, XI/70.

[108] İmam Mâlik, Muvatta, I/33.

[109] Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Müsned, I/6, 29.

- 4) Abdurrezzâk, Musannef ve Tefsir.<sup>[110]</sup>
- 5) İbn Hişam (ö.213/828) Sîretü'n-Nebeviyye.<sup>[111]</sup>
- 6) Humeydî (ö.219/834) Müsned.<sup>[112]</sup>
- 7) Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) Müsned.<sup>[113]</sup>
- 8) Dârimî (ö.255/868) Sünen.<sup>[114]</sup>
- 9) Buhârî (ö.256/870) Sahîh.<sup>[115]</sup>
- 10) Tirmizî (ö.279/892) Şemâil.<sup>[116]</sup>
- 11) Bezzâr (ö.292/905) Müsned.<sup>[117]</sup>
- 12) Ebû Ya'lâ (ö.307/919) Müsned.<sup>[118]</sup>
- 13) İbn Huzeyme (ö.311/923) Sahîh.<sup>[119]</sup>
- 14) İbn Hibbân (ö.354/965) et-Tekâsîm.<sup>[120]</sup>
- 15) Taberânî (ö.360/970) Mu'cemu'l-Evsât.<sup>[121]</sup>
- 16) Herevî (ö.370/980) Tehzîbü'l-Luğa.<sup>[122]</sup>
- 17) Beyhakî (ö.458/1066) el-Medhal ve Şuabu'l-İman.<sup>[123]</sup>
- 18) Hatîb Bağdadî (ö.463/1071) el-Fasl li'l-Vasli'l-Müdreç fi'n-Nakl.<sup>[124]</sup>

Haberin kaynağı, haberin doğruluğu açısından bir güven veya güvensizlik unsurudur. Ferd olarak gelen bu rivayetin, 300 yıl boyunca, adı geçen müellifler tarafından kaydedilmesi, 'sıhhatına güven' olarak algılanabilir.

Bir hadisin, hadis usulü kitaplarında, sıhhat açısından değerlendirilmesi de önemlidir.

## 2.9. b. Hadisin 'Bazı Hadis Usûlü Kitapları'nda Kullanımı

Bu hadisin belli başlı 'Hadis Usûlü' kitaplarında yer aldığını göremedik. Ancak bazı hadis ve tefsir imamları bu hadisi kullandıkları yerlerde, sıhhatıyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır.

[110] Abdurrezzâk, el-Musannef, V/439, XI/272-273; Tefsir, III/438.

[111] İbn Hişam, es-Sîretü'n-Nebeviyye, II/658.

[112] Humeydî, el-Müsned, I/16.

[113] Ahmed b. Hanbel, I/23, 24, 47.

[114] Dârimî, Sünen, II/626-627.

[115] Buhârî, Hudûd 31(VIII/25-26); Enbiyâ 48, (IV/142)

[116] Tirmizî, el-Şemâilu'l-Muhammediyye, s. 189.

[117] Bezzâr, Müsned, I/47.

[118] Ebû Ya'lâ, Müsned, I/142.

[119] İbn Huzeyme, Sahîh, I/103, 110.

[120] İbn Hibbân, et-Tekâsîm, III/257.

[121] Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsât, V/104.

[122] Herevî, Tehzîbü'l-Luğa, thk. Muhammed İvaz Mur'ib, Beyrut, 2001, VIII/14.

[123] Beyhakî, el-Medhal, I/332; Şuabu'l-İman, III/77.

[124] Hatîb Bağdadî, el-Fasl li'l-Vasl, I/490.

Ali b. el-Medîni'nin (ö.234/848) 'isnadı sahih'<sup>[125]</sup> dediği kaydı geçmektedir. Ma'mer, Abdurrezzak, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde, Buhârî ve İbn Hibbân'ın Sahih'lerinde geçmesi 'sahih' olarak nitelendir-dikleri fikrini verir.

Tirmizî'nin Şemâil'i için aynı şeyi söyleyemiyoruz ancak metin, 'sahih' kabul edilen rivâyetlerle örtüşmektedir.

Begavî (ö.516/1122), Kurtubî ve İbn Kayyim el-Cevziyye 'sahih'<sup>[126]</sup> değerlendirmesinde bulunurlar. İbn Teymiyye ve Tebrizî (ö.741/134) 'müttefekun aleyh' olduğunu<sup>[127]</sup> söylemektedirler. Hadis Müslim'in Sahih'inde geçmediğinden; buradaki "müttefekun aleyh" tabiri, hadis âlimlerinin sahih gördüğü<sup>[128]</sup> anlamında kullanılmış olmalıdır.

Sonuçta, bu hadisin sıhhati konusunda bir sorun bulunmamaktadır.

Bu hadisin nasıl anlaşıldığı konusunda, pergelin sabit ayağı olan Kur'ân-ı Kerim'le ilgisi noktasında, geçmişin mirasından yararlanmamız gerekir.

## 2.10. Bu Hadisin Bazı Kur'ân-ı Kerîm Tefsirlerine Göre Yorumu

Hadis /sünneti anlama çalışmamız içinde, her hadis metni gibi bu hadisin de tefsirlerde nasıl ele alındığına göz atacağız. 'Bazı' kaydını koymamız, bu hadisi tefsirinde kullanan müfessirleri anlatmak içindir.

İlk olarak, hadisleri isnadlı olan Abdurrezzâk tefsirinde, "Senin şânını yükseltmedik mi?" ayetinden sonra hocası Ma'mer'den (ö.153/770) rivâyet ettiği bu hadisi kaydeder.<sup>[129]</sup> İlk tefsirlerin kısa ve rivâyet ağırlıklı olduğu bilinmektedir. Burada da yorum olmayıp sadece hadisin rivâyetiyle yetinilmektedir. Ancak asıl yorum, bu ayetin altında bu hadisin anılmasıdır.

Birçok müfessir bu hadisi "Ey Ehl-i Kitab; dininizde aşırı gitmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih; Allah'ın peygamberi, O'nun Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur"<sup>[130]</sup> âyeti bağlamında kaydederler. Mesela Kurtubî (ö.671/1272), İbn Kesîr (ö.774/1373), Nisâbü'rî, (ö.850/1446) , Suyûtî (ö.911/1505), İ. Hakkı Bursavî (ö.1137/1724),

[125] İbn Kesîr, Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim, II/477.

[126] Begavî, Şerhu's-Sünne, VIII/246; Nisa, 4/49; Kurtubî, el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân, V/247.

[127] Âli İmrân, 3/144; İbn Teymiyye, el-Cevabü's-Sahih li-Men Beddele Dine'l-Mesih, thk. Ali b. Hasan Abdülazîz, Riyad, 1999, III/158; Tebrizî, Mişkâtü'l-Mesâbih, III/1372; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tefsirü'l-Kayyim, Beyrut, 1410, I/96.

[128] Bkz. İbnü's- Salâh, Mukaddime, thk. N. İtr, Dımaşk, 1986, s.14, 28, 80, 97; Aydınlı, s. 238; Uğur, s. 296.

[129] İnşirah, 94/4; Abdurrezzâk, Tefsir, III/438.

[130] Nisa, 4/171.

Kâsımî (ö.1914)<sup>[131]</sup> gibi. Suyûtî, Cafer’in Habeşistan kralı Necaşî’ye Meryem ve oğlu İsa hakkındaki İslam’ın görüşünü aktardığına<sup>[132]</sup> temas eder. Bu ilginin kuruluşu da bildiğimiz kadarıyla, ilktir. Cafer’in (r.a.) o kültür ve coğrafyada suç sayılabilecek eylemi, yani Necaşî’nin karşısında eğilmemesi gibi.

Kâsımî, “Kulunu geceleyin Mescid-i Haram’dan çevresini mübârek kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götürmüşdü” âyetindeki kul kelimesiyle ilgili olarak, onun kul olmayı seçtiği konusunda bu hadisi kullanır.<sup>[133]</sup> Yine Ashab-ı Kehf hâdisesinde, halkın ‘üstlerine bir bina yapın’ demelerine bağlı olarak, kabir ve türbeler konusuna değinir. Kabri tavaf, üstüne mescid yapma ve mum yakma gibi davranışların ona İlah’ın sıfatlarını yakıştırma olacağını söyler. Rafızîlerin Hz. Ali’ye ilahlık, peygamberlik, masumiyet, vb. şeyleri isnad etmelerinin saygı değil; saygısızlık olduğunu belirttikten sonra bu hadisi rivâyet eder. Ashabının ayağa kalkmasına karşı olduğunu, hastayken namaz kıldırıldığında cemaatin de oturarak kılmasını istediğini hatırlattıktan sonra bunların kitap, sünnet ve icmaya aykırı olduğunu söyler.<sup>[134]</sup>

Buhârî’nin (ö.256/870) Kitabı’l-Enbiyâ’da, ‘Kitapta Meryem’i an!’ âyetiyle bağlantılı olarak bu hadisi rivâyet ettiğini görmüştük.<sup>[135]</sup> Ancak tarihten günümüze, tefsirlerini görebildiğimiz müfessirlerin Buhârî’nin kurduğu ilgiyi kurmaması da ilginç gözükmektedir.

En çok ilgili görülen ayet Ehli-Kitab’a hitap etse de, aslında bize söylenen “dinde aşırı gitmeme” konusudur. Müfessirler, bazı mezhep ve meşreplerdeki aşırılıklara dikkat çekmişlerdir. Ayetlerde kulluğa vurgu yapılmıştır. Böylece bu hadisin Kur’ân çizgisinde, onun âyetlerini anlamamız noktasında tefsir malzemesi olarak kullanılmış olduğunu görmüş bulunuyoruz. Ancak ‘yüceltmeci peygamber tasavvuru’ bu ayetleri de bir engel olarak görmemiştir.

### 3. “Peygamber Tasavvuru” Hakkında Özel Değerlendirme ve Sonuç

Dinler Tarihi’ne göre, tarih boyunca din kurucusuna yönelik temel iki yaklaşım göze çarpar: 1. Teolojik Yaklaşım: Din kurucusunun metafizikle yakın temas halindeki bedeni, yüzü, sidiği, kanı ve temas ettiği nesnelere

[131] Kurtubî, el-Camiu li Ahkâmi’l-Kur’ân, VI/21; İbn Kesîr, Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azim, II/477; Nisaburî, Hasan b. Muhammed, Garaibü’l-Kur’ân ve Regaibü’l-Furkan, thk. Z. Umeyrât, Beyrut, 1416, II/537; Suyûtî, C., ed-Dürrü’l-Mensur fi’t-Tefsiri’l-Me’sur, Beyrut, t.y., II/752; İsmail Hakkı, Rûhu’l-Beyân, II/327; Kâsımî, Mehasinü’t-Te’vil, III/477; IV/218-219.

[132] Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Müsned, I/270; Belâzurî, Fütuhu’l-Büldan, s. 253; Beyhakî, Delâilü’n-Nübüvve, II/297; Zehebî, Tarihü’l-İslâm, I/582.

[133] İsrâ, 17/1; Kâsımî, Mehasinü’t-Te’vil, VI/428.

[134] Kehf, 18/21; Kâsımî, Mehasinü’t-Te’vil, VII/15, 17, 18; Bu davranışların ülkemizde de yaygın olduğu bilinmektedir.

[135] Meryem, 19/16; Buhârî, Enbiyâ 48 (IV/142).

bile kutsal sayılır. 2. Tarihsel Fenomenolojik Yaklaşım: Dinin her yönü din kurucusu tarafından bizzat öğretilen yönleri en sade haliyle yaşanmış olmalıdır.”<sup>[136]</sup> İlki abartan, ikincisi olduğu gibi algılamaya çalışan bir anlayıştır.

Kelime-i Tevhid ve açılımı Kelime-i Şehâdet, İslam’a ilk giren kişinin özet olarak söylemesi gereken ‘olmazsa olmaz’ cümlesidir. Namazın her Tahiyât’ında okunan, hadis terimi olarak mütevâtîr olan ‘yaşayan sünnet’ tir.<sup>[137]</sup> Dayanakları ise ayet<sup>[138]</sup> ve hadislerde, bu hadiste ise özellikle dile getirilmektedir. Burada mümin dua ederken ayrıca kendine telkinde bulunur: “Muhammed Allah’ın kulu ve elçisidir.” Allah Elçisi (s) ashabının arasında, kim olduğu sorulmayınca bilinmeyecek kadar sadedir. Nitekim dışarıdan gelenler, sormak durumunda kalmışlardır.<sup>[139]</sup> Çünkü o Allah’ın kulu olmayı seçmiştir. Nitekim çağdaş şairlerden Cemal Safi “Abdullah var mıdır senin üstüne”<sup>[140]</sup> derken bunu vurgulamaktadır.

Yine bir vesileyle “Allah ve Sen/ Muhammed dileğinde” cümlesini kullanan birini uyarılmış ‘ve’ bağlacı yerine ‘sümme/sonra’ bağlacını kullanmasını istemiştir.<sup>[141]</sup> Allah Rasûlü, muhtemelen, önceki ümmetlerin gördükleri mucizeleri, peygamberin şahsına atfedip ona beşer üstü vasıflar yüklemeleri sebebiyle, kendi ümmetinin de aynı hataya düşmemesi için, gösterdiği hissî mucizelerin Allah’ın izni ve kudretiyle olduğunu özellikle bildirmiştir.<sup>[142]</sup>

Hadisin söylenmesine sebep olan hâdise ise, İshâ’nın (a.s.) başına gelenlerden Muhammed ümmetinin ders almasını amaçlamaktadır. Kur’ânda İsa’dan (a.s.) bahsedilirken her zaman (عيسى ابن مريم) = ‘Meryem’in oğlu İsa’<sup>[143]</sup> denildiğini görmekteyiz. Hatta Mesih olarak ve tek başına geçtiğinde<sup>[144]</sup> de (Meryemin oğlu) oluşu hiç atlanmamıştır. Konumuz olan hadiste de aynı şekildedir. Biz Müslümanlar için normal gibi gözükten bu tamlama, Hıristiyanlar için ‘yolların ayrılış noktası’dır. Sapma, bu noktada başlamaktadır.

[136] Mustafa Alıcı, Dinler Tarihi Penceresinden Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Anlamak, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Sayı 3-Mayıs 2014, s. 53-54.

[137] Fazlurrahman, İslam, Çev. M. Dağ-M. Aydın, Ankara, 1992, s. 76.

[138] Mesela, Necm, 53/10; İsrâ, 17/1.

[139] Ahmed b. Hanbel, I/264, III/168, V/63; İbn Zencüye, Kitabü'l-Emval, I/123, II/520, III/1190; Buhârî, İlim 22 (I/23); İbn Mâce, İkame 194 (I/449); Ebû Dâvud, Salât 23 (I/326-327); Bezzâr, Müsned, XII/327; Nesaî, Sünen, IV/122, 23; Ebû Ya'lâ, Müsned, III/170; İbn Huzeyme, Sahih, IV/63; Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsar, XV/189; İbn Hibbân, Sahih, I/367, X/473.

[140] <http://www.toredergisi.com/cemal-safi/naat-senin-ustune.html>, (erişim tarihi: 09.04.2014).

[141] Abdurrezzâk, el-Musannef, XI/28; İbn Ebî Şeybe, Müsnedü İbn Ebî Şeybe, Riyad 1997; II/165; Dârimî, Sünen, İstizan 63, (II/603); Buhârî, Edebu'l-Müfred, I/274; İbn Mâce, Keffârât 13 (I/684-685).

[142] Ahadlı, s.100.

[143] Bakara, 2/87, 253; Nisa, 4/157; Mâide 5/110, 112, 116.

[144] Mâide, 5/17, Tevbe, 9/31; Müminun, 23/50.



Dinler tarihinde 'Teslîs/Üç Uknum'<sup>[145]</sup> adıyla bilinen inanç, İsa'nın babasız doğması ve beraberinde olağanüstü birçok mucizenin olması yüzünden ortaya çıkmıştır. Kur'an'da bunu yalanlayan ayetler<sup>[146]</sup> bulunmaktadır. İsa'ya da inanmak zorunda olan Müslümanların bazısı, doğumunda olmasa da, İsa'nın ölümü konusunda Kur'an'da geçen<sup>[147]</sup> açıklamaya rağmen Hristiyan anlayışına yaklaşmaktadırlar.

Hz. Muhammed'in ölümü sahabeyi derinden sarsmıştır. Ulaşabildiğimiz en erken kaynak olan İbn Sa'd (ö.230/845) bu haberleri toplamıştır. Hz. Aişe'den izin alarak Muğire b. Şu'be ile huzura giren Ömer, Muğire'nin öldü dediğine inanmayarak Muğire'yi azarlamıştır. Mescide çıkınca, öldü diyeni öldürmekle tehdit edip Musa (a.s) gibi 40 günlüğüne gidip döneceğini bildirmiştir. Halkın içinden bazılarının 'İsa'nın (a.s.) ruhu gibi yükseldiğini söyleyenler olduğu' rivayeti de bulunmaktadır. Hz. Ebubekir Hz. Ömer'e susmasını, oturmasını söylemiş ancak dinletememiştir. Halka yaptığı konuşmada: "Kim Muhammed'e kulluk ediyorsa, bilsin ki Muhammed ölmüştür. Kim de Muhammed'in ilahına kulluk ediyorsa bilsin ki O ölmez ve ölmeyecektir" dedikten sonra "Muhammed; sadece bir elçidir. Ondan önce de nice elçiler gelip geçmiştir. Şimdi o, ölür veya öldürülürse; geriye mi döneceksiniz?"<sup>[148]</sup> ayetini okumuştur. İbn Abbas'ın: "Ebubekir bu ayeti okuyuncaya kadar sanki halk bu ayetin indiğini bilmiyorlardı" dediği rivayet edilir. Hz. Ömer'i de bu ayetin yatıştırdığı<sup>[149]</sup> belirtilir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in davranışları Buharî'de<sup>[150]</sup> de geçmektedir.

Abdülkahir Bağdadî (ö.429/1037) ümmetin fırkalara ayrılmasını ele aldığı eserinde 'ilk ihtilaf olarak, Allah Elçisi'nin (s) ölümüyle bir kısım insanların öldüğüne inanmayı İsa (a.s.) gibi göğe çekildiğini sandıklarını söyler. Bu ihtilaf, Hz. Ebubekir'in halkı yatıştırdığını belirtir.<sup>[151]</sup>

Şehristanî (ö.548/1153) ise Allah Elçisi'nin (s) vefatıyla ilgili olarak ortaya çıkan ihtilaflardan bahsederken bu hadiseyi 3. ihtilaf olarak sıralar. İsa (a.s.) gibi göğe çekildiğini söyleyenlerin başında Hz. Ömer'in adını verir.<sup>[152]</sup> Bu hadisin, Hz. Muhammed'in ölümüne inanmak istemeyen, beklenmedik

[145] Ş. Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, 1998, s. 367.

[146] Nisâ, 4/171-172.

[147] Mâide, 5/116-117-118.

[148] Âli-İmran, 3/144.

[149] İbn Sa'd, a.g.e. II/204-208.

[150] Ahmed b. Hanbel, VI/219-220; Buharî, Megazi 83 (V/143).

[151] Abdülkahir Bağdadî, el-Fark Beyne'l-Fırak, Beyrut, 1977, s. 12; Y. Ziya Yörükân, Milet ve Nihal' üzerine karşılaştırmalı bir inceleme, Ankara, 2002, s.106.

[152] Şehristanî, Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal, Müessesetü'l-Halebî, t.y. I/21-22; Yörükân, Ebu'l-Feth Şehristanî, s. 52.

çıkışlar yapan Hz. Ömer'den gelmesi ilginçtir. Yine Şehristanî, 10. ihtilaf olarak ele aldığı Hz. Ali'nin halifelîği ve sonrasında Gulat-ı Şia'nın sapıttığını<sup>[153]</sup> belirtir.

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200) "Hristiyanların İsâ hakkında iddia ettiklerini Nebimiz hakkında söyleyen birini bilmiyorum" dese de bu düşünce görece-lidir. Müfessirlerin yukarıda Gulat-ı Şia hakkında söyledikleri hatırlanmalıdır. Allah Elçisi'nin (s) abartılı anlaşıldığı bir dönemde, ona tepki olarak çıkan 'Vehhâbi'lik akımı, Hicaz bölgesini eline geçirince, 'etki-tepki' kaidesine bağlı olarak, 'Ehl-i Sünnet' denilen geniş Müslüman kesimin hoşuna gitmeyen eylemlerde bulunmuştur.

İbn Teymiyye (ö.728/1328)<sup>[154]</sup> 'Muhammed, ancak bir peygamberdir. On-  
dan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse  
gerisin geriye eski dininize mi döneceksiniz?' ayetine bağlı olarak bu ha-  
disin söylendiği<sup>[155]</sup> yorumunu yapmaktadır. 'Ey Kitab ehli! Dininizde aşırı  
gitmeyin' diye başlayan ayet grubundan sonra Muhammed ümmeti için,  
Hz. Muhammed hakkında 'Kulu ve Rasûlü' tabirini kullandıklarını; Hris-  
tiyanlar'ın Meryemoğlu İsâ'yı, Yahudîler'in Üzeyir'i aşırı yücelttikleri gibi  
abartmayıp üstelik Yahudîlerin Süleyman'ı Nebi saymayarak sıradanlaştırdıkları gibi aşırı gitmediklerini söyler. Bu hadisi verdikten sonra Muhammed ümmetini (تَوَسُّطُ الْمُسْلِمِينَ بَيْنَ تَقْصِيرِ الْيَهُودِ وَعُلُوِّ النَّصَارَى) 'Yahudîlerin indirgemeci, Hristiyanların aşırı Yüceltici Davranışları Arasında Müslümanların Normal Düşünceleri'<sup>[156]</sup> başlığı altında değerlendirir.

Osmanlı'nın üç kıtaya hükmettiği asırlar boyunca, halka damardan giren bazı eserler, peygamber anlayışını çarpıtmıştır. Mesela 'Vesiletü'n-Necât' isimli Mevlid, Süleyman Çelebi (ö.825/1422) tarafından, "Müminler, 'Peygamberlerinden hiç birinin arasını ayırmayız' diye iman ettiler" ayetinden bahseden vaizden etkilenerek 1409'da yazılmıştır.<sup>[157]</sup> Resmî mevlid törenlerinin Kanûnî döneminde saray protokolünde yer almaya başladığı, III. Murad zamanında resmîleştiği (1588) bilinmektedir.<sup>[158]</sup> Mevlid geleneği, yüceltmeci anlayışı tabana yaymıştır. Yazıcıoğlu Mehmed Bîcan'ın (ö.1453) 'Muhammediyye'sinin medrese ve mekteplerde ders kitabı olarak okutul-

[153] Şehristanî, a.g.e., I/26; Yörükân, 'a.g.m., s. 57.

[154] Mezarları yerle bir eden Vehhâbilîğin beyni sayılan İbn Teymiyye'nin mezarı Şam'da, düzeltilerek 'Devlet Hastanesi' yapılan binanın arkasında; yıkılmamış olarak durmaktadır.

[155] Âl-i İmrân, 3/144; İbn Teymiyye, el-Cevabü's-Sahîh, III/158.

[156] Nisâ, 4/171-173; İbn Teymiyye, el-Cevabü's-Sahîh, II/144-145, 133.

[157] Bakara, 2/285; Pekolcay, N., Mevlid, DİA, 2004, Ankara, 29/486.

[158] M. Şeker, 'Osmanlı'larda Mevlid Törenleri', DİA, Ankara, 2004, 29/479.

duğu' belirtilmektedir.<sup>[159]</sup> Yine kardeşi "Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın (ö.1466) 'Envaru'l-Âşıkîn' adlı eseri 'aşırı yüceltilmiş bir peygamber anlayışı' ortaya koyarak onu örnek alma konumundan uzaklaştırdığı görülmektedir. Üstelik müellif bunları yaparken hizmet ettiğini düşünmektedir."<sup>[160]</sup>

2000'li yıllar öncesinde, İmam-Hatip Liselerinde okutulan 'Siyer' derslerinde doğumundaki olağanüstü hâdiseler, kısa da olsa, verilmektedir.<sup>[161]</sup> 2000'li yıllar sonrasında, orta öğretimden yüksek öğretime, 'hadis' hakkında yazılan bütün eserlerde, akademik seviyede olsun olmasın, 'Allah Elçisi'in Beşer Kimliği'<sup>[162]</sup> vurgulanmaktadır. "Hz. Peygamber imajını ve tasavvurunu; Kur'an'ın ve bizzat Rasûlullah'ın oluşturmuş olduğu gerçeklikten koparıp, onu beşer üstülüğe, mucizelerin etrafına saçıldığı tarih üstü bir kişiliğe dönüştürmüştür. Bu dönüşümün sonucu, hem İslam'a, hem de Müslümanlara çok ağıra mal olmuştur. Çünkü bizden biri, vahye mazhariyetinin dışında aynen bizim gibi biri olmaktan çıkarılan peygamberin, bu vesileyle bize örnek olma konumundan da çıkarıldığına kimse aldırmamıştır"<sup>[163]</sup> denilmektedir.

Kendi Dilinden Hz. Muhammed<sup>[164]</sup> adlı tebliğde, "tarihî süreç içerisinde, çeşitli maksatlarla, hakkında üretilen pek çok menkıbe; kişiliği ve misyonu hakkında uydurulan birçok haber yüzünden bazen tanınmayacak hale getirildiği; taşıdığı niyete, kullandığı kaynak ve malzemeye göre isteyen herkesin tercih ettiği bir peygamber tasviri oluşturmak imkânına sahip" olduğunu söylemektedir. Bu imkân her mezhep ve meşrebin bir peygamber portresini çizmesini ortaya çıkarmaktadır.

Bir makale ölçeğinde ele aldığımız hadis incelemesinin bir bölümünü oluşturan "peygamber tasavvuru" kavramı, bu imkânlar ölçüsünde kısa tutulmak zorundadır.

Habercilikte kullanılan soruları hadis metnine sorduk ve şu geri bildirimlere ulaştık:

[159] H. Kelpetin Arpağuş, Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı, İstanbul, 2001, s. 24-25.

[160] A. Emin Seyhan, Envaru'l-Âşıkîn Örneğinde Hadislerde Kıyamet Alametleri, Isparta, 2006, s. 80-81, 85; Bkz. Arpağuş, s. 28-29.

[161] Mesela bkz. Konrapa, M. Zekâî, Peygamberimizin Hayatı, İstanbul, 1982, s. 11; Komisyon, Siyer, İstanbul, 2012, s. 39.

[162] Komisyon, Hadis, İstanbul, 2009, 2010, s. 10; Bkz. Karacabey, S., Nebevi ve Beşeri Bilgi, Bursa, 2002, s.177-242; Sancaklı, Sünneti Doğru Anlamak, s. 19-26.

[163] Keleş, Sünnet, İstanbul, 2006; s. 174.

[164] Ünal, İ. Hakkı, "Kendi Dilinden Hz. Muhammed", Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirisi, Muğla 2010.

Bu hadis Hz. Peygamber sonrasında, Hz. Ömer tarafından Medine’de Mes-cid-i Nebî minberinde, H. 23 yılında sahabe ve tabiîn kuşaklarına verilen hutbede, özel gündemle söylenmiştir.

Hz. Ömer’den genç sahabî Abdullah b. Abbas tarafından rivayet edilmiş-tir. Hadis, ferd olarak gelmesine rağmen, belli başlı hadis kaynaklarında ‘sahih’ kabul edilmiştir.

‘Peygamber tasavvuru’ konusunda Kur’ân ayetleriyle örtüşen bu hadis, sağlıklı ve dengeli bir peygamber anlayışını ortaya koymaktadır.

Kısaca, tarih boyunca din kurucusuna yönelik temel iki yaklaşımdan abar-tan teolojik yaklaşımdan uzak durup olduğu gibi algılamaya çalışan tarih-sel fenomenolojik yaklaşıma göre ‘peygamber tasavvuru’ oluşturulmalıdır.

### Kaynaklar

- Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî, *Mukaddimetü fi Usûli'l-Hadis*, thk. Selman el-Hüseynî el-Nedvî, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1986.
- Abdullah b. Zübeyr, Humeydî, *Müsned*, thk. H. Azamî, Beyrut, 1988.
- Abdurrezzâk b. Hemmam, *Tefsir*, thk. M. Muhammed Abde, Beyrut, 1419.
- , *el-Musannef*, thk. H. Rahman Azamî, Pakistan, 1972.
- Abdülkahir Bağdadî, Ebû Mansur, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi, *El-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye Minhum*, Daru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut, 1977.
- Ahadlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara, 2007.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992.
- Alıcı, Mustafa, Dinler Tarihi Penceresinden Hz. Peygamber (s.a.v.)'i Anlamak, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 3-Mayıs 2014.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Cem'ü'l-Vesail fi şerhi's-şemail*, Mısır, [t.y.]
- Arpaguş, H. Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul, 2001.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2010.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefi, *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Bâcî, Süleyman b. Halef, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, thk. Ebû Lübâb e Hüseyin, Riyad, 1986.
- Begavî, Ebu Muhammed, Hüseyin b. Mesud b.e-Ferra el-Bağavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Ş. Arnavut- M. Z. el-Şaviş, el-Mektebü'l-İslamî, Dımaşk-Beyrut, 1983.

- Belâzûrî, *Fütuhu'l-Büldan*, Beyrut, 1988.
- Beydaba, *Kelile ve Dimne*, çev. İbnü'l-Mukaffa, Kahire, 1937.
- Beyhakî, *Delailü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi'ş-Şeria*, thk. Abdulmu'tî Kalaci, Beyrut, 1988.
- , *Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. M. Ziyaurrahman A'zamî, Kuveyt, t. y.
- , *Şuabu'l-İman*, thk. A. Abdulhamid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- Bezzâr, Ebu Bekr, Ahmed b. Amr, *Müsned*, thk. Mahfuz el-Rahman Zeynullah 1988-2009.
- Browne, Cristopher, *Gazetecinin El Kitabı*, çev. Öykü Coşkun, MediaCat, Ankara, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Edebu'l-Müfred*, thk. M. Fuad Abdalbaki, Beyrut, 1989.
- , *Tarihü'l-Kebir*, Dairetü'l- Meârifî'l-Osmanîyye, Haydarabad, t.y.
- , Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstanbul, 1992.
- , *Tarihu'l-Evsat*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Dârü'l-Va'y, Haleb, Kahire, 1977.
- , *et-Târîhü'l-Kebîr*, Dairetü'l-Meârifî'l-Osmanîyye, Haydarabad, t.y.
- Burslan, K- Erdem, H., *Riyâzu's-Salihîn ve Tercemesi*, Ankara, 1972.
- Bülbül, Rıdvan A. *Yazılı Anlatım ve Yazı Türleri*, Nobel, Ankara, 2000.
- Câhız, Amr b. Bahr, *el-Resail ü'l-Edebiyye*, Beyrut, 1423.
- Çakan, İ. Lutfî, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1985.
- Dârimî, Ebû Abdillâh b. Abdirrahman et-Temimî, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Ebû Davud et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud, *Müsned*, Beyrut, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin el-Türkî, Dârü'l Ma'rife, 1999.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman el-Makdisi, *el-Bais alâ İnkari'l-Bida' ve'l-Havadis*, thk. Osman Ahmed Anber, Daru Hedy, Kahire, 1978.
- Eriş, Hatice, "Eşler Arası Saygının Sınırları ve Secde Hadisi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Ü. SBE*, İstanbul, 2005.
- Erul, Bünyamin, *Siret Tedkikleri*, Otto, Ankara, 2013.
- , *İslam Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri*, Ankara, 2004.
- Fazlurrahman, İslam, Çev. M. Dağ- M. Aydın, Selçuk yayınları, Ankara, 1992.
- Suyûtî, Celaleddin, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takribî'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar M. el-Firyâbî, Medine, 1959.
- Görmez, M. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 2000.

- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah, *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*, thk. Muazzam Hüseyin, Daru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1977.
- Hatib Bağdadî, Ahmed b. Ali b. Sabit, thk. M. b. Matar Zehrânî, *el-Fasl li'l-vasli'l-müddrec fi'n-nakl*, Riyad, 1997.
- Hatiboğlu, M. Sait, "Hz. Peygamber'i Taklit, Peygamber'i Örnek Almak Değildir", *İktibas Dergisi*, Sayı: 328, Nisan 2006.
- Hatipoğlu, İbrahim, 'Ma'mer b. Râşid', *DİA*, Ankara, 2003.
- Herevî, *Tehzibü'l-Luga*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib, Beyrut, 2001.
- Itr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1985.
- Işık, Mustafa, Sebebu Zikri'l-Hadis Bağlamında "Men Kezebe Aleyye" Örneği, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2014, Sayı: 18.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-Ta'dil, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, [t.y.], Haydarabad, 1952.
- İbn Ebî Hayseme, Züheyr b. Harb, *Tarihi İbn Ebî Hayseme*, thk. Salâh b. Fethi Hilal, Kahire, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Müsnedü İbn Ebi Şeybe*, thk. Adil b. Yusuf el-Gazavî-A. Ferid el-Mezidi, Riyad 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar Fi Tavdihi Nuhbeti'l-Fiker Fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. A. b. Dayfullah el-Rahilî, Riyad, 1422.
- , *Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, M. Fuad Abdulbaki, Daru'l-Marife, Beyrut, 1379.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1978.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Meşâhiru Ulemâi'l-Emsâr*, thk. Merzuk Ali İbrahim, Daru'l-Vefa, Mansure, 1991.
- , Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarabad, 1973.
- , Muhammed, *Sahihu İbn-i Hibbân el-Müsnedü's Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Enva'*, thk. M. Ali Sönmez-H. Aydemir, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2012.
- İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebevi*, thk. Mustafa Sakka, Kahire, 1955.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, Daru Taybe, Riyad, 1999.
- İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, thk. Muhammed el-Dâlî, Beyrut, t.y.
- İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-X, Beyrut, [t.y.]
- İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. H. Abdurrahim Said, Ürdün, 1987.

- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, thk. M. Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhiddîn Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh Ulumü'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1986.
- İbn Teymiyye, *el-Cevabü's-Sahîh li-Men Beddele Dine'l-Mesih*, thk. Ali b. Hasan Abdülazîz, Riyad, 1999.
- ....., İbn Teymiyye, *el-Müstedrek al-Mecmu-i Fetava Şeyhu'l-İslam*, 1418.
- İbn Zencuye, *Kitabü'l-Emval*, thk. Şakir Zib Feyyaz, Riyad, 1986.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih, *Tarihü's-Sikat*, Dârü'l-Bâz, 1984.
- Kadı İyaz, *eş-Şifa bi-ta'rifi hukuki'l-Mustafa*, Amman, 1407.
- Kandemir, Yaşar, Muaz b. Cebel, *DİA*, Ankara, 2005.
- , *Muvatta*, *DİA*, Ankara, 2006.
- Karacabey, S. *Nebevi ve Beşeri Bilgi*, Bursa, 2002.
- Karataş, Mustafa, Hadisleri Yeniden Anlamak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002.
- Kâsımî, Cemaleddin, *Kavaidü't-Tahdis Min Fünuni Mustalahi'l-Hadis*, Beyrut, t.y.
- , *Tefsirü'l-Kâsmî* thk. M. F. Abdülbaki, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1978.
- Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Leysî, Beyrut, 1987.
- Keleş, Ahmet, *Sünnet*, İstanbul, 2006.
- Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrefe li-Beyâni Meşhuri Kütübi's-Sünne*, thk. M. Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemi, Beyrut, 2000; *Hadis Literatürü*, çev. Y. Özbek, İstanbul, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. H. *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993.
- Komisyon, *Hadis*, İstanbul, 2009, 2010.
- Komisyon, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul, 1971.
- Konrapa, M. Zekâî, *Peygamberimizin Hayatı*, İstanbul, 1982.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. H. Semir el-Buhârî, Riyad, 2003.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, thk. T. Nedvî, Bombay, Beyrut, 1992.
- Müslim b. el-Haccac, *Kitâbü'l-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. A. M. Ahmed el-Kaşkarî, Medine, 1984.
- Naim, Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1976.
- Nisaburî, Hasan b. Muhammed, *Garaibü'l-Kur'ân ve Regaibü'l-Furkan*, thk. Z. Umeyrât, Beyrut, 1416.

- Özkan, Halit, “Zührî”, *DİA*, Ankara, 2013.
- Pekolcay, N., “Mevlid”, *DİA*, Ankara, 2004.
- Polat, Selahattin, “Ferd”, *DİA*, Ankara, 1995.
- Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. Y. Kandemir, Ankara, 1981.
- Suyûtî, Celaleddin, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- Şehristanî, Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- Şeker, Mehmet, “Osmanlı'larda Mevlid Törenleri”, *DİA*, Ankara, 2004.
- Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, I-X, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415.
- Tahir el-Cezairî, *Tevcihü'n-Nazar ila Usuli'l-Eser*, thk. A. Ebû Gudde, Haleb, 1995.
- Tibî, Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah, *Şerhu't-Tibî ala Mişkati'l-Mesabih*, thk. A. Hindavî, Mekke-Riyad, 1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- , *el-Şemailü'l-Muhammediyye*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Tokgöz, Oya, *Temel Gazetecilik*, İmge, Ankara, 1994.
- Uğur, M. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.
- Ünal, İ. Hakkı, “Kendi Dilinden Hz. Muhammed”, *Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirisi*, Muğla 2010.
- Yatkin, Nihat, *Hadisi Anlamada Yöntem*, İstanbul, 2013
- Yavuz, Adil, *Hadislerde Mekkilik ve Medenlik*, Ankara, 2007.
- Yörükân, Y. Ziya, *Ebu'l-Feth Şehristanî, 'Milel ve Nihal' üzerine karşılaştırmalı bir inceleme*, Ankara, 2002.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul, 2013.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymaz, *Tezkiretü'l-Huffâz*, , Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- , *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, thk. Ali Muhammed Bicavî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1963
- , *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2003.
- Zeyveli, Hikmet, *Kuran ve Sünnet Üzerine (Makaleler)*, Ankara, 1996.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, y.y. 2002.

