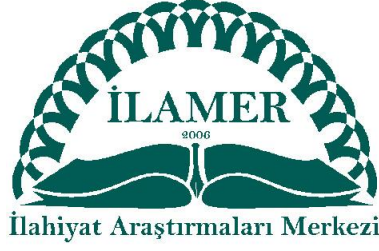


İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES





İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

23

HAZİRAN

JUNE

2025



İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî ilimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup hakemli akademik bir dergidir. İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is refereed scholarly journal. Journal of Divinity Studies is published twice yearly in June and December. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. All rights of the articles published in the journal belong to Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri/Contact Information

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyatarastirmalaridergisi http://ilader.ilamer.org https://ilamer.org
E-Posta	ilamerdergi@gmail.com

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Editör Yardımcıları Assoc. Editors	Baburcan Mirzacanov, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi
Dil Editörleri Language Editors	Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. Arapça Arş. Gör. Münire Gözde Aygün, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. İngilizce
Yayına Hazırlık ve Tasarım Publication Preparation and Design	Baburcan Mirzacanov Bayram Cilasun, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Sekreteryası / Secretariat	
Alan Editörleri / Field Editors	Temel İslam Bilimleri Bölümü Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim dalı Prof. Dr. Ömer Acar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Akalın, Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Ana bilim dalı Doç. Dr. Mücteba Altındaş, Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Dr. Asilbek Abduganiyev TDV-Oş İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana bilim dalı Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Doç. Dr. Şeref Göküş, Akdeniz Üni., İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim dalı Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Eskişehir Osmangazi Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana bilim dalı Doç. Dr. Fatih Özkan, Hacı B. Veli Ün. İslam Felsefesi Anabilim dalı Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fak.,

Danışma Kurulu
Advisory Board

Dinler Tarihi Anabilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Harun Geçer, Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana bilim dalı

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak., Tarih Bölümü

Doç. Dr. Abdülkerim Öner, Dicle Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana bilim dalı

Prof. Dr. Necdet Şengün, Dokuz Eylül Üni. , İlahiyat Fak. Türk İslam Edebiyatı Ana bilim dalı

Prof. Dr. Fatih Koca, Ankara Üni. , İlahiyat Fak. Türk Dini Musikisi Ana bilim dalı

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üni.)

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Üni.)

Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. M. Esad Erkaya (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Üni.)

Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Üni.)

Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)

Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Üni.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Celalettin Alkan
Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin Yaşamı ve İlmî Kişiliği
The Life and Scholarly Personality of Muhammad b. Yûsuf al-Firyâbî
- 22 | Doç. Dr. Abdurrahman Demirci
Câhiliye Döneminde Elçilik Kültürü
The Practice of Sending And Receiving Envoys in The Jahiliyyah Period
- 44 | Atabek Abdülhamidoğlu
Bazı Âyetlere Getirdiği Tefsir Açıklamaları Çerçevesinde Müteveli Şa'râvî'nin Allah'a
İmân'a Dair Temelleri
Mutawalli al-Sha'râwî's Justifications of Belief in Allah within the Framework of His
Exegetical Explanations of Some Verses in the Qur'an

ATARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

- 59 | Serdar Enginyürek
Muhtelifu'l-Hadîs Literatürüne Eleştirel Bir Katkı: Bir Kitap ve Bir Makale Üzerinden
Yöntem, İçerik ve Mukayeseli Değerlendirme

KİTABİYAT / RESEARCH NOTE

73

Melek Coşgun Solak

John L. Esposito ve İbrahim Kalın, *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2024, ikinci Baskı, 360 sayfa.

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Kıymetli Okuyucularımız,

İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin, 2025 yılının ilk sayısı olan Haziran ayında yayımladığımız 23. sayısını sizlere sunmuş olmanın heyecan ve mutluluğunu yaşıyoruz. Altı aylık bir emek, mesai ve takibin bir ürünü olarak ortaya çıkan, çok kıymetli araştırmacılar ve hakemlerin katkılarıyla akademik usullere rivayet edilerek sizlere takdim ettiğimiz bu sayı 3 araştırma makalesi ve 1 araştırma notu ve bir kitap tanıtımından oluşmaktadır.