## ABSTRACT

The most important source of Islam religion is Koran and the second source is hadith/sunnah. The word hadith is used to mean 'news' as well.



5W1H, which is accepted as the 'key of being a correspondent' (What? When? Where? Why? Who? How?) is thought to be used in the certainty and understanding of the hadiths. There is a hadith type that is known as the 'ferd' in hadith manner and related by a single person in several generations. There is a hadith of the Prophet 'As The Christians Do To Mary's Son Jesus, Don't Praise Me Excessively!' Since ferd is a hadith, its truth is problematic and epistemological value of this hearsay must be questioned. 'Prophet envisioning' is an important matter in understanding hadith/sunnah. Any error or deviation in the Prophet understanding will lead to errors in the understanding of hadiths and sunnah. If there is no sound Prophet Understanding based on solid data, as a normal result of it, it will be inevitable to misunderstand and misinterpret the hadiths and sunnahs. Based on this, it will not be wrong to state that right understanding of Islam in general and hadith/sunnah as specifically in other words right understanding of Allah's Prophet depends on this envisioning. Therefore we will scrutinize the hadith text related with this matter. Certainty and understanding study of this hadith text has been made by starting from 5W1H technique in the article; and feedbacks have been received.

Keywords: Hadith, news, understanding, 5W1H, Prophet envisioning.





# VAHİY OLGUSU

## ALT BAŞLIKLAR

1. VAHİYİN VARLIK İMKÂNI
2. BİLİNEMEYENLE KARŞILAŞMA YA DA DİNLERDE VAHİY
3. GAZZALİ'YE GÖRE SON İLAHİ VAHİY KUR'ÂN'I ANLAMA VE ANLATMA
4. KEHÂNET-VAHİY İLİŞKİSİ
5. YALANCI PEYGAMBERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ  
-SOYO-KÜLTÜREL, İKTİSADÎ VE PSİKOLOJİK BAĞLAMDA-
6. İLK DÖNEM SİYER KAYNAKLARINDA İLK VAHİY
7. SOSYAL BİLİM VAHYE NASIL BAKAR?
8. SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ
9. VAHİY ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
10. MÜFESSİRLERE GÖRE VAHİY OLGUSU
11. KUR'ÂN-SİYER İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA VAHİY



**GÜRBÜZ DENİZ**  
PROF. DR.  
ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.

## 1- VAHİYİN VARLIK İMKÂNI

Vahiy kavramı, Kur'ân bağlamında, çok geniş anlam içeriklerine tekabül etmektedir. Özel ve özet olarak bu anlam ve alanları şöyle temellendirebiliriz: Vahiy çeşitleri:

Bir dinin/şeriatın manalarının, malum lafızlar çerçevesinde, seçilmiş kimselere, araçlar (melekler v.b) vasıtasıyla Allah'ın bildirmesidir. Bu manaların lafızlarla, tertibi; sabit ve değişmez olup ve onların formlanması/dizayn edilmesi (suret kazanması) ise Peygamber/peygamberler tarafından değil, doğrudan Cebrail tarafından yapılmıştır. Lafızların taşıdıkları ilahî anlamlar ise hem Peygamber ve hem de diğer insanlar tarafından sürekli anlam üretecek/yorumlanacak yetenektedir. Anlamların bu lafızların iz düşümünden sonsuzca üretilmesi; ilahî ilmin sonsuz mana tecellilerinin, sabitlenen formlar içerisinde, değişik zaman ve mekânlarda belirmesidir. Bu anlamıyla vahiy, en geniş ve en bağlayıcı anlamını izhar etmektedir.<sup>[1]</sup> Bu çeşitten vahiy üzerinde konuşmak, paylaşımında bulunmak ve akıl-mantık kuralları tarafından sağlamasını yapmak gereklidir. Eğer üzerinde ortak kanaat ve akli çıkarımlarda bulunamıyorsak, bu türden vahiyler, peygamberlere değil diğer varlıklara gelen vahiyler kapsamında değerlendirilir.

Peygamberlere gelen vahiylerin hepsi, aynı ontolojik statüde değildir. "O resüller ki, onların bazılarını bazılarından üstün/faziletli kıldık..."<sup>[2]</sup> Bunun yanında aynı peygambere verilen vahiylerin içerik statülerinin hepsi de aynı değildir. Bu hususu şu şekilde açıklamak mümkündür: İnsan ve kelebek; her ikisi de Allah'ın yaratıkları olmaları itibarıyla eşsiz yaratım, suret ve

[1] Bkz. Meryem, 11; Şura, 51; Enbiya, 25; Yunus, 15, 109; Taha, 114

[2] Bakara, 253

içeriğe sahiptirler. Yarattılmaları (Allah'ın fiili olmaları yönüyle) cihetiyle her ikisi de ilahîdir. Ancak varlık tezahürleri olarak ikisinin de aynı statüde olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber ontolojik statüleri aynı olmasa da varlıklarının tebdil ve tağyir (değiştirilmesi) edilmesi ilahî yaratımın bozulması demek olduğundan onları değiştirmek İslam inancında yasaklanmıştır. Ancak vahiy oluşturan harf ve kelime maddî durumları beşeri olup, onların Cebrail tarafından dizayn edilmesi yani formülasyonu ilahîdir. Bunun gibi, insan ve kelebeğin de bedenleri/maddeleri mümkün, ancak yaratma fiilinin mahiyeti/yaratımlılık ilahîdir.

Bütün varlıklara, yerdeki ve göktekilere kendi varlık ve varoluş yeteneklerinin verilmesidir ki, bu yaratılış mahiyeti de vahiy olarak isimlendirilmiştir. Bu çeşit vahiy, kendi içinde bütün mahlukata teşmil olacak çeşitlilikte ve genişliktedir. Burada, canlı, cansız, insan, hayvan, göksel tabakalar, arzın katmanları hepsi kendi varlık statüsüne uygun şekilde vahye muhataptır.<sup>[3]</sup> Bu tarz vahiy; bireysel, yalnızca “sahibini bağlar” nitelikte olup sahibini bir iş yapmaya yöneltir. Çünkü bu çeşit vahiy, yalnızca ferdî tecrübeye konu olan vahiydir. Mana olarak varlıklara ya da insanların gönlüne bırakılan bu vahiy, bir din ya da şeriat olmayıp insanların zihinsel ve bedensel bazı ekzersizleri neticesinde ulaştıkları ilhamlar ve sezgilerdir/hadslerdir.

Şeytanların kendi içlerinde ve kendilerine tabi olanlara vahyetsmeleri/ilham ya da vesvese vermeleri şeklinde isimlendirilen vahiylerdir.<sup>[4]</sup>

Bu yazımızda bizi ilgilendiren ya da üzerinde duracağımız vahiy çeşidi, özellikle birinci ve ikinci çeşit vahiylerdir.

Vahiy, sür'at/hız manasına gelmektedir. Bu bağlamda baktığımızda, vahiy taşıyan (Cebrail) sür'at sahibidir. Filozofların terminolojisinde Cebrail, Faal Akıl ve Vahibu's-Suver (sûretleri veren) olarak anlam kazanmıştır. Bu bağlamda akıl; korumak, bağlamak, ayırmak manalarına gelip zamanın varlığına işaretle mekânsal kat edişten azamî derecede azâde olan varlık demektir. Filozofların tesmiye ettikleri Faal Akıl (aktif akıl); Kur'ân'da bu manayı çağrıştıracak şekilde Cebrail için “akıl sahibi” (zû mirre)<sup>[5]</sup> denilerek anlamlandırılmıştır. Bu anlamıyla Cebrail ve vahiy, kadîm vahiy geleneklerinin hem düşünsel ve hem de dinî olarak tevhidî/birleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vahiy fiiliyatında; vahiy veren aktif (faal), onu alan ise pasif konumdadır. İkinci olarak ise vahyin gerçekleşmesi için alan ile verenin aynı varlık bo-

[3] Bkz.Nahl, 68;Kasas,7; Maide,111;Enfal,12; Fussilat,12

[4] Bkz.En'am;112

[5] Bkz.Necm,6

yutunda olmaları gerekmektedir.<sup>[6]</sup> Aksi halde aynı varlık boyutuna sahip olamamalarından dolayı iletişim içerisinde olmaları akli olarak mümkün değildir. Meseleye bu bağlamda baktığımızda yine filozofların vahiy te-lakkilerine uygun bir anlamlandırma ve konumlandırmayla karşı karşıya gelmekteyiz. Bilindiği üzere; İslâm inancına göre, mümkün âleme ilişkin bütün ilahî bilgi, Ümmû'l-Kitab'a inzal olunur. Ümmû'l-Kitap ya da Mele-i Ala, kaynağı ilahî, kendisi mümkün olan bir varlık alanıdır. Filozoflara göre; Faal Akıl aynı zamanda Levh-i Mahfuz<sup>[7]</sup> olup ilahî bütün formülasyonların kaynağıdır. Bu akıl, aktif olup ontolojik konum olarak kendisinden aşağıda olan (pasif) bütün varlıklara form ve anlam vermektedir.

Bu çerçeveyi çizdikten sonra filozofların vahyin gelişi ve oluşumu hakkındaki metinlerine müracaat edebiliriz. Özellikle belirtmek gerekir ki, filozoflar vahyin nasıl meydana geldiğinin akli açıklamasını yapmak için çok ilginç kanaatlere sahiptirler. Bunlardan en önemlisi Fârâbî'dir. Fârâbî; *Kitabu Mebadî Arai Ehli'l Medineti'l Fazıla* adlı eserinde vahyin Peygambere gelişini detaylandırarak anlatmaktadır.

Farabi'nin bu husustaki açıklamaları şöyledir: "(Peygamberde ki) Mütēhayyile; Faal Aklın verdiği şeyleri (yu'tiha) gözle görünen mahsuslarla taklit (tuhâki) ve ifade ederse, o zaman mütēhayyilenin tahayyül ettiği bu şeyler döner ve duyma kuvvetine resm olurlar. Mütēhayyilenin bu resimleri, müş-terek duygu kuvvetinde varlığa çıkınca (hasıl olunca), onlardan etkilenen görme kuvveti üzerine bu şeyler yansır (inakese). Görme kuvveti de bu resimler, görüş ışığı ile aydınlık havaya aksettirir. Havaya yansıyan bu resimler, bu sefer tersinden, gözde bulunan görme kuvveti üzerine yeni baştan resm olurlar. Bu suretle Faal Aklın verdiği şeyler o insan tarafından görülmüş olur (meriyyen)."<sup>[8]</sup> Farabi'nin bu metni, vahyin oluşum ve insanda yani peygamberde bir varlık haline geliş durumunu akli olarak anlatmaktadır. İlk önce şunun altını çizmek gerekir ki, Faal Akıl'dan peygamberin mütēhayyile yetisine bir şey verilmektedir. Yani peygamber, Faal Akıl'dan bir şeyler alıyor. Bu alınan şeyler de peygamber tarafından görme ve duyma aracılığı ile ilettilip görülebilir. Yani manayı ses olarak veya kelime olarak duyan peygamber, o şeyleri yazı ile de görülebilecek konumda görebilmektedir.

Bilindiği üzere insanın ilahî vahiy ile olan iletişimi, ancak bir anlam olarak, sesle ve bir form olarak da gözle görülebilmektedir. Vahyin peygamberi aşan bir alandan yani Allah'tan Faal Akla mana olarak gelmesi ve bu

[6] T.Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Çev: M.Kürşad Atalar, 2002, İstanbul, s.250-251

[7] Zuhruf43/4; Vakıa56/77-78; Buruç85/22

[8] Farabi; *Kitabu Arai Medinetü'l-Fazıla*; tkd. Albir Nasrî Nadir; Beyrut; 2002;s.114-115,

anlamın da Faal Akıl'dan ses ve görüntü olarak peygambere bildirilmesi –Faal Akıl aynı zamanda sûret verendir- vahyin kaynağının özellikle de sûret kazanmasının peygamber değil, Cebrail tarafından yapıldığına işaret etmektedir. Farabi'nin ifadesi ile Faal Akıl aracılığı ile vahyin peygambere form olarak verilmesi Allah'ın failliğinin bir gereğidir. Çünkü Faal Akılın bütün fiil ve kazanımları doğrudan Allah tarafından Cebrail'e verilmiştir. İbn Sina da Farabi'nin tasvirine benzer anlatımında vahyin meydana gelişi ile ilgili şu ifadeler yer verir.

“Peygamber, gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla Allah'tan alır, mütehayyile gücü bu bilgileri çeşitli harf ve semboller halinde tasarlar. Zihin (nefis) levhasını boş bulunca, bu ifadeler ve semboller oraya nakşolunur; böylece peygamber bu sembol ve ifadeleri anlamlı sözler olarak işitir ve (meleği) bir insan sûretinde görür. İşte vahiy budur.”<sup>[9]</sup>

İbn Sina da, selefî Farabi'nin anlayışına uygun tarzda peygambere gelen vahyin nasıl meydana geldiğini yukarıdaki gibi açıklamaktadır. Ona göre de peygamber; Allah'ın kelamını işitir ve melekleri görür. Peygamberin vahyi işitmesi melekler vasıtasıyla olur. Vahiy, Allah'tan ve meleklerinden, peygamberin dili ile inmiş ilahî formlardır. Peygamber duyarak ve ona uyararak vahyi alır.<sup>[10]</sup> Görüldüğü üzere her iki filozofa göre de vahiy, söz ya da ses olarak peygambere Cebrail'den gelmektedir. Burada formun/sesin/sûretin peygamber tarafından oluşturulmadığını anlamaktayız.

Bu, İslam metafizik anlayışında bir dinin kaynağı olarak inanılan vahyin, aklı/felsefî olarak Farabi ve İbn Sina tarafından yapılan açıklamasıdır.

Bu vahiy çeşidinin yanında, Farabi ve İbn Sina ikinci tür vahiy içinde zikredilen, bir insanın kendi gayretiyle, Faal Akıl'la ittisale geçmesinin mümkün olduğunu da ifade etmişlerdir. Bu ittisali gerçekleştiren şahıs, üstün yeteneklere sahip olmanın yanında özel olarak da kendi gayretiyle bilişsel ve bedensel tezkiyelerden geçtikten sonra Faal Akıl'la irtibata geçebilmektedir. Bu irtibat dolayısıyla herhangi değişmez bir metni elde edememektedirler. Ancak ilahî alanı akledecek bir aklî yeteneğe (entelektüel yeteneğe) kavuşabilmektedirler.<sup>[11]</sup> Bu yetenek sahibi kimse; peygambere verilen vahyin bildirdiği ilahî metinlerin anlamlarını keşfetmek ve yorumlamak suretiyle bu manalarla bir mille oluşturup insanları yönetir.

[9] İbn Sînâ, *Tevhîd ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine*, Çev: Hüseyin Aydın ve Arkadaşları, Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültaesi Dergisi, 1988, Bursa, c.ıv, sayı:7 s. 317.

[10] Bkz. İbn Sina, *İlahiyât- Şifa/Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2011, s.361,362,368

[11] Filozofun Faal Akıl'la olan iletişimini Fazlur Rahman ve Yaşar Aydın tarafından; felsefî hakikati de içerisine alan “entelektüel vahiy” diye isimlendirmektedirler. Bkz. Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul, 2008, s.138

## 2- BİLİNEMEYENLE KARŞILAŞMA YA DA DİNLERDE VAHİY

**E**n basit anlamıyla tanrının/aşkın/metafizik bir varlığın insanlarla olan iletişimi şeklinde tanımlanabilecek olan vahiy bu özelliğiyle tamamen dinlerle ilişkili ve onlar için vazgeçilmez/temel bir kavram/anlayıştır. Dini anlamda, Tanrının (sözselsel, eylemsel ve bizatihi yeryüzüne inme gibi farklı biçimlerde) kendisini insanlara bildirmesine ya da onları bir hakikate muttali kılmasına vahiy denildiği gibi bu ikisini gerçekleştirme yollarına ve Tanrı'nın sözünün metne dönüşmüş haline de vahiy denir (Vedalar, Gatalar, Tevrat, İncil, Kur'ân gibi). Bu özelliğiyle vahiy iki temel argümana dayanır. Birincisi insanı aşan, doğrudan bilinemeyen, her şeye muktedir ve insanlarla ilişkisini kesmemiş bir tanrı; ikincisi ise bu vahiy alabilecek ve kullanabilecek akıllı bir varlık.

Tanrıyı ve tanrının isteğini bilme tarih boyunca iki ana şekilde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Birincisi yukarıdan aşağıya; ikincisi ise aşağıdan yukarıya. Birincisi dinidir ve vahiy daha çok bunun için kullanılır. Burada aktif olan, insanlara kendisini tanıtmak ve onlara bir şeyler iletme, yol göstermek isteyen tanrıdır. İkincisi ise akıldan ya da bizatihi tabiatın hareketle böyle bir varlığın mevcudiyetini ve onunun iradesini bilmeye yönelik çabayı ifade eder (varlığını bilme kozmik vahiy; ne dediğini anlama kehanet).

Ancak birincisinde Tanrının hem anla hem de gelecekle ilgili iradesi bizatihi kendisi tarafından ifşa edilmesine rağmen, ikinci kısımda tabiatın bir takım unsurlar kullanılarak onun iradesi ve gelecekte olacak şeyler tespit edilmeye çalışılır. Birincisi karşılığını, Zerdüştlük Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın vahiy anlayışlarında bulmasına rağmen ikincisinin örnekleri



FUAT AYDIN  
PROF. DR.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ



daha ziyade, Şamanizm’de ve kehanetin çeşitli uygulamalarında görülür. Kâhinler tarafından gelecekte olacakları bilmek için atalar, tabiat güçleri, hayvanlar, özellikle de kuşlar, boğazlanan hayvanların belli organlarının durumu vs. gibi çok çeşitli unsurlara müracaat edilir.

Haklarında, bize kadar gelmiş şifahi rivayetlerinden bilgi edindiğimiz ilkel/yazısız/medenileşmiş olan toplulukların aşkınlı ve onun geleceğe yönelik iradesi ya da gelecekte ne olacağına dair bilgi bu ikinci (Şamanların vect haline geçmeleri sonrası ruhlarla iletişim kurmaları<sup>[1]</sup>; Roma Augurlar’ının vahşi hayvanların hareketlerini gözlemeleri, Çin’de Kaplumbağa kemiklerinin ateşe atıldıklarında çatlamaların aldıkları şekiller<sup>[2]</sup> vs.)<sup>[3]</sup> yolla öğrenilmeye çalışılır. Bunlar arasında peygamberlerin birazdan bahsedilecek olan vahiy alma biçimlerine en çok benzeyen, belli ayinsel eylemlerden sonra kendinden geçerek, göklere ve yer altına inerek ruhlarla ve atalarla temasının sonunda geçmiş ve gelecek hakkında bilgiyle dönen, birçok fonksiyonu icra edebilen (şifacı, din adamı vs.) hemen hemen bütün yazısız toplumlarda bulunan ancak farklı isimlerle adlandırılan kişinin, şamanın durumudur. Şaman olmanın farklı yolları olmakla birlikte, bu iş için görevlendirilme/seçildiğini/çağrıldığını hissetme ve kabul edilmediğinde sıkıntılı durumlar yaşamayla, kendinden geçerek gelecek, hastalık ve kayıp olmuş şeylerin bilgisini elde etme amacıyla kendisinden geçme gibi özellikleri, ilkel toplumdaki şamanlığın Ortadoğu tipli peygamber algısının karşılığı olarak görülebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, içinde bulunduğumuz (Ortadoğu/Semitik) dini gelenek anlamında bir vahiyden söz etmek için aşkın, içindeki her şeyle birlikte evreni yaratan ve onunla ilgilenmeye devam eden bir Varlığın mevcudiyetinin kabulü temel bir esastır. Bu şekilde bakıldığında dünyanın en kadim inançlarından biri olan Hinduizm’de böyle bir vahiyden söz etmek mümkündür. Ancak burada en azından Vedaların kaynağı olarak kabul edilen vahiyden söz ettiğimizde yukarıdan maksatlı bir bildirme iradesinden daha ziyade, vect halindeki Hint azizlerinin (Rişi=görenler/görücüler), Brahma’dan kutsal bilgiyi (=veda, vid= kökünden) işitmeleri (=şruti) söz konusudur. Bunun sonucunda ortaya çıkan metinler, tanrısal kaynağından

[1] Şamanlar ve Şamanizm için bkz. Mircae Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Berkan, İmge Yayınları, Ankara 1990.

[2] Kehanet kemikleri için bkz. Mario Poceski, *Chinese Religion, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books Ltd. 2009, s. 5-8.

[3] Kehanet ve kehanette bulunma yolları hakkında bkz. Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Universita Gregoriana Editrice, Roma 1973, s. 45. Yunan dünyasının en önemli kehanet merkezi olan Delf kahini için bkz. *Greek Religion and Society*, ed. P.E. Easternling and J. V. Muir, “Delph and Divination”, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 121-154. Roma kahinleri olan Augurlar için bkz. S. G. F. Brandon, “Augurs, Augury”, *A Dictionary of Comparative Religion*, (S.G.F. Brandon) Weidenfeld&Nicholson, London 1970, s. 115.

dolayı vahiy ürünü, sorgulanamaz otorite olarak görülürler<sup>[4]</sup>. Ayrıca Tanrının hakikat hakkındaki bilgisini iştmenin yanı sıra, Tanrı bizatihi öğretmek, yanlışları düzeltmek maksadıyla kendisini farklı bedenlerde olmak üzere yeryüzünde tezahür de ettirir (Avatar=yukarıdan aşağıya inen). Hatta bazen tanrı, bu tür bilginin insanlara ulaştırılmasını da ister (Ramayana Destanı'nın insanlara ulaştırılması için yazıya geçirilmesini Brahma'nın Valmiki'den istemesi gibi)<sup>[5]</sup>.

Budizm en azından Therevada (=Eskilerin öğretisi) mezhebi göz önünde bulundurulduğunda aşkın bir varlık kabul etmediğinden Semitik dini gelenek bağlamında herhangi bir vahyi kabul ettiği söylenemez. Ancak insanların yaşadıkları sıkıntıya yol açan hakikate bireysel çabayla ulaşma olan, bir aydınlanma söz konusudur. Seylan, Burma, Siyam, Kamboçya ve Tibet, Moğolistan, Çin, Kore ve Japonya'da bulunan Mahayana Mezhebi (birinci grup Kuzey; ikinci grup Güney Okulu olarak adlandırılır) ve alt dallarında dünyevi Buda'nın Aşkın Yönünü ifade eden, Hakikatin Bizatihi kendisi kabul edilen Buddha-Kaya anlayışı vardır. Ancak buna rağmen onda da bir yukarıdan aşağı bir vahyin varlığından söz etmek mümkün değildir.

Çin düşüncesinde Yüce Varlık (Şang-ti) anlayışı olmakla birlikte, onun insanlarla iletişim halinde olduğunda dair bir inanç aşikâr değildir. Chou Hanedanlığı dönemiyle ilişkilendirilen Shii/Şiir Ching/Kitabı'nda resmedilen Gök (Tien), her şeyi yapabilen güç ve kudrete sahip, insanlarla ilgilenen ve onlardan kendi emirlerine itaat etmelerini isteyen bir Tanrı olarak takdim edilse de, sonraki dönemde bu özelliğini kaybetmiş görünmektedir. Özellikle Mou-tzu dışındaki filozoflarda din çok önemli bir işlev görmez. Shii Kitabı'nın da ait olduğu Şang Hanedanlığı dönemi, gelecek hususunda Gök'ün emrini öğrenmek için kaplumbağa kemiklerini kullandığı kehanetlere başvurur ve bunları yorumlardı (kemiklerin aldıkları şekillerin yorumlanmasına dair açıklamalar için bkz. Değişimler Kitabı/I Ching). Nasıl olduğundan söz etmeksizin, Konfüçyüs de elli yaşında Göğün emrini öğrendiğini söyler.

[4] Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, s.17-24.

[5] "Derken Brahma gülererek ermiş Valmiki'ye bu şiirsel sözlerin senin şanımlı her yere yaysın, senden tek istediğim, bu şiir ölçüsüyle Şri Râma'yı, göksel ermiş Nârada'nın sana anlattığı bu öyküyü, kardeşi Lakshmana'yı, karısı Sita'yı, Rakshahasaları, yani bütün Râma Öyküsü'nü anlatmalıdır" dedi. Öyle ki bu eser yeryüzünde ve gök dünyalarında, her yerde, tanınmış, bilinsin" diye ekledi ve sonra gözden kayboldu. Ermiş Valmiki, öğrencisi Bhaaradvaca ve diğer müritler şaşkın halde kalakaldılar. Sonra hepsi birlikte hocalarının söylediği beyiti tekrar etmeye başladılar. Valmiki, yaratıcı Tanrı Brahma'nın dediğini yaptı ve hecelerine, fiil köklerine, uyaklarına dikkat ederek, yüzlerce beyitten oluşan, iştirilmesi hoş Râma öyküsünü ve onun on başlı yaratık Râvana'yı öldürülüşünü anlatmaya başladı". Valmiki, *Hint Destanı, Râmâyana*, çeviren ve özetleyen Korhan Kaya, İmge Kitapevi, Ankara 2002, s. 31.

Japonya’da ne oldukları tam olarak tanımlanamasa da tabiatın her yerinde var oldukları kabul edilen, Kamiler insanların isteklerine karşılık veren görünmez varlıklar olarak kabul edilirler. Budizm Japonya’ya gelinceye kadar bunların herhangi bir resmi, heykeli olmadığı gibi, mabetleri de yoktu. Çeşitli vesilelerle insanlara hem korkunç hem de merhametli yönünü gösteren Kamilerin ne demek istediklerini, bugün artık resmi bir iş olarak kehanetle uğraşmasalar da, Japon kahineleri/şamanları olan mikolar bir zamanlar insanlara ulaştırma vasıtası olarak işlev görürlerdi. Ancak bu da keza Kamilerin iletmek istedikleri bir şeyi bildirmeden daha ziyade, aşağıdan yukarı yönelik bir bilme çabasıdır.

Yazılı bir kültüre sahip olmadıkları için inançları hakkında ancak sözlü nakillerden bir şeyler öğrendiğimiz Afrika’da farklı isimlerle adlandırılan; her şeyin yaratıcısı olan, benzeri bulunmayan vs. özelliklere sahip bir Yüce Varlık (Supreme Being) düşüncesi bulunsa da, -kadam dönemlerde böyle bir ilişkinin varlığı kabul edilse de uzun bir zamandan beri- onun insanlara iletişime geçtiğine dair bir inanç yoktur. Herhangi bir şekilde resmedilmeyen, insanlardan uzak, onların işlerine karışmayan, insanların ise ancak çok ciddi sıkıntılar yaşadıklarında yardım istedikleri bir tanrıdır. Kehanet bu Yüce Varlığa değil de, daha aşağı tanrılara çocuğun doğum öncesi talih haritasını tespit etmek, evlilik ve ailevi vb. meselelerle alakalı olarak müracaat edilir.

İslâm’ın da içinde yer aldığı ve yukarıda Ortadoğu/Semitik Gelenek adını verdiğimiz; uzak doğu inançlarına nazaran birçok ortak anlayışa/kavrama sahip dinlerin ilk örneği olarak kabul edilebilecek Zerdüştlük ve hayatı hakkındaki anlatılardan tam bir peygamber olarak resmedilmiş görünen Zerdüş, sıfatları/şahsiyeti olan aşkın bir tanrıyı, Ahura Mazda’yı kabul ettiği için, vahiy anlayışına sahiptir. Vohu Manah adındaki melek onu göğe, Ahura Mazda’nın huzuruna götürmüş ve Ahura Mazda, emirlerini vahyetmiş ve bunu dünyadaki insanlara yaymasını emretmiştir. Bu doğrudan vahyin yaşanması sonrasında, “iyi bilgiyi” kendisine bir aracının, Vohu Manah’ın getirdiğini söyler. Dolayısıyla Zerdüştlükte; Ahura Mazda’nın doğrudan ve melek Vohu Manah’ın aracılığıyla olmak üzere iki türlü vahiy anlayışı olduğu söylenebilir.

Yahudilik, bizatihi Tanrının insanın bilincini nüfuz ederek ona ilahi hakikati vermesini vahiy olarak kabul eder. Dolayısıyla Yahudilik, insanın herhangi bir çabayla O’nun iradesini bilmesini imkânsız görür. Tanrı insanlarla ilişkisini hiçbir zaman kesmemiştir; cennete Adem ve Havva ile sonraki peygamberlerle (Musa, Samuel, Yeşeya, Amos, Yeremya, Hezekiel, Zekeriya) konuştuğu gibi, (Mısır’dan Yahudileri kurtarması ve onları Vaade-

dilen topraklara getirtmesi gibi) doğrudan tarihe müdahale ederek de onlarla ilişki içinde olmaya ve kendisini insanlara bildirmeye devam etmiştir. Yahudilikte vahiy iki temel şekilde gerçekleşir: Tanrının doğrudan tecellisi (gilluy şekine) ve O'nun Ruhü ya da meleği, işaretler, yasalar sayesinde iradesinin tezahürü. Bu tecelli/tezahür birçok şekilde ve yerde (mabedin kuruluşunda, peygamberin görevlendirilişi sırasında olmak üzere rüyada, rüyette, yanan çalı gibi nesnelere ve tabiat olaylarında vs.) vukuu bulur. Bu tezahürün bütün insanlar için vukuu bulunduğu ifade edilse de, Tanrı'nın yüz yüze görüştüğü tek kişinin Hazreti Musa olduğu kabul edilir ("Onunla remz ile değil, açıkça, ağız ağıza söyleyeceğim ve Rabbin suretini görecek" Sayılar 12/6-8).<sup>[6]</sup> Bu, bütün peygamberler içinde yalnızca Musa'ya has olan ve onu benzersiz kılan bir vahiy şeklidir.

İkinci vahiy şeklini oluşturan Tanrının iradesinin, Rabbin Sözü'nün, Tevrat'ın (Yasa, Öğreti) peygamberlere gelmesidir. Eski Ahi'te bu durumun birkaç şekilde gerçekleştiği görülür. İnsanların Tanrı adına konuşmaları ve peygamberlik etmeye başlamaları onların üzerine/onlara, Ruhun/Tanrının Ruhunun/Kutsal Ruhun inmesiyle/gelmesi olmaktadır. Bu ruh sayesinde peygamber Tanrı ile ilişkiye girmekte, O'nun iradesini ve ne istediğini öğrenerek onu insanlara ilan/tebliği etmektedir. Tanrı'nın elinin insanların üzerine gelmesi de, Ruhü'nün inmesi/gelmesiyle aynı durumu ifade etmek için kullanılan bir durumdur. Vahyin geldiği bir başka biçim ise Meleğin/Tanrı'nın Meleğinin insanlara gelmesi ve Tanrı'nın iradesini bu melek aracılığıyla bildirmesidir. Kitab-ı Mukaddes'te melek yer yer karışıklığa yol açacak biçimde kullanılmaktadır. Yakup sabaha kadar güreştiğinin Tanrı olduğunu söylerken; başka bir yerde onunla güreşenin melek olduğu ifade edilir. Sara ile yaşadığı sıkıntılı durumdan kurtulmak için evden ayrılan Hacer, çeşme başında kendisiyle konuşanın Tanrı olduğunu söyler. Oysa başka bir yerde onun melek olduğu anlaşılır. Bu da söz konusu durumda vahyin hem aracılı hem de aracısız olarak Tanrının bizatihi melek şeklinde tezahür ederek kendi mesajını iletmediği anlamına gelir. Yahudi literatüründe Tanrının bir insanı peygamber seçtiği ve ona iradesini bildirdiğinin bir başka ifadesi de, Tanrının Kelam'nın insanların üzerine gelmesidir.

Sami dini geleneğin ikinci halkasını oluşturan Hıristiyanlığın vahiy anlayışına gelince, insanın doğal aklı sayesinde, mahlûkattan hareketle Tanrıyı

[6] Tanrıyı görenin sağ kalamayacağı Kitab-ı Mukaddes ifadesinden dolayı, Musa'nın O'un görmesini imkânsız olduğunu kabul edenler Yahudi düşünürleri de vardır. Sina dağında gerçekleşen ve Yahudiler tarafından binlerce insanın tanıklık ettiği bu olayda, Tanrı'nın tek tek bütün Yahudilerle konuştuğu, Rabbanî Yahudilik tarafından kabul edilir. Crawford Howell Toy, Kaufmann Kohler, "Revelation", jewisihencyclopedia. X, 390.

bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, bir başka tanıma şekli daha vardır ve insan hiçbir zaman bunu gerçekleştiremez. Bu da Tanrının bizatihi verdiği bir kararla insana kendisini ifşa etmesi yani vahiydir<sup>[7]</sup>. Kutsal kitaplarında vahyin kendisini ifade etmek için ortak tek bir kelime olmamasına rağmen, İsa anlayışlarına uygun olarak vahyin gerçekleşmesi ve sonrasını ifade eden kavramlar kullanılmıştır. Buna göre Sinoptik İncilleri (Matta, Markos, Yuhanna) için, ilahi bilgiyi ve müjdeyi açıklaması; Pavlus da, İsa Mesih'te ortaya çıkan gizemi, Yuhanna'da ise, Tanrının Kelâmı'nın ortaya çıkması, görünmesi ve insan olarak aramızda yaşam sürmesi anlamına gelir<sup>[8]</sup>. Bu şekilde anlaşılan vahyin kaynağının kim olduğu meselesi de, söz konusu anlayışlara uygun olarak değişiklik göstermektedir. Hem Sinoptik İnciller hem de Pavlus'un mektuplarına göre, vahyin kaynağı Tanrı'dır. Ancak İsa'nın İbrani peygamberlerinin tanrı adına konuşmalarından farklı olarak "ben size derim ki; ben size diyorum ki" gibi ifade kendi adına konuştuğunu gösteren ifadeler bu kanaatin tek doğru olarak dile getirmenin mümkün olmadığını gösterir. Yuhanna'nın "Başlangıçta Kelam vardı...." sözü bu ikisini bir araya getirerek İsa'yı hem vahyin öznesi hem de nesnesi kılan bir ifade olarak görünse de, bunun Yuhanna'nın kitabında savunduğu yegâne düşünce olduğunu söylemek zordur, çünkü o da yer yer vahyin kaynağı ve vahyin konusu arasında ayırım yaparak, kaynak olmağı Tanrı'ya atfeder. Bu aslında, Hıristiyan iman esaslarının kesin karara bağlandığı İznik Konsili'ne kadar her iki düşüncenin savunucularının bulunduğu, ancak İsa'nın tanrılığı kesinleştirildikten sonra Vahyin hem kaynağının hem vahyin konusunun bizatihi İsa olarak kabul edilmeye başlandığı söylenebilir.

Bu birleşimden dolayı Hıristiyan dünya için İsa'nın, daha önceki bütün vahiy türlerinden farklı ve benzersiz bir durumdur<sup>[9]</sup>.

Hıristiyan literatüründe vahyin gerçekleşme yollarına gelince bunlar; melek ile, rüya, rüyet ve kutsal ruh ve İsa Mesih ile vahiydir. Yahudilikte meleğin Tanrı ile insan arasında bir aracı işlevi gördüğü düşüncesi varlığını, Hıristiyanlıkta da devam ettirir. Melekler peygamberlere tanrının vahyini getirdikleri kabul edilse de, bu onların yalnızca peygamberlere göründükleri/geldikleri anlamına gelmez; onlar diğer insanlara da gelir ve onları yol gösterir, onları yönlendirirler. Cebrail'in Meryem'e geliş, Yusuf'a, çobanlara, Filibus'a, Kornelius'ya görünmesi gibi. Meleklerin insanlara bu görünmeleri,

[7] *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul 2000, s. 35.

[8] Tarakçı, a.g.m, 172-175.

[9] Tarakçı, a.g.m., 175-177.

rüyada, rüyette ve insan sureti biçimlerinde olmuştur<sup>[10]</sup>. Eski Ahit'te Meleğin Musa'ya, Zekeriya'ya mesaj getirdiği ifadeleri yer alsada, İsa'ya meleğin bu maksatla geldiğine ya da bu gelişin rüya ya da rüyette gerçekleştiğine dair herhangi bir ifade yer almaz<sup>[11]</sup>.

Hıristiyanlık için vahiy kemâl halini, bizatihi Tanrının sözünün beden bulup aramızda yaşaması olan İsa ile bulmuştur<sup>[12]</sup>. Evvelki vahiyler yukarıda zikredildiği gibi bir takım araçlar vasıtasıyla gerçekleşmiş olmasına rağmen İsa ile gerçekleşen vahiy, doğrudan ve aracısız vukuu bulması itibarıyla benzersiz bir olaydır. Bu yüzden kendisinden önceki ve sonraki vahiy anlayışları hiçbir zaman onunla mukayese edilemez<sup>[13]</sup>. O geldikten sonra öncekilerin geçerliliği ortadan kalktığı gibi, sonraki vahiy ve Tanrıya götürme iddialarının da bir geçerliliği yoktur: *Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür*. *“Yol da, gerçek de, yaşam da Ben'im. Ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemmez. Eğer beni tanımış olsaydınız, Babam'ı da tanurdunuz. Artık O'nu biliyorsunuz, hem de gördünüz”*<sup>[14]</sup>; “Hıristiyanlık inancı, Mesih'de tamamlanmış olan Vahiy düzelttiğini ya da aştığını iddia eden “açınlamaları” kabul etmez. Hıristiyanlık dışı bazı dinler ve de böylesi “açınlamalar” üzerine kurulmuş bazı yedin mezhepler bu kategori içindedir”<sup>[15]</sup>.

### Kaynaklar

- Christmas Humphreys, *A Popular Dictionary of Buddhism*, Curzon Press London 1987.
- Crawford Howell Toy, Kaufmann Kohler, “Revelation”, *Jewishencyclopedia*, X, 390.
- Fuat Aydın, “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ali Erbaş, Eskişehir 2016. ...., *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.
- Greek Religion and Society*, ed. P. E. Easterling and J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- H. L. Goudge, “Revelation”, *Encyclopedia of Religion and Etics*, X, 745-749.
- Katolik Kilisesi, Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul 2000.

[10] Tarakçı, Hıristiyanlıkta Vahiy, s. 178.

[11] Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukades ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 198-199.

[12] “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi”, Yuhanna 1/1-5.

[13] İsa'da gerçekleşen vahiy için bkz. Tarakçı, a.g.m., 187-189; Sinanoğlu, a.g.t., s. 197-198.

[14] Yuhanna 14/9; 14/6-7.

[15] *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, s. 39.

- Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, second edition, State University of New York Press, New York 2009.
- Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Universita Gregoriana Editrice, Roma 1973.
- Mario Poceski, *Chinese Religion, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books Ltd. 2009.
- Mehmet Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2012.
- Muhammed Tarakçı, "Vahiy, Diğer Dinlerde", *DİA*, XXXXII, 443-447.  
 ..... "Tanah'ta Vahiy", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:1, 2002, s. 193-218.  
 ..... "Hristiyanlık'ta Vahiy", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2, 2003 s. 171-201.
- Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Nübüvvet*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- <S. G. F. Brandon (ed.), *A Dictionary of Comparative Religion*, Weidenfeld and Nicholson, London 1970.



### 3- GAZZALİ'YE GÖRE SON İLAHİ VAHİY KUR'ÂN'I ANLAMA VE ANLATMA

**K**ur'an'ı anlama konusu sahabeden günümüze devam eden önemli bir meseledir. İlk dönemde kullanılan fehim, fıkıh, tercüme, tefsir ve te'vil kelimelerinin tamamı Kur'ân'ı anlama ile ilgilidir. Zaman içerisinde bunlardan son ikisi tefsir ve te'vil öne çıkmış diğer kelime ve kavramlar başka alanlarda istilâh haline gelmiştir. Sözelimi fıkıh, hukukî konuları anlamının istilâhı olurken tercüme, günümüz Türkçesinde de olduğu gibi, bir dilden diğer dile aktarma anlamında kullanılır olmuştur. Bununla birlikte tefsir ve te'vilin ne olduğu hususunda da bir anlaşma ve ortak nokta bulunduğu söylenemez. Tefsir nerede başlayıp nerede bitmektedir, çerçevesi nasıl çizilmelidir; te'vilin alanı nedir, nereden başlayıp nereye kadar gidebilir? gibi soruların geçmişte olduğu gibi günümüzde de herkesin ittifak ettiği açık ve çerçevesi belirli bir cevabını bulmak zordur.

Gazzâlî'nin asrı sufiler, bâtinîler, felsefeciler, kelimciler/fakihler ve ehl-i hadîs gibi birbirinden zihniyet olarak ayrılan grupların bulunduğu ve bu ayrılığın doğurduğu görüş farklılıkları nedeniyle birbirlerine yönelik tenkitler hatta ithamların havada uçtuğu renkli ve hareketli bir dönemdir. Sözelimi Gazzâlî'nin ehl-i ilim dediği bazı kimselerin o dönemdeki sufileri, İbn Abbas ve benzeri müfessirlerin naklettiklerine aykırı olarak Kur'ân'ı te'vil ettikleri gerekçesiyle itham etmişler hatta küfürlerine hükmetmişlerdir.<sup>[1]</sup> Bu bir tek örnek bile dönemin tartışma ortamını ve zihniyet farkının meydana getirdiği görüşler arasındaki uçurumu göstermesi bakımından yeterlidir.



**ÇAĞFER KARADAĞ**  
PROF. DR.  
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

[1] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 524.



Bu durumda dönemin başlıca meselelerinden birinin Kur'ân'ın tefsir ve te'vilinin nasıl ve hangi argümanlarla yapılacağıdır. Öne çıkan fikir, tefsirin ancak nakil yoluyla gelen rivayetlerle yapılması gerektiği ve Kur'ân'ı anlamada çıkarsama ve bir delile dayanarak görüş ileri sürme/hüküm koyma anlamına gelen istinbat ve istidlal gibi yöntemlerin terk edilmesi gerektiğidir. Hz. Peygamber'den nakledilen “Kim Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>[2]</sup> hadîsine dayandırılan bu anlayışı Gazzâlî benimsemez ve hatta şiddetle tenkit eder. Tenkitlerini de serdettiği dört delile dayandırır:

i. Eğer Kur'ân Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayanacaksa sahabenin de görüşlerinin geçersiz olması gerekir. Biz biliyoruz ki, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahabeler kendi görüşlerini söyleyerek Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir.

ii. Sahabeler, bazı ayetlerin tefsiri konusunda telifi mümkün olmayacak şekilde çelişkili tefsirlerde bulunmuşlardır. Bu çelişkilerin tamamının Hz. Peygamberden nakli mümkün değildir. Bu çelişkiler içerisinden doğrusunu tespit için de istinbat ve istidale ihtiyaç vardır.

iii. Hz. Peygamber, İbn Abbas için “Allah'ım onu dinde fakîh kıl ve ona te'vili öğret” diye dua etmiştir. Eğer te'vil sadece işitilen rivayet dayanacaksa İbn Abbas'a özel böyle bir duanın yapılmasının ne anlamı vardır?

iiii. Yüce Allah “Onlardan istinbatta bulunanlar onu bilirlerdi”<sup>[3]</sup> mealindeki ayette istinbatı ilim ehline nispet etmekte veya onların istinbata ehil olduklarını tespit etmektedir. İstinbat ise işitmeye dayalı rivayetin ötesinde bir durumu ifade eder.

Tefsir ve te'vilin alanını daraltan ve ilim ehlini tabir yerindeyse hareket edemez hale getiren anlayışı eleştiren Gazzâlî, bu hususta bir çerçevenin olması gerektiğinin ve tamamen başıboşluğun da karmaşa meydana getireceğinin farkındadır. Bunun için özellikle iki hususa değinir. Birincisi insanların kendi arzu ve isteklerini tatmin ile ulaşabilecekleri bir takım şahsi çıkarılarını elde etmek için Kur'ân'ı alet etmeye yönelik tefsir ve te'villerin önüne geçilmesi gerekir. İkincisi ise ancak nakil/rivayet yoluyla bilinebilecek ayetlerdeki incelikleri göz ardı edip sadece Arapça bilgisine dayalı yapılan tefsirlerin de eksik hatta zararlı sonuçlar doğurabileceği gözden

[2] Tirmizî “Tefsîr”, 1.

[3] Ayetin tamamının meali şöyledir: “Onlara güven ve korku veren bir haber geldiğinde hemen yayıverirler. Eğer söz konusu haberi Allah'ın Rasulüne veya yetkili kimselere (ulu'l-emr) götürselerdi, içlerinden istinbatta bulunabilecekler bu haberin ne olduğunu bilirlerdi. Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı çok azınız hariç hepimiz şeytana uyardınız.” en-Nisâ 4/83.

uzak tutulmamalıdır. Çünkü rivayetler, ayetlerde bulunabilecek mübhem, bedel, ihtisar, hazf, izmar, takdim ve te'hir gibi hususları bildirir ve açıklığa kavuşturur. Bu bilgilerden yoksun bir şekilde Arapça bilgisine dayanarak tamamen kişisel çıkarsamalarda bulunmak, fesat, fitne ve karmaşanın doğmasına neden olur. Bir dili bilmek önemlidir ama bir dilde ortaya çıkmış bir metni sadece o dili bilmekle anlaşılabilirliğini düşünmek eksik ve fasit bir anlayış olur. Gazzâlî'nin getirdiği temsil de olduğu gibi bir ev hakkında bilgi sahibi olmak dışarıdan tahmin ve çıkarsamalarda bulunmakla değil ancak kapısından içeri girmekle mümkündür.<sup>[4]</sup>

Daha önceden var olan ve Gazzâlî döneminde de sıcaklığını koruyan bu meseleyi tefsir ve te'vil arasını ayırmak ve her birini ayrı bir alana hasretmek suretiyle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bir ölçüde çözmeye çalışmıştır. Ona göre tefsir sahabilere, tev'il ise ilim adamlarına ait bir husustur. Çünkü sahabiler, Hz. Peygamberin sohbetlerinde bulunmuş, hem savaş hem de barış zamanlarında onun hal, hareket ve açıklamalarına muttali olmuşlardır. Dolayısıyla Kur'ân ayetlerinin bir takım inceliklerini ondan dinleme ve bilme hususunda herkesten daha öncelikli bir konuma sahiptirler. Kendi görüşlerini açıklasalar bile bunu Hz. Peygamber'den öğrendikleri bir terbiye ve talim ile yaptıkları muhtemel hatta muhakkaktır. Öyleyse tefsir, ancak sahabilerden gelen nakillerle yapılabilir. Yukarıda zikredilen "Kim Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>[5]</sup> hadisini bu çerçevede anlamak gerekir. Te'vil ise bir kelimenin manasının varacağı son noktayı tespit ve tayindir. Bu işlemlerde sözü muhtemel manalardan birisine yönlendirmek veya tercih etmek söz konusudur. Tefsirde nakil ile sınırlandırma, burada geçerli değildir. Ancak te'vil işleminde Allah adına açıklama yapmak gibi bir cüret içine de girilmemelidir. Yapılan işlemin bir zan ve tahmin olduğu Allah'ın muradının bu olabileceği şeklinde ihtiyatlı ve temkinli davranmakta ve görüş açıklamakta fayda vardır. Çünkü Kur'ân'da neyin murat edildiğini bilen sadece Yüce Allah'tır.<sup>[6]</sup> İnsan burada bir tercümandır. Hz. Ali (ö. 40/661) bu hususa şu sözleriyle dikkat çeker: "Kur'ân, iki kapak arasında bir kitaptır. Kendisinin hakemlik yapması ve konuşması mümkün değildir. İçindekileri dile getirecek bir tercümana gereksinim duyar. Bu dile getirme görevini yerine getirecek de insandır."<sup>[7]</sup> Burada insana düşen kendi konumunu ve rolünü çok iyi bilmesi ve tayin etmesidir. Çünkü

[4] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 526-528.

[5] Tirmizî "Tefsir", 1.

[6] Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, I, 1; Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeleler*, İstanbul 2003, s. 3-4 (Arapça kısım s. 3-4)

[7] *Nehcü'l-Belağa*, (tah: Suphi Salih), Beyrut 1982, s. 182.

aklın yolu birdir ve nitekim Hz. Ali, Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin ifadeleri farklı olsa bile, bir ortak noktada buluşmaktadırlar. Gazzâlî'nin *Kânûnu't-Te'vîl* adlı risalesinde beğenisini dile getirdiği orta yolu tutan alimlerin tavrı ve anlayışı da budur.<sup>[8]</sup>

Sonuç olarak Kur'ân'ın tanınması, onun Allah kelamı olduğunun bilinmesiyle ve mucizevî bir yolla peygambere ulaştığının kabul edilmesiyledir. Diğer bir deyişle Kur'ân hem mucizedir hem de mucizevî yolla insanlığa ulaşmış ilahî bir kitaptır. Kur'ân'ın zâhiri yanında bir bâtın manasının olduğu da muhakkak olmakla birlikte, bu iki mananın birbirinden kopuk ve yine birbirine aykırı olması asla söz konusu değildir. Her iki mana da insanın ruh ve bedeninin oluşturduğu bütünlük gibi, uyumlu bir birliktelik oluşturur. Kur'ân'a ulaşmak ve onu hakkıyla anlamak için şekil ve esasa tekabül eden bir takım şartların Gazzâlî'nin ifadesiyle zâhir ve bâtın edep-lerinin gözetilmesi gerekir. Bunları gözetemeyen insan hakkıyla Kur'ân'ı anlamaya muktedir olur. Ancak Kur'ân'ın tefsir ve te'viline gelindiğinde yine bir takım şartların bulunması kaçınılmazdır. Burada da, hevâ ve heves gibi denî arzularından ve şahsî çıkar peşinde olmaktan uzak durmanın yanı sıra Hz. Peygamber'den ve sahabeden nakledilen bilgilerin ve inceliklerin dikkate alınması önem arz etmektedir.



[8] Gazzâlî, *Kanûnu't-te'vîl* (nşr. Mahmûd Bîcû), y.y., 1413/1993, s. 19-20.

#### 4- KEHÂNET-VAHİY İLİŞKİSİ

**K**ehânet, sezgi veya bir tür ilhamla, ya da bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma faaliyeti, netice itibariyle gaybı bilme iddiasında bulunma; kâhin de ise bütün bu faaliyetleri gerçekleştiren kişiye verilen isimdir.<sup>[1]</sup> Bu yönüyle kâhinlerin gerek birtakım ruhlarla, gerek manevî varlıklarla, gerekse bizzat ilahlarla irtibata geçmek suretiyle diğer insanlara fayda ve zarar verebilme kudretine sahip oldukları kabul edilir.<sup>[2]</sup>

Bütün ilkel kavimler gibi cahiliye Arapları da kehânete son derece düşkünlüydüler. Onlar, genelde kâhinlerin cin ve şeytanlarla irtibatlı olduklarına inanırlardı.<sup>[3]</sup> Araplara göre kâhinler bütün hadiselerin gerçek sebebi olan ruhlarla da ilişkileri bulunan insanlardı. Bu sebeple onlar, irtibatlı buldukları ruhlar yardımıyla gaipten haber vermek, geçmişin ve geleceğin sırlarını keşfedebilmek, aynı zamanda yine ruhlardan yardım almak suretiyle hastalara şifa vermek gücüne sahiptiler.<sup>[4]</sup>

İslâm öncesi Arap anlayışında kehânet olgusunun gerek cin, gerek şeytanla olan irtibatı ve bununla bağlantılı olan “insanın cinle ilişki kurabilmesinin mümkün olduğu” şeklindeki inanç, dinî nitelikli vahiy ve peygamberlik anlayışının da temelini teşkil eder. İslâm öncesi Arap



**ADEM APAK**  
PROF. DR.  
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

- 
- [1] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts. (Dârus-Sâdır), XIII, 362-363; Zebidî, Zebidî, *Tâcü'l-Aris*, I-X, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), IX, 326-327; Harman, Ömer Faruk, “Kâhin”, *DİA*, XXIV, 170.
- [2] Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1964, II, 172-173; Cevad Ali, VI, 755-756.
- [3] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1993, VI, 705-706.
- [4] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 757.

kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşünürsek, vahiy fenomenini kültürel açıdan algılamamız imkânsız hale gelir. Bu düşüncenin aklî ve fikrî oluşumunda insan-cin ilişkisine dair söz konusu kanaatin kökleri bulunmadığı takdirde bir Arabın kendisi gibi bir insana göksen melek indiğini kabul etmesi nasıl mümkün olabilir? İşte bütün bunlar, vahiy fenomeninin olgudan kopuk, olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir fenomen değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğunu teyit eder. Cinin saire hitapta bulunup ona şirini ilham ettiğine, falcı ve kâhinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inanan bir Arap, bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi tabiatıyla anlamsız bulmaz. Bu sebeptir ki, Kur'ân'ın çağdaşı olan Araplardan vahyin bizzat kendisine yönelik bir itiraz söz konusu olmamıştır; onların itirazları, daha ziyade ya vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen şahsa, yani Hz. Muhammed'e (sas) yöneliktir. [5]

Arap kültüründe yaygın olan ve köklerini İslâm öncesi telakkilerinde bulduğumuz insan-cin ilişkisi anlayışında varlık, bitki olsun, hayvan olsun, insan olsun birbirinden ayrı âlemlerden oluşmaz. Tam aksine âlemler arasında yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru sürekli bir hareket ilişkisi söz konusudur ki, bu ilişkinin gerçekleştiği alan, âlemlerin en sonuncusu ve en mükemmeli olan insana, farklı âlemlerin bir kısmıyla bağlantı kurma imkanı veren beşeri faaliyet alanıdır. Bu noktada şekil olarak nebî ile kâhin arasında herhangi bir fark yoktur. Nebî'nin aşkın âlemle olan ilişkisi ile kâhin arasındaki fark şudur ki, Peygamber'in ilişkisi temeli ilahî tercih olan bir çeşit fitrat ve yaratma üzerinde gerçekleşir. Buna karşın kâhin, maddi âlemin engellerinden kısmen sıyrılmak ve onun ötesindeki âlemlerle irtibat kurmak için, kendisine destek olacak bir takım yardımcı araçlara ihtiyaç duyar. [6]

“Peygamberler, göz açıp kapayacak kadar bir sürede fiilen melek olmak için, bedensel ve ruhsal olarak tüm insanî özelliklerinden sıyrılarak aşkın âleme geçebilme fitratına sahiptirler. Bu esnada o, aşkın âlemin varlıklarını kendi mertebelerinde görme, ilahî hitabı ve kelâm-ı nefsanîyi işitme imkanı bulur. İşte bunlar nebilerdir. Allah onlar için bir anda beşer tabiatından sıyrılmayı-ki bu vahiy halidir- yaratılıştan gelen özellik kılmış; iç dünyalarına istikamet üzere ve dosdoğru olma eğilimini yerleştirmek suretiyle onları, beşeriyet halinde iken sahip oldukları bedenlerinin engel ve manilerinden

[5] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 56-57.

[6] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 60.

ayırmıştır.”<sup>[7]</sup> Kâhinler ise bunun aksine, beşerî uğraşılara dayanırlar ve maddî engelleri aşabilmek için kendilerine destek olacak şeylerin yardımına başvururlar. Onların yardımcı vasıtaları ise seci (kafiyeli) söz, hayvan kemiği gibi şeyler olmasından ötürü, diğer âlemlerle bağlantıları yetersiz ve elde ettikleri bilgiler de doğru veya yanlış olmaya müsaittir. Daha doğru bir ifadeyle, bu bilgilerle doğru-yanlış birbirine karışmış vaziyettedir.<sup>[8]</sup> “Halbuki peygamberlerin diğer âlemlerle iletişim kurmaları hiçbir çaba sarf etmeksizin, zihinsel tasavvurları ve söz ya da hareket türünden herhangi bir bedensel yardım vasıtası olmaksızın gerçekleşir. .. Buna karşılık kâhinin ilhamı şeytandan geldiği için, o akli olan şeyleri anlama hususunda kemâl derecesine ulaşamaz. Kâhinler sınıfının en yüksek hal ve özellikleri, maddî şeylerle meşgul olmalarına engel olması ve eksik olan bu ittisal (başka âlemlerle irtibat kurma) konusunda kendilerine destek olması için vezinli ve kafiyeli sözlerin yardımına başvurmasıdır. Bunun bir sonucu olarak onların kalplerine bir şeyler doğar. Kâhin yabancı vasıtaların yardımıyla diline geleni söyler. Çünkü o, kendi idraki dışında ve ondan bağımsız olan yabancı vasıtalarla eksikliğini gidermiştir. Bundan dolayıdır ki, verdiği haberler yalan da olur, doğru da”.<sup>[9]</sup>

Kehânet ile nübüvvet arasındaki ilişki, -Arapların tasavvurunda her ikisi de vahiy kabul edilir- insanın farklı varlık mertebesinde ait başka bir varlıkla iletişim kurmasıdır. Bu iletişim, insanın peygamber olması halinde melekle, kâhin olması halinde ise şeytanla gerçekleşmektedir. Bu iletişimde özel bir şifre kanalıyla iletilen bir mesaj söz konusu olup, bu şifreyi üçüncü şahsın, en azından iletişim esnasında anlama imkânı yoktur. Nebî daha sonra bu mesajı insanlara “tebliğ” eder, kâhin ise şeytandan aldığı şeyin muhtevasını “bildirir”. Bundan dolayıdır ki, vahiy İslâm öncesi kültürünün yabancı olmadığı ve kültüre dışarıdan empoze edilmemiş bir fenomendir.<sup>[10]</sup>

Gaybdan haber verdiğine inanılması sebebiyle kâhin ile peygamber arasında görünüşte bir benzerlik kurmak mümkündür. Hatta gaybdan bilgi alırken kâhinin kendini kaybedip trans haline geçmesi<sup>[11]</sup>, hadislerde geçen Hz. Peygamber’in (sas) vahyin gelmesi esnasında ağırlaşan durumu da pekâlâ benzetilerek aralarında somut anlamda bir benzerlik de kurulabilir.<sup>[12]</sup> Ancak bununla birlikte toplum içindeki görüntü ve durumlarından hareket

[7] İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru İhyai't-türasi'l-arabî, Beyrut ts. s. 95-96.

[8] Nasr Hâmid, Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s 60.

[9] İbn Haldûn, s. 100.

[10] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s 62.

[11] Harman, Ömer Faruk, “Kâhin”, *DİA*, XXIV, 170.

[12] Buhârî, *Bedü'l-vahy*, 2; *İftitâh*, 37.

etmekle, yani onların görünen taraflarını ve getirdikleri haberin veya bilginin içeriğini incelemek suretiyle peygamber ile kâhinin-tabiatıyla vahiy ile kehâhet- aralarındaki temel ayrımı şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

1. Peygamber, Kur’ân’da insanları kötülöklere karşı uyararı (nezîr) ve iyilik yapmalarının karşılığında mükâfatlandırılacağını müjdeleyen (beşîr) bir kimse olarak takdim edilir. Başka bir ifadeyle bu dünyanın son hayat alanı olmadığını, yapılan her işin değerlendirileceği bir günün (kıyamet) ve sonucunda bir karşılığın (mükafat veya ceza) verileceği başka bir âlemin (ahret) bulunduğunu hatırlatan peygamber, bu gerçeğe göre davranmalarını insanlara öğütlemektedir. Nitekim *“Ey Muhammed sen hatırlat. Rabbinin nimeti sayesinde sen ne kâhinsin ve ne de mecnûn”*<sup>[13]</sup> mealindeki âyet, peygamberin insanlara gerçek ve doğruyu hatırlatması ve öğütte bulunması özelliğine vurgu yapılmakta ve bu özelliği ile kâhinden ayrıldığı belirtilmektedir. Buna karşılık Arap kültüründe bu dünya vurgusu daha ağır basmakta ve ahiret âlemi fikri neredeyse bulunmamaktadır. Putlara karşı yaptıkları tapınma ve saygının amacı, sağlık ve afiyet içinde olmak, servet elde etmek ve zafere ulaşmak gibi dünyevî menfaatlerdir. Bu durum şu âyette açık bir şekilde ifade edilir: *“Dediler ki, hayat ancak bu dünyada yaşadığımız. Ölüyoruz ve yaşarız. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor”*.<sup>[14]</sup> Bundan dolayı yapıp-ettiklerinin tekrar önlerine geleceği fikri neredeyse bulunmamaktadır. Bu kültürün baş aktörleri kâhinler olduğuna göre bu bilgi ve anlayışın onlardan gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

2. Mesleğini bir geçim kaynağı olarak gören kâhin, getirdiği haber ve bilgi karşılığında bir ücret beklentisi içinde iken, peygamber yaptığı iş bir meslek olmadığından hiçbir beklendi içerisinde olmaksızın insanlara sürekli bilgi getirmekte, öğüt vermekte ve yol göstermektedir. Yâsîn sûresinde Allah’ın gönderdiği elçileri kabul etmeyen ve onları uğursuz olmakla suçlayan kavme şehrin uzak bir bölgesinden gelen bir adamın *“Ey kavmim elçilere uyun, Sizden bir ücret talep etmeyen bu insanlara tabi olun, onlar doğru yoldadır”* dediği hatırlatılmaktadır.<sup>[15]</sup> Buna karşılık kâhinler yaptıkları iş karşılığında insanlardan hulvân adı verilen ücret alırlardı.

3. Toplum içindeki konum ve duruşları sebebiyle peygamber ile kâhin arasında farklılık söz konusudur. Kendisinden yüz kızartıcı ve şahsiyeti zedeleyici bir davranışın sadır olmaması, yani masumiyeti, özellikle emin

[13] Tûr, 52/29.

[14] Câsiye, 45/24.

[15] Yâsîn, 36/20-21.

(güvenilir) lakabı ile anılması, söylediği ile yaşantısının çelişkisiz oluşu peygamberi kâhinden ayırır.

Burada zikredilenlerden peygamber ile kâhin arasında dünya hayatı itibariyle temel noktalarda farklılıklarının bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bilgilerden hareketle gaybdan haber alma noktasında da onların farklı oldukları sonucuna kolaylıkla ulaşılabilir. Her ne kadar yeni dini kabule yanaşmasalar da Kureyş'in ileri gelenleri de kâhin ile peygamber arasındaki farkı görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'i (sas) toplum içinde küçük düşürmek ve onurunu zedelemek gündemiyle gerçekleştirilen toplantılara katılan Nadr b. Hâris, yanındakilere şu konuşmayı yapmıştır". "Ey Kureyş topluluğu, Allah'a yenim olsun ki, henüz çaresini bulamadığımız bir iş başınıza geldi. Muhammed sizin hoşnut olduğunuz yeni yetme bir çocuktur. En doğru sözlünüz ve emanete en çok riayet edeninizdi. Şakaklarında kırıklar belirdiğinde ve size bir şey getirdiğinde siz ona sihirbaz dediniz. Kesinlikle sihirbaz değildir, zira biz sihirbazların üflemelerini ve düğümlerini biliriz. Kâhin dediniz. O kesinlikle kâhin de değildir. Çünkü biz onların hallerini gördük ve secilerini dinledik".<sup>[16]</sup>



[16] İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981, s. 181-182. Bu konuda bk. Karadağ, Çağfer, "Büyü ve Din", *Usûl I*, 2004, s. 122-127.





## 5- YALANCI PEYGAMBERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ

-Soyo-Kültürel, İktisadî Ve Psikolojik Bağlamda-

İlk peygamber Hz. Âdem ile birlikte beşere yönelik ilâhî mesajlar gelmeye başlamış ve bu mesaj son peygamber Hz. Muhammed ile Kur'ân adı altında kemal noktasına ulaşmıştır. Bu son ilâhî mesaj da aslı niteliği korunarak günümüze kadar gelmiştir. İslâm dininin temel inanç esaslarından biri olan peygamberlik, merkezi bir konumda bulunmaktadır. Kelâmcılara göre ilâhî bir lütuf olan peygamberlik, insanın bedenî ve ruhî nitelikleriyle ilgili değildir. Dolayısıyla nübüvvet, Allah ile insanlar arasında irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de evren hakkında bilgilendirip dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamayı öğreten bir müessesedir. Kurumsal olarak nübüvvet, her zaman Müslüman toplumun gündeminde yer almıştır. Ancak farklı kesim ve bölgelerde, farklı isim ve ifade biçimleriyle, İslâm'ın ilk döneminden günümüze kadar nübüvvet iddiasında bulunan bir takım yalancı peygamberler ortaya çıkmıştır.

Zor günlerde insanları, milletleri dağılmaktan, çökmekten kurtaracak fikirlere, ideallere ihtiyaç vardır. İslâm, Müslümanların acı günlerinde onlara bu özelliğe sahip bir fikir, bir ideal, bir ufuk vermiştir. Böyle bir din mevcut iken başka bir dinin zuhuruna ihtiyaç yoktur. İnsanın tabiatı, yenilik ve üstünlük ihtiva etmeyecek olan sistemleri din olarak kabul etmez.<sup>[1]</sup> Ancak haki-ki din sahiplerini sapık yollara çekmek, onları avlamak için kurnaz taktikler geliştirerek yeri geldikçe Hinduizm, Budizm gibi millî-dinlerden, Yahudilikten, Hıristiyanlıktan, gerektiğinde de



ABDÜLGAFFAR ASLAN  
PROF. DR.  
SDÜ. İLAHİYAT FAK.

[1] Berki, Şakir, "İslâmiyet ve Sahte Dinler", İslâm, S:24, Mart-Nisan, Ankara 1959, s. 7.

Kur’ân ve hadislere başvurarak tarihte ve günümüzde İslâm dünyasında peygamberlik iddiasında bulunan ve Hz. Muhammed’den sonra beşerin dini ihtiyacını tatmin iddiasıyla önceleri “müceddid”, “mehdî”, “Mesîh”, “vaad olunmuş Mesîh”, “Müsteğas”,<sup>[2]</sup> “kendini peygambere benzeten”, “peygamber vekilliği”, “yardımcı peygamberlik”, “peygamberin sözcüsü”, “eksik peygamber”<sup>[3]</sup> gibi yumuşak kavramlarla ortaya çıkan, iddialarını kanıtlayamayan ve diğer insanlar tarafından ciddiye alınmayan birçok “mec-zub”, “maceracı”, “peygamber taslağı”, “sahte peygamber”, “mütenebbî”,<sup>[4]</sup> “el-mütenebbiü’l-kâzib”,<sup>[5]</sup> “el-mütenebbiü’l-kezzâb”,<sup>[6]</sup> “yalancı peygamber”<sup>[7]</sup> ortaya çıkmıştır. Daha sonra bunların tamamına yakını rasûl ve nebîliğini iddia etmiş, hatta içlerinden bir adım daha ileri gidip ilâhlığını ilân eden yalancı peygamberler olmuştur.

Yalancı peygamberler, buldukları bölgelerdeki ahlâkî, siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel şartların sebep olduğu bir takım mahalli tesirlerden cesaret aldıklarını görmekteyiz. Yalancı peygamberler, insanın psikolojisine aykırı ama içinde yaşadıkları topluluğun nabzını iyi tutan bir nevi oportünizm ile halkın temayülünü takip ederler. Bunlardan bazıları dinî görevleri hafif letmek suretiyle insanları kendilerine çekmek için gayret sarf etmişlerdir.

- [2] Mirza Ali Muhammed (Bâb’ın kendisinden sonra gelecek peygamberin 1500–2000 yılları arasından önce ortaya çıkamayacağını ebced ve cifr gibi hesaplarla hesapladığını bildirmektedir. İşte ona göre Müsteğas, bu müddeti ifade eden, imdat ve yardım istenen kimse anlamına gelen bir kelimedir. Bahâullah, Mirza Ali Hüseyin, *İkan Kitabı* (çev. Mecdettin İnan), İstanbul 1991, s. 128, 138.
- [3] er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân, *A’lâmü’n-Nübüvve: er-Redd alâ’l-Mülhid Ebi Bekr er-Râzî*, Beyrut 2003, s. 200.
- [4] Mütenebbî (yalancı peygamber) deyimi Halife Me’mun (ö. 218/833) zamanında erkek çocuklar için bir takma ad olarak taslamak, sıfat olarak da taslak kelimesi, kendinde olmayan bir değeri, varmış gibi gösterme ve öyle olmadığı halde iddiasında bulunma işine denilmektedir. Bu durumda mütenebbî, peygamberlik taslayan anlamına gelir. Dolayısıyla “mütenebbî”nin Türkçe’deki karşılığı olarak “yalancı peygamber” şeklindeki kullanımına, peygamber gibi nezih bir unvanın yanına yalancı gibi iğrenç bir sıfatın yaklaşmasından sakınıldığından bu ifadenin yerine “peygamber taslağı” ifadesini uygun görenler vardır. (Yardım, Ali, *Peygamberimizin Şemâli*, İstanbul 1998, s. 73). Ancak biz, yalancı peygamber tabiriyle, İslâm’daki sınırlı bir anlama sahip olan *peygamber* kavramından daha genel bir anlamda kullanılmaktayız. Bu nedenle, çalışmamızda yalancı peygamber ifadesini kullanacağız. Çünkü birçok kelimayı “er-rasûlü’s-sâdik”ın zıddı olarak “el-mütenebbiü’l-kâzib”i kullanmayı tercih etmişlerdir. (en-Nesefî, *Tabsrâtü’l-Edille*, I, 401). Hatta son zamanlarda, Türkiye’de bazı yazarlar, rasûl ve nebîlik iddiasında bulunanları “yalancı peygamber” tabiriyle ifade etmektedir. (Cevizoğlu, Hulki, *Şeyhler Müritler ve Yalancı Peygamberler*, İstanbul 1997).

Meselâ, daha Hz. Peygamberin sağlığında,<sup>[8]</sup> “Rahman’dan<sup>[9]</sup> vahiy aldığını söyleyen Müseylimetü'l-Kezzâb, Arap yarımadasının doğusunda meskûn Hanîfe oğullarına şarabı ve zinayı helâl kılıyor, namazı kaldırıyor ve orucu hafifletiyordu.<sup>[10]</sup>

Yalancı peygamberler, “toplumsal bir boşluktan” da ortaya çıkmamışlardır. Onlar, toplumda aynı zamanda ve yan yana varlıklarını sürdürmek için stratejilerini geliştirmeye çalışmaktadırlar. Her birinin kendine has ve tabiiileri tarafından benimsenen gelenek, dil, norm ve değerleri, amaçları ve öğretileri bulunabilir. Ancak onlar arasındaki farklılıklar, radikal farklılıklar değildir; bu farklılıklar ikinci düzeydedir. Onlar, sadece farklı otoritelere, dillere, öğretilere, geleneklere, amaç ve çıkarlarına, zaman ve bölgelere bağlı buldukları için farklıdır; aslında vardıkları sonuç itibariyle bir farkları yoktur. Ancak yine de bakış açıları birbirinden farklı olan yalancı peygamberlerin nihai amaçlarının da farklılık arz ettiği görülmektedir. Çünkü değişik sebeplerin etkisiyle aralarında anlayış planında belirgin farklılaşmalar söz konusudur. Hatta bu kimseler diyalektik akıl yürütme ve nedensellik ilkesine önem vermediklerinden çoğu zaman alışılmadık terimler ve bakış açıları ortaya koymaktadırlar. Öyle ki peygamberler, toplumun birliğine ve üyelerinin paylaşmakta oldukları hususlara ağırlık verirken, yalancı peygamberler toplum içindeki bölünme ve insanların farklı maddî çıkarları peşinde koşmaktan ileri gelen mücadeleler üzerinde durmuşlardır. Zira yalancı peygamberler, toplumun refahına olan düzen getirici değişimi değil, bozucu değişimi çözümlenmeyi önemseyerek çıkarlarına ağırlık vermişlerdir.

İlâveten bunlar, kendilerince olacak felâketleri önlemede yapılacak değişikliklerde dinî açıdan yenilikler istemelerinden dolayı insanlara ters düşmekte ve peygamberlere düşmanlık etmektedirler. Ancak unutmamak gerekmektedir ki, bu düşmanlık sadece Hz. Muhammed’e yönelik bir tavır değildir, aksine her peygamberin düşmanı bulunmuştur.<sup>[11]</sup> Özellikle Hz. Peygamber’e karşı olan düşmanlıktan dolayı bazı insanlar, kendilerini peygamber düşmanı haline getirebilmektedirler.<sup>[12]</sup> Nitekim Kur’ân’da bazı

[8] Hamidullah, Muhammed, *İslâm Tarihine Giriş* (çev. Ruhi Özcan), İstanbul 1994, s. 115; Câbirî, Muhammed, Âbid, *İslâm’da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 399-400.

[9] Hz. Peygamber’den rivâyet edilen bazı hadisler, yalancı peygamberlerin ortaya çıkmalarını cesaretlendirmiştir. Meselâ: “...Ümmetimde otuz yalancı belirecek ve her biri peygamber olduğunu iddia edecektir; fakat ben, peygamberlerin sonuncusuyum. Benden sonra peygamber yoktur.” et-Tirmizî, “Fiten”, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 278; Wellhausen, Julius, *İslâm’ın En Eski Tarihine Giriş* (çev. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 13-16.

[10] Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s. 401, 406.

[11] En âm 6/112.

[12] el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vilâtu Ehl-i Sünne* (thk. Fatıma Yusuf Haymî), Beyrut 2004, II, 163.

ümmetlerin hidâyet rehberi peygamberlerinin yalancı (kâzib) olduklarını söyleyerek onların kendilerinden üstün olmadıklarını, kendileri gibi sıradan bir insan olduklarını ve yalanlamalarına karşılık da peygamberlerin sabrettiklerini ifade edilmektedir.<sup>[13]</sup>

Yalancı peygamberler, ortaya koydukları inanç yapılarını, ilişkiler düzeni açısından diğer insanlara aktarırken ikiyüzlü bir davranış geliştirmektedirler. Çünkü iddiaları delil ve belgeden yoksundur. İddialarını da yalan üzere kurduklarından dolayı, kendilerinden olmayan insanlara ilişkilerindeki tutumları, tuzak kurmak ve aldatmak şeklinde gerçekleşmektedir. Yalancı peygamberlerin, kendilerinin büyük ilim sahibi olduklarını çevrelerindeki cahil, basit, düşünme ve araştırma kabiliyetinden yoksun insanlara kabul ettirmeye çalıştıkları bilinen bir gerçektir. Ancak Allah, bu tür inkârcı yalancıların iç yüzünü bize haber vermektedir. Zira kendisine vahyedilmediği halde “bana vahyolundu” diye söyleyenler,<sup>[14]</sup> kendi kendine din uyduranlar, yalan yere peygamberlik iddia edenler, Allah ve Peygamberle rekâbet etmeye kalkışanlar, Allah’a karşı ilimsiz olarak yalan uyduranlar ve özellikle vahiy iddiasıyla iftirada bulunanlar, Allah’a ilgisi câiz ve lâıyk olmayan bir şey isnad etmektedirler. Bu kimseler, mevcut olmayan bir durumu ispat ve mevcut olan durumu da yok saydıkları için yalancının iki büyük çeşidini kendilerinde toplamış durumdadırlar. Onlar, beşeriyet için herhangi bir dini yenilik de ortaya koymamışlardır. Onların kitapları ve beyânları, tersine olarak, kendini methetmekten ve şatafatlı iddialardan ibaret kalmıştır. Bu yalancı insanlar, vahiy tecrübesinden yoksun oldukları için çok büyük vaadlerde bulunmaları da kendilerini peygamber yapmayacaktır. Oysa gerçek peygamberlerin bu türden vaadleri olmamıştır. Nübüvvet için nasıl vahiy gerekiyorsa, vahiy için de nübüvvet gerekir. Her konuda mutlak kudret ve yetki sahibi olan Allah, elbette nebî ile mütenebbî arasını ayıracak şekilde gerçek peygamberini delillerle destekler.