İlmi mesailerini bu sayıda bizlerle paylaşan başta sayı yazarlarımıza, bu yazıları çok titiz bir şekilde inceleyerek her birine önemli katkılar sunan değerli hakemlerimize, derginin yayıma hazırlanma sürecinde emeği geçen editör yardımcılarımıza, teknik ekibimize, şükranlarımız arz ediyoruz.

Editör

Doç. Dr. Ferhat Gökçe

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

e-posta: ferhatgokce@hotmail.com

Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin Yaşamı ve İlmî Kişiliği

The Life and Scholarly Personality of Muhammad b. Yûsuf al-Firyābī

Dr. Celalettin Alkan*

Geliş Tarihi/Received: 17.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2025

Öz: Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö. 212/827) hicretin üçüncü asrında yaşamış ve daha çok hadis ve tefsir alanındaki yetkinliğiyle tanınmış bir âlimdir. Hadis çevreleri tarafından çoğunlukla "sika" kabul edilmektedir. Rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'nin tamamına dahil olmuştur. Hemşehrîsi ve ülkemizde bilinirliği daha yüksek olan Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî'den (ö. 301/913) neredeyse bir asır önce yaşamıştır. Kaynakların sunduğu bilgiler çerçevesinde Türk olduğu bilinmektedir. Farklı disiplinlerdeki vukufiyeti, kulluğundaki samimiyeti ve çeşitli âlimlerle kurduğu bağlantılar bakımından ulemâ arasında saygınlık kazanmıştır. Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) en gözde öğrencilerinden biridir. Aynı zamanda ünlü hadis âlimi Buhârî'nin (ö. 256/870) en büyük hocalarındandır. Buhârî ilk gençlik yıllarını Firyâbî'nin yanında geçirmiştir. Bu yönüyle bazı kaynaklar onu "Şeyhül-Buhârî" diye anmaktadır. Eserlerinin tümü ve yazdığı tefsir zaman içerisinde kaybolmuştur. Ne var ki rivayetleri bugün pek çok esere dağılmış bir durumdadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Hadis, Firyâbî, Rivayet.

Abstract: Muhammad b. Yûsuf al-Firyābī (d. 212/827) was a scholar who lived in the third century of Hijrah and was mostly known for his competence in hadīth and tafsīr. He is generally accepted as "sika" by hadith circles. The hadiths he narrated are included in the entire Qutub-i Sitta. He lived almost a century before his compatriot and better known in our country, Abu Bakr Ja'far b. Muhammad b. al-Hasan al-Firyābī (d. 301/913). Within the framework of the information provided by the sources, it is known that he was a Turk. He was respected among the scholars for his knowledge in different disciplines, his sincerity in his servitude, and his connections with various scholars. He was one of the most favourite students of Sufyān al-Sawrī (d. 161/778). He was also one of the greatest teachers of the famous hadith scholar al-Bukhārī (d. 256/870). Bukhārī spent his early youth with Firyābī. In this respect,

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Edirne. <https://orcid.org/0009-0005-5025-1857>

some sources refer to him as "Shaykh al-Bukhārī". All of his works and the tafsir he wrote have been lost in time. However, his narrations are scattered in many works today.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Hadith, Firyâbî, Narration.

Giriş

Geçmişten günümüze pek çok âlim, Kur'ân ayetlerini anlayıp yorumlamak ve edindikleri bilgileri ileri kuşaklara taşımak amacıyla çaba sarf etmiştir. Böylelikle Kur'ân hükümlerinin hayata en doğru şekilde yansması hedeflenmiştir. Bu amaçla ilmî seyahatler yapılmış, ders halkaları kurulmuş ve kitaplar yazılmıştır. İşte bu gayede olan âlimlerden bir tanesi de makalemize konu edindiğimiz Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'dir.

Bu çalışmada Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin hayatı, kaynakların aktardığı bilgiler ölçüsünde ve çeşitli yönleriyle anlatılıp değerlendirilecektir. Konu "Yaşamı" ve "İlmî Kişiliği" şeklindeki iki ana başlık altında ele alınacaktır.