Müslüman bilginler, bu dinî ve felsefî düşüncelere mensup olanların her birini ikna edecek, aklî delillere -yerine göre naklî delillere de- başvurmak suretiyle doğu kökenli bu bâtil ve geçersiz inanç sistemlerine karşı reddiyeler ve risâleler kaleme almışlardır. Ancak değişik nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan yalancı peygamberlerin, tam bir resmini çizip okuyucuya sunmak güçtür. Zira yalancı peygamberleri en azından antropolojik, etnolojik, sosyolojik, psikolojik, iktisadî, tarihsel, dilbilimsel ve benzeri disiplinler açısından da araştırmak gerekmektedir. Fakat yine de bu araştırmalar bir

[13] En’âm 6/34; Hûd 11/27.

[14] En’âm 6/93; Yûnus 10/17.

yalancı peygamberin hangi gerekçelerle ortaya çıktığını ve söylemlerinin öz olarak ne olduğunu bize söylemedikleri gibi, biz de pek çok incelikli etkeni ilk bakışta göremeyebiliriz. Bu sebepten biz, İslâm düşünce tarihinde yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasında etkin olan unsurlardan önemli gördüğümüz sosyo-kültürel, iktisadî ve psikolojik etkenler üzerinde duracağız.

Yalancı peygamberlerin ortaya çıkmaları, sosyal hayatın değişik alanları ile sıkı bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Özellikle ilk asırlarda İmâmiyye ve diğer aşırı Şîu gruplarda gâib imâmı bekleme nazariyesi, toplumsal ıslahat çalışmalarına yansımıştır. Müslümanlar arasında iç bozulmayla mücadele etmek, Müslümanların düşüşünü ve yıkılışını engellemek, fasıkların ve zalimlerin egemenliği ele geçirmelerini önlemek, yoldan çıkanlara ve kanuna karşı gelenlere -veya yasalara karşı çıkmaya teşebbüs eden herkese- karşı çıkmak gibi amaçlar, yalancı peygamberlerin fikirlerini yaygınlaştırabilmelerine imkân sağlamıştır. Dolayısıyla onlar, İslâm coğrafyasının şurasında burasında kendi peygamberliklerini ilân etmekten geri durmamışlardır.

Galiyye'nin hemen hemen her fırkasında farklı şekillerde görülen yalancı peygamberlerin varlığının temelinde kabileciliğe olan bağlılık, önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Araplar'da kabilecilik, ganimet ve inanç gibi Arap siyasî tarihini kendileri aracılığıyla okunan anahtar kavramlardan biridir.<sup>[15]</sup> Araplar'da kabile bağlılığı (el-asabiyye), aralarındaki rekabet için tek başına yeterli değildi. Bunun yanında daha yüksek seviyede bağlantı kurulması gerekiyordu. Meselâ, lider olan insanı diğer insanlardan ayırabilecek "peygamber" veya "kâhinlik/peygamberlik" gibi vasıflar önemliydi. Peygamberlik, o topluluğun şeref ve izzetinin temsilcisi anlamına geliyordu. Halid b. Velid, Yemame savaşının sonunda ele geçen esirlere sorular sorduğu zaman, onlar Müseylime'nin peygamberliğine ilişkin soruya, "bizim anlayışımız şudur: Sizden (Kureyş) bir peygamber, bizden de bir peygamber olsun" şeklinde verdikleri cevap,<sup>[16]</sup> Arapların dini duygularında kabileler arası yarışın boyutunu göstermektedir.

İktisadî sebepler de, yalancı peygamberlik iddiasında bulunan insanları cesaretlendirmiştir. Zira politik ve maddî zenginlikleri düşük bir düzeyde olsa da, yalancı peygamberlerden bazıları buldukları bölgelerdeki iktisadî durumdan faydalanmak için gayr-i meşru kazanç kapılarını açık tutarak, insanlardan bir kısmını aldatma gayesi içerisinde olmuşlardır. Bu tarzda

[15] el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 97-98.

[16] et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, ty, II, 463-519; İbnu'l-Esîr, Ali b.Ebu'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1968, II, 326-367; Aslan, Abdülgaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma yayınları, Ankara 2009, s. 183-185.

halkın cahilliğinden yararlanarak bir gayeye ulaşabilmek için bazı kimseler, peygamberlik iddiasını kendilerine uygun bir yol olarak seçmişler ve seçmektedirler. Bunlar dinî ve dünyevî sahaları, fikirleri için birer propandanda aracı olarak kullanılmaktan çekinmezler. Onlar, kendilerine inananları, birer müşteri konumunda görmektedirler.

Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kaydına göre, peygamberlik iddiasında bulunan birinin Gilan'da<sup>[17]</sup> kendisine "Hakkın Yardımcısı" lâkabını da takip günahsız olduğunu söyleyerek propaganda yapar. Bu adam, bölgenin sakinlerine Cennet'ten arsalar parsellemekte, hatta bazıları hakkında cimri davranmakta ve Cennet'ten bir zirâ' yeri ancak yüz dinara satmaktadır. Onbinlerce inananı, ona yüklerle kıymetli mal, zahire taşımakta ve kendilerine Cennet'teki köşklerden satın almaktadırlar.<sup>[18]</sup>

Görüldüğü gibi, dinî değerleri kullanarak dindar kişilerden maddî çıkar sağlayanlar her zaman her toplumda vardır. Kimi kişiler, sahip oldukları pozisyonları ve statüleri sayesinde, içinde yaşadığı toplumun tamamının veya bir kısmının ilgisini çekebilir; böylece bu durumu kendi lehine çevirmek isterler. Kendilerine gösterilen teveccüh, onun müşşid, müctehid, mehdî yardımcısı, mehdî, mesîh, peygamber yardımcısı, peygamber gibi kavramlarla anılmaya doğru yüceltebilir. Böyle bir kimsenin de hiç olmadığı kadar varlıklı bir insan haline gelmesi az rastlanır bir durum değildir. Söz konusu kavramların, toplumlarda özellikle İslâm toplumunda dünyevî bir kazanca yol açmaması ve savunusu yapılan değerlerin yükselişi dolayısıyla menfaatlanmemek mümkün müdür? İşte, değişik isimler altında kendi toplumu tarafından en radikal ve en içten karizmatik motivasyonlarla harekete geçirilmiş olan bu insanlar, -örneğin Müseylime ve Yemâme topluluğu-, içinde buldukları toplumun felâketi konumuna gelebilmektedirler.

Psikolojik rahatsızlıklar da yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yalancı peygamberlerin ortaya çıkış nedenlerini anlayabilmek için, insan faktörünün önemini iyi belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda, yalancı peygamberlerin ortaya çıkışında farklı sebeplerin yanı sıra insan faktörünü de gözden uzak tutmamak gerekir. İnsanın olduğu her yerde, olgu ve olayların farklı değerlendirilişi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Çünkü onların iddiaları, insanlar arasındaki bireysel farklılıklarla ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimlerle ilişkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bireysel karakter farklılıkları ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimler, kişinin içinde yaşadığı sosyo-kültürel ve sosyo-politik ortamın tesiriyle farklı

[17] Cilan, Taberistan sahilindeki bir bölgenin adıdır.

[18] el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Fedâihu'l-Bâtiniyye* (thk. Abdurrahman Bedvî), Kahire 1964, s. 108.

düşünce ve söylemlere sahip olmasını sağlayabilir. Nitekim bütün çağlarda, ya yalancılıkları meydana çıkmış ya da sırf saçmalıkları yüzünden kendi kendilerini ele vermiş olan yalancı peygamberler, insanların mu'cizeye ve harikulade olaylara karşı duyduğu kuvvetli eğilimi kullanarak taraftar edinmeye çalışmışlardır. Halife Me'mun (ö. 218/833) döneminde peygamberlik iddiasında bulunanlarla ilgili birkaç münazara zikredilir. İbnu'l-Murtazâ, "*Tabakâtü'l-Mu'tezile*" adlı eserinde bu konuda insanın ar duygularını zedeleyecek derecede ilginç bir örnek sunmaktadır: Maveraünnehir'de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir adam saraya getirilir ve ondan peygamberliğin ispatı için mu'cize göstermesi istenilir. Bunun üzerine o da, "eğer sizden birinizin güzel annesi varsa bana getirsin, göz açıp kapamadan pek kısa bir zamanda ona nur topu gibi bir oğlan bahşedeceğim" tarzında bir mucize gösterebileceğini söyler. Divanda bulunan dönemin Mu'tezilî kelâmcılarından Sümâme b. Eşres (ö. 213/828): "Annem bir süre önce öldü, fakat diğer kardeşlerimiz burada, umarım ki anneleri sağdır, sana getirsinler"<sup>[19]</sup> şeklinde cevap vererek onun psikolojik yönden ne denli rahatsız olduğunu ortaya koymuştur.

Yine yalancı peygamberlerin, başkaları adına belli görevleri ihdas etme gayreti içinde oldukları görülmektedir. Özellikle Müseylimetü'l-Kezzâb, el-Esved el-Ansî ve onları takip eden yalancı peygamberlerin liderlik, şan, şöhret, makam, mal ve servet elde etmenin yanında, İslâm'a karşı güdülen intikam duygusu, egoizm, ihtiras, ruhî rahatsızlık gibi nedenlerden dolayı da peygamberlik iddiasında bulunmuşlardır. Bunlar metod olarak haricî mücadele yolunu değil de, genelde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tasdiki yanında peygamberliklerini ilân etmişlerdir. Meselâ Kâdiyânîliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed -ve günümüzde de onunla paralellik gösteren yeni hareketler- Hz. Muhammed'i tasdik ediyor görünerek nebîlik iddiasında bulunmuş ve "Allah, bu yüzyılda nebîler silsilesinin benzerliğini göstermek için beni 'nebî' olarak gönderdi"<sup>[20]</sup> demek suretiyle kendisinin Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bir ihsanı olduğunu ileri sürmüştür.

Nitekim Mirza Gulam Ahmed, taraftarlarınca hakkında açıkça nebî ve resûl kelimelerinin kullanılışından sonra kendisi de bunu benimsemiştir. Ancak o, bu kelimeleri doğrudan doğruya kullanmak yerine isminin başına "muhaddeşlik", "zillî nebîlik" (nebînin gölgesi), "cüz'î nebîlik", "tam nebîlik", "ümmetî nebîlik", "bi'l-kuvve nebîlik", "burûzî nebîlik", "mecazî nebîlik",

[19] İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer) İstanbul 1964, s. 64.

[20] Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir 1986, s. 41.



“mübeşşirât yoluyla nebîlik”, “şeriat getirmeyen nebîlik”, hindûlar için de “avatar” göreviyle gönderildiği gibi nitelikler eklemek suretiyle nebîlik iddiasında daima te’vile bürünmüş ve istediğini açıkça ortaya koymak yerine birtakım kelime oyunlarına başvurmuştur. O, bu şekilde birtakım kelime oyunları ile sanki nebîlik iddiası dışında bulunmuş görünmek istemiş ve bu tavrını ömrünün sonuna kadar sürdürdüğü bir davranış haline getirmiştir.<sup>[21]</sup> Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet ekolüne mensup kelâmcılar, ister el-Esved el-Ansî ve Müseylime gibiler olsun, isterse onlardan sonra peygamberlik iddiasında bulunanlar olsun, Hz. Peygamber’in peygamberliğini inkâr etmeseler de, peygamberlik taslayan bütün yalancı peygamberleri tekfir etmişlerdir.<sup>[22]</sup> Bu demektir ki, nübüvvet müessesesi Hz. Muhammed ile hitâma ermiş, ilâhî vahiy onunla kemâle ulaşmıştır. O, aynı zamanda; kursosuzluğun, eksiksizliğin, mükemmelliğin ve kemâlin eşsiz temsilcisidir.

Diğer taraftan, insanın kötü bir sosyal çevrede yetişmesi, o çevreden etkilenerek farklı tezâhürlerde bulunabilir. Öyle ki, peygamberlik görevi gibi son derece yüksek bir rol, bir sürü tehlike ve zorluklara göğüs germeyi beraberinde getirmesine rağmen, bazı insanlar çıkıp hevâ ve heveslerine uyarak peygamberlik iddiasında bulunabilmektedirler. Çünkü insan için bir peygamber, bir ilâhî elçi suretinde görünmekten daha sürükleyici bir heves olabilir mi? Eğer bir kişi, bir yandan kibirliliği, öte yandan da kontrolden çıkmış hayal gücünün etkisiyle, kendini inandırmaya başlamış ve kuruntuya kendisini kaptırmış ise, bu kadar yüksek ve değerli bir dava yolunda hilelere başvurmakta tereddüt edebilir mi? Elbette burada, en küçük bir kıvılcım bile, en yakıcı bir alev halini alabilir. Üstelik malzemeler de, daima, buna göre hazırlanır.

Hiç şüphesiz, yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasında çeşitli olumsuz arzular egemen olabilmektedir. Bunlar, sınırsız bir yükselme ve iktidar hırsı taşıyan megalomani derecesinde kibir, gurur, hırs, tamah, şan ve şöhret gibi duygulara sahiptirler. Ayrıca bunlar, hayata, insanlara ve zamana karşı kötümser bir felsefi zihniyeti taşıdıklarından, her ne suretle olursa olsun kuvveti ve kuvvetliyi yücelten, başkalarını küçük gören kişilikleriyle öne çıkarlar. Buna mukabil iktidar tutkusunu, insan doğasının bir parçasıdır, an-

[21] Muhammed Ali, Maulânâ (Mevlâna), *The Ahmadiyyah Movement (Tahrîk-i Ahmadiyyat)* (Urduca’dan çev. S. Muhammed Tufail, M.A.), Lahore 1973, s. 119, 120, 124, 130, 133, 135, 142-145, 149 (Bu eser, Gulam Mirza Ahmed’in *Tavzîh-i Merâ’ın* Lahor kolunun tercümesidir); Mevdudî, Ebu’l-A’lâ, *Kadiyanîlik Nedir?* (çev. Ahsen Batur), İstanbul 1975, s. 24-25.

[22] el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne’l-Fırak* (thk. Muhammed M. Abdülhamîd), Beyrut 1994, s. 343.

cak bu tutkunun, kendilerinin dünyayı çarpık bir biçimde görmelerine izin verilmemelidir. Çünkü ölçüsü kaçırılmış bir iktidar tutkusu tam anlamıyla deliliktir.<sup>[23]</sup> İşte, yalancı peygamberlik iddiasında bulunanlar, peygamberliği bir güç ya da iktidar kaynağı olarak görmek suretiyle prestij kazanmaya çalışmışlardır. Bunlar için iktidar, aynı zamanda muazzam bir servet ve güç anlamına gelmektedir. Gulât fırkaları tarafından Hz. Ali ve evlâdının isimlerinin istismar edilmesi, aristokratik ve aşiretvari davranışları seğilemeleri, mensup oldukları toplumların üstünde belli derecede nüfuz ve otoriteye sahip olmalarından dolayı onları örgütlemeleri, kendilerini aşan büyük ve gizemli bir güç tarafından idare edildikleri gibi nedenlerin yalancı peygamberlerin iktidar/güç kaynağını oluşturduğu söylenebilir. Bu arada, hem siyasî hem de Allah, Cebrail, vahiy, peygamber gibi dinî kavramların inananlar üzerinde oluşturduğu etkinin cazibesine kapılan bazı insanlar, bu kavramlarla oluşan güce ulaşmak istemektedirler.

Yalancı peygamberlerden bazıları, Müslüman düşüncesinin entelektüel mirasına canlılık getirmek, sözde onu körelmekten, aşırı parçalanmışlıktan, muğlaklıktan ve karmaşıklıktan kurtarmak için kendilerince bir yol haritasını temin etmeyi amaçladıklarını söylemişlerdir. Sahte entelektüel bir hülya kuran bu insanların yaptıkları şey, çarpık ve düşük seviyeli bir taklitten ibarettir. Bunların kendilerine temel aldıkları görüşler, değişik din ve felsefi akımlardan nakil ve ithaldir. Bu sebeple, bunların hiçbiri yeni ve orijinal bir tebliğde bulunmamış, tamamen farklı din ve felsefi sistemlerden beslenmiş, siyasî, ekonomik ve dünyevî menfaat gayesiyle ortaya çıkmışlardır.

Kısaca yalancı peygamberler, Allah'ın son dini olan İslâm'dan umudunu kesmişler ve Rabblerine kavuşma noktasında derin bir şüphe içerisindedirler. Yalancı peygamberlerin söylemlerinde, Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dine olan karşıtlık büyük ölçüde kendini göstermektedir. Yalancı peygamberlerin ileri sürdükleri iddialar ise, belirgin bir toplumsal değişimin sonucu olarak değil, peygamber ve peygamberlik kurumuna bir karşı çıkış olarak görülmelidir. Bunlar, toplum içinde inançsızlığa, azgınlığa, sapıklığa düşen, bâtılı hakkın yerine ikâme etmeye çalışan, insanları Allah yolundan alıkoyan, Allah'a karşı yalan uyduran, bozgunculuk yapan, haddi aşan, büyüklük taslayarak aşırılığa giden, kendilerini ve tabiiilerini akıldışılığın vesâyeti altına sokan, taklit ve menfaat düşkünü, esasen nefislerinde hırs ve kıskançlık meyli olan inatçı, polemiklerden medet uman şarlatan, ihtilâlcî ve akıl hastası insanlardır.

Allah, bu kimselerin durumunu şöyle tasvir etmektedir:

[23] Russel, Bertrand, *Power*, London 1960, s. 173-176.

*“Allah’a karşı yalan uydurandan, ya da kendisine hiçbir şey vahyolunmamış iken; ‘bana vahyolundu’ diyenden ve; ‘ben de Allah’ın indirdiği gibi indireceğim’ diyenden daha zalim kim olabilir? O zalimler ölüm dalgaları içinde, melekler ellerini uzatmış, ‘Haydi canlarınızı çıkarın Allah’a gerçek olmayanı söylemenizden ve O’nun âyetlerine büyüklük taslamanızdan ötürü bugün alçaklık azabıyla cezalandırılacaksınız!’ Derken onların halini bir görsen”.*<sup>[24]</sup>



---

[24] En’âm 6/93; krş. Yûnus 10/17.

## 6- İLK DÖNEM SİYER KAYNAKLARINDA İLK VAHİY

Vahyin başlangıcıyla alakalı ilk dönem siyer kaynaklarında oldukça farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu anlatımlarda ilk vahyin nasıl geldiği, ilk vahyin hangi süre ve âyetler olduğu, Hz. Peygamber'e ilk vahyin ilk defa kaç yaşında ve ne zaman geldiği hususundaki rivayet farkları dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kaynakların bu konuda aktardığı ortak bilgiler ise Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği zaman sadık rüyalar gördüğü, karşılaştığı ağaçların ve taşların ona "es-Selâmü aleyke Ya Resûlallah" şeklinde seslendikleri ve kendisine yalnızlığın sevdirdiği, bu sebeple her sene bir ay Hira'da yalnız kalıp ibadet ettiği (tehannüs) yönündedir.

Hız. Peygamber'e ilk vahyin nasıl geldiği konusunda Siyer kaynaklarında iki tür anlatım yaygındır. Buna göre Hz. Peygamber'e vahiy bir melek aracılığıyla ya da görmediği bir varlığın sesiyle gelmiştir. Hz. Peygamber'e ilk vahyi getiren meleğin İsrâfil olduğuna dair sınırlı nakil mevcutsa da bu konuda kabul gören Hz. Peygamber'e ilk vahyin Cebrail aracılığıyla geldiği hususundadır. Ancak Cebrail'in gelişyle ilgili de farklı rivayet ve anlatımların mevcut olduğu görülmektedir. Öyle ki Siyer kaynaklarında Cebrail'in Hz. Peygamber'le ilk karşılaşmasında doğrudan vahiy iletmediği yönündeki anlatımların yanı sıra ilk karşılaşmada vahiy tevdi etmeksizin sadece "Ya Muhammed! Ben Cibril'im" şeklinde kendini tanıttığı yönünde anlatımlar dikkat çekmektedir. Yine bu tür rivayetlere göre Cebrail cumartesi ve pazar günleri Hz. Peygamber'e görünmüş, pazartesi de vahiy getirmiştir. Öte yandan Cebrail'in vahiy getirmesine dair anlatımlar da gerek Cebrail ile Hz. Peygamber'in diya-



ŞÜKRAN ADIGÜZEL  
ARŞ. GÖR.  
ÇUKUROVA Ü. İLA. FAK.

logu noktasında gerekse Hz. Peygamber'in ilk karşılaşma anındaki durumu noktasında zenginlik içermektedir. Öyle ki kimi rivayetlerde ilk karşılaşma esnasında Hz. Peygamber oldukça sakin/dinginken, kimi rivayetlerde ise gördüklerinden endişeye kapılmış/ürkmüş bir haldedir. Hz. Peygamber'e ilk vahyin görmediği bir varlığın sesiyle geldiği yönündeki rivayete göre ise ona öncelikle "Ya Muhammed! şeklinde seslenilmiş, korkuyla bulunduğu yerden ayrılmış, Hz. Hatice'nin yönlendirmesiyle Varaka'ya gitmiş, Varaka ise ona bir daha ses duyduğunda kaçmamasını ve ne denildiğini anlamak için yerinde durmasını tavsiye etmiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yine yalnız kaldığında ses ona Fatıha Sûresini okumuştur.

İlk dönem Siyer kaynaklarında ilk vahyin ne olduğu konusunda üç farklı görüş mevcuttur. Bu görüşlere göre ilk vahiy esnasında nazil olanlar Alak Sûresi ve Müddessir Sûresi'nin ilk âyetleri ve Fâtıha Sûresi'nin tamamıdır. Ancak erken dönem Siyer kaynaklarından günümüzdeki araştırmalara ağırlıklı olarak kabul edilen görüş, Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündedir. Bu hususta müelliflerin diğer görüşlere de yer vermekle birlikte Alak Sûresi ile ilgili rivayetlere daha fazla itibar göstermeleri etkili olmuştur. Nitekim Alak Sûresi ile alakalı nakillerin ilk sırada zikredilen rivayetler olması bunun bir göstergesidir. Zira klasik rivayet kültürü doğrultusunda şekillenen telif geleneğinde kendilerine ulaşan bilgileri topyekûn aktarma gayesi güden müelliflerin genelde en muteber buldukları rivayetleri başta zikretmek suretiyle kanaatlerini ortaya koydukları bilinen bir yöntemdir.

Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği zaman kırk yaşında olduğu konusunda ittifak halinde olunan rivayetler mevcuttur. Ancak çok yaygın olmamakla birlikte ona vahyin kırk üç veya kırk beş yaşında geldiği yönünde rivayetler de mevcuttur. Bununla birlikte ilk vahyin ne zaman indiği konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte Ya'kûbî'nin vahyin Recep ayında indiği yönündeki rivayeti dışında ilk vahyin Ramazan ayında ve pazartesi indiği hususunda bir ittifaktan bahsetmek mümkündür. Şüphesiz vahyin Ramazan'da inmeye başladığı hususunda "Ramazan ayı ki Kur'ân onda indirilmeye başlandı..." ve "Biz Kur'ân'ı Kadir gecesinde indirmeye başladık..." mealindeki âyetler belirleyici olmuştur. İlk vahyin pazartesi indiği noktasında ittifakın nedeni olarak ise Hz. Peygamber'den pazartesi orucu hakkında nakledilen "o gün içinde doğduğum ve peygamber olarak gönderildiğim veya bana (vahiy) indirildiği gündür" şeklindeki rivayet düşünülebilir. Kaynakların farklılaştığı nokta ise Ramazan ayında vahyin indiği pazartesinin tesbiti meselesidir. Bu konuda öne çıkan görüşler, vahyin Ramazan'ın on yedinci, on sekizinci ve yirmi dördüncü gününde indiği şeklindedir.

İlk vahiy ile ilgili anlatımlarda Hz. Peygamber'in melekle karşılaşması ve ilk vahiy alışı esnasında uyanık olduğu vurgusu yapılmaktadır. Ancak İbn İshâk, vahyin başlangıcı ve ilk vahiy ile ilgili anlatımlarında Hz. Peygamber'e ilk vahyin uyurken geldiğini nakletmektedir. Süheylî bu rivayeti Cebrail'in Hz. Peygamber'i vahye hazırlamak, ona risâleti kolaylaştırmak için Kur'ân'ı indirmeden önce görüldüğü şeklinde yorumlamaktadır.

Siyer kaynaklarında Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu konusunda nerdeyse bir ittifaktan söz etmek mümkün iken bu bilgiyi aktaran rivayetlerden hangisinin doğruya en yakın olduğu noktasında bir mutabakat sağlanamamıştır. Ancak bu konuda daha önce kısmen değindiğimiz Hz. Peygamber'in ilk vahiy aldığı anda şaşırıp korkuya kapıldığı yönündeki anlatımlara diğer anlatımlardan daha çok teveccüh gösterildiği tespit edilmiştir. Bu anlatım türünü ihtiva eden rivayetlerin metin ve senet yönünden ufak farklılıklar içerse de genel itibarıyla temel hususlarda mutabık oldukları görülmektedir. Söz konusu rivayetlerin mutabık oldukları hususlar arasında Hz. Peygamber'in Cebrail'le Hira'da karşılaşip vahiy alması, vahiy esnasında/sonrasında korkup endişeye kapılması ve Cebrail'in "Oku!" emrine Hz. Peygamber'in "Ben okuyamam!" cevabını vermesinin ardından Cebrail'in onu sıkmasını zikredebiliriz. Vahiy sonrasında Hz. Peygamber'in korkuyla eve dönüp olanları Hz. Hatice'ye anlatması, Hz. Hatice'nin onu teskin etmeye çalışması ve amcaoğlu Varaka b. Nevfel'e olanları aktarıp ondan onay ve destek alması gibi anlatımlar da ortak hususlar arasında zikredilebilir. İlk vahiy ile alakalı ayrıntılı ve zengin içerikli anlatımlarda Hz. Peygamber ve Cebrail dışındaki Hz. Hatice, Varaka b. Nevfel ve bazı rivayetlerde yer alan Hıristiyan köle Addas gibi şahısların etkinliğinin cahiliye döneminden beri süregelen Arap kıssacılık geleneği ve üslubunun etkisi ile ortaya çıkmış olması muhtemeldir.





## 7- SOSYAL BİLİM VAHYE NASIL BAKAR?

**D**in nokta-i nazarından bakıldığında vahiy sadece bireyin kurtuluşu açısından değil, toplumun düzen ve selameti açısından da önemli bir işleve sahiptir. Neticede toplumsal düzenin tamamıyla ortadan kalktığı bir ortamda bireyin manevi kemâlâtından ve kurtuluşundan bahsetmek zordur. Bundan dolayı dinlerin bir taraftan ahlaki diğer taraftan hukuki normlara sahip olduğunu görürüz. Hukuki normların peygamberden peygambere küçük çaplı da olsa değişiklik göstermesi, vahyin mevcut toplumsal yapıyı göz önüne aldığı bir işareti olarak kabul edilebilir. Peygamberlerin misyonlarını felsefelerine konu edinen onuncu yüzyıl filozoflarından İhvân-ı Safa'ya göre, Allah'ın peygamberlerini farklı şeriatlar ile göndermesinin sebebi toplumların içinden geçtiği sosyal evrimdir. Bir taraftan bu şeriatlar insanlığın evrimine paralel yeni hükümler getirir, diğer taraftan da bazı hükümlerle insanlığın evrimine katkıda bulunur. Bu amaçlar doğrultusunda bir peygamberin getirdiği şeriat, “bir önceki dönemin sosyal yaşantı ve düşünceleriyle ilgili olan hükümleri ya tamamen değiştirir (mensuh kılar) ya da yeni şeyler ekleyerek şekil değişikliğine uğratar.”<sup>[1]</sup>

Vahiy niçin toplumun önüne ahlaki ve hukuki normlar koymaktadır sorusu ise İslam geleceğindeki köklü “hüsün-kubuh” tartışması ile cevaplandırılabilir. Bir şey bizatihi kendisinden dolayı mı iyidir/kötüdür, yoksa onun bu vasfı kazanması bir otorite (Yaratıcı) tarafından mı belirlenmektedir? Eğer iyi/kötü vasfı bizatihi eşyanın kendisinden kaynaklanıyorsa bu durumda “akıl” onu takdir edebilir. Mutezile ve bir kısım



**VEJDİ BİLGİN**  
PROF. DR.  
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

[1] Mehmet Bayraktar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Ankara, 2001, s. 70



Maturidiler bu görüşü savunurken, genel olarak Ehl-i Sünnet eşyanın kendisine doğrudan bir iyilik/kötülük hamledilemeyeceğine, dolayısıyla bunun bir otorite tarafından belirlendiğini iddia etmişlerdir.<sup>[2]</sup> Bugün antropolojik verilere baktığımızda dünyadaki topluluklar arasında evrensel diyebileceğimiz tek yasağın enest olduğunu görmekteyiz.<sup>[3]</sup> Bunun dışındaki bütün fiillerin iyi ya da kötü oluşu görecelik arz etmektedir. Buradan hareketle de eşyanın bizatihi kendisinde bir hüsün/kubuhtan bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla tarihsel ve toplumsal olarak değişen farklı kabullerin vahiy ile sabitlendiğini ve istikrara kavuşturulduğunu söylemek mümkündür.

Vahiy bize sadece ahlaki ve hukuki normları vermez. Aynı zamanda toplumların gelişimi için gerekli bazı teknik bilgileri de verir. Bir rivayete göre Abdullah b. Abbas “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti,” (Bakara: 31) mealindeki ayeti, çanak-çömlek yapmayı öğretti şeklinde tefsir etmiştir.<sup>[4]</sup> Yani Allah dünyaya attığı insana nasıl hayatta kalacağını, temel ihtiyaçlarını hangi aletlerle karşılayacağını öğretmiştir. Bu durum diğer peygamberlerde de devam etmiş, her peygambere Allah tarafından özel bir meslek bilgisi verilmiştir. Mesela Hz. Musa’ya demirin işlenmesi öğretilmiş, Hz. Musa bununla zırh yapmıştır (Enbiya: 80).<sup>[5]</sup> Bundan dolayı İslam geleneğinde her peygamber bir mesleğin piri olarak kabul edilir.

Vahiy ve toplum ilişkisi hakkında yukarıda söylenen hiçbir şey “modern” sosyal bilim tarafından kabul edilmez. “Modern” sosyal bilim temellerini on sekizinci yüzyıldaki Aydınlanma felsefesinden almıştır. Aydınlanma felsefesine göre, Kant’ın ifadeleriyle insanlık artık reşit duruma gelmiştir<sup>[6]</sup> ve din de dâhil olmak üzere bütün toplumsal kurumları akıl yoluyla inşa edebilir. Aydınlanma filozofları genelde deisttir. Bu felsefeye zemin hazırlayan düşünürlerden Herbert Of Cherbury (öl. 1648) her dinin temelinde zamansal ve mekânsal açıdan daima geçerli olan beş önerme olduğunu ileri sürmüştü: En yüksek varlık olarak bir Tanrı vardır. En önemli ibadet O’na kendini verebilmektir. En iyi tapınma Tanrı inancı ve sevgisiyle bütünleşmiş erdem, sevgi ve hayırseverlikten oluşur. Şayet bu husustaki kurallar ihlal edilir veya günaha düşülürse kalbin derinliklerinden pişmanlık duyulmalı ve doğru yola dönülmelidir. Ve hem bu dünyada hem de ahirette bir

[2] İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh,” *DİA*, İstanbul, 1999, c. 19, s. 60-61.

[3] Bkz. Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası*, Çev. B. Güvenç, İstanbul, 1994, s. 98.

[4] Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, c. 1, s. 144.

[5] Er-Razi, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir Mefâtilü'l-Gayb*, Çev. S. Yıldırım ve diğ., Ankara, 1988-1993, c. 16, s. 193.

[6] Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*. Çev. N. Bozkurt, İstanbul, 1984, s. 211.

mükâfat ve ceza söz konusudur.<sup>[7]</sup> Herbert Of Cherbury eserlerinde vahyin gerçekleşme imkanını da sorgulamaktadır.<sup>[8]</sup> Böylelikle evreni yaratan ama ona müdahale etmeyen bir Yaradan anlayışı ile “tanrı” ve “vahiy” birbirinden ayrılmış olur. Bu düşünceyi takip eden Aydınlanma filozofları Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi kurulu dinlere karşı çıkmışlar, bunların yerine vahyisiz, peygambersiz, mucizesiz, ritüelsiz, sadece bir Yaradan’ın ve ona minnet ve şükran hisleriyle bağlı olmanın yer aldığı bir din (doğal din/deizm) ikame etmeye çalışmışlardır.<sup>[9]</sup>

On dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimi ise ilginç bir şekilde tanrıyı da reddetmiş ama Aydınlanmacıların dediği gibi kendi akıllarıyla yapma dinler kurmaya çalışmıştır. Saint-Simon “Yeni-Hıristiyanlık”ı, Comte ise “İnsanlık Dini”ni düşünce dünyasına hediye etmiştir.<sup>[10]</sup>

Comte’un pozitivist “vahiy” bir bilgi kaynağı olmaktan tamamen çıkarır. Pozitivism Kopernik’le başlayan modern bilimi temel alan, dinî-metafizik açıklamaları bilim-öncesi düşünme biçimleri olarak görüp reddeden bir dünya görüşü ve bilim anlayışıdır. Modern bilim evrenle ilgili açıklamaları yine evrenin içinde aradığından pozitivism bilgi kaynağı olarak sadece duyu organlarımızla gerçekleştirdiğimiz deney ve gözlemi kabul eder.<sup>[11]</sup> Pozitivist anlayışın batı bilimine hâkim olmasıyla birlikte insanlığın yüz binlerce yıllık birikimini yansıtan vahiy ve hikmet reddedilmiştir.

On dokuzuncu yüzyılda vahiy olgusu tamamen reddedildiği gibi dinlerin menşei sosyolojinin ve antropolojinin temel konularından biri olmuştur. Esasında dinin güç kaybetmeye başlaması on altıncı yüzyıldaki yeni kozmoloji anlayışıyla başlamış, kilisenin büyük bir strateji hatası yaparak modern bilime hasım olmasıyla kaçınılmaz mağlubiyet süreci başlamıştı. Bilim adamları adeta kiliseye düşmanca bir anlayışla kendi bilimsel yaklaşımlarını bina edince, sonuç tanrıyı inkâra kadar ulaşmıştır. On dokuzuncu yüzyıl artık tanrının olmadığı bir postulat olarak kabul eden “bilim adamları” ile doludur, dolayısıyla artık yapılması gereken insanların binlerce yıldan beri inandığı dinin menşei bulmaktır. Animizm, naturalizm, totemizm gibi farklı ilkel din teorileri uzun süre bilim dünyasının gündemini meş-

[7] Herbert of Cherbury, *A Dialogue Between Tutor and His Pupil*, 1768 baskısından tıpkıbasım, Bristol, 1993, s. 7.

[8] A. Erhan Şekerci, *Aydınlanma ve Din*, İstanbul, 2016, s. 113.

[9] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990, s. 361-367.

[10] N. Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul, 1982, s. 150-151.

[11] Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, İstanbul, 2013, s. 47.

gul etmiştir.<sup>[12]</sup> Neticede bu teorilerin bilimsel olarak mutlak anlamda ne doğrulanabileceği ne de yanlışlanabileceği noktasına gelince, sosyal bilim yavaş yavaş dinin kaynağı tartışmasını, dolayısıyla vahiy konusunu bir kenara bırakmıştır. Esasında tanrının olmadığını (ateizm), varsa bile vahyin olmadığını (deizm) iddia etmek sosyal bilim açısından önyargılı bir tutumdur. Sosyal bilimin değerlerden azade olma anlayışı geliştikçe müminlerin inançlarının “batıl” veya “boş” olarak nitelendirilmesi de bilim etiğine aykırı görülmüştür. Bugün sosyal bilim, kaynağını tartışmaksızın, daha çok agnostik diyebileceğimiz bir tutumla vahiy de bir fenomen olarak ele almakta, özellikle bilgi sosyolojisi açısından toplum ile ilişkisini incelemektedir.

Vahyin kendisinin doğrudan toplumsal yapıyla bir ilişkisi var mıdır? Konu gerçekten bilgi sosyolojisi açısından incelenebilir mi? Klasik bilgi sosyolojisi Marks’ın etkisiyle bilgiyi sosyo-ekonomik şartların bir sonucu olarak kabul ediyordu. Oysa günümüz bilgi sosyolojisi maddi toplumsal şartların bilgiyi etkilediği kadar bilginin de maddi toplumsal şartlara etki ettiğini kabul etmektedir.<sup>[13]</sup> Vahiy bir bilgi olarak kabul ettiğimizde -ki İslam düşüncesi açısından da bu yanlış olmayacaktır- kaynağının toplumsal olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakırsak, günümüz bilgi sosyolojisi açısından bir incelenmeye tâbi tutulmasının mümkün olduğunu iddia edebiliriz. Vahyin, daha sonra gelişen İslam medeniyetindeki kurucu rolü zaten inkâr edilemeyecek düzeydedir. Acaba mevcut toplumsal şartlar vahyin gelişine etki etmiş midir sorusunun cevabını, yine Kur’ân ilimleri içerisindeki “esbab-ı nüzul” bize vermektedir. Bütün Kur’ân ayetleriyle ilgili toplumsal bir bağlamdan söz etmek mümkün olmasa da, azımsanmayacak oranda âyet o günün toplumsal şartlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bunun aksi olması da beklenemezdi. Eğer Kur’ân Hz. Muhammed’in peygamberliğinin herhangi bir evresinde, toplu olarak bir anda nâzil olsaydı, hem peygamberin biyografisindeki hem de Arapların yaşamındaki pek çok olayı göz ardı edecekti. Bu durumda Kur’ân yaşanan ânin problemlerine bile cevap veremeyecek bir kitap olarak kalacaktı. Şüphesiz Allah ezeli ilminde müminlerin yaşayacağı her problemi bilen bir varlık olarak hepsini önceden bildirebilirdi. Ancak bu durumda Allah insanın sorumluluğunu askıya almış olurdu ki, bu durum imtihan sırrına tamamen aykırı olurdu. Bundan dolayı vahiy bir anda değil, yirmi bir yıllık sürede peyderpey gelmiştir.

[12] Teoriler ve eleştirisi için bkz. Edward Evans-Pritchard, *İlkelerde Din*, Çev. H. Portakal, Ankara, 1998.

[13] E. Doyle McCarthy, *Bilgi Kültürü*, Çev. A. Figen Yılmaz, İstanbul, 2002, s. 31-56.

Bugün, konuya İslam vahyi açısından bakacak olursak, esbab-ı nüzul ilminin ötesinde tarih ve sosyal bilimlerle koordineli olarak yeni çalışmalara ihtiyaç duyduğumuz kesindir. Zira a) salt Kur'ân, b) Kur'ân ve mütevatir hadis, c) Kur'ân, hadis ve gelenek formülleriyle ortaya çıkan üç ayrı yaklaşım ülkemizin hem düşünce hem de toplumsal yapısı üzerinde, ilmi tartışma usullerini aşp kişiler ve gruplar arası ilişkileri olumsuz etkileyecek düzeye gelmiştir. Şüphesiz ki bütün bu formülasyonlar içinde en merkezi role sahip olan öge vahiydir. Vahyin mantık örgüsü, dini temsil düzeyi, linguistik yapısı, bireysel ve toplumsal problemlere yaklaşımı vb. konuların incelenip müminlerin daha ihatalı düşünmelerine imkân verecek çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bilgi sosyolojisinin hem vahyin nüzul evresi, hem tefsir edilme süreci, hem de modern dönemdeki yorum biçimlerini anlama noktasında önemli katkıları olacağı kanaatindeyiz.







**YUSUF ZİYA KESKİN**  
PROF. DR.  
HARRAN Ü. İLAHİYAT FAK.

## 8- SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ

Sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” anlamlarına gelen vahiy, terim olarak “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine giz olarak bildirmesi” demektir. Gerek fiil, gerekse mastar olarak Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde geçen vahy, peygamberler yanında bazı insanlara, meleklerle, arılara, yer küresine ve göklere yöneliktir.<sup>[1]</sup>

İslam âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Âlimlerin çoğunluğu, vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilham manasında olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>[2]</sup>

Vahiy metafizik bir olay olduğu için mahiyetini bilmek mümkün değildir. Vahyin hakikatini, ancak ona muhatap olan peygamberler bilebilir.

Vahiy türleri; sadık rüya, Allah’ın perde arkasından peygambere hitap etmesi, Allah’ın peygamberlerin kalbine ilka etmesi (kudsi hadisler bu tür vahiylerdendir), Cebrail’in asli suretinde peygambere görünerek vahyi getirmesi veya görünmeden tebliğ etmesi, Cebrail’in insan şekline girerek tebliğ etmesi şeklinde sıralanmıştır.<sup>[3]</sup>

Kur’ân’ın hem lafız hem mana olarak Hz. Peygamber’e (sas) vahiy yoluyla geldiği hususunda Müslümanlar arasında görüş birliği vardır. İslam kaynaklarında Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında vahiy gelip gelmediği meselesi ise tartışmalıdır. Bu konuda üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır.

Birinci görüşe göre sünnetin tamamı vahiy mahsulüdür. Hasan b. Atiyye, Evzâî, Buhârî, İbn

[1] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 440-41.

[2] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 441.

[3] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 441.

Hibbân, Ebû Hafs Ömer b. İbrahim el-Ukberî, İbn Hazm ve İbnu'l-Vezîr gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bu âlimlerden Tâbiî Hasan b. Atiyye, “Cebrail Kur’ân’ı indirip öğrettiği gibi, sünneti de Hz. Peygamber’e indirip öğretiyordu” diyerek daha sonra oluşacak sünnetin vahye dayandığı fikrinin öncülerinden olmuştur.<sup>[4]</sup>

Bu görüşü savunanlar, “O kendi arzusuna göre konuşmaz. O (söyledikleri) vahye dilenden başkası değildir”<sup>[5]</sup> ayeti ile “Ben ancak Rabbimden bana ne vahyolunuyorsa ona uyarım” ayetini,<sup>[6]</sup> ayrıca sorulan bazı sorulara Hz. Peygamber’in cevap vermeyip vahyi beklemesini<sup>[7]</sup> ve diğer bazı delilleri ileri sürerek sünnetin tamamının vahye dayandığını söylemişler ve başka deliller de getirmişlerdir.

Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında vahyin geldiğini ve sünnetin vahye dayandığını gösteren delillerden biri, Resul-i Ekrem’e Kur’ân’ın yanı sıra hikmetin de indirildiğini bildiren ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin öğretildiğini açıklayan ayetlerdir.<sup>[8]</sup> Nitekim “Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğin şeyleri öğretti”<sup>[9]</sup> mealindeki ayette Kur’ân ile anılan hikmetin, Resûlullah’ın kavli ve fiili sünnetini belirttiği kabul edilmektedir.<sup>[10]</sup>

İleri sürülen başka bir delil de kıblenin tahvilinden önce Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksa’ya doğru namaz kılmasıdır. Kur’ân’da böyle bir hüküm yer almadığına ve Hz. Peygamber de kendi başına böyle bir hüküm koymadığına göre Mescid-i Aksa’ya doğru namaz kılması, Kur’ân dışı bir vahiy (vahyi-gayri metlüvv) ile sabit olmuştur ki bu da sünnetin vahye dayandığını göstermektedir.

Yine Cibril hadisi, namaz vakitleri, rek’atları, kılınış şekli, sefer namazı, ezan, eti haram olan hayvanlar ve diğer bazı hükümler, Hz. Peygamber’in kendi başına belirleyeceği hükümler olmayıp bunlar, Kur’ân dışı vahiyle belirlenmiştir. Dolayısıyla sünnet vahye dayanmaktadır.

Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu savunan âlimler, Allah Resulü’nün hatalarının düzeltilmiş olmasından hareketle, düzeltme yapılmamış sünnetlerin vahyin onayından geçtiğini kabul etmişlerdir. Bu bağlamda sünnetin Kur’ân vahyinden farkı, sadece lafızları itibariyledir. Kur’ân hem lafzen hem manen vahiydir, sünnet ise manen vahiy olup lafızlar Hz. Peygamber’e aittir.

[4] Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi, Kitabı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 134-35.*

[5] Necm, 53/3-4. Bu ayetler aslında Kur’ân vahyinden bahsetmekte ve Hz. Peygamber’i inkar edenlere cevap niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla sünnetin vahye dayandığından bahsetmemektedir.

[6] A’raf, 7/203.

[7] Geniş bilgi için bkz., Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi, s. 133-177.*

[8] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 442.

[9] Nisâ 4/113.

[10] Şâfi’î, *Risâle, paragraf: 250, 251, 305, 307.*

İkinci görüş sahipleri ise Kur'ân dışında Hz. Peygamber'e herhangi bir vahyin verilmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü ilk dönemlerde marjinal bazı gruplar ile bazı şahsiyetler savunmuş, günümüzde de Hint alt kıtasındaki Ehl-i Kur'ân hareketi benimsemiştir. Bu görüşte olanlar, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in beşer yönüne vurgu yapması, Kur'ân'ın her şeyi beyan etmiş olması, Hz. Peygamber'in bazen hata yapması ve bundan dolayı uyarılması, Kur'ân'da dinin kemale erdiğinin bildirilmesi, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında hadisleri yazdırmayı yasaklaması ve hadislerin çoğunun ahad yolla gelmesinden hareketle sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>[11]</sup>

Sünnet-vahiy ilişkisi tartışmalarında üçüncü görüş sahipleri, sünnette hem beşerî/içtihadî unsurların var olduğunu, hem de vahye dayanan esasların bulunduğunu söylemişlerdir. Tabiîn âlimlerinden Şa'bî, ayrıca İmam Şâfiî, İbn Kuteybe, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Şah Veliyyullah Dehlevî ve Abdülğânî Abdülhâlık gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bu âlimler kendi görüşlerine, Hz. Peygamber'e istişare etmeyi emreden ayet ile Hz. Peygamber'in bazı içtihatlarının düzeltilmesiyle ilgili ayetleri, ayrıca Hz. Peygamber'in Medine'de hurma aşılama olayından sonra söylediği *"Ben ancak bir beşerim. Size dininize ait bir şey emredersem bunu yapın, şahsi görüşüme göre bir şey söylersem ben ancak bir beşerim"*<sup>[12]</sup> hadisi ile diğer bazı hadisleri delil getirmişlerdir.<sup>[13]</sup>

Çağdaş bazı âlimler ise sünneti vahiy olarak değil de ilham çerçevesinde ele almış, Kur'ân vahyinden ayırmıştır. Buna göre Cebrail vasıtasıyla gelmiş olduğu bildirilse de bazı hadisler Kur'ân vahyi gibi değil, ilham, yakaza veya uyku halinde Peygamberin kalbine ilka edilen bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce bu yaklaşım, vahiy olgusunun tam anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân vahyi ile ilham arasında ne tür bir farkın olduğunu ancak bu olguya muhatap olan Peygamberler bilebilir. Vahiy ve ilham konusunda ileri sürülen görüşler, tahmin ve yorumdan öteye geçmemektedir.

İmam Şâfi'î (204/819), Kur'ân'ı vahy-ı metlûv (okunan vahiy) saymış, bunun karşılığında sünnet veya hadislere de vahy-i gayr-i metlûv (okunmayan vahiy) demiştir.<sup>[14]</sup> İbn Kuteybe (276/889) ise sünneti üç grupta değerlendirmiştir. 1. Cebrail'in Allah'tan getirdiği sünnet. 2. Allah'ın, Resulüne bıraktığı, hakkında kendi re'yini açıklamasını emrettiği sünnet. 3. Hz. Peygamber'in edeb olarak belirlediği sünnet.<sup>[15]</sup>

[11] Geniş bilgi için bkz., Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 92-133.

[12] Müslim, *Fadail*, 140-141.

[13] Geniş bilgi için bkz., Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 181-204.

[14] M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, Ankara, 1997, c. 15, s. 29.

[15] İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs, Dâru'l-cil, Lübnan, 1393/1972*, s. 196.



Bazı âlimler de Hz. Peygamberin tebliğ göreviyle alakalı sünnetlerinin vahye dayandığını, tebliğ göreviyle ilgili olmayanlarının ise vahye dayanmadığını söylemişlerdir.

Her görüş doğal olarak kendi düşüncesinin doğruluğunu ortaya koymaya ve kanaatlerini ayet ve hadislere dayandırmaya çalışmıştır. Her grubun kendine göre haklı gerekçeleri olabilir ve her görüşe göre Kur'ân ve sünnetten deliller bulunabilir.

Mesela Hz. Hafsa'ya bir sır veren Resûlullah'ın bunu kimseye söylememesini tembih ettiği halde Hafsa'nın o sırrı Aişe'ye söylemesi üzerine Allah'ın bu durumu Resûl'üne bildirmesi ve daha sonra olayın Kur'ân'da anlatılması<sup>[16]</sup> ve diğer bazı örnekler, Resûl-i Ekrem'e Kur'ân vahyi dışında da başka vahiylerin geldiğini göstermektedir.<sup>[17]</sup>

Yine mesela Bedir savaşından önce Hubab b. Münzir, ordunun konakladığı yerin uygun olmadığını görmüş, bunun vahiyle olup olmadığını Hz. Peygamber'e sormuş, kendi içtihadıyla olduğunu öğrenince yer değişikliğini teklif etmiş, sonuçta Allah Resulü, bu sahabinin görüşü doğrultusunda hareket etmiştir.<sup>[18]</sup> Bu da Hz. Peygamber'in her davranışının vahye dayanmadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak akli ve nakli delilleri dikkate aldığımızda Hz. Peygamber'in bütün söz ve davranışlarını vahiy mahsulü olarak değerlendirmek mümkün olmadığı gibi, Hz. Peygamber'in sünnetinde vahiy eseri hiçbir iz bulunmadığını söylemek de mümkün değildir. Bunun yerine bazı âlimlerin ifade ettiği gibi sünnetin bir kısmının vahye dayandığı, bir kısmının da dayanmadığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

Vahiy aldığında şüphe bulunmayan Allah Resulü'nün Kur'ân dışında da vahiy almasında garipsenecek bir durum yoktur. Kur'ân'ı kendi peygamberine vahiyyle bildiren Yüce Allah, Kur'ân dışında da bazı hükümleri vahiyyle bildirmiş ve Peygamberini vahyin kontrolünde yönlendirmiştir. Belki buradaki sorun, hangi sünnetin vahye dayandığı, hangisinin dayanmadığının tespiti. Bununla ilgili de İslam âlimleri farklı yaklaşımlar sergilemişler, dini ve dünyevi, tebliğ vasfı olan veya olmayan... diyerek sünnetin vahiyyle bağlantısını tespit etmeye çalışmışlardır. Bunun da bazı açmazları bulunmaktadır. Zira neyin dinî, neyin dünyevî olduğunu belirlemek ayrı bir tartışma konusudur.

[16] Tahrîm 66/3.

[17] M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, Ankara, 1997, c. 15, s. 29.

[18] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1981, II, 272.

## 9- VAHİY ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

### Allah Tasavvuru ve Vahiy

İslam inancının temeli tevhit inancıdır. Bu nedenle İslam inanç ilkelerinin savunulmasını amaç edinmiş bir ilim olan Kelam'ın ilk konusunu tevhit oluşturmaktadır. Tevhidin anlaşılması diğer esasların anlaşılması için de ön-şart olmuştur. Tevhid, Allah'ın var olduğundan çok O'nun birliğini ve eşsizliğini ifade eder. Nitekim Kur'ân ifadelerine yansıdığı ve Arap antropolojisinin ortaya koyduğu gibi, Araplar bütün ilahlardan daha yüce ve üstün yaratıcı tek bir ilahın varlığını kabul ediyorlardı. Kur'ân onların bu kabulünü temel alarak<sup>[1]</sup> zihinlerini şirkten tevhide ulaştırmayı amaçladı. Allah'a ulaşmada/yakınlaşmada aracılık yaptıkları ya da yeryüzünde kendilerine yarar-zarar sağladıkları inancıyla taptıkları putların herhangi bir güce sahip olmadığını açıkça vurgulayan Kur'ân, Allah'ın insana olan yakınlığını vurgulamıştır. Buna göre Allah, insanın ulaşamayacağı kadar uzaklarda değil, bilakis özenle yarattığı insana yakındır.<sup>[2]</sup>

Kur'ân'ın dilinin tenzih ile teşbih arasında hassas bir dengede yürüdüğünü görmek mümkündür.<sup>[3]</sup> Ancak akıl ve kavrayış sahibi okuyucular için, metnin insanı tenzihe ulaştırmayı amaçladığı kapalı bir husus değildir. Kur'ân'da kullanılan teşbih söyleminin teolojik tartışmalar da ele alınan yönüne takılmadan bunun amacının, Allah'ı diğer varlıklara benzeterek anlatmak yerine, O'nun insana ve aleme olan yakınlığını



**MEHMET EVKURAN**  
PROF. DR.  
HİTİT Ü. İLAHİYAT FAK.

- [1] Zümer suresi, 38; Ankebüt suresi, 61; Zuhruf suresi, 9. ayetler
- [2] Bakara suresi, 186; Kâf suresi, 16. ayetler
- [3] Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Eksekinde Bir Analiz-", *İslamî İlimler Dergisi*, II/1, s. 52 vd.

ve rakipsiz hakimiyetini vurgulamak olduğu söylenebilir. Putlara, melek- lere, yıldızlara ya da başka varlıklara atfedilen tüm kozmik ve doğal güçle- rin gerçekte Allah'a ait olduğu anlatılmıştır. Kur'ân'da geçen her bir sıfat (isim) ve fiil, Allah'ın evren üzerindeki kesintisiz ve mutlak egemenliğine ve O'nun insan ve evrenle olan ilişkisinin bir yönüne dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın öne sürdüğü teolojik mantığa göre, garip ve anlaşılabilir olan teizm değil deizmdir. Tanrı'nın özenle yarattığı özel ve yetenekli bir var- lık olan insanla ilgilenmesi değil, onu kendi haline bırakıp ilgilenmemesi hikmete aykırı olurdu. Diğer yandan insanın sorumluluk sahibi olduğunu ilan edip, onun davranışlarını belirli bir yönde icbar etmesi de aynı şekilde zulüm ve haksızlık olurdu. Allah'ın insanlara karşı haksızlık yapmayacağı açıkça vurgulanmıştır.<sup>[4]</sup> İnsanı ahlakî olarak duyarlı ve sorumlu yaratıp, ona sorumluluk taşıdığını bildirmek Tanrı'ya yakışan en hikmetli iştir. Tarih bo- yunca haksızlıklar, eşitsizlikler, çarpıklıklar Tanrı'nın iradesi, isteği, kararı gibi gösterilerek meşrulaştırılmıştır. Şu halde insan, hayatında karşılaştığı haksızlıkları anlamaya çalışırken bu ilkeyi, yani Allah'ın zulmetmeyeceği ve zulmü onaylamayacağı gerçeğini göz önünde bulundurması gerekir.

Allah'ın insana olan yakınlığı, vesayet anlamında değildir. Allah'ın her şeyden haberdar, işiten, gören olması, insanın özgürlüğünü ve iradesini kısıtlayacak ya da yönlendirecek düzeyde bir zorlama oluşturmaz. İnsan- da varlık hakkında büyük ve temel sorular sorma eğilimi vardır. İnsan bil- mek-öğrenme isteyen ve bu nedenle de araştıran ve düşünen bir varlıktır. Varlık ile ilgili en temel soru, varlığın kökeninin ne olduğu ve sonra nereye gideceği-döneceğidir. Bu soru 'var olanların' kendi bilgi, bilinç ve deneyim- leriyle kesin bir sonuca bağlayamayacakları metafizik bir sorudur. Bunun için metafizik yardım ve desteğe ihtiyaç vardır ki, bir ileti olarak vahyin anlamı burada ortaya çıkar. Bu noktada Allah'ın latif sıfatını öne çıkaran kelamcılar, zorunlu (vâcib) olmadığı halde din ve peygamber göndermeyi, O'nun lütuf ve hikmetinin bir gereği olduğunu düşünmüşlerdir.

### Kelam Sıfatı ve Vahiy

İslam öğretisi açısından Tevhid inancı ile nübüvvet arasında sıkı bir bağ- lantı vardır. Tek Tanrı inancını benimsemesine rağmen vahiy kavramını zatta gerçekleşen bir bölünme ve parçalanma temelinde açıklayan inanç sistemleri sonuçta tevhid inancını koruyamamışlardır. Örneğin teslis dogmasının ortaya çıkması bu şekilde olmuştur. Özünde bir ve tek olarak kabul edilen Tanrı, İsa'ya reenkarne olmuş ve yeryüzüne inmiştir. Tevhid

[4] Âl-i İmrân suresi, 182; Hacc suresi, 10; Enfâl suresi, 51. ayetler

bozulmuş ve Tanrı, oğul, kutsal ruhtan oluşan yeni bir teo-ontolojik düzen tasarımı geliştirilmiştir.

İslam düşünürleri teslis, senevîyye, dehriyye, berâhime gibi inanç sistemleri karşısında tevhidin saflığını korumak amacıyla Tanrı'nın basitliği (parçalardan oluşmadığı), hulûlün imkânsızlığı, tenâsühün geçersizliği gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlardır. Hıristiyan teologlar ile girişilen tartışmaların odak noktasını ise İsa'nın ontolojik statüsü oluşturmaktadır. İsa'nın bedenlenmiş Tanrı olduğunu iddia eden Hıristiyan teologlar karşısında Müslüman kelimciler ve felsefeciler, ilahî zâtın bölünmez bütünlüğünü savunmuşlar ve yaratılmışlar arasında hiçbir varlığın Tanrı'nın zatına özgü sıfatlarla nitelenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda kıdem ve bekâ gibi ilahî zâtın en karizmatik niteliklerinin (bunlar zâtî sıfatlar olup, sadece Allah'a ait olan ve başkalarına nispeti mümkün olmayan sıfatlardır.) peygamber de olsa bir insana ya da başka bir varlığa atfedilemeyeceğini açık bir tutarlılıkla dile getirmişlerdir.

Bu tartışmanın ayrılmaz parçalarından biri de vahiy kavramıdır. Tanrısal bir eylem olarak 'vahiy' nasıl anlaşılmalıdır? Vahiy, ilahî zatta bir değişime yol açar mı? Vahiy hangi sıfatla ilişkilidir? Allah'ın mütekellim olmasını nasıl anlamak gerekir? Kelam söz mü yoksa kutsallık olarak mı anlaşılmalıdır? Vahyedilen şey nedir? Vahyin içeriği acaba ilahî zata içkin kadim bir muhteva mıdır? Kelam zata ait bir sıfat olarak düşünüldüğünde kelamda adı geçenlere dair bilgi ve hükümler cebr ifade eder mi? Eğer ederse, Allah'ın insanlardan bazıları için hidayet, bazıları içinse dalâlet dilemesi durumu ortaya çıkar ki bu O'nun için bir zulüm ve haksızlık sayılmaz mı? Kelam sıfatı hakiki bir özellik olarak zata nispet edilebilir mi ve 'kelam- kadim' nitelemesini kullanmak tevhide hâle getirir mi? türünden önemli sorular Müslüman kelimciler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalar İslam kelam ekolleri arasında gerilime yol açmış ise de, İslam öğretisinin tevhid, nübüvvet ve vahiy gibi temel kavramlarının netleştirilmesinde büyük rol oynamıştır.

Türkçe yazılan ilahiyat ve felsefe metinlerinde sık rastlanan 'kutsalın kendini açması/ifşâsı' sözünün, Hıristiyan teolojisinin temel ilkesi olan teslisi açıklamak üzere üretilmiş bir anlatım olduğu gerçeği, dikkatsizlik ya da özensizlik nedeniyle gözden kaçırılmaktadır. Kutsalın kendini ifşâsı'nın Müslüman zihninde zuhûr ve tecellî kavramları nedeniyle sempatik ve tanıdık bir anlam çağrışımı yapmaktadır. Oysa teslis öğretisi açısından kutsalın ifşâsı, ontolojik bir yansıma, hulûl, reenkarne anlamı taşımaktadır. Kelam da söz anlamında vahiy değil, kutsal ruh-logos anlamında Tanrısalılığı anlatmaktadır. Tam da bu noktada irfân geleneği ya da tasavvuf öğretisi

adı altında İslamîleşen söylemlerin, içerdikleri batını ve gnostik unsurlar nedeniyle İslam'a göre kabul edilemez varlık, bilgi ve vahiy anlayışlarına kapı araladığı açık biçimde görülmektedir.

Bilindiği gibi tarihte olduğu gibi günümüzde de Kelamcıların eleştirildiği konuların başında varlık ve bilgi anlayışı gelmektedir. Allah-alem arasında belirgin bir fark olduğunu savunan kelamcılar, aşırı tenzihci yaklaşımlarıyla Allah-insan-evren arasını açmakla ve soğuk, resmî bir varlık tasavvuru ortaya atmakla suçlanmışlardır. Dinin rasyonel açıklamasını yaparken onun duygusal ve bireysel yönünü görmezden geldikleri iddia edilmiştir. Bu eleştiriler tümüyle haksız olmamakla beraber, kelamdan doğan boşluğu dolduran sistemlerin eleştirdikleri konularda daha büyük sorunlara yol açtıkları da bir gerçektir. Örneğin dinin kavramlarını özel anlamlarda kullanarak alternatif din anlayışları ihdas etmişlerdir. Vahye karşı ilham, peygambere karşı velî, akla karşı kalp, topluma karşı topluluk/cemaat gibi yapılandırmalarla içe kapalı, sorgulanamaz, denetlenmesi imkânsız, doğruluğu kendiliğinden menkûl, ruhbansî dinî oluşumlar inşa etmişlerdir. İrfan adı altında meşrulaştırılan ve yüceltilen bu yapıların en temel sorunu, İslam'ın daha baştan eleştirdiği ve sapkınlıkla nitelediği inanç, düşünce ve davranış biçimlerini Müslüman toplumuna taşıması, tanıtması ve benimsetmesidir. Gönül ve kalp gözünün açık tutulması, diğer inançlara esneklik ve anlayış içinde yaklaşılması gibi tutumlar, sınırı çoğunlukla aşmakta, teolojik değerlendirme gücü ve basiretini aşındırmakta ve folklorik düzeyde zaten kültürel yaşamda var olan batını ve ezoterik unsurların İslamîleştirilmesine ve bir süre sonra da bizzat 'İslam'ın özü (lûbb)' olarak kabul edilmesine yol açmaktadır. İslam dünyasından teolojik ve toplumsal açıdan sorunlu ve savruk oluşumların, batını-ezoterik hareketlerin bu esnek özelliğinden yararlanmış olmaları dikkat çekici ve üzerinde durulmaya değer bir sorundur.

Tüm eleştirilere rağmen kelamcılarının durduğu yerin ne kadar kritik ve doğru olduğu zamanla defalarca kez anlaşılmıştır. Kelamcılarının duyarlılığı, dinin herkese açık ve 'konuşulabilir' olan bilgisel yönünün geliştirilmesi ve açık, şeffaf bir dindarlık tarzının güçlenmesini sağlamaya dönüktür. Elbette dinin, kişinin içsel dünyasını ilgilendiren derunî, mahrem ve gizli bir yönü bulunmaktadır. Ancak müminin bireysel tecrübesiyle ilgili bu konuyu, hem gizli ve mahrem ilan edip hem de bu konuda olabildiğince söylem, kavram ve değer üretmek büyük bir çelişki değil midir? Özü gereği gizli ve mahrem olanın böyle kalması gerekmez midir? Doğru olan dinin; varlığın düzeni, aklın varlığı ve değerleri anlaması ve insanın eylemde bulunma imkânı gibi 'konuşulması mümkün' açık konular üzerinde durmak

değil midir? Dinin zahirini yeterli bulmayıp-beğenmeyip daha ileri ve has bir dindarlık vaad eden yapılanmaların, elde olanı bile tehlikeye düşürüp kaosa ve güvensizliğe yol açtıkları olgusu, İslam dünyasında istisnâî bir durum değildir. Bu nedenle her ne kadar vardıkları sonuçlar mutlak olmayıp tartışılabilir ise de kelamcıların izledikleri yöntem ve taşıdıkları kaygı son derece yerinde ve meşrûdur.

Kelam eserlerinde Allah'ın sıfatlarından söz edilir. Elbette bunun ilk ve temel nedeni Kur'ân'da bunlardan söz edilmiş olmasıdır. Kur'ân'da en güzel isimlerin Allah'ın olduğu belirtilmiştir. Durum böyleyken Kur'ân'da Allah'ın isimleri olarak geçen bu kavramların sıfat olarak kabul edilip-edilmeyeceği, edildiğinde ise Allah'ın zâtında içkin mi yoksa ayrı birer nitelik mi olduğu konuları Kelamcılar arasında tartışılmıştır. Bugünden bakıldığında bu tartışmaların keyfi, gereksiz ve hatta zararlı oldukları düşünülebilir. Oysa ilk kelam tartışmaları arasında yer alan bu konu, Tevhidin savunulması bağlamında ve İslam inancının entelektüel düzlemde ele alınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Teşbih ve teccîme karşı tenzîh (Allah'ın yakışıksız durum ve niteliklerden münezzehe kılınması) duyarlılığının bir yansıması olmuştur.

Kelamcılar tevhid ilkesinin bütünlüğünü ve saygınlığını bozmaksızın vahiy olgusunu temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede tartışılan konuların başında kelam sıfatı gelmektedir. Acaba kelam, yüce Allah'ın hakikî bir sıfatı mıdır? Yoksa burada bir mecaz mı kullanılmıştır. Teşbih ve teccîme düşmekten özenle kaçınmaya çalışan ve tenzih ilkesini zat-sıfat ilişkisinde temel bir açıklama modeli olarak kullanan Mutezile kelamcıları, kelam sıfatının hakikî bir sıfat olmadığını, yaratma/halk sıfatının bir açılımı olduğunu, tüm vahiylerin de gerçek bir sıfat olan kelam-konuşma yoluyla değil de yaratma-halk yoluyla vücuda geldiğini savunmuşlardır. Temel kaygıları, kelamın hakikî bir sıfat kabul edilmesi halinde birden fazla kadim varlık kabul edileceği (teaddüdül-kudemâ) ve bunun da tevhide aykırılık oluşturacağıdır. Ehl-i Sünnet içinde ise iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Mihne'nin önemli aktörlerinden olan Ahmed bin Hanbel ve onun taraftarları Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunmuş ve kelamın da zattan ayrılmayan hakikî bir sıfat olduğunu düşünmüşlerdir. Ehl-i Hadis ve Selefî ekol, lafızıyla ve manasıyla Kur'ân'ın yaratılmış olmadığını ısrarla savunmuş ve kelam-ı kadîm kavramını ortaya atmıştır. Okunan, yazılan, dokunulan Kur'ân'ın kadîm kabul edilmesinin ilâhî zat ile olan ilişkilerde karışıklığa yol açabileceğini fark eden Sünnî kelamcılar ise lafız-mana ayırımına gitmişler ve vahyin mahluk olmayan bölümünün zat ile ilgili ve onda içkin

mana olduğunu, lafızların ise mahluk olduğunu söylemişlerdir. Buharî ve Raberî gibi Sünnî kimliği belirgin olan alimler, bu yöndeki görüşlerinden dolayı tutucu hadisçilerin saldırılarına maruz kalmışlardır.

Hanefî-Maturidî kelamcılar buradaki sorunu aşmak üzere ‘kelam-ı nefsi’ ve ‘kelam-ı lafzî’ ayrımını benimsemişlerdir.<sup>[5]</sup> ‘Kelam-ı nefsi’, yüce Allah’ın zatıyla kaim kelamına bakan manalardır. ‘Kelam-ı lafzî’ Aramice, İbranice, Arapça vs. olarak indirilen lafızlardır. Kelamı hakikî bir sıfat olarak kabul etmenin, ciddî teolojik sorunlar doğuracağını düşünmüşlerdir. Bunlardan ilki, Mutezile kelamcılarının işaret ettiği bizzat Allah’ın varlığı ve tevhid ile ilgili iken diğeri ise insanın varlığı ve eylemleri ile ilgilidir. Kader ve insanın özgürlüğü ile ilgili sorulara cevap vermek için de Allah’ın ezeli bilgisinin, insanın eylemleri üzerinde bir cebr-zorlama oluşturmadığını söyleyerek Allah’ın egemenliği ile insan özgürlüğü konularını uzlaştırmaya çalışmışlardır.

### Bilgi Teorisi ve Vahiy

Vahyin sunduğu bilgilerin insan tarafından keşfedilmesinin imkânsız olup-olmadığı problemi İslam geleneğinde tartışılmıştır. Kelamcılar, İslam inancının temel ilkelerini ele aldıkları eserlerinin nübüvvet bölümlerinde bu konuya eğilmişlerdir. Ayrıca bilgi teorisi bağlamında akıl-vahiy ilişkisini açıklarken hüsün-kubuh gibi insan hayatını doğrudan ilgilendiren konular bağlamında da meseleyi tekrar tartışmışlardır.

Müslüman kelamcılar açısından akıl, dinin esasıdır. Aklın dinin temel oluşu, insanın dinî ve ahlakî açıdan sorumlu (mükellef) olmasını sağlamakla sınırlı değildir. Aklın görevi sadece dine muhatap olan insanın emir-nehiy, tergîb-terhîb ile ilgili şerî açıklama ve bildirimleri anlamak değildir. Akla çizilen pasif ve edilgen pozisyonu kabul etmeyen ve bunu akla haksızlık sayan kelamcılara göre aklın gücü ve yetkisi bundan daha fazladır. Genel yaklaşımda akıl, Allah’ın gönderdiği bir elçi gibi değerlendirilir.<sup>[6]</sup> Nasıl ki insanlar arasından gönderilen elçinin varlığı ve görevi vucûb ve mükellefiyet oluşturuyor, elçinin bildirdiklerine inanmak ve gereğini yapmak zorunlu oluyorsa, aklın kesin olarak verdiği hükümlere uymak da öylece zorunludur. Bu açıdan bakıldığında aklın tıpkı şeriat gibi sorumluluk (vucûb) oluşturan bir güç, kaynak ve referans olduğu açığa çıkmaktadır. Şöyle ki; eğer akıl bir konuda kesine yakın olarak iyi ya da kötü olduğuna dair bir hüküm verirse, buradan bir vucûb ve buna bağlı olarak bir sorumluluk (mükellefiyet) doğmaktadır ve kişi ahirette bundan hesaba çekilecektir.

[5] Şamil Öcal, “Kelamullah’ın Çifte Doğası: Kelam-ı Lafzî ve Kelam-ı Nefsi”, *İslâmiyat Dergisi*, II/1, s. 61 vd.

[6] Râgıp el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi’ş-Şerîa*, s. 124

Mutezile içinde akla tıpkı şerî sorumluluk oluşturma derecesinde güç ve yetki tanıyan bir eğilim bulunduğu gibi daha mutedil ve dengeli bir eğilim de göze çarpar. Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımına da uyan bir görüşe göre, vahiy eşyada ve eylemlerde önceden bulunan iyilik ve kötülükleri ortaya koymakta ve vucûbunu ilan etmektedir. Bu, Hanefî-Maturidîlerin görüşüne çok yakındır. Eşarîler ise eşyadaki iyilik-kötülük niteliklerinin aslî olmadığını, değişken ve görelî olduğunu ve bu nedenle bir şeyin kendiliğinden (lizatihi) iyi ya da kötü nitelik taşımadığını, bu nitelikleri ortaya çıkaran şeyin dinî emir ve nehiy olduğunu savunmuştur. Buna göre bir konuda emir gelince o şey 'iyi-hasen'; nehiy gelince de 'kötü-kabîh' niteliğini kazanmaktadır. Dinî bildirim gelmeden önce o şeyin, iyi ya da kötü olduğuna dair akıl ve tecrübeyle karar verilemez. Eşarî keliminde gözlemlenen, insanın dine ve peygambere olan ihtiyacını vurgulamak üzere kurgulanan bu yaklaşım, insana verilen ve din karşısında sorumlu olmasına neden olan akıl ve tecrübe gibi fıtrattan kaynaklanan nitelikleri tasfiye etmektedir.

Dinî tebliğ ve sorumluluktan söz edebilmek için, akleden ve değerlendirilen, çıkarımlarda bulunabilme yeteneğine sahip bir varlık olarak insan ve doğasını kabul etmek gerekmektedir. Dinî hitap olmadan önce, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin kavramlarını algılama ve tespit etme yetisine sahip olmayan bir varlığa, peygamber göndererek hitapta bulunmak da anlamsız olacaktır. Oysa din, insanın doğasına açıkça atıfta bulunur ve fıtratın Allah'ın yarattığı bir ölçüt olduğuna dair göndermede bulunur.<sup>[7]</sup> Ayette dine içtenlikle yönelmek emredilirken, Allah'ın insanları yaratırken onlara verdiği fıtratın elden bırakılmaması gerektiğinin vurgulanması gerçekten de dikkat çekicidir. Dinin önem ve değerini anlatmak adına, sahte ve gereksiz ve bir o kadar da tehlikeli bir düalite ortaya atıp, din-akıl gerilimi üzerinden bir teolojik söylem üretmek Kur'ân'ın inşâ etmeye çalıştığı bakış açısına uygun düşmemektedir. Din bir ilişkidir. Amacı, insana varlık ve değerler ile ilgili temel ve büyük sorularına cevap vermek ve ona sorumluluklarını bildirmektir. İlişkinin temel ve önemli ayağı insandır ve insandan arındırılmış bir varlık dünyasında dinden söz edilemez. Bu bakımdan, Tanrı'yı ve dini yüceltme adına insanı itibarsızlaştıran bir teolojik söylem, dinin de temelini ve dayanaklarını yok etmektedir.