Araştırmalarımıza göre Firyâbî'nin hayatına yönelik Ali Osman Koçkuzu 1996 yılında Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde, "Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî" maddesini yazmıştır. Fakat bu maddenin dışında, aynı doğrultuda daha önce ülkemizde hazırlanan herhangi bir makale ya da lisansüstü çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu madde oldukça kısadır. Yurt dışında ise; 2005 yılında, Sudan İslâmî İlimler Üniversitesi'nin himayesinde, Sudanlı akademisyen Rukayye Osman Ahmed, مرويَات الفريابي الكبير في التفسير محمد بن يوسف بن واقد بن عثمان الضبي (Büyük Firyâbî'nin Tefsir Rivayetleri: Muhammed b. Yûsuf b. Vâkıd b. Osmân ed-Dabbiyy) adında bir doktora tezi hazırlamıştır. Bu çalışmaya ilaveten 2017 yılında, Suudî Arabistan'da, Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Hudayrî'nin yayımladığı الإمام المفسر محمد بن يوسف الفريابي ومنهجه (İmam, Müfessir Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî ve Tefsirindeki Metodu) başlıklı makale de hatırlanmalıdır. Ne yazık ki sözü edilen tez ve makale erişime kapalı durumdadır. Bundan dolayı tüm girişimlerimize rağmen maalesef bu çalışmalara ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Dolayısıyla nasıl bir muhtevada olduklarını bilememekte ve haklarında değerlendirme yapamamaktayız. Görebildiğimiz kadarıyla bunlardan başka yurt dışında herhangi bir çalışma söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında Firyâbî'nin hayatının farklı boyutlarıyla yazılıp değerlendirilmesi, hicrî üçüncü asırda yaşamış bu âlimin tanıtılmasını sağlayacağı için önem arz etmektedir.

1. Yaşamı

Bu bölümde Firyâbî'nin ismi, doğumu, yaptığı seyahatler ve vefatı ele alınacaktır.

1.1. İsmi ve Doğumu

Kaynakların aktardığı bilgilere göre tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Vâkıd b. Osmân ed-Dabbiyy el-Firyâbî'dir.¹ 120/738² ya da 126/743-744 senesinde,³ Afganistan'ın Belh şehri yakınlarındaki Fâryâb isimli kasabada doğmuştur.⁴ Yaşadığı dönem itibariyle tebe-i tâbiîn neslinin küçüklerindendir.⁵ Görüldüğü üzere doğum tarihine ilişkin bir ihtilaf söz konusudur. Firyâbî'nin doğum tarihi etrafında oluşan mevcut görüş ayrılıklarının, bu konuda bizzat kendisine nispet edilen rivayetlerle biyografi yazarlarının şahsi kanaatlerindeki farklılıktan kaynaklandığı düşünülmektedir.⁶

Firyâbî, kendinden söz edilen kaynaklarda ağırlıklı olarak “el-Firyâbî” nisbesiyle anılmıştır. Bunun dışında ona; doğum yeri olan Fâryâb kasabasına mensubiyetinden dolayı “el-Fâriyâbî”, “el-Fîryâbî”,⁷ künyesi bakımından “Ebû Abdillâh”,⁸ kabilesine nazaran “ed-Dabbiyy”,⁹ kökeninden ötürü “et-

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, ts.), 1/264.

² Ya'kûb b. Süfyan b. Cüvvân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1974), 1/197.

³ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabat: Dâiratü'l-Meârif, 1973), 9/57.

⁴ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabat: Dâirati'l-Meârif, 1962), 10/206.

⁵ Müsâid b. Süleyman Tayyâr, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018) 1/66.

⁶ Fesevî (ö. 277/890) ve Mizzî (ö. 742/1341) Firyâbî'nin 120/738 yılında dünyaya geldiğini kaydetmektedir. Bk. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/197; Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 27/61. İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Sem'ânî (ö. 562/1166) ise eserlerinde bu tarihi 126/743-744 şeklinde nakletmektedir. Bk. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, 9/57; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206. Kısaca belirtmek gerekirse; 120/738 tarihinin 126/743-744 tarihine nazaran kaynaklarda daha fazla zikredilmesi, bu tarihin doğru olma ihtimalini artırmaktadır.

⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Halep: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1977), 2/324.

⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Âvvâd (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2003), 15/401.