Akıl yapısı ve verdiği hükümler üzerinde duran kelimacılar, bunu yaparken aslında aklın sınırlarını göstermeyi amaçlamışlardır. Böylece dine,

[7] "Sen yüzünü dine Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." Rûm suresi, 30. ayet



hangi konularda ve hangi sınırdan sonra ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymak istemişlerdir.

Aklî vâcib (aklın zorunlu gördüğü şey) kavramı, İslam öğretisini temellendirme ve savunma görevini üstlenmiş olan Müslüman kelamcılarının yabancı olmadığı bir kavramdır. Konu ilk kez, dine ve peygambere muhatap olmamış ve dinî bildirimden yoksun insanların teolojik ve ahlakî durumlarını açıklama bağlamında ele alınmıştır. Bu tür insanların durumlarının göz önünde bulundurularak sorulduğu “insanın sorumlu olduğu ilk şey (vâcib) nedir?” sorusuna cevap olarak “marifetullah” karşılığı verilmiş ve insanın düşünme ve keşif yetenekleri açısından alemin yaratıcısının varlığı bilgisine ulaşabileceği ilkesine dayanılmıştır. Bu düşüncenin arka planında din duygusunun ve Tanrı inancının doğallığı ve fitrata uygunluğu kabulü vardır ve bu kabul bizzat dinin naslarından ve insanlık tecrübesinin genel gözleminde harekete edilerek geliştirilmiştir.

İkinci aşama, aklın verdiği hükümlerin derecesi ve kesinlik düzeyidir. Kelamcılar varlık aleminde yaratılıştan gelen hüsn ve kubuh niteliklerinin bulunduğu düşüncesini taşımaktadırlar. Varlıkta, nesnelere ve eylemlerde bulunan hasen ve kabîh niteliklerinin açık ve kesin olanlarının insan tarafından bilinebileceğini savunmuşlardır. Buna göre dinî bildirim olmasa da insan bunları keşfedebilir. İyi, güzel ve doğru olanın yerine getirilmesi, kötü, çirkin ve yanlış olandan ise kaçınılması gerektiği yaratılıştan gelen eğilimler sayesinde zorlanmadan anlaşılabilir. Ancak sorumluluğun oluşması farklı bir konudur. Bunun ilk nedeni eşyadaki iyilik ve kötülüğün çoğu zaman iç içe geçmesi ve insanın bunları değerlendirebilecek güvenilirdir, kesin ve eksiksiz bilginin tümüne sahip bulunmamasıdır. Ayrıca insan akıl varlığı olduğu kadar arzu varlığıdır da. İnsanda yer alan şehvet, öfke, hırs, acelecilik gibi olumsuz nefis güçlerinin etkisi altındadır. İlke olarak doğru olanı bilse de onu eyleme ve karar dönüştürmede zorlanmaktadır. Doğruluk idesine sahip olmak ve onu hissetmek ile belirli bir tikel durumda doğru ve isabetli kararı vermek birbirinden farklı şeylerdir. Bazı kelamcılar, bu konuyu ‘vucûh’ kavramını ortaya atarak tartışmışlar ve iyilik-kötülük, doğruluk-yanlışlık niteliklerinin durumsallık ve değişebilirlik özelliğine dikkat çekmişlerdir.<sup>[8]</sup>

Bu sorunlara, toplu halde yaşayan insanların arzularından ve inanç-bilgi düzeylerinden kaynaklanan çatışmalar da eklendiğinde toplumda iyi, doğru ve güzel olanın hâkim olmasının sağlanması zorlaşmaktadır. Çünkü insanlar ve guruplar çıkarlarını ve üstünlüklerini gözetmektedir ve bu toplumda

[8] Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI, s. 70

rekabet ve gerilime yol açmaktadır. Rekabeti ve çatışmaları önlemek için, herkesin itaat edip sözünü dinleyeceği bir otoritenin düzenleyici gücüne ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>[9]</sup> İşte din yüce Allah'ın otoritesini ve sözünü insanlara bildirerek bu iki sorunu birden çözmüştür. İlk olarak iyi ve doğru olanın yapılması gerektiğini, bireysel hesabı gerektiren dinî bir sorumluluk olduğunu ilan etmiştir. Buna bağlı olarak Allah'a ve insanlara yönelik yerine getirilmesi gereken görevleri açıklamıştır. "Elçiye itaatin Allah'a itaat olduğu" vurgulanmış ve bu bildirimler, bir peygamberin sözü ve uygulaması ile ve Allah'ın otoritesinin düzenleyiciliği sayesinde gerçekleşmiştir.

Vahyin insan için taşıdığı değeri kavramak için, vahiy gönderilmeseydi insan nelerden mahrum kalırdı? sorusuna cevap vermek gerekmektedir.

İnsan sahip olduğu akıl, düşünme ve sezgi gibi güçleriyle varlık hakkındaki sorulara cevap vererek bilgi üretilebilir. Ancak bu onaylanmış ve kesinleşmiş değildir. Sözelimi adalet idesi üzerinde düşünelim. Ahiret inancı sadece adaletin gerçekleşmesi değil, varlığın anlamının tamamen tanımlanması ve değerle buluşması anlamında da aklın sorularına bir cevap oluşturmaktadır. Her birimiz adalet duygusuna sahibiz. Ancak yaşarken gözlemlerimiz, adaletin bu dünyada tam olarak gerçekleşmediğini söylemektedir.

İnsanların başlangıçta tam olarak fark edemeseler de nesnelere ve eylemlerdeki iyilik ve kötülükleri, hayır ve şerleri yaşayarak ve bedel ödeyerek öğrenecekleri de ayrı bir gerçektir. Vahyin önceden nesnelere ve eylemlerde yatan hayır ve şer unsurlarını bildirmesi, insan aklına ve tecrübesine bir yardım ve katkıdır. Peygamber ve din göndermeyi, yüce Allah için vacip değil mümkün olarak gören Sünnî kelamcılar, vahyin gönderilmesini bir lütuf olarak değerlendirmişlerdir. Vahyi de lütuf teorisi bağlamında açıklamışlardır.<sup>[10]</sup>

### Farklı Vahiy Tasavvurları ve Alternatif Dinî Otoriteler

Dinler ve inanç sistemleri arasındaki farklılıkları tek bir nedene indirgemek mümkün olsaydı eğer, bu Tanrı tasavvuru olurdu. "Tanrı tasavvuru", bizzat (bizâtihi) O'nun ne olduğu ile ilgili değildir. İnsanların O'nu ne şekilde ve surette düşündüğü, tasavvur ettiğini ifade eder. Yaygın bir benzetmeyle, Güneş tutulması, Güneş'te olup-biten bir olay olmayıp gözlerimizle Güneş arasında yaşanan bir durum olduğu gibi, Tanrı tasavvuru da insan zihninde düşünsel ve tahayyül güçlerinin imkân ve sınırlarında gerçekleşir. Vahye dayansın ya da dayanmasın Tanrı kavramına sahip tüm dinler, sade-

[9] Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 224 vd.

[10] Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 35 vd.

ce Tanrı'nın var olduğunu ilan etmekle kalmazlar. Bunun yanında O'nun nitelikleri ve eylemleri hakkında da açık ve anlaşılır söylemler içerirler. Böylece inananların zihninde ve gönlünde Tanrı'ya dair bir tasavvur oluşur. Dindarlık tarzlarının temelinde de Tanrı tasavvuru yatar.

Tanrı'ya atfedilen her nitelik ve eylem, O'nun alem ve insan ile olan ilişkisini anlatır. Din dili açık biçimde zaman zaman teşbih sınırlarını zorlarcasına Tanrı hakkında somut nitelikler kullanır. İman edenler dilin canlılığı ve mesajın açıklığı sayesinde bunu anlamakta zorlanmazlar. Ancak üzerinden zamanın geçmesi ve kültürel dönüşüm gibi nedenlerden dolayı bir zamanlar açık ve net olan söylemin anlaşılmasında zorluklar yaşanmaya başlamaktadır. Bu zorluklar dilin kendi yapısından değil, muhatapın zihinsel ve kültürel dönüşümünden kaynaklanmaktadır. Muhatap sosyal, kültürel ve zihinsel olarak dönüştüğü için dil ile dolaylı bir ilişki kurmakta ve söylemi anlamakta zorlanmaya başlamaktadır. Vahiy dilinin bir okyanus olduğu, kıyamete kadar her asırda yeni anlamların keşfedileceği söylemi de anlamı kaçırmanın doğurduğu sonuçlardan biridir. Sonraki nesillerin söylem ile olan ilişkisini telafi etmek amacıyla yoruma dair disiplinler inşa edilmiştir. Tefsir ve usûl ilimleri tüm dallarıyla bu ihtiyacın giderilmesi için ortaya çıkmıştır.

Müslüman Kelamcılar, Hıristiyanların teslis inancına karşı koyarken konuyu metafizik-ontoloji bağlamında ele almışlardır. Hulûl, tenâsüh, ittihâd gibi kavramların imkânsızlığını rasyonel ve metafizik ilkelerle açıklamaya çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığının mahiyeti, bu eksende öne çıkan en önemli konudur. Hıristiyanlar da Tanrı'nın özünde tek ve bir olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Tanrı'nın kendini açığa vurma iradesi, özellikle insanların günahlarının temizlenerek kefaretin gerçekleşmesi konusundaki merhameti nedeniyle reenkarne olmuştur. Kendisinden ayrılmasına izin verdiği bir parça (ki bu da Tanrı'nın kendisi gibi ezeli ve ebedîdir.) İsa olarak tecessüm etmiştir. İsa, diğer insanlardan farklı olarak iki özellik taşır. Bir yönüyle etiyile kanıyla o bir insandır. Ancak taşıdığı kutsal ruh nedeniyle O, Tanrı'dır. İsa'yı değerli kılan ve hatta eşsiz kılan şey bedeni değil, Tanrısal ruhtur. Resmi Hıristiyan dogmasına göre teslisi kabul etmek ve İsa'nın Tanrı olduğuna inanmak kurtuluş için zorunludur.

Zaman zaman İslam dünyasından yükselen ılımlı İslam girişimleri bağlamında, Hz. Meryem'in iffeti, Hz. İsa'nın mucizevî doğumu ve onda görülen olağanüstülüklerin Kur'ân'dan ayetlerle desteklenerek ılımlı bir söylem üretilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ehl-i Kitap ile iyi geçinmek, onlara iyilikte bulunmak, en güzel şekilde onlarla tartışmak gibi Kur'ân anlatım-

larının yanısıra tarihsel olarak Habeşistan Kralı Necaşi'nin Müslümanlara yönelik örnek davranışları da hatırlatılmaktadır. Bu tarz girişimlerin, vahiy geleneğine sahip Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında ortak değer oluşturmaya katkı sağlayacağı dile getirilmekte ve dinî heyecan ve nezaket doruk yapmaktadır.

Bu tarz teolojik girişimlerin sosyo-politik sonuçları bir yana, teolojik anlamda ciddi sorunlar doğurduğu bir gerçektir. Temel sorun, vahiy tasavvurunun dönüşmesi olarak teşhis edilebilir. Önerme-kelam merkezli bir vahiy anlayışına sahip olan Müslümanların, kişi merkezli bir vahiy anlayışını kabule hazır hale getirildiği görülmektedir. İncil'i değil İsa'nın kendisini vahiy olarak kabul eden Hıristiyan doktrininin, İslam toplumlarında doğrudan bir karşılığı yoktur. Ancak ilham, keşif gibi araçlarla peygamberimsi otorite anlayışlarının bir karşılığı vardır ve bu durum açık, güven dolu bir toplum kurulmasının önünde bir engeldir.

Müslüman toplumlarında tarih boyunca mehdi beklentisine bağlı olarak alternatif otorite arayışları eksik olmamıştır. Mehdi beklentisi kendi teolojik zeminini kurmuş ve ilham, keşif ve rüya gibi bilgi yöntemleri dinî ve sosyal hayatta gerilim ve çatışmalara yol açmıştır. Hz. Peygamberle görüşmek ve O'ndan bilgi ya da onay almak, mevcut dinî anlayışları tehdit etmiş ve dinî meşruiyet krizi doğurmuştur.

Müslüman kelamcılar Tanrı'nın 'bölünmez bütünlüğü' ve basitliğini savunurlarken, toplumun ve tarihin bütünlüğünü de korumaya çalışmışlardır. Rüya, keşif ve ilham gibi peygamberimsi bilgi yöntemlerine itibar eden dinî guruplar, doğrudan ya da dolaylı biçimde İslam toplumlarında vahiy tasavvurunu aşındırmışlardır. Kelamcılar ilham, keşif ve rüya gibi gizemli, gizli, denetlenmesi imkânsız yöntemler üzerinden oluşturulan dinî otoritelerin, dinî ve sosyal hayatta üzerindeki vesayetlerinin farkına varmış ve bu batınî yöntemlerin, güvenilir bilgi yöntemleri olmadığını ilan etmişlerdir. Aslında konu Muhammed İkbal'in yerinde değerlendirmesiyle, İslam vahiy geleneğinin bir parçası olarak kendisini meşrulaştırır; ancak İslam vahyin son halkası olması itibarıyla bu geleneği sonlandırır.<sup>[11]</sup> Bundan böyle insanlar, peygamber ya da peygamberimsi otoritelerle değil vahyin, aklın, tecrübenin ve sağduyunun ortak rehberliğinde yollarına devam etmek durumundadırlar.

İslam insanlık için büyük bir şanstır. Hem ilahî kaynağının güvenilirliği hem de İslam peygamberinin hayatı ve mesajının belirginliği, her türlü kartartma, dönüştürme ve tahrif için sağlam bir direnç oluşturmaktadır. Müs-

[11] Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, s. 174

lûmanların sorunu ise İslam'ın özgün ve aşkın mesajını geleneğin otoritesi ve ekollerin darlaştırıcı paradigması içinde yaşatmaya çalışmalarıdır. İslam dünyası, kendisine sunulan bu muazzam lütfü gereği gibi takdir edememenin sıkıntılarını yaşamaktadır. Hayat ile vahyin kopan bütünlüğün yeniden kurulması, Kur'ân'ın amacına ve değerlerine göre okunması, geleneğe yer alan değerli düşüncelerden mezhep taassubuna takılmadan yararlanılması, Müslümanlar arasında düşünce ve ifade özgürlüğünün sağlanması, tekdüze ve batını gurupların ilim ve düşünceyi tahkir eden yaklaşımları ile mücadele edilmesi Müslümanları geleceğe taşıyan yolda atılması zorunlu adımlar gibi görünmektedir.

“Tâğüt'a kulluk etmekten kaçınıp, Allah'a yönelenlere müjde vardır. Onlar sözü dikkatle dinlerler, sonra onun en güzeline tâbi olurlar. İşte onlar o kimselerdir ki, onları Allah hidâyete erdirmiştir. Ve işte selim akıllara sahip olanlar da ancak onlardır.” (Zümer suresi, 17, 18. Ayetler)

Söz'ü vahye indirgeyen ve onun dışındaki her düşünce ve değere ilhad ve sapkınlık gözüyle bakan lafızcı ve tutucu İslam anlayışı, Müslüman zihnin hareket alanını daraltmakta ve kısırlaştırmaktadır. Buna karşılık reye, akla ve tecrübeye önem veren (aslında akıllı demek daha doğru olurdu!) anlayış ise, vahyin ortaya koyduğu ilkeler ile insanların geliştirdiği güzel ve yararlı değerler (ma'rûf) arasında bir bağ kurmaya, yaşamak ve inanmak için gerekli olan esnekliği korumaya çalışmaktadır. Aslında vahiy; ideal ile gerçeklik, iman ile hayat, akıl ile duygular arasında, din adına kurgulanan karşıtlığın yanıtıcı olduğunu ve insanın bunlar arasında bir tercih yapmak zorunda olmadığını açıklamak üzere gönderilmiştir. Hayatın ve varlığın bütünlüğünü parçalayan her dinî anlayış, iman adı altında insanı da bölmekte, bütünlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Bölünmüş ve yabancılaşmış bir insanın dinî anlayış ve pratikleri, tutarlı ve sağlıklı bir yaşam biçimine imkân vermemektedir.





HİKMET AKDEMİR  
PROF. DR.  
HRÜ. İLAHİYAT FAK.

## 10- MÜFESSİRLERE GÖRE VAHİY OLGUSU

**M**üfessirlere göre vahyin kök anlamı hızlı bir şekilde işaret etmektir. Bu işaret imalı söz ile, bir sesle, bazı organların işaretiyle, yazıyla ya da vesvese ile gerçekleşir.<sup>[1]</sup> Zeccâc daha kısa bir tarifile vahyi şöyle tanımlar: “Vahiy bir şeyi gizlilik içinde bildirmektir.”<sup>[2]</sup> İbn Atiyye ise biraz daha tahsisle vahyi “Mananın kalbe gizli bir şekilde ulaştırılmasıdır” diye tarif eder.<sup>[3]</sup> Müfessirlere göre bir Tefsir istilâhı olarak vahiy “Allah’ın Cibrîl vasıtasıyla peygamberlerine kelâmını göndermesi ya da bu şekilde gönderdiği kelâmıdır.”<sup>[4]</sup>

Vahiy kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de yetmişden fazla ayette fiil formlarıyla, altı ayette “vahy” şeklinde mastar formuyla zikredilmektedir. Peygamberler dışında Allah’ın “ilham” manasındaki vahyine mazhar olan diğer varlıklar Kur’ân-ı Kerim’de şöyle sıralanmaktadır:

### 1-İnsanlar:

a-Hz. Musa’nın Annesi:

*Mûsâ’nın annesine, “Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil’e) bırak, korkma, üzülmel! Çünkü biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız” diye ilham ettik.*<sup>[5]</sup>

b-Hz. İsa’nın Havarileri:

*Hani bir de “Bana ve Peygamberime iman edin” diye havarilere ilham etmişim. Onlar da “İman ettik. Bizim Müslüman olduğumuza sen de şahit ol!” demişlerdi.*<sup>[6]</sup>

[1] Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 1422/2001, XXVII, 612-613.

[2] Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, Tahkik: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, IV, 133.

[3] İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri Kitabi’l-Azîz*, Tahkik: Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed, Beyrut t.y. I, 435.

[4] Bkz. Taberî, V, 402; Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Mısır 1394/1974, I, 160.

[5] Kasas 28/7.

[6] Mâide 5/111.

## 2-Melekler:

*Hani Rabbin meleklere, “Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kâfirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarınızın üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına” diye vahyediyordu.*<sup>[7]</sup>

## 3-Gökyüzü:

*Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.*<sup>[8]</sup>

## 4-Yeryüzü:

*İşte o gün yeryüzü kendi haberlerini bir bir anlatır. Çünkü Rabbin ona vahyetmiştir.*<sup>[9]</sup>

## 5-Bal Arısı:

*Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.”*<sup>[10]</sup>

Kur’ân-ı Kerim öznesi Allah olan bu vahyetme fiilinden başka şeytanların birbirlerine gizlice yaldızlı sözler telkin etmelerini de vahiy fiiliyle ifade etmektedir:

*İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar vahyederler/fisıldarlar. Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. O hâlde, onları iftiralarıyla baş başa bırak.*<sup>[11]</sup>

Kök anlamı itibariyle Allah’ın dilediği mahlukuna sözünü iletmesi anlamındaki vahyin insanlara ulaşmasını Kur’ân-ı Kerim üç vasıta ile tahdit etmiştir:<sup>[12]</sup>

*“Allah bir insanla sadece vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Ya da bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder.”*<sup>[13]</sup>

1-Vahiy Yolu: Bu vasıta ilham, bilgiyi kalbe atmak ya da rüya yoluyla gerçekleşir. Hz. Musa’nın annesine gelen ilham, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban ettiğini rüyada görmesi<sup>[14]</sup> bu kabildendir. Bu durumda kul Allah’ın kelamını işitmez; mana doğrudan kalbe atılır.

[7] Enfâl 8/12.

[8] Fussilet 41/12.

[9] Zilzâl 99/4-5.

[10] Nahl 16/68.

[11] En’âm 6/112.

[12] Bkz. Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1420, XXVII, 611.

[13] Şûrâ 42/51.

[14] Saffât 37/102.

2-Elçi Olan Melek Vasıtasıyla Peygambere Vahiy gönderme: Hz. Cibril'in peygamberlere vahiy getirmesi bu kabildendir ki Allah'ın kelamı doğrudan değil de üçüncü bir şahıs vasıtasıyla beşere aktarılmış olur.

3-Allah'ın Perde Arkasından Konuşması: Bu durumda Allah'ın kelamı meleğin dışındaki bazı nesnelere vasıtasıyla kula ulaşır ve kul bu kelamı işitir. Hz. Musa'nın ilk vahye mazhar olduğunda ağaçtan kendisine nida edilmesi<sup>[15]</sup> bu çeşit vahyin örneklerinden biridir.

Müfessirlere göre yukarıdaki ayet-i kerimede de ifade edildiği gibi bir ıstılah olarak vahiy muhatabı sadece peygamber olan Allah kelamıdır. Bunun dışındakiler ise vahiy değil ilhamdır.<sup>[16]</sup>

Müfessirler vahyin Allah'ın kelamı olduğu ve Allah'ın bu kelamla konuştuğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak vahiy ile duyulan sestene ve harflerden oluşan kelamın ilahî olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bunların ilahî olduğunu iddia ederken diğer bir grup onların mahluk olduğunu; onların manasının Allah'ın kelamı olduğunu söylemişlerdir.<sup>[17]</sup> Bu konu "Halku'l-Kur'ân/Kur'ân'ın Mahluk Olup Olmaması" adıyla özellikle Kalam âlimleri arasında uzun tartışmalara neden olmuştur.

Ashab-ı Kiram akıllarına gelen her türlü problemi veya anlamadıkları meseleleri hayatta olduğu sürece Hz. Peygamber'e (s) soruyorlardı. Ancak bu tür suallerin onlardan sadır olmadığını müşahade etmekteyiz. Bu da bize bu tür tartışmaların sonraki asırlarda değişik kültürlerin İslam'a dahil olması sonucunda ortaya çıktığını göstermektedir. Şayet bunlar tafsilatıyla bilinmesi ve iman edilmesi gereken hususlar olsaydı Allah Resûlü (s) tarafından mutlaka bildirilirdi. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre bu tür tartışmaların faydalı olmadığını ve ümmetin herhangi bir problemini çözmediğini söylemek durumundayız.

Müfessirler peygambere ulaşma keyfiyetine göre vahyin birkaç çeşidinden söz ederler:<sup>[18]</sup>

1-Çan Sesine Benzer Şekilde Gelen Vahiy: Vahyin en ağır çeşidi olarak değerlendirilen bu tür vahiy genellikle tehdit ayetlerini içerirdi.

2-Peygamberin Kalbine Doğrudan Atılan Vahiy: Vahiy vasıtasız olarak peygamberin kalbine atılır ve Allah peygamberin kalbinde bunun vahiy olduğuna dair bir bilgi yaratır.

3-Cibril'in İnsan Suretinde Getirdiği Vahiy: Hz. Cibril'in kendi aslı suretinde değil de insan suretinde vahiy getirmesidir ki peygambere en kolay gelen vahiy budur.

[15] Kasas 28/30.

[16] Bkz. Taberî, IX, 530.

[17] Bkz. Râzî, XXVII, 612-613.

[18] Bkz. Suyûtî, I, 160-161.



4-Uykuda İken Gelen Vahiy: Hz. Cibrîl'in peygamber uyku halinde iken getirdi vahiydir.

5-Allah'ın Peygamber İle Konuşması: Allah'ın peygamber uyanık ya da uykuda iken onunla konuşmasıdır. Müfessirlerin beyanına göre Kur'ân-ı Kerim'de bu yolla nazil olan ayet mevcut değildir.

Müfessirler bir başka açıdan vahiy “metlûv/okunan” ve “gayr-i metlûv/okunmayan” diye iki kısma ayırırlar. Zührî'den nakledilen şu rivayet vahyin bu iki çeşidini tarif etmektedir: “Zührî'ye ‘Vahiy nedir?’ diye sorulunca şu cevabı verdi: Allah'ın peygamberlerden birine vahyetmesi, onu kalbinde sabit kılmasıyla peygamberin onu dile getirmesi ve yazmasıdır ki bu Allah'ın kelimasıdır. Vahyin bir diğer kısmı da şudur: Peygamber kendisine vahyedilene dile getirmez, yazmaz ve yazılmasını da emretmez. Ancak onu insanlara anlatır; onlara Allah'ın bunu kendilerine açıklamasını ve tebliğ etmesini emrettiğini beyan eder.”<sup>[19]</sup>

Yukarıdaki tarifi ikinci kısmında Zührî gayr-i metlûv vahiy tavsif etmektedir. Bazıları bu nevi vahyin varlığını kabul etmese de müfessirlerin büyük bir çoğunluğu bunu kabul etmektedir. Kabul edenler bazı ayetlerde Kitab'dan sonra zikredilen “Hikmet” kavramını bununla açıklarlar. Bu çeşit vahye birçok örnek gösterirler. Hicretten sonra Allah Resûlü'nün (s) namazda Kâbe'ye değil de Beytü'l-Makdis'e yönelmesi bu örneklerden biridir.<sup>[20]</sup>

Gayr-i metlûv vahyin varlığına en kesin delil sahih kudsî hadislerdir. Ayrıca Bedir savaşında ordunun konuşlanacağı yerin tespitinde o konuda herhangi bir ayetin inmediği bilindiği halde Allah Resûlü'ne (s) “Bu tespit Allah'ın emriyle midir?” diye sorulması böyle bir vahyin ashab tarafından bilindiğine kesin bir delildir.

Sonuç olarak müfessirlere göre vahiy olgusu Yaraticının yaratılanla iletişime geçmesidir. Bu iletişimin mahiyeti tam olarak kavranmasa da tezahürleri müşahede edilmektedir. Ayrıca müfessirler son derece detay sayılacak bazı konularda görüş ayrılığına düşmüş; gereksiz ve faydasız kısır tartışmalarla vakit geçirmişlerdir. Oysa bu tartışmaların Müslümanların bireysel ve toplum hayatına herhangi bir olumlu katkısı söz konusu değildir. Kanaatimizce günümüzde çoğu gündemden düşmüş Tefsir Tarihinde gelip geçmiş bir konu olmaktan öteye geçmeyen bu tartışmalardan çıkarılacak en önemli sonuç şudur: “İslam dininde doğma yoktur. Bu nedenle Müslümanlar her konuyu serbestçe tartışmışlardır. Bu da İslam dininin fikir hürriyetine ne denli imkân verdiğinin en güzel örneklerinden biridir.”

[19] Suyûtî, I, 160.

[20] İbn Atiyye, I, 218.

## 11- KUR'ÂN-SİYER İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA VAHİY

İnsanoğlunu yaratmakla ona bir sorumluluk yükleyen ve bunu, âdeti üzere onun kaldırabileceği ölçüde yapan Hz. Allah, bu defa Mekke'yi ve oradaki kulu Muhammed'i seçerek insanlara hitap etti. "Neden Mekke?, neden Muhammed?" gibi soruları anlamlı ve gerekli bulmasam da, bir ilahiyatçı-tarihçi olarak, vuku bulan ve neticesi belli olan bir olay hakkında konuşmanın rahatlığıyla bir takım hikmetler sayabilirim. Ancak bunlardan daha önemlisi bence, Hz. Allah'ın insanı neden muhatap aldığı ve ona yüklediği sorumluluğun mahiyet ve neticesidir. Çünkü Mekke olmasa da Ankara olsaydı, Ankara değil de, Paris veya Kahire olsaydı, kanaatimce, muradı ilahi ve Allah-beşer ilişkisi açısından değişen hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü Hz. Allah daha önce de binlerce kez, birçok coğrafyaya aynı şekilde yönelmiş ve muhataplarıyla buluşmuştu. Bu kez değişen, sadece mekân ve yeni yüzlerdi.

Mekke'de doğru sözlü olduğu ve yalan söylemediği için "Emin" lakabıyla anılan Muhammed (s), 40 yaşında ve içindeki yalnızlık arzularını Mekke yakınlarındaki Hıra Mağarası'nda tatmin ederken, tüm peygamberlerde olduğu gibi, beklenmedik bir anda Vahiy Meleği ile muhatap oldu. Melek Cebrail önce Fatiha, peşine de Alak Suresi'nin ilk beş ayetini getirerek, ona, peygamberlik göreviyle taltif edildiğini bildirdi ve gitti. Ne olduğunu anlamadan ve anlamlandıramadan, şaşkınlık içinde evine dönen Hz. Muhammed, böylece peygamberlik görevini almış oldu (27 Ramazan H.Ö. 13/20 Ağustos 610) ve bir süre sonra insanları tevhide çağırmaya başladı.

Burada vahiy-resul ilişkisi ve seyrini anlatırken, gündeme gelen bir takım problemlere te-



**M. HANEFİ PALABİYİK**  
PROF. DR.  
AÜ İLAHIYAT FAK.

mas ederek onları tartışmaya, bu arada da bazı değerlendirmeler yapmaya gayret edeceğim.

Öncelikle daha sonraları karşımıza çıkan, “tebşirat”, “şevahid” ve “delail” edebiyatı açısından meseleye baktığımızda, “Resulullah, doğmadan çok önce peygamberdir, âlemler onun hatırına yaratılmışlardır ve hatta tüm peygamberler onun gelmesi için gelerek süreci tamamlamışlardır. Hâlbuki aşağıda ele alacağımız ilk vahiy tecrübesi hakkındaki rivayetler, aslında Allah Resulü’nün “daha önceden peygamberlik beklentisi veya önbilgisi” içinde olmadığını delilidir. Yani Resulullah 40 yaşına kadar, daha sonra peygamber olacağına işaret olabilecek herhangi bir olağan ve olağanüstü bir durumla karşılaşmamıştır. Fakat bu edebiyata baktığımızda, Hz. Peygamber, mahlûkatın kendisine verdiği “es-Selamu Aleyke yâ Resulellah\* türü selam ve hitaplardan, peygamberliğinin beklentisi veya en azından merakı içerisinde olması gerektiğini anlayabiliriz. Veya üzerinde sürekli bir bulutun gezmesine bir anlam yüklemesi, çocukluk ve ergenlik dönemlerinde, kendisinin beklenen peygamber olacağının anlaşılmasından dolayı geçirdiği çok sayıdaki suikast girişimleri sebebiyle, gençlik ve sonraki dönemlerinde sürekli kaçak yaşaması ve saklanması veya güya amcasının onun için çoğu kez yaptığı gibi korunması veya sürekli muhafızlarıyla gezmesi gerekmektedir. Böyle olmadığına dair rivayetler veya böyle olduğuna dair az da olsa olsa görülebilecek rivayetler, Müslümanların diğer ümmetlere karşı Hz. Peygamber’in onların peygamberlerinden “üstünlüğünün delili” için kullanılmak üzere üretilmiş malzeme olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyim.

### İlk Vahiy

Allah Resulu’nün ilk vahiy alışını anlatan rivayetlerden çıkardığım şudur: Resulullah, mağaradayken Cebrail kendisine, “İqra’=Oku” (yani “duyur”) demek suretiyle, “Risaletle görevlendirildiğini duyurmasını” istemiştir. Hz. Peygamber de, “mâ eqrau” derken “neyi duyuracağını bilmediğini” ifade etmiştir. Önce Kur’ân’ın özeti mahiyetindeki Fatıha Suresini, peşine veya ertesi günkü gelişinde de Alak Suresinin ilk ayetlerini alan Hz. Peygamber, ilk anda pek anlam veremediği ve hatta anormal ve sevimsiz bu olayları, kısa bir sürede idrak ederek, vazifesine başlamıştır.

Rivayetlere göre, kısa bir müddet sonra Hz. Hatice, Allah Resulü’nü Hıristiyan olan ve Tevrat ve İncil’i iyi bilen yakın akrabası Varaka b. Nevfel’e gitmeye ikna etti. O, Resulullah’ın anlattıklarını dikkatle dinledi ve anlattıklarından Hz. Muhammed’e Peygamberlik vazifesi verildiğini çıkardı. Ancak Hz. Peygamber’in, kısa da olsa çok uzun gelecek ve psikolojik sıkıntıya gir-

diği ilk günlerinde, Varaka'nın dediklerine dair bir gönderme yapmadığını, bu bilgilerin herhangi bir şekilde bir daha gündeme gelmediğini görmekteyiz. Allah Resulü sadece işin mahiyetini iyice idrak etmek için birkaç kez daha Hıra Mağarasına gitmiş her seferinde Cebrail'le karşılaşmış ve hatta bir keresinde Necm Suresinde de anlatıldığı gibi onu gerçek haliyle görmüş ve çok korkmuştu.

### Vahyin İnişinin Kesilmesi (Fetretü'l-Vahy)

Hız. Muhammed, ilk olanları anlamlandırmaya çalışırken Cebrail bir daha görünmemişti. Bu durum onun meseleyi gündeminde tutmasını ve sürekli konuyla meşgul olmasını sağlamak için olduğu anlaşılmaktadır. Bu onu sürekli gergin ve teyakuzda olmaya itmiş, Cebrail'in yeniden kendisine gelmesini beklemeye başlamıştı. Olay Mekke'de duyulmuş fakat Cebrail de bir daha görünmez olmuştu. Bu durum Hız. Peygamber'i çok üzmüş, ümitsizliğe düşürmüştü ve yaşadığı tecrübenin, söylenen ve düşünülen farklı bir şey olabileceği endişesini taşımaya başlamıştı ki, üç ay kadar devam eden bir aradan sonra Cebrail yeniden gelmiş ve kendisine bir daha kesilmemek üzere Kur'ân'ı vahiy etmeye başlamıştı.

Bazı rivayetler vahyin üç yıl kadar kesildiğini ve bu vesileyle Allah Resulü'nün iyice vahye hazırlatıldığını ifade ederler. Bu süreyi kabul etmek uygun görünmemektedir. Çünkü üç yılın çok uzun bir süre olarak, Risalete hazırlanmayı değil, bilhassa yaşanan bu tecrübenin anlamını yitirmesine hatta unutulup ciddiye alınmamasına sebebiyet vermesi daha muhtemeldir. Ayrıca bu üç yılın, üç yıl süren 'gizli tebliğ' faaliyetleriyle karıştırıldığını da düşünmek mümkündür. Çünkü süre itibarıyla fetret dönemi üç yıl, gizli tebliğ dönemi de üç yıl, birlikte altı yıl eder ki, bu süre içinde yani beşinci yılda başlayan Habeşistan'a Hicret'in gerekçesi olan işkence ve baskıya zaman kalmamaktadır. Yani en azından hicrete gerekçe olacak birkaç yıla daha ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gerekçelerle fetretü'l-vahyin çok kısa sürdüğünü ancak merak ve endişe doğuracak kadar da devam ettiğini kabul etmelidir ki, bunu ifade eden 'üç ay' rivayetlerini makul ve tercihe şayan görmekteyim.

Rivayetlere göre, Allah Resulü, yukarıda temas ettiğim gibi, ilk günlerde, "belki yeniden gelir ve görürüm de durumu tam anlarım" diye Hıra Mağarasına gittiği bir sırada Cebrail'i, gökyüzünü kaplamış bir halde görmüş ve aynı şekilde korkuya kapılarak evine gelerek evde üzerini örtüp yatmıştı. İşte bundan sonra gelen vahiyle artık görevine başlamıştır. "Ey örtüye bürünen!..." diye başlayan Müzzemmil ve Müddessir surelerinin ilk ayetleri nazil olmuştur.

Resulullah kendisine gelen bu vahiyleri anlamaya ve kavramaya, verilen talimatları da ifaya çalışmaktan başka bir şey yapmıyordu. Zaten hemen inen şu ayetler, onu göreve de davet ediyordu. “Sen ey (yalnızlığına) bürünmüş olan! Kalk ve uyar! Rabbinin büyüklüğünü ve yüceliğini an! Öz benliğini temiz tut! Ve bütün pisliklerden kaçın! İyilik yapmayı kendine kazanç aracı kılma, ama sabırla Rabbine yönel.” (Müzzemmil 73/1-10; Müddessir 74/1-7)

Bu Hıra Mağarasında gerçekleşen ilk vahiy tecrübesinin, rüyada olduğu şeklindeki iddiaların da tartışılmaya layık olduğunu düşünmekteyim. Bana göre vahiy asla rüyada olamaz, vahiy alma işi, Peygamberlerin bizzat suurlu ve uyanık hallerinde mümkün olmalıdır. Gerçi Allah Resulü’nün rüyada vahiy aldığını söyleyenler, bu ilk tecrübe dışında somut bir temellendirme yapamıyorlarsa da, yine de teorik olarak bunun imkânından bahsetmektedirler.

### Ferdi Davet Dönemi

Bu çağrı önce üç yıl gizlilik içinde yani birebir davet ve özel tebliğ yoluyla yayılmaya devam etti. Bununla birlikte bu çağrı, Mekke’ye yaklaşık 200 km. uzaklıkta olan Gifar Kabilesine bile ulaşacak kadar yankılanmıştı. “Gizli tebliğ” denmesi, “toplu ve meydanlarda yapılmayan davet” anlamındadır, yoksa çok derinden ve resmîyete intikal etmeyen yeraltı faaliyeti anlamında değildir. Bunu, davetin tüm Mekke’de duyulmasından ve Hz. Peygamber’in etrafındaki halkanın zamanla büyümesinden ve buna tepkiler gösterilmesinden anlayabiliriz.

Bu dönem gözümüzün önünde şöyle canlandırılmalıdır: Yıllardır tanıdıkları, kiminin çocukluk yaşından beri iyi bildiği, aynı mahallede büyüdüğü, birlikte oyunlar oynayıp koyunlar güttüğü, anası ve babasıyla hatta dedesiyle uzun yıllara dayanan dostluğu münasebetiyle tanıdığı, neredeyse her gün sokağında gördüğü, “şu bizim Muhammed” veya “Muhammedül Emin” dedikleri arkadaşları, tanışları veya arkadaşının oğlu/torunu Muhammed, “Peygamber” olmuş, aldığı bu vazifesinden dolayı insanları “tebşir” ve “tenzir” ederek, Tevhid/İslam’a davet ediyormuş. Böylesine bir yaklaşım ve şaşkınlığın çok sürmesi beklenemezdi. Bu yüzden başlangıçta, aldırmandan ve sadece dinleyerek kulak asmadan geçirdikleri “Muhammed’in daveti”ne, bir müddet sonra tepki vermek gerekiyordu. Nitekim öyle de oldu. Rivayetlerden anladığımızı ve döneme girip dolaştığımızda, Resulullah’ın küçümsendiğini, ciddiye alınmadığını veya tam tersine tepkilerle karşı karşıya kaldığını görmekteyiz. Bu tür tepkilerin bir yıl kadar sürdüğünü tahmin etmek mümkündür.

Bu esnada neler olduğuna dair açık bir şey bilmiyorsak da, daha sonraki neticelerden anlaşılan, Allah Resulü'nün az da olsa belli bir mesafe kat ettiği'dir. Çünkü risalet vazifesinin idrakinde olan bir Peygamber için, vahyi tebliğden geri durmak ve yılmak düşünülemezdi. Bizim "ilk Müslümanlar" olarak isimlendirdiğimiz sahabenin, bu ilk yıl içinde İslamiyet'i kabul ettiği açıktır. Bu süreç biraz değişimle birlikte aynı şekilde ikinci yıl da sürecektir. Duruma inanamama ve şaşkınlık şeklinde tezahür eden bu yaklaşımların, yerini bir müddet sonra -muhalifler açısından- alay ve küçümsemeye bıraktığını görmekteyiz.

Bu şekilde alay, küçümseme ve aşağılamalara maruz kalsa da Allah Resulü, yılmadan vahyi duyurmaya/tebliğine devam ediyor ve tabiri caizse etrafındaki halkayı genişletiyordu. Onu ciddiye almayanlar iki-üç yıl boyunca etrafındaki bu grubu da fark edemediler veya küçümsediler. Muhtemelen, "hevesli birkaç genç, maceracı, zavallı köleler ve arkadaş hatırına sessiz kalan birkaç dost"tan ibaret gördükleri bu grup, kendi etraflarını büyütecek ve üç yılın sonunda sayıları elliye yaklaşacaktı.

Vahyin ilk muhataplarının toplumun zayıf kesimlerine mensup insanların oluşturduklarına dair iddia vardır. Hâlbuki bu ilk Müslüman grup, toplumun her katmanından insanları içeriyordu. Bunlar arasında zengin ve eşraftan isimler, olgun ve genç yaşta olanlar, kadınlar, kızlar, asiller ve köleler vardı. Bu insanların ne fiili olarak ne de diğer bazı açılardan toplumla ters düşmek ve didişmek gibi bir niyetleri yoktu, hepsi kendi hallerinde, işlerinde ve güçlerinde yaşam sürüyorlardı. Yeni inançları ve ibadetleriyle kendi dünyaları ve mümin kardeşlerinin dünyaları içinde yaşıyorlardı. Hiç kimseye sataşmamaya, eskiye göre daha vakur ve düzenli yaşamaya özen gösteren bu grup, sadece kendileriyle ilgileniyor, inen vahiyleri takip ediyor, din ve ibadet hayatlarına bakıyor, ailelerinin ve toplumun bir parçası olarak düzen kurmaya çalışıyorlardı.

Fakat onların bu halleri de Allah Resulü'nün hali gibi ancak üç yıl sürdü. Bu üçüncü yılın sonunda (H.Ö. 10/Bi'setin 4. Yılı/612-613) Hz. Allah "açık davete başlaması" emrini verince (Şuara 26/214), daha önceden yaşamadıklarını, tüm inananlar hep birlikte yaşamaya başladılar. Kimileri kendi ailesinden, kimileri akraba ve aşiretinden, kimileri de toplumun ileri gelen eşrafından, kimileri de efendilerinden baskı görmeye başladılar. Bu baskılar zamanla şiddete, dayak ve işkenceye dönüştü. Neredeyse bu durumdan tüm inananlar nasiplenmeye başladı.

Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde kıldığı namazlarda, bilhassa Kâbe'dekilerin sesli okunduğu ve buna müşriklerin de şahit olduğu bazı rivayetlerden

anlaşılmaktadır ki, 26 yaşındaki Ömer'in Müslüman olmasıyla (Zilhicce H.Ö. 9/Bi'setin 6. yılında/Hac 46/Haziran 614.) ilgili rivayetler bunun bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Buna göre bu namazların, ibadet kasıtlı namaz olmaları yanında hatta onlardan daha çok, Kur'ân'ı/vahyi insanlara duyurmak amaçlı olduğunu düşünmenin doğru olduğu kanaatindeyim. Nitekim diğer örnek de, Garanik rivayetlerine konu olan, Kur'ân okuması'dır.

Allah Resulü, ashabıyla daha rahat görüşmek, onların sıkıntı ve ihtiyaçlarını gidermeye yardımcı olmak, İslam'ı ve yeni inen ayetleri tebliğ etmek için bir yere ihtiyaç duydu. Erkam'ın evi bu iş için idealdi. Çünkü bu ev, Kâbe'nin yakınında olması, umre veya hac için Mekke'ye gelenlerle irtibat kurma kolaylığı sağlaması, herkes için rahatça erişilebilecek merkezî bir konumda olması nedeniyle önemliydi.

Habeşistan'a hicret yani beşinci yıla kadar vahiy-toplum ve vahiy-Resulullah açısından durumu şöyle açıklamak mümkündür.

Allah Resulü asıl görevi olan tebliğ vazifesini her hal ü şartta yapmak ve inen ayetleri yaşamak ve duyurmak çabası içindeyken, müminler topluluğu da, vahyi idrak edip anlamaya ve tatbik etmeye çalışıyorlardı. Fakat burada önemle vurgulamak gerekmektedir ki, bu dönemde Müslüman olan insanların, ihtida sebepleri arasında en etkili unsurun bizzat vahyin kendisinin olduğunu söylemek mümkündür. Yani insanlar bazen Resulullah, bazen kendilerinden önce hidayete erişmiş insanlar vasıtasıyla hidayete erişiyorlarsa da, hidayete vesile olan temel unsurun, bizzat Kur'ân olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü gördükleri tek mucizenin, onlara cevap veren ve kendilerini ikna eden hususun bizzat Kur'ân olduğunu görmekteyiz.

### Garanik Olayı

Kabul edilsin veya edilmesin, çeşitli şekillerde kaynaklarımızda yer alan 'Garanik Olayı'na temas etmeden geçmeyi uygun bulmuyorum. Çünkü bu durumun, hem vahyin anlaşılması ve hem de böyle bir olayın kaynaklarımıza girmesinin nedeni açısından önemli olduğunu düşünmekteyim.

Rivayetlere göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Mekke'de Müslümanların eziyet ve işkencelere uğradıkları, bu sebeple bir kısmının Habeşistan'a göç ettiği bir dönemde Hz. Peygamber, Mekke müşrikleri ile uzlaşmanın yollarını arıyor, devamlı anlaşma çareleri düşünüyordu. Zihni bu düşüncelerle meşgul iken Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerinden üç ay sonra Ramazan'da bir gün, Kâbe'de namaz kıldığı esnada 53/Necm sûresinin, "Hiç düşündünüz mü (neden taptığınızı) Lât ve 'Uzzâ'ya? Ve (üçlünün) üçüncüsü ve sonuncusu olan Menât(a)?" şeklindeki 19 ve 20. ayetlerini okuduktan

hemen sonra Şeytan, Hz. Peygamber'e musallat olmuş ve şeytanın etkisiyle Hz. Peygamber, farkında olmaksızın, "Bunlar yüce kuğulardır ve şefaathleri umulur!" cümlelerini vahyin devamı gibi söyleyip Necm suresini okumaya devam etmişti. Sürenin sonuna gelince secde ayeti olduğu için Hz. Peygamber ve orada bulunan Müslümanlar secdeye kapanmışlardı. Müşrikler de Hz. Peygamber'in okuduğu bu cümleler sebebiyle son derece sevinip, "artık Muhammed ilâhlarımızın şefaathini kabul ettiğine göre aramızda önemli bir ayrılık kalmadı" diyerek hepsi de secdeye kapanmışlar, son derece yaşlı bir veya birkaç müşrik de, bu esnada yere eğilip secde etmek zor geldiği için yerden bir avuç toprak alarak alınlarına değdirmiş ve böylece ilâhlarına tazimde bulunmuşlardı. Bu olay sebebiyle müşrikler kısa bir süre Müslümanları kendi hâline bırakmışlar, işkence ve baskılarından vazgeçmişlerdi. Bu haber Habeşistan'daki Müslümanlara, "tüm Mekkelilerin İslâm'a girdiği" şeklinde ulaşmış ve Habeşistan muhacirleri orayı terk edip Mekke'ye yönelmişlerdi. Ancak bu olayın ardından Cebrâil (as) gelerek, hatası dolayısıyla Resulullah'ı ikaz etmiş, bu arada nâzil olan 22/Hacc suresinin, "Bununla birlikte, senden önce her ne zaman bir elçi ya da haberci göndersek ve bu (elçi ya da haberci) ne zaman (uyarılarına olumlu tepkiler almayı) umut etse, Şeytan mutlaka O'nun güttüğü nihaî amaca gölge düşürmeye kalkışmıştır; ama Allah Şeytan'ın düşürmeye çalıştığı gölgeyi giderir ve mesajlarını kendi içlerinde açık ve anlaşılır kılar ve birbirleriyle açıklar; çünkü Allah doğru hüküm ve hikmetle edip-eyleyen, mutlak ve sınırsız bilgi sahibidir." mealindeki 52. ayeti ile önceki cümleyi iptal etmişti. Hz. Peygamber, olanlardan üzüntü ve pişmanlık içinde, yeni inen ayetleri ilan edince Mekkelilerin eziyetleri de yeniden başlamıştır..."

Meseleyi, Kur'ân'ın bağlamı, sürenin bağlamı, rivayetin özellikleri, Arap dili, Hz. Peygamberin o zamana kadarki mücadelesi, geliş gayesi ve nübüvvet bakımından ele alan klasik ve çağdaş birçok âlim bu hadiseyi kabul edilemez bulmuşlardır. Bu olayın kabul görerek klasik eserlere giriş gerekçesini ise, Allah'ın Kur'ân'ı koruyacağı garantisinin (İsra, 17/73-75; Hicr, 15/9) tecellisi ve Hac suresi 22/52. ayetinin izah ve tefsir edilmesi olarak anlamak mümkündür.

Rivayetlere göre burada Resulullah'ın okumasının peşine, "Bunlar yüce kuğulardır ve şefaathleri umulur." cümlelerini kimin söylediği de tartışılmıştır. Bu sözü Resulullah söylemeyeceğine göre, ya şeytanın ya da oradaki müşriklerin söylemiş olabileceğinden bahsedilmiştir. Çünkü ayetin de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber Kur'ân okurken gürültü yapıp, bağırıp çağırarak sesini bastırma ve ona baskın çıkma şeklinde müşriklerin devamlı



izledikleri bir politikanın (Fussilet, 26) gereği olarak ve son okunan ayette de putlarının adı zikredilince onların şiddetli bir şekilde kötülenmesinden endişe ederek, kendi inançlarına uygun bir şekilde müşriklerden birisinin söylemiş olması muhtemeldir. Bu sözü söyleyenin, Hz. Peygamber olmadığı gibi, şeytan da olmadığı, ama şeytanlaşmış insanlardan biri olduğu ifade edilmektedir, “Bu cümle, müşrikler tarafından daha önce bilinen, tavafları ve yeminleri sırasında kullanılan bir cümle idi. Müşrikler, ‘Lat, Uzzâ ve öteki üçüncüleri Menât; bunlar yüce kuğulardır ve şefaati umulur’ derlerdi. Hz. Peygamber’in okuduğu 53/Necm suresinin 19 ve 20. ayetlerinde bu putların adı geçince, müşriklerden biri önceden kullandıkları bu yemin cümlesini araya sokuşturmuş, ilk planda bunu kimin okuduğu bilinmemişti...” gibi çeşitli yorumlara da rastlanmaktadır.

Garanik olayının kabul edilemezliğine rağmen, vahyin tam olarak anlaşılmaz ve açıkça izah edilemez keyfiyette oluşu, tartışmalara son noktanın konmasına mani olmaktadır. Konuyu burada uzun uzun tartışmak, yapılan iddiaları ve verilen cevapları sıralamak yerine, konu hakkında yeterince tartışma ve araştırma yapılmış olduğunu, daha geniş bilgi edinmek isteyenlerin bu çalışmalara müracaat etmesini tavsiye etmekteyim. Bununla birlikte Garanik hadisesini birçok açıdan kabul edilemez bulduğum için, kısaca değerlendirmeyi yeterli görmekteyim. Öncelikle Necm suresinin nüzul tarihi bu dönemden daha önceye yani bi’setin üç veya dördüncü yılına ait olmalıdır. Çünkü bu sure, Kureyş tanrılarını açıkça eleştiren ilk suredir ve Kureyş’in ağır baskısı, Kur’ân’ın bu eleştirilerinden sonra başlamıştır. Rivayetlerde yer alan bir kaç kişi hariç, tüm Müslümanların Habeşistan’a göçtüğü ve Mekke’de Müslüman kalmadığı şeklindeki ifadelerle, Hz. Peygamber’in Müslümanlarla beraber Kâbe’de namaz kılıp secde ettiği iddiaları çelişmektedir. Resulullah kimlerle birlikte, kaç kişiyle, hangi durumda Kâbe’ye gitmiştir? O esnada böylesine bir toplu ibadete başvurulduğuna dair bir iddia, Hz. Peygamber’in ve Müslümanların genel durumlarından dolayı kabul edilebilir görünmemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı okuması sırasında, şeytanın tasallutuyla Kur’ân ayetlerine bir sözün karışmasına ya da şeytanın veya bir kimsenin herhangi bir sözünün geçici bir süre için bile olsa fark edilmeyip Kur’ân’dan zannedilebilmesine ihtimal vermiyorum. Zaten şeytanın bir varlık olarak böyle bir icraatta bulunabilmesinin kabul edilmesini de uygun görmemekteyim. İlgili ayette (Hac, 22/52) kastedilenin ise, insanların fiil, arzu ve beklentilerini ifade eden cümleler olduğunu düşünmekteyim. Ayrıca hem Kur’ân metninin korunmuşluğu, hem

de Resulullah'ın hayatı, şirkle mücadelesi ve Kur'ân'ı koruma hususundaki gayretleri, bizi böyle bir rivayete inanmaktan alıkoymaktadır.

Burada Allah Resulü'nün hayatı hakkında anlatılanların içerdiği bazı boşlukların doldurulmasının da, vahiy açısından bir takım iddiaları getirdiğini düşünmekteyim. Mesela Resulullah, insanları neden Habeşistan'a yönlendirdi de, başka bir mekânı tercih etmedi? Neden kendisi de oraya değil de, Taife gitmeyi tercih etti? Neden daha sonra Medine'ye hicret etti de, başka yere değil?... gibi bir takım soruları sorarak, aslında bunların bir kısmına verilen cevapları ve ilgili rivayetleri de görmeyerek ve Allah Resulü'nün böyle çok önemli kararları kendi başına almadığı/alamayacağı kanaatini geliştirerek, bu hususların da vahiy yoluyla olduğunu iddia edenler olmuştur. Bunu da "Kur'ân Dışı Vahiy" adlandırmasıyla temellendirilmeye çalışmışlardır.

Bu iddiaların bazı rivayetlere başvurularak yorumlanması mümkün olmakla beraber, bu tür iddiaların seslendirilmesinin altında Kur'ân-Sünnet ilişkisi ve Kur'ân dışındaki dini kaynakların/malzemenin saf dinî olmaktan çok ideolojik yorumlamasının yattığını düşünmekteyim. Bu ideoloji de, Ehl-i Hadis'in "sünnet, din için yeterlidir" ideolojisidir. Genel anlamda böyle düşünmenin diğer bir sebebi de, kanaatimce araştırmacıların veya âlimlerin Kur'ân ve/veya peygamber algısında yatmaktadır. Dolayısıyla vahyin ele alınmasında karşılaştığımız diğer bir problem de, Resulullah'ın hayatını anlatırken rastladığımız Melek/Cebrail desteği veya Şeytan müdahalesidir. Bazı hususlarda hiç gerekmediği zamanlarda bile Cebrail'in gelerek Allah Resulü'ne yol gösterdiği rivayetlerinin de bu anlayışı beslediği açıktır. Mesela Taif dönüşü Cebrail'in Taiflilileri yok etme teklifi, Resulullah'ın hicret öncesinde kendisine yapılacak suikastı Cebrail'den öğrenmesi, hicrete çıkarken Cebrail'den bazı talimatlar alarak yola koyulması ve onun korumasıyla harekete geçmesi, Nadiroğullarının suikastını yine Cebrail vasıtasıyla öğrenmesi gibi, aslında mucize olarak sunulan bazı rivayetlerin, Cebrail'in vahiy getirmesi dışında da Resulullah'la görüştüğünün kabul edilmesinin, bu anlayışı destekleyen unsurlar arasında olduğu kanaatindeyim.

### İsra ve Mirac

Siyerle ilgili diğer bir konuda Allah Resulü'ne miraçta (27 Recep H.Ö. 3/ Hicretten 8 ay önce/6 Mayıs 620 Gece) bir takım vahiyler verildiği yönündedir. Miracın vukuunun mahiyeti hakkındaki tartışmalar bir yana, Bakara Suresinin son ayetlerinin miraçta nazil olduğu ve o güne kadar sabah akşam iki vakit olarak kılınan namazların miraçta beş vakit olarak emredildiği kabul edilmektedir. Bu hususta yani beş vakti âmir olan ayetlerin hangisinin

o gece nazil olduğu temellendirilemese de, ısrarla buna vurgu yapılması da, vahiy siyer ilişkisinde önümüzde problem olarak duran hususlardandır.

Mirac hakkındaki meşhur anlatılar yanında bazı kaynak ve araştırmalar, İsrâ ve Mirâc'ın mahiyeti ile ilgili farklı görüşler de ileri sürmüşlerdir. İsrâ ve Mirâc'ın vuku tarihleri, her ikisinin aynı zamanda meydana gelip gelmediği, miracın rüya olarak mı yoksa bedenen fiili olarak mı vuku bulunduğu, mekân olarak nerede ve nasıl gerçekleştiği, İsrâ suresinde zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'deki Beytül-Makdis mi olduğu, İsrâ ve Mirâc'ın Hz. Peygamber'in hayatında kaç defa ve nerelerde iken gerçekleştiği, Mirac'da Allah'ı görüp görmediği gibi konuları bunların önemlilerindendir.

Tamamı Medenî kabul edilen Bakara Suresinin (Bazergan'a göre bazı ayetleri Mekkîdir), ne son ayetlerinin ve ne de beş vakit namazı emreden ayetlerin miraçta indirildiği açıktır. Ayrıca Mekke'nin ilk yıllarında nazil olan ve Resulullah'ın vahiy tecrübesinden bahseden Necm Suresindeki ayetlerin Miraç'la irtibatlandırılmasını da tamamen yanlış bulmaktayım.

### Kur'ân'ın Nüzülü Açısından Mekke ve Medine Dönemi

Risaletin Mekke devri, ittifak olmamakla beraber, Hz. Peygamberin doğumunun 41. yılı Ramazan ayının 17. gününden, doğumunun 54. yılı Rebiülevvel ayının ilk günlerine kadar, toplam 12 yıl, 5 ay, 13 gündür. Bu dönemde inen (Mekkî) sûreler, Kur'ân'ın yaklaşık % 78'ini teşkil eder, ancak hacim bakımından üçte birinden azdır. Bu surelerin sayısı hakkında ittifak olmamakla beraber 90 civarında olup, Kur'ân'ın yaklaşık dörtte üçünü oluşturmaktadır. Buna göre Medenî sureler ise Kur'ân'ın yaklaşık % 22'sini teşkil eder, ancak hacim bakımından üçte ikisini oluşturur. Sayıları yaklaşık olarak 24 civarında olup bu da Kur'ân'ın dörtte birine tekabül etmektedir.

Derveze'ye göre Mekke döneminde inen Kur'ân ayetlerinin kendisine özgü bazı özellikleri vardır. Nüzul-siyer münasebeti açısından bunlar şöyle özetlenebilir:

1. Mekkî sûrelerde Allah'a davet yanında, itaat ve ibadetin sadece Allah'a olduğu hususu yoğun bir şekilde işlenir. Şirk ve onunla ilgili her şeye karşı etkili, çeşitli ve güçlü bir üslupla savaşılar. Yine, İslam'ın ahlaki, toplumsal, insanî ilkeleri çeşitli, etkili ve güçlü bir üslupla yoğun bir biçimde işlenir. Zira Medine döneminde ağırlık kazanacak olan ibadet ve hukukî münasebetler bu temeller üzerine oturmaktadır.

2. Mekkî sûrelerde ahiret hayatı, onun mükâfatı, cezası, onunla müjdelme ve uyarma çokça kullanılmış, tekrar edilmiş ve çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiştir. Aynı şekilde peygamberlerin ve kavimlerinin, Âdem ile

İblis'in hikâyeleri de çokça anılmış, tekrar edilmiş ve çeşitli şekillerde gündeme getirilmiştir. Melekler ve cinler, değişik açılardan bazen genişçe ele alınmış, bazen da kısaca değinilmiştir.

3. Kâfirlerin yalana, tartışmaya ve ithamlara varan sözleri ve tavırlarının reddedilmesi, onların yalanlanması, eleştirilmesi ve tehdit edilmesi Mekki sûrelerde çokça yer almış ve çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiştir. Mekki sûrelerin bütününde ve ayrı bölümlerinde işlenen konular yaklaşık olarak aynıdır. Bunlar, çağrı, bilgi verme, niteleme, hikâye etme, tartışma, korkutma, müjdeleme ve kıssaların verilmesi açısından benzerlik arz etmektedir.

Bunların hepsinde o dönemin karakteristiğini belirleyecek izler mevcuttur. Zira o dönemde, Resulullah ve müslümanlar güç ve sayı açısından zayıf, müşrikler ise, güçlerine ilaveten liderliği de ellerinde tutmaktaydılar. O dönemde davet; ikna etmeye, tartışmaya, delil getirmeye, münazaraya ve güçlü bir iradeye dayanıyordu. Muhataplar, inançlarında, geleneklerinde ve tutumlarında birbirine benzerlik arz ediyordu. Bu benzerliğin Mekki sûrelerin ve ayetlerin muhtevasında da ortaya çıktığını görüyoruz. Kur'ân okuyucusu bu dönemin başında, ortasında ve sonunda indiği rivayet edilen ayetler demeti ve sûrelerin çoğunda, korkutma, örnekler verme, hatırlatma, önce yaşamış kavimlerin ve peygamberlerinin, Âdem'le İblis'in hikâyelerini anlatmada; Araçları ve davet karşısında irkilmemeleri, etkilenmemeleri ve davayı kabul etmemelerinden dolayı eleştirmede, onlarla olan tartışmaları, onlara verilen cevapları hikâye etmede; onların bu tartışmalara ve yüz çevirmeye dayalı konumlarını belirlemede; üslubun hayli yumuşak olduğunu, sert olmadığını görür. Bunun yanında okuyucu bu dönemin başında, ortasında ve sonunda indiği rivayet edilen sûre ve ayetlerin üslubunda bir azamet ve sertliğin olduğunu, uyarıyla beraber bu sertliğin giderek artmaya başladığını ve alanının genişlediğini görebilir. Özellikle dönemin sonunda indiği rivayet edilen sûrelerde, esnekliğin gittikçe azaldığı gözlemlenmektedir.

Bu görünümle Mekke döneminin yapısını ve özelliğini göstermektedir. Bu durum eşyanın tabiatıyla uyum içindedir. Dönem yaklaşık on üç sene devam etmiştir. Resulullah orada yerleşmiş bulunan ya da çeşitli münasebetlerle Mekke'ye gelen, yaklaşık aynı konumda bulunan gruplar, sınıflar ve topluluklarla ilişki kuruyordu. Bir grupla ilişkiler gayet yumuşak olurken, başka biriyle çok sert olabiliyordu. Yine bu ilişkilerin bazı durumlarda yumuşak, bazı durumlarda katı ve sert olmaya ihtiyacı vardı. Bu durum katı tavırlı liderlerin aşırılıklarını, yumuşak huylu olanlarının ise yumuşaklıklarını Resulullah'a karşı sürdürmeleriyle ilgili olduğu kadar, katı tavırlı liderlerin bu dönem boyunca duruma egemen olması ve davetin sürekli

olarak sınavlar ve tehlikelerle karşı karşıya olduğu, dar bir çerçeve içinde kalmasıyla da doğrudan ilgiliydi.

Burada yetenek, çaba, konum ve olaylara bağlı değişik görünümeler vardır. Bunlar, Resulullah'ın bu uğurda harcadığı güç ve enerjisi ve bu dönemdeki Siret-i Nebevi'nin olaylarını, devrelerini açıklamada yardımcı öğelerdir.

Mekke'de, teşriî hükümlerin, Medine'ye oranla hem az, hem de umumî bir karakter arz ettiği söylenebilir. Teşri' açısından getirilen bazı hükümler ise şunlardır:

Kız çocuklarının öldürülmemesi, insanların kendi kendilerine yasak ettikleri temiz yiyeceklerin helal kılınması, leş, akıtılmış kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvanların etlerinin yenilmemesi ve bundan darda kalanların istisna edilmesi, Allah'a ortak koşulmaması, ana-babaya iyilik yapılması, kötülük yapılmaması, cana kıyılmaması, ölçü ve tartının muhafaza edilmesi, yetim malının korunması, adil olunması, verilen sözün tutulmasıdır. Genel kabule göre, bu hükümler Mekki olmakla birlikte tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Mekki hükümlerden, yine tarihleri kesin olmamakla beraber, genel kabule göre bazıları şunlardır:

Abdest gusül ve namaz, vahyin ilk günlerinde, günde sabah ve akşam olarak iki vakit ve ikişer rekât olarak ve ayrıca gece namazı şeklindedir. Beş vakit namaz ise, genel kabule göre, hicretten birkaç yıl önce farz kılınmıştır. Cuma namazı da Mekke'de farz kılınmıştır, çünkü Medine'ye ilk hicretin başlaması üzerine Hz. Peygamber, Mus'ab b. Umeyr'i İslâm'ı öğretmesi için görevlendirmiş, Mus'ab (veya Es'ad b. Zürâre) da Peygamberin hicretine kadar, orada Cuma namazını kıldırmıştır.

Bu açıdan Medine dönemi ise şöyle özetlenebilir:

1. Medeni ayetlerin yapı ve seci özelliklerinin değişmesi; kıssalardaki uzunluk, cennet cehennem tasvirleri ve kıyamet sahnelerinin detaylı anlatılmaması; o dönem Yahudilerine ve az da olsa Hristiyanlarına eleştiriler yapılması ve dindeki sapmalarının kınanması; aynı şekilde münafıkların da şiddetle eleştirilmesi.

2. Medeni ayetlerde birçok bölüm cihada ve onun zorluklarına katlanmağa çağrıda bulunmakta; hukuki, idari, yasal, ahlaki, birçok hususta bölümler ihtiva etmektedir. Daha önce Mekke'de ahlaki vs. sosyal, siyasi, iktisadi konulardaki kullanılan teşvik üslubu, Medine'de emir veya farz etme üslubuna dönüşmüştür.

3. Yine Medeni Kur'an, Resulullah'ın evlilik ve aile yaşantısı ile ilgili birçok bölüm içermektedir ki, buna Mekki dönem Kur'anında hemen hemen hiç rastlanmamaktadır.

4. Yahudilere, münafıklara ve kalplerinde hastalık olanlara karşı sürdürülen eleştirel üslup, çevreyi pisliklerden, sapmalardan, tuzaklardan ve tezgâhlanan oyunlardan arındırma zemin ve imkânı hazırlamıştır. Dini özgürlük teminat altına alınmış ve Allah'ın sözünün yüceltilmesine imkân sağlanmıştır. Davetin gelişmesi, yaygınlaşması ve kökleşmesiyle uyum halinde, İslami oluşumun üzerinde bulunduğu siyasal ve toplumsal konuma uygun hareket ortamı hazırlanmıştır. Bu yöntem, Resulullah'ın ve Müslümanların konum itibarıyla zayıflıktan güçlenmeye, azınlıktan çoğunluğa, istikrasızlıktan istikrara, korkudan güvene doğru gelişmeleriyle ahenkli bir biçimde sürmüştür.

Mekke dönemini nüzul-siyer şöyle de ayırmak mümkündür:

-Birinci Aşama: Ferdi/gizli davet (1-3 yıl).

-İkinci Aşama: Putlara saldırı, Kureyş'le çatışma ve baskının başlama süreci (bu dördüncü yılla başlayan süre toplu/aşikâr davet dediğimiz tebliğ aşaması. (4-6. yıl)

- Üçüncü Dördüncü aşama: Hz. Peygamber'e ve yakınlarına kuşatma yapılması. (7-10. yıl)

-Ve artık Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ yapma imkânı bulamadığı için Taif'e gitmesi bundan sonra da kendisini kabilelere arz ederek gidebileceği bir yer aramasıyla ilgili dönemdeki (10-13. yıl) çabaları olduğunu söyleyebiliriz.

Aynı tarzı Medeni dönemi için de uygularsak şöyle bir tabloyla karşılaşabiliriz:

-Birinci Aşama: Yerleşme ve kendini kabul ettirmek için mücadele dönemi (Hicretten Hudeybiye'ye kadar: 1-5 yıllar).

-İkinci Aşama: Kabul ve tasdik dönemi (Hudeybiye'den Mekke'nin fethine kadar: 6-8. yıllar)

-Üçüncü Aşama: Yayılma ve dışa açılma dönemi (Mekke'nin fethinden Resulullah'ın vefatına kadar: 8-10. yıllar)

Bu dönemdeki teşriî faaliyet, ilk önce sadece fertlerin veya toplumun hayatıyla ilgili olup, tatbikî ve amelî sahaya yönelikti. Bir yandan ibadetler ve harp hükümleri, evlilikle ilgili aile nizamı, karı-koca hakları, boşanma, çocuklar ve hakları, miras ve mirasçı hisseleri vs. sahalarda hükümler konulurken diğer yandan da anayasa, suçlar, cezalar, muhakeme usulü, âmir ve memurların hakları ve İslâm Devletinin diğer devletlerle münasebetleriyle ilgili hükümler ve esaslar vazedildi. Bu dönemdeki teşri'in, iman ve imana ilgili esasları değil; ferdin diğer fertlerle, toplum üyelerinin birbirleri ve müslüman toplumun diğer toplumlarla ilişkilerini düzenleyen hükümlere tahsis olduğu görülecektir. Yani müslüman toplumun (veya devletin)

oluşması için gereken prensipler hicretten itibaren inmeye başlamıştır. Kesin olmasa da bazı örnekler verecek olursam:

Hicretin 1. yılı, cuma namazı (Medeni olduğunu kabul edenlere göre), hutbe, ezan, nikâh, cihat, kıtal; 2. yılı, oruç, bayram namazları, fitır sadakası, kurban, zekât, kıblenin değişimi, ganimetler hukuku; 3. yılı, miras hükümleri, boşanma hukuku; 4. yılı, seferde ve korku anında namazın şekli, teyemmüm, iftira cezası, tesettür; 5. yılı, ila hükmü: cahiliyede hanımlarına yaklaşmama yeminin ortadan kaldırılması; 6. yılı, içkinin ve kumarın yasaklanması, zihar hükmü; 7. yılı, leş, domuz eti ve kan gibi yenilmesi yasak olan şeylerin beyanı; 8. yılı, kısasa ait düzenlemeler; 9. yılı, hacca dair bazı düzenlemeler; 10. yılı, vasiyet, nesep ve nafaka ile alakalı hükümler, faizin yasaklanması.

Dolayısıyla, bu aşamalarda nazil olan ayet ve surelerin de bu sürece uygun ve aşamalı geldiğini söylemek mümkündür.

### Diğer Bazı Konular

Bir olay için birden fazla ayetin/surenin nazil olduğu yani bir sebab-i nüzulün birden fazla olay hakkında anlatılmasını da problemlili bulmaktayım. Bu durum öyle olmuştur ki, bazen ayetlerin/surelerin de birden fazla nazil olduğu kabul edilmiştir. Bir ayetin/surenin de bazen birden fazla sebebi nüzulünün olması da, o ayetin/surenin de bazen birden fazla olmasını gerektirdiği de göze çarpmaktadır k, bunların kabul edilmesini mümkün görmemekteyim.

Yine vahyin nüzulüne şahit olan sahabenin bu hususta anlattığı müşahedelerin, bizim gibi üçüncü nesil muhatapları için çok açık bir karşılığının olmadığı da kabul edilmelidir. Yani, “Vahiy geldiğinde, Resulullah’ın ağrışması, soğukta terlemesi, deve üzerindeyken devesinin dizlerinin kırılacak gibi olması vb. müşahedeler”in sahabe için ifade ettiği anlam ve çağrışım, bizim dünyamızda aynı yankıyı bulmamaktadır. Öyleyse bu durum da iza ha muhtaç bir vaziyettir.

Bir başka konu da peygamberlerin vahyi alış şekillerine delil getirilen ayetin (“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Şura 42/51) de tam olarak neyi ortaya koyduğu hususu da tartışma konusudur. Yani “bu üç tarzın hepsinin mi yoksa sadece birinin mi, peygamberlere gelen vahyi ifade edip etmediği. İnsanlığı ilgilendiren vahiy, doğrudan doğruya üçüncü kısmı yani “elçi/Cebrail vasıtasıyla gelen vahiy olduğu” kanaatini bende daha ağır basmaktadır. Diğerleri ise, Allah’ın insanlarla konuşma biçimi olarak algılanmalıdır.

Bir başka problem, akıl-nakil/akıl-vahiy veya çok genel anlamda din-bilim çatışması veya polemikidir. Bu hususta “nakil-akıl-kainat” üçlüsünün de Allah’ın ayetleri olduğuna inanmaktayım. Dolayısıyla teorik olarak üçü arasında bir çatışma olmamalıdır. Ancak tarihi metinleri anlaşılması problemi, bu hususlarda da çatışma ve çelişme var hissini uyandırmaktadır. Kanaatim üçünün de uzlaştırılması yönündedir. Yani akıl, naklin hakemliğinde veya nakil, aklın hakemliğinde kainatı da şahit tutarak anlama ve yorumlama çabasına (içtihat) girişmelidir.

Vahyin zahir ve batınının veya açık ve işarî mana taşımasının da çok anlamlılık probleminin bir parçası olduğunu düşünmekteyim. Ben çok anlamlı olanın, hiçbir anlamı olmayacağına inananlardanım. Bu durum, Kur’ân’ın kendi yapısından değil, bizim ona yaklaşım tarzımızdan kaynaklanmaktadır. Sahabede böyle bir problem olmadığı kanaatindeyim. Çünkü bizlerin Kur’ân’la olan ilişkisi, metinle olan ilişkinin sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki sahabenin Kur’ân’la olan ilişkisi, hitap/söz ile olan ilişki tarzındadır; “iştilince anlam tahakkuk eder ve icra edilir” tarzıdır.

Diğer önemli bir konu da Kur’ân vahiylerinden bir kısmının diğer bir kısmını neshettiği konusudur ki, bu iddiayı da kabul edilebilir bulmamaktayım. Kur’ân’ın kendi içerisinde nesh olamaz. Bu durumun, bizim nâsıh-mensûh kabul edilen ayetleri iyi anlayamamızdan kaynaklandığını düşünmekteyim. Bu ayetlerin tedricilik açısından yorumlanmasını da doğru bulmamaktayım, çünkü Kur’ân şu an elimizde bir metin olarak durmaktadır. Bana göre Kur’ân, Cahiliye dönemi ve tarihi iniş süreci dikkate alınarak okunmasının da neshle bir ilgisi olabileceği kanaatinde değilim. Nesh edildiği edilen ayetlerin, nesh ettiği iddia edilen ayetlerle aynı konularda olmadığı, farklı hususlardan bahsettiği kanaatindeyim. Bu yüzden aradaki ciddi veya basit farkların gözden kaçması, ayetler arasında bir çelişki olduğu kanaatine varılmasına sebep olmuştur. Yani biri elmadan diğeri armuttan bahsetmektedir.

Diğer bir husus ayetlerin muhkem ve müteşabih olmaları hususudur ki, bunun da çok sansasyonlara yol açtığını ve istismar edildiğini düşünmekteyim. Bu durum aynen Kur’ân ayetlerinin birbirini tefsir etmesi hususunda delil getirilen ayetlere benzemektedir. Sonuçta Hz. Allah, “falan ayet, filan ayeti açıklar” demediği gibi, “falan ayet muhkem, filan da müteşabihtir” de dememektedir. Bu durumdaki izafiliğin göz ardı edilmemesi, elde edilen kanaatlerin, yazılı bir metnin okunması hususlarındaki zaafın sonucu olduğunun dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyim.

Son olarak, en kabul edilemez bulduğum konulardan birinin de “Kur’ân dışı vahiy” iddiası olduğunu belirtmek istiyorum. Aslında “Ehl-i Hadis”in



bir takım iddialarını temellendirmek için baştan beri istismar ettiği konulardan biri olan Kur'ân dışı vahiy iddiasının, Sünnet ve Nübüvvet ikileminin karıştırılması sonucu ortaya çıktığını düşünmekteyim. “Hz. Peygamber’in/ Sünnetin anlaşılması ve yorumlanması ile davranışlarının bağlayıcılığı” bağlamında ortaya çıkan tartışmalarla, tâ tabiin döneminden beri polemik konusu olan bu husus, bilhassa İmam Şafii’nin meseleyi ideolojik olarak ele almasından itibaren problemlidir. Meselenin çok yönlü olduğu açıktır ve müstakil bir başlıkta ele alınmalıdır. Ehl-i Hadis, Şia, fıkıh, tasavvuf ve mezhepler bağlamında da ele alınması gerektiğini düşünmekteyim.

Bütün bu ve benzer problemlerin sahabe arasında ve onların döneminde olmadığına inanmaktayım. Dolayısıyla doğru anlama, kanaatimce sahabenin ve onların çağdaşları olan müşrik, münafık ve Yahudilerin anlamasıdır. Buna göre, bize düşen, onların anlamlarını yakalamak, o devirdeki anlam ve anlamaya ulaşmak ve kendimizi onların yerine koyarak ve o dönemi ilmel, aynel ve hakkel yakın hissederek anlama çabasına girişmektir. Bu da her haliyle açık bir “metodoloji” problemidir.





DARICA, 10-12 ŞUBAT 2017

4. SİYER ÇALIŞTAYI  
“SİYER YAYINLARINDA  
KARŞILAŞILAN SORUNLAR VE  
ÇÖZÜM ÖNERİLERİ”

-Çocuk, Popüler ve Edebi Yayınlar-

CAFER ACAR  
YARD. DOÇ. DR.  
GOP Ü. İLAHİYAT FAK.



## BİR ÇALIŞTAYIN ARDINDAN

Siyer Vakfı tarafından dördüncüsü düzenlenen Siyer Çalıştayı, 10-12 şubat 2017 tarihinde Darıca Basın ve İlan Kurumu tesislerinde gerçekleştirildi. Üç gün süren çalıştay, üç tebliğ üzerinden beş oturumda tamamlandı. Açılış ve kapanış oturumu hariç üç ana başlıkta üç oturum ile tebliğler, otuz iki kişilik bir heyet tarafından ayrı ayrı değerlendirildi. Çalıştay bir sonuç bildirgesiyle kapandı.

Açılış oturumunda Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Adnan Demircan ve Muhammed Emin Yıldırım birer konuşma yaparak çalıştayın önemi ve gündemine dair değerlendirmede bulundular.

Tebliğler oturumunda ilk olarak Doç. Dr. Şaban Öz tarafından “Çocuk Siyer Yayınlarında Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri” başlıklı tebliğ sunuldu. Takribi 80 sayfalık tebliğde Öz, çocuklara yönelik yayınların geniş bir ilgiye sahip olduğundan hareketle çok yönlü cazibeler taşıdığını dolayısıyla asla göz ardı edilemeyecek bir potansiyeli barındırdığına işaret etti. Bu geniş ilgi ile orantılı olarak da eleştirilecek yönleri olduğunu belirtti. 3-12 yaş arası çocuklara hitap eden yayınların öncelendiği tebliğde Öz, bu yayınların sorunlarına odaklandığını ve özellikle de tolere edilmesi mümkün olmayan yanlışlara yoğunlaştığını ifade etti. Şaban Öz, çocuklara yönelik siyer yazmanın daha başlangıçta zor olduğu, çok fazla soyut kavramı barındıran bu alanda, çocuk siyerlerinden beklenti ve ihtiyaçlar kısmının doğru şekilde konumlandırılması gerektiği tespitini yaptı.

Çocuk siyerlerindeki hatalar merkeze alınarak hazırlanan tebliğde öncelikle hataların ana sebeplerine tafsilatlı şekilde yer verilmiştir. Buna göre; hataların kaynakları şöyle sıralanmıştır.

Mesleki yetersizlik,

Siyasi, Dini, İdeolojik ve Savunmacı Yaklaşımlar,  
Ekonomik Kaygılar ve orjinalite kurma arzusu.

Çocuklara yönelik yazılan siyer kitaplarının genelde beklenen niteliğin uzağında bir görünüm arzettiği tespitini yapan Öz, bu niteliğe ulaşılması için uzmanlardan profesyonel destek almanın gerekli olduğunu ifade etti. Muhatabın çocuk olduğu gerçeğini göz ardı etmeden, gerek muhteva gerekse muhtevanın taşıyıcısı olan dil noktasında özenli ve sorumlu yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu dile getirdi. Bütün bu bağlamların doğru bir korelasyon oluşturabilmesi için de çocuklara yönelik siyer kitaplarının usulüne dair çalışmaların yapılması gerektiğini belirtti.

Şaban Öz'ün tebliğine dair değerlendirmeler ise daha çok öneriler ve tebliğin zenginleşmesi üzerine yoğunlaştı. Dış dünyada çocuklara yönelik yayınların ne durumda olduğunun tespit edilerek yeni tecrübelerden yararlanması, çocuk siyeri konusunda tebliğ sahibinin bir model denemesi yapması, sorunun dil ve muhteva uyumunda olduğu, disiplinler arası işbirliğinin kaçınılmazlığı, şiddet içerikli muhtevanın çocuklar için hazırlanacak kitaplarda yer almaması, yapılan değerlendirmeler arasındaydı. Ek olarak yayınevlerinin de özellikle çocuk yayınları konusunda hassasiyet göstermelerinin temin edilmesi için çalışılması tavsiye edildi. Aşırı yüklenme olarak yorumlanabilecek bilgi aktarımlarından uzak durulması, bu çerçevede muhtevaya dikkat edilmesi gerektiği teyid edildi.

Çalıştayın ikinci tebliği Prof. Dr. Eyüp Baş ve Araştırma Görevlisi M. Samet Bilgin tarafından ortaklaşa hazırlanan "Popüler Siyer Yayınlarında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri" başlıklı tebliğ idi. Eyüp Baş hocamızın rahatsızlığı nedeniyle tebliğin ikinci yazarı M. Samet Bilgin tarafından yapılan sunumda, popüler kavramı öncelikle tartışılıp tanımı yapıldı. Bu kavramla halka yönelik akademik kaygıların bir nebze göz ardı edildiği çalışmaların kastedildiği belirtildi. Ardından mevcut popüler siyer yayınlarının genel durumuna dair tespitlere yer verildi. 1923 - 2011 yılları arasında kaleme alınan popüler çalışmaların öncelendiği tebliğde, bu dönem üç ara zaman dilimine taksim edilerek her dönemin önde gelen müellif ve eserlerine işaret edildi. Ardından bu yayınların dil ve üslup bakımından durumlarına dair genel değerlendirmelerle meşhur popüler siyer örneklerine dair bir liste sunuldu. Tebliğin en geniş bölümü ise popüler siyer literatürünün problemlerine ayrılmıştı. Bu bağlamda çocuk siyerlerinde karşılaşılan sorun kaynakları ile benzer sebeplerin tespit edilmiş olması önemliydi.

Prof. Dr. Eyüp Baş ve Samet Bilgin'in tebliğinde son olarak bazı tespit ve önerilere özet ve sonuç bağlamında yer verildi. Buna göre popüler siyer

çalışmalarının iki ana sorunu vardır. Bir şekil diğeri ise muhteva... Bu iki sorun popüler siyer alanında kronik hale gelmiştir. Bu sorunu aşabilmek için öncelikle siyer ilminin metodoloji ve terminoloji çerçevesinde oluşum sürecinin tamamlanması, en azından güncellenmesi gerekmektedir. Tebliğde, popüler siyerin kalitesi ile ilmi siyer kalitesinin bağımsız olmadığı, popülerlik adına temel kaynakların dışına taşan malumattan uzak durulması, mutlaka editoryal desteğin alınması, Siyer yayınlarında; akademisyen, yazar ve edebiyatçılardan oluşan bir kurulun işbirliği yapması öneri ve tavsiye olarak zikredildi.

Eyüp Baş ve M. Samet Bilgin tarafından hazırlanan tebliğe yönelik değerlendirmeler de zenginleştirici katkılar sağlamıştır. Bu meyanda popüler siyer kavramının olumsuz bir anlam taşımadığı keyfilik anlamına gelmediği, bu alanda olumlu örneklerin de varlığına dair değerlendirmeler yapılmıştır. Popüler siyer alanının ciddi bir talep içerdiği, dolayısıyla bu alanın boş bırakılmaması, heyet incelemelerinin popüler siyer alanına dâhil edilmesi gerektiği değerlendirilmiştir.

Üçüncü oturumda ise Prof. Dr. Ali AKSU tarafından hazırlanan “Edebi Siyer Yayınlarında Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri” başlıklı tebliğ sunuldu. Aksu, tebliğini Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası olmak üzere iki ana başlıkta aktardı. Cumhuriyet öncesi edebi eserleri Divan Edebiyatı bağlamında değerlendirip bu eserlerde Hz. Peygamberle ilgili edebi alanda eser türleri; mevlid, miraciye, hilye gibi dokuz adet eser kategorisini tanımladı. Örneklerle atıfta bulundu. Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra Aksu, cumhuriyet dönemine geçti ve kuruluş döneminden günümüze üç güçlü şair; Mehmet Akif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç örneğinden hareketle şairlerin Hz. Peygamber’e dair tasavvurlarına işaret etti. Yeni Türk şiiri olarak değerlendirilen bu kategoride, Hz. Peygamber, rahmet ve kurtuluş kaynağı olması, bilginin ve hakikatin kaynağı olması ve onun toplumsal konumu itibarıyla tespitler yaptı.

Prof. Dr. Ali Aksu tebliğinde Romanlara da değinerek bu türde Hz. Peygamber algısına dair bulgularını paylaştı. Bu türün uçayaklı denilebilecek ve birbiriyle bağlantılı üç açmazına işaret eden Aksu, roman türünün kurgu içerdiği, kurgulama işi yapılırken yazarın muhayyilesinin devreye girdiği ve bu bağlamda üretilen romanın kültür endüstrisinde işlenerek toplum kültürüne eklenmesinden bahsetti. Aksu’ya göre, bu yolla peygamber tasavvurunun gerçek zemininden hayli koparılmış olması riskiyle karşı karşıya kalınmaktadır.

Aksu, kadın sahabîlerin konu edildiği romanlara da işaret ederek tebliği- ni sonuçlandırmıştır. Bu çerçevede, kadın sahabîlerin modern söylemlerle günümüze taşınmaya çalışılması bu tür romanların ana eksenini oluştur- maktadır. Popüler siyer yayınlarında mucize ve olağan üstülüklerle örülü bir siyer anlatımının hâkim olduğunu belirten Ali Aksu, Cumhuriyet dö- nemi edebi siyer yazımının ilk örneklerinde belirgin olanın duygusallık olduğunu, gerçekliğin kısmen gözetildiğini kaydetti.

Ali Aksu'nun tebliği üzerinde de katılan ilmi heyet tarafından tek tek de- ğerlendirmeler yapıldı. Özellikle halk deyişleri ve nefeslerin de ayrıca çalı- şılmasına olan ihtiyaç vurgulandı. Edebiyat alanından ve özellikle şiirden uzaklaşmanın mümkün olmadığı ayrıca bu alana bigâne kalınamayacağı dile getirildi. Bu eserlerin yani sanatsal ürünlerin akademik usul ile de- ğerlendirilmesinin uygun olmadığı, bu alanda üretilen eserlerin geçmişte önemli hizmetler gördüğü vurgulandı.

Üç gün boyunca yoğun bir tempoda geçen çalıştay sonucunda bir sonuç bildirgesi hazırlandı ve kamuoyu ile paylaşıldı.

#### Sonuç Bildirgesi:

Siyer Vakfı ev sahipliğinde 10-12 Şubat 2017 tarihlerinde Kocaeli/Darı- ca'da düzenlenen "Çocuk, Popüler ve Edebî Siyer Yayınlarında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri" konulu IV. Siyer Çalıştayı sonuçlarının kamu- oyuna duyurulması ve ilgili kurumlarla paylaşılması uygun görülmüştür.

1. Mevcut çocuk, popüler ve edebî siyer yayınlarında Hz. Peygamber'in topluma doğru anlatılmasında bazı problemler olduğu tespit edilmiştir.

2. İlgili alanlarda çağdaş bilimsel verilere uygun yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

3. Siyer yayınlarının oluşturulmasında farklı disiplinlerden yardım alın- malıdır. Örneğin çocuklara yönelik siyer yayınlarında siyer disiplininin yanı sıra çocuk edebiyatı, pedagoji, psikoloji gibi alanlardan yararlanılmalıdır.

4. Siyer alanında yapılacak yayınların geliştirilebilmesi için muhatap kit- lelerde oluşturduğu etki akademik usullerle ölçülmelidir.

5. Siyer konusunda doğru bilginin oluşturulması ve bu bilginin yayınlarla toplumun tüm kesimlerine ulaştırılmasında Diyanet İşleri Başkanlığı daha fazla sorumluluk üstlenmeli, diğer kurum ve kuruluşlarla etkin işbirliğine gitmelidir.

6. Siyerle ilgili çocuk, popüler ve edebî yayınlardan nitelikli olanlar ödül- lendirilmeli; tanıtılıp teşvik edilmelidir.

7. Türkçe yayınlanan nitelikli çocuk, popüler ve edebî siyer yayınları fark- lı dillere çevrilmelidir.

8. Siyer yayınlarının geniş kitlelere ulaştırılmasında kitle iletişim araçları daha etkin kullanılmalıdır.

9. Yapılacak çalışmalara esas teşkil edecek, temel kaynaklara dayalı, usulüne uygun, web ortamında da ulaşılabilecek bir Siyer Ansiklopedisi hazırlanmalıdır.

#### Çalışmaya katılan akademisyenler:

Prof. Dr. Âdem Apak (Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ahmet Önkal (Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ali Aksu (Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz (Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Hanefi Palabıyık (Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Kasım Şulul (Harran Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Levent Öztürk (Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet Ali Kapor (Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet Şeker (Uşak Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Osman Gürbüz (Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ömer Sabuncu (Harran Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Rıza Savaş (Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Üni. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN (Amasya Üni. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Metin Yılmaz (Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Mustafa Sarıbyık (DİB Strateji Geliştirme Daire Başk.) Doç. Dr. Şaban Öz (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar (Gaziosmanpaşa Üni. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Mahmut Kelpetin (Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Tahsin Koçyiğit (Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fakültesi) Arş. Gör. Muharrem Samet BİLGİN (Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi) Arş. Gör. Korkut Dindi (Ağrı İbrahim Çeçen Üni. İslami İlimler Fakültesi) Arş. Gör. Ömer Aras (İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi) Arş. Gör. Halil Ortakçı (İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi) Mahmut Karakış (Siyer Vakfı Hadis Hocası) Mehmet Apaydın (KURAMER) Muhammed Ali Alioğlu (Siyer Yayınları Editörü) Muhammed Emin Yıldırım (Siyer Vakfı Kurucusu)







*Şaban Öz*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, 192 s.

# KUR'ÂN'IN PEYGAMBERİ

KİTAP TANITIMI

**FEYZA BETÜL KÖSE**

YARD. DOÇ. DR.

KSÜ İLAHİYAT FAK.



Doç. Dr. Şaban Öz tarafından kaleme alınan ve geçtiğimiz günlerde okuyucusu ile buluşan *Kur'ân'ın Peygamberi*, mevcut Siyerlerin büyük çoğunluğunun rivâyet temelli olmasına mukâbil sadece Kur'ân âyetlerinden yola çıkarak onun mübelliğinin hayatını ortaya koymak iddiasıyla hazırlanmıştır. Çalışmanın yeni bir Siyer usûlü denediğini söylemek yanlış olacaktır. Nitekim yazarın da belirttiği gibi eserde takip edilen “Kur'ân metnini tarih metnine dönüştürme” usûlü, Vehb b. Münebbih, Musâ b. Ukbe, İbn İshâk, Vâkıdî gibi râvî ve müellifler tarafından klasik dönem Siyer yazıcılığında da kullanılmıştır. Ancak değerlendirmesini yaptığımız çalışmanın özelliği bu usûlü, Siyer ile ilgili tüm Kur'ân âyetlerine uygulamayı ilk kez denemiş olmasıdır. Bunun yanında alışlagelen şekliyle kronolojik değil tematik Siyer anlatımını hedeflemesi de çalışmanın dikkat çeken bir diğer yönüdür. Bunda Kur'ân'ın tarihî olayları, yer, zaman ve şahıs belirterek anlatım yerine, bu unsurlardan bağımsız olarak ibret, mesaj ve örnek verme amaçlı olarak aktarmasının etkisi bulunmaktadır.

Çalışmanın küllî bir Siyer olma iddiası bulunmamakta olup yazar, Kur'ân'ın anlattığı kadarıyla bir Siyer kaleme almaya gayret göstermiştir. Böylelikle Kur'ân'ın konuşmadığı Siyer hadiselerinde oluşan boşluğun rivâyetlerle doldurulması yoluna gidilmemiş, bunun yerine ilk Siyer kaynaklarında yer alan sebeb-i nüzûl bağlamındaki rivâyetlerden, kronolojik sıralamayı belirlemede veya hâdise-âyet ilişkilerinin kurulmasında istifade edilmiştir. Dolayısıyla rivâyetler arasına âyet yerleştirmek olarak karşımıza çıkan Kur'ân'ın Siyer'de kaynak kullanımının ötesine geçilerek âyetin, rivâyetin işaret ettiği anlam ile kayıtlanmasına mahal verilmemiştir. Çalış-

ma bu yönü ile, Kur'ân eksenli olarak Hz. Peygamber'in hayatını anlatan ancak Kur'ân'dan daha hacimli olan kimi eserlerden ayrılmakta olup Siyer muhtevalı Kur'ân âyetlerini belirli ve sınırlı kurgu içeren bir kompozisyon dâhilinde aktarmaktadır. Fakat bu noktada, eserin sadece âyet meâllerinin yeni bir kurgu ile aktarılmasından ibaret olduğunu değil âyetlerden açık bir şekilde anlaşılan çıkarımlara da yer verdiğini, uzak yorumlara ve rivâyet temelli aktarımlara girişmediğini söylemekte olduğumuzu belirtmeliyiz.

Kanaatimize göre yazarın önemli bir iddiası vahyin nüzûlü ile metne aktarılmasının iki farklı zaman diliminde gerçekleşmiş olması bir başka deyişle aynı vahyin iki kez nâzil olmasıdır. Öz, Kur'ân'ın ilk baştan itibaren şifâhi değil kitâbi bir metin hüviyetinde olduğu düşüncesindedir. Buna göre Resulullah'a yönelen sorular veya yaşanan hadiseler karşısında anlık olarak nâzil olan vahiy, bir kez de metinleşme sürecinde fakat bu kez, hadisenin öncesi ve sonrasını da kapsayan ve hadise bağlamında verilecek öğüt/yapılacak uyarıları da içeren bir anlatımla tekrarlanmıştır. Resulullah'ın kendisine tevcih edilen soruların tamamının yanıtlarını bilmesinin imkânsızlığına rağmen onlara cevap vermesi yazarın bu görüşünde esas aldığı delildir.

Yazarın bu düşüncesinin bir uzantısı da onun âyetlerdeki “de ki”, ifadelerini “dedi ki” şekline dönüştürmüş olmasıdır. Burada Öz'ün gerekçesi bu âyetlerin dış gerçekliği olmayan veya farazî hususlar yerine olmuş ve yaşanmış hadiselerle işaret etmekte oluşudur. Kehf Sûresi 29. âyette geçen ve “De ki, gerçek Rabbinizdendir. Dileyen imân etsin, dileyen inkâr etsin” meâlindeki âyetin, “Talepler” başlığı altında “... Resulullah onların bu tür tekliflerini, “Gerçek Rabbinizdendir. Dileyen imân etsin, dileyen inkâr etsin” diyerek reddettiği gibi...” şeklinde tarih metnine dönüştürülerek bir olay örgüsü dâhilinde aktarılmış olması çalışmada bu durumun açıkça görüleceği pek çok örnekten yalnızca biridir. Bu bağlamda yapılan bir diğer değişiklik de “de ki” ile başlayan ve Resulullah'ın kendisinden bahsederken kullanılan “o, elçisi, nebîsi” gibi ifadelerin “ben” şeklinde sunulmasıdır. Bu aynı zamanda eserde Siyer ile ilgili âyetlerin tamamına uygulandığını belirttiğimiz “Kur'ân metnini tarih metnine dönüştürme” usûlünün bir sonucudur.

Yazar, yaygın anlayışta “bir olaydan sonra inen vahiy” veya “vahyin inme müsebbibi olan olay” olarak anlaşılan *esbâb-ı nüzûle* dair rivâyetlerde olay-âyet ilişkisinden çok, rivâyetteki lafızlarla âyet lafızları (lafız-âyet) ilişkisi kurulmaya çalışıldığını belirtmektedir. Buna mukâbil Öz, tek bir hadise için pek çok âyetin nâzil olduğu ve tüm bu âyetlerin olayın hemen akabinde nüzûlünün mümkün görünmediğinden yola çıkarak *esbâb-ı nüzûl* kavramını, “Falan âyet, x hâdisesinden sonra nazil oldu” değil “Falan âyet, x olayından

bahsetmektedir” şeklinde değerlendirdiğini ifade etmekte ve böylelikle bu kavrama da alışlagelenden farklı bir yorum getirmektedir.

Eserin anlaşılması için bir zemin sağlamak üzere yazar öncelikle Kur’ân kıssaları ve Nübüvveteye dair görüşlerine yer vermektedir. Burada konunun ayrıntılarına girmeden şu kadarını ifade etmekle yetinelim ki, Öz’ün Kur’ân kıssalarını değerlendirme biçimi, kıssaların sahih olmadığını ispat etmenin imkânsız olduğundan hareketle konuyu tarihî gerçeklik olarak ele almak şeklindedir. Burada yazar kendi görüşlerini aktarırken bir yandan da özellikle tarihselci yaklaşıma tenkitler de getirmiş olmaktadır. Kıssalar bağlamında değinmemiz gereken bir başka husus da “evlere arkadan girme”, düşmanla mücadele amacıyla “at besleme”, Resulullah ile görüşmeden önce “sadaka verme” gibi Hz. Peygamber’in hayatına dair Kur’ânî anlatımların yazar tarafından tıpkı Hz. Süleyman, Hz. Musa ve diğer peygamberlerin kıssalarında olduğu gibi birer Kur’ân kıssası olarak addedilmiş olmasıdır.

Yazara göre Kur’ân’da nebevî geleneğe dair âyetlerin birinci muhatabı olarak Hz. Peygamber sunulurken muhataplarına mesaj vermek de meselenin diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda çeşitli âyetler, muhatabın “inkâr”ı üzerinden nübüvveti vurgulamakta, onların âdeta bir gelenek oluştururcasına gönderilen her peygambere yönelttikleri itiraz ve cevapların benzerliğini öne çıkararak bu durum Resulullah’a bir teselli olarak sunmaktadır.

Eserin ana bölümleri İslâm Öncesi Araçlar, Mekke Dönemi, Medine Dönemi, Hz. Peygamber’in Ailesi ve Toplum başlıklarını taşımaktadır ve her birinin muhtevasında ana ve hatta tek kaynak olarak Kur’ân âyetleri kullanılmıştır. İçerikte dikkatimizi çeken husus, Kur’ân’ın anlattığı kadarıyla yetinilmiş olmasıdır ki bu da Kur’ân’dan yola çıkarak Siyer yazma iddiasındaki kimi çalışmalarda şahit olduğumuz, içerikte farklı kaynaklara başvurarak çalışmanın ortaya çıkış iddiasından sapmaların bu eserde görülmesine engel olmuştur. Bu hususa dair çalışmada bulunan sayısız örnekten birini aktarmak yazarın usûlünü daha açık ortaya koyacaktır. Örneğin Yâsin Sûresi 78-79. âyetlerde yer alan “Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek?” sorusunu soran şahıs Öz tarafından “müşriklerden biri” olarak tanımlanarak rivâyetlerde geçen Übeyy b. Halef ve Nadr b. el-Hâris’in isimleri zikredilmemiş ancak dipnotta ve “rivâyetlerde bu isimler yer almaktadır” şeklinde nakledilmiştir. Kimi başlıkların sadece birkaç satırdan ibaret açıklama ile aktarılmasına mukabil kimilerinin oldukça geniş muhteva ile sunulmasının nedeni de işte sözünü ettiğimiz, Kur’ân’ın anlattığı kadarıyla yetinmekten taviz verilmemiş olmasıdır. Aynı durum o dönemde yaşanan ve Siyer anlatımla-

rında yer alan bazı hususlara kitapta hiç yer verilmemesini de beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber'in çok sayıda evlilik yapmasına mukâbil kitabın "Eşleri" başlığında hanımlarından sadece Zeynep bnt. Cahş'ın adının yer alması da sözünü ettiğimiz bu usûlün bir yansımasıdır.

Eserin dili oldukça sade ve açık olup, girift ve ağdalı ifadeler kullanmaktan kaçınıldığını görmekteyiz. Bununla birlikte coğrafya gibi teknik konularda daha keskin ve kısa ifadeler var iken ibadet, gündelik hayat, muhalefet gibi hususları ele alan ve daha çok da sosyal hayata dair konularda diğerlerine nispetle daha akıcı ve hikâyeci bir anlatım üslûbu kullanıldığını söyleyememiz mümkündür.

Sonuç olarak, Endülüs Yayınları'nın Siyer Kitaplığı'ndan çıkan *Kur'ân'ın Peygamberi*, gerek usûl gerekse kaynak bakımından alışlagelen Siyer yazıcılığından ayrılarak alana yeni bir açılım getirmektedir. Kur'ân'ın başından itibaren kitâbî bir metin olduğu, vahyin iki kez nüzûlü ve Kur'ân metninin tarih metnine dönüştürülmesi usûlünün muhtevadaki uygulama örneklerinin alan araştırmacıları tarafından çokça tartışılacağını ve bunun da doğruya ulaşma adına gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Çalışma, gerek sağladığı açılım gerekse neden olacağı tartışmalar açısından bir okuyucu olarak ülkemizdeki çağdaş Siyer yazıcılığının yeni orijinal ürünler vermesine yönelik beklentimizi artırmaktadır.







*Nuh Arslantaş, Kuramer Yay., İstanbul 2016.*

# HZ. MUHAMMED DÖNEMİNDE YAHUDİLER

KİTAP TANITIMI

**ASIM SARIKAYA**

ARŞ. GÖR.

KSÜ İLAHİYAT FAK.



Arap/Müslüman-Yahudi ilişkileri tarihi, siyasî, iktisadî ve coğrafi sebeplerden dolayı güncelliğini her daim koruyan konuların başında gelmektedir. Ülkemizde bu süreci çeşitli yönleriyle ele alan birçok çalışma kaleme alınmış olmakla birlikte mevcut çalışmalarda odak noktasının siyasî olaylar olduğunu görmekteyiz. Bu durum, Arap/Müslüman-Yahudi ilişkilerini okuma ve anlamada toplumların birbirini doğru tanımaması, ilişkilerin ve etkileşimlerin boyutlarını tespit edememe gibi sorunlara sebep olmaktadır. Yahudilik alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Nuh Arslantaş, bu çalışmalarıyla siyasî merkezli tarih anlayışını sosyal ve kültürel alana doğru genişletmiştir. Arslantaş, “Emeviler Döneminde Yahudiler” başlıklı yüksek lisans “Abbasîler ve Fatımîler Döneminde Yahudiler (Dini-Hukuki ve Sosyal Hayat)” başlıklı doktora tezinde ve diğer çalışmalarında İslam dünyası içerisinde yaşayan Yahudiliğin geçmiş zamanda ve günümüzde doğru bir şekilde tanınmasını, okunmasını sağlamaya yönelik araştırmalarda bulunmuştur. Bu çalışmaların Siyer ve İslam Tarihi başta olmak üzere İslamî ilimlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaklarını ve kaynak olma özelliği taşıdığını söylememiz gerekmektedir. Ayrıca “Zamanın tahribatı altından tarihî gerçek, ancak “kazıyarak” ortaya çıkarılabilir”<sup>[1]</sup> ifadesi Arslantaş’ın tanıtımını yaptığımız “Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler” ve önceki çalışmalarındaki usûlü tanımlamaktadır.

Giriş ve dört bölümden oluşan eserin, Kuramer (Kur’ân-ı Kerim Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, İstanbul) tarafından konuların Kur’ân merkezli anlatıldığı bir siyer külliyyâtı

[1] Uçar, Şahin, *İnsanın Yeryüzü Mâcerâsı*, Şule Yay., İstanbul 2011, 39.

için “bölüm” olarak hazırlandığı ancak çalışmanın önemi, müstakil olarak neşrine uygunluğu sebebiyle genişletilerek kitaba dönüştürüldüğü ve son iki bölümün daha önce müellif tarafından hazırlanan iki makalenin genişletilerek kitap formatına uygun hale getirildiği (s.21) Arslantaş tarafından önsözde işaret edilmiştir. Konunun öneminden kaynaklanan tekrarlar dışında metin içerisinde bir bütünlük olduğunu ve dipnotların yeni çalışmalarla desteklendiğini gözlemlediğimizi ifade etmeliyiz.

Eserin önsözünde ifade edildiği gibi, Kur’ân’ı doğru anlamak için nüzûl ortamını bilmek gerekmektedir ve Kur’ân’da Hz. Muhammed (sas) dönemi Yahudilerin dinî ve sosyo-kültürel hayatlarına dair birçok atıf vardır (s. 22). Müellif bu atıfları tespit etmeye çalışmış ve Kur’ân’ı nüzûl sırasına göre okuyarak Yahudilerle alakalı ayetleri belirlemiştir. Ardından ilgili ayetleri Siyer-Meğâzi eserleri başta olmak üzere Hadis, Tefsir gibi İslam ilimlere ait eserleri tarayarak yeni bir bakış açısıyla değerlendirmiştir (s. 22). Çağdaş eserlerde sıklıkla karşılaştığımız Yahudilerle ilgili ayetlerin toplu bir şekilde verilmesi ve genellemeye gidilmesinin aksine, müellif âyetleri kullanırken ve yorumlarken olayların akışı içindeki tarihi bağlamını gözetmeye çalışmıştır (s. 22). Özellikle İslam öncesi ve İslamî dönemde Mekkelilerin Yahudilerle ilişkilerinin nasıllığını, boyutlarını, müellif bu dönemde nâzil olan ayetler üzerinden tespit etmeye çalışmış ve tarihî süreç içinde bu âyetlerin nasıl anlaşılmasına dair değerlendirme ve yorumlarda bulunmuştur.

Müellif “Hz. Muhammed Döneminde” ismini kullanarak her ne kadar çalışmasına zaman tahdîdi koymuşsa da Siyer ve İslam Tarihi alanında yazılmış eserlerde tanık olduğumuz şekliyle Arap-Yahudi ilişkilerini, Yahudilerin Hicaz bölgesine yerleşmesiyle başlatmanın aksine, bu milletlerin ortaya çıkışlarından başlatmaktadır. Müellif bu süreci Yahudiler açısından hayati derecede değişimlere sebep olan olayları esas alan tasnif içerisinde Hz. Muhammed (sas) dönemine kadar takip etmiştir. Bu durum, sürecin yoğunlaşma, kırılma, kopma dönemlerini takibini ve tespitini kolaylaştırılmaktadır. Nitekim bu dönemler eserde yer yer zikredilmiştir.

Anlatımda sadece Hicaz bölgesi Yahudileri esas alınmamış, Arap Yarımadası’nda yaşayan diğer Yahudi kabilelerin İslâm öncesi dönemde Araplarla sonraki süreçte ise Müslümanlarla ilişkileri müellif tarafından izlenmiştir.

Arap ve Yahudilerin kökenlerinin bir olduğunu vurgulayan müellif, bu iki milletin birbirlerine bakışlarını, yaklaşımlarını ve birbirlerini nasıl tanımladıklarını, milletlerin kendi kaynaklarını kullanarak incelemiştir. Alanının dillerine hâkim olan Arslantaş, eserinde bunu yansıtarak ilişkile-

ri çift taraflı olarak incelemiş ve İslam Öncesi Yahudiler Gözüyle Araplar diyebileceğimiz bir bölüm ortaya koymuştur.

Çalışmada, Hz. Muhammed (sas) dönemi Arap-Yahudi ilişkileri yeni bir tasnif içerisinde tetkik edilmiştir. Mekke müşriklerinin Hz. Muhammed (sas) ve Müslümanlara karşı stratejileri ilk dönem kaynaklarımızda ve çağdaş eserlerde tarihî süreci merkeze alan tasnifle ele alınmışken, Yahudilerin Hz. Muhammed (sas) ve Müslümanlara karşı stratejileri ya kabile merkezli olarak ya da ilişkilerin kopması merkezli olarak incelenmiştir. Bu durum ise Yahudi-Hz. Muhammed ve Müslüman ilişkilerinin izinin bir süreç içerisinde sürülmesine engel olmaktadır. Arslantaş, Yahudilerin stratejilerini yeni bir tasnifle ve Yahudi-Hz. Muhammed/Müslüman ilişkilerini başlangıçtan kopuşa kadar takip edebileceğimiz hat üzerinde incelemiştir. Oryantalistler tarafından konuya dair ortaya atılan iddialara da değinen müellif, bunun tarihsel gerçekliğinin olup olmadığı konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur.

Müellif, Siyer, İslam Tarihi, Hadis ve Tefsir kaynaklarını tarayarak Hz. Muhammed (sas) dönemi Yahudilerin sosyo-kültürel hayatını ortaya koymaya çalışmıştır. Yahudilerin sosyo-kültürel hayatında bireylerin doğumdan ölüm anına kadar olan yaşamı, cemaat yapısı, eğitim-öğretim hayatı, günlük yaşam, ölüm ve cenaze ekseninde aktarılmıştır.

Arslantaş'ın Yahudilerin sosyo-kültürel hayatını anlatırken kullandığı birçok bilgi ve rivâyetin aslında ilgili kavmin sosyo-kültürel hayatlarını yansıttığını ancak alana vukûfiyet sahibi tarafından fark edilebileceğini söylememiz gerekmektedir. Örneğin, Yahudilere göre Yahudi olmayanların imal ettikleri şarapları içmeleri haramdır. Bu sebeple Yahudiler tarih boyunca şaraplarını kendileri üretmiştir. Kaynaklarda şarap tüketiminde bu dinî hassasiyete dair bilgi yer almamakla birlikte Kurayzaoğulları seferinde pek çok şarap küpünün ele geçmiş olması müellife göre şarap üretiminde Yahudilerin hassasiyetlerine işaret etmektedir (s.308). Bu örnek kaynaklarımızdaki ham bilginin, alana vâkıf olanlar tarafından nasıl okunduğu, kullanıldığı ve işlendiğine dair biz genç araştırmacılara yol göstermektedir.

Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerin dinî hayatını da ele alan müellif, sosyo-kültürel hayatı tespit ve anlatım usûlünü burada devam ettirmiş, Yahudilerin inanç ve ibadet sistemini anlatmakla kalmayarak dinî hayat özelinde etkileşime de yer vermiştir. Zira Yahudi-Arap ilişkileri, bir arada yaşamanın kaçınılmaz sonuçlarından olan etkileşimden hâli olmamıştır. Medine çevresinde yaşayan Yahudilerin ihtiyaçlarını giderdikten sonra su ile taharet yaptıklarına dair (s. 379) anlatı, bu etkileşimin boyutunu yansıtan güzel bir örnektir.

Eserde dikkatimizi celb eden kısımlardan birisi Hz. Muhammed'in (sas) çağdaşı Yahudilerin hangi Yahudi geleneğe bağlı olduğu meselesidir. Çünkü müellifin de ifade ettiği gibi bu toplum hem günümüze tarihî kayıtları ulaşmayan hem de çağdaş Yahudileri içerisinde fazla bir öneme sahip olmayan bir millettir (s. 20). Bu durum Medine Yahudilerin hangi geleneğe bağlı olduğunun bilinmezliğine sebep olmuştur. Ancak müellif kaynaklarda yer alan olaylardan hareket ederek bağlı buldukları geleneği tespit etmeye çalışmış ve tespitlerini maddeler halinde ve sebepleriyle birlikte açıklamıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Arslantaş'ın Hz. Muhammed (sas) dönemindeki Yahudileri ele alan bu eseri, gerek Siyer, İslam tarihi, Dinler tarihi başta olmak üzere İslami ilimlerin tüm alanlarında uzmanlaşanlara gerekse tarihe merak saran okuyuculara geniş ufuklar açan kaynak niteliğinde bir eserdir. Bu çalışma Arap-Yahudi ifadesinde olduğu gibi tarafların kendi kaynakları üzerinden çift taraflı olarak sürdürülecek araştırmalarda tarafların siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel olarak tanınmasının ve çalışılan alanın diline hâkim olmanın önemini ortaya koymaktadır. Eser Arap-Fârisi, Arap-Türk, Arap-Berberi, Arap-Kıptî gibi İslam tarihinde siyasî, sosyal, kültürel hayatta son derece önemli rol oynamış milletlerin ilişkilerinin tarihine yönelik olarak ve bu usûl üzere yapılacak çalışmaların gerekliliğini ve önemini ortaya koymaktadır.