Türkî/et-Türkî el-Asl”¹⁰, hemşehrîsi olan âlimlerin yaşça en büyüğü olmasından dolayı “el-Firyâbî el-Kebîr”¹¹ ve Buhârî’ye hocalık yapan kişiler arasında olması nedeniyle de “Şeyhu’l-Buhârî”¹² denmiştir. Dikkat çektiğimiz bu kayıtlar onu bilhassa ülkemizde kendisinden daha çok tanınan Ca’fer b. Muhammed el-Firyâbî ile karıştırmamak bakımından son derece mühimdir. Zira kaynaklar her ikisinden de “el-Firyâbî” diye bahsetmektedir.

Firyâbî’nin dünyaya geldiği kasaba olan Fâryâb, hali hazırda Afganistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Afganistan’ın İslâm’la tanışması Hz. Osman’ın (ö. 35/656) son, Muâviye b. Ebî Süfyân’ın (ö. 60/680) ilk halifelik dönemlerine denk düşmektedir.¹³ Fâryâb ise Muâviye b. Ebî Süfyân devrinde fethedilmiştir. Fâryâb’tan önce Horasan civarını ele geçirmek için görevlendirilen Abdullah İbn Âmir’in (ö. 59/679) idaresindeki ordu evvela Nişâbûr, Herât ve Serahs’ı kontrolü altına almış, ardından da 30/651 yılında bir diğer komutan olan Ahnef b. Kays (ö. 67/686-687), Fâryâb’ı İslâm toprağı yaparak bu fethi perçinlemiştir.¹⁴ Taberî Fâryâb’ın fetih tarihini 32/653 olarak zikretmektedir.¹⁵ Bu tarihlerde henüz küçük bir yerleşim yeri olan Fâryâb’ın bağlı olduğu Belh bölgesinin büsbütün Müslümanlarca hâkimiyet altına alınması ise daha ileri bir tarihte vuku bulmuştur. Zira eldeki bilgiler ışığında Belh, 42/662-63 veya 43/664 yıllarında Kays b. Heysem (ö.?) ya da Abdurrahman b. Semüre (ö. 50/670) eliyle fethedilmiştir.¹⁶ Böylelikle Fâryâb ve içerisinde konumlandığı bölge hicretin ilk asrında tamamen Müslüman yöneticilerin idaresine geçmiştir. Hal böyle olunca Firyâbî’nin Türk asıllı olması akla aykırı gelmemektedir.

¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkiretü’l-huffâz*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/275.

¹¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn: Esmâü’l-müellifîn ve âsarü’l-mûsânnifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1951), 2/10.

¹² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006), 8/291.

¹³ İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahhâru’l hulefâ*, thk. Seyyit Aziz Bey (Beyrut: el-Kütübü’s-Sekâfiyye, 1996), 2/508-509.

¹⁴ Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988), 394; İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/509.

¹⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu’r-rûsul ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü’l Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1967), 4/309.

¹⁶ Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 394-396.

Köklü bir tarihi arka plana sahip olan Fâryâb'ın,¹⁷ aynı zamanda zengin bir ilim havzası içerisinde bulunduğu hatırlatılmalıdır. Nitekim bu kasaba Firyâbî'nin yaşadığı dönemde Semerkand, Buhârâ, Nişâbûr, Merv, Tûs ve Belh gibi şehirlere olan yakınlığıyla tanınmaktadır. Söz konusu şehirler ise devrin ulemâsı için birer cazibe merkezi olan ilim ve kültür ocağıdır.¹⁸ Fâryâb'ın bu müstesna özelliği ileride Firyâbî'nin etrafındaki ulemâ ile kuracağı bağlantılar bakımından mühimdir. Öte yandan bu kasabadan şöhretli muhaddisler ve pek çok sahada öne çıkan âlimler yetişmiştir. Bunlardan bazıları¹⁹ bir müddet Dînever'de kadılık yaptığı ve ardından Bağdat'ta hadis meclisi kurduğu bilinen Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî,²⁰ Kudüs'te yaşayan İbrahim b. Muhammed el-Firyâbî el-Makdisî (ö.?)²¹ ve Vekî' b. Cerrâh'tan (ö. 197/812) yaptığı nakillerle tanınan Hasan b. Muhammed Ebü'l Abbâs el-Firyâbî'dir (ö.?).²² Ayrıca “Sadrü'l-hükemâ”, “Melikü'l-keîlâm” gibi lakaplarla meşhur olan ve Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'u (ö. 590/1194) öven şiirler kaleme alan şair Zahîr-i Fâryâbî de (ö. 598/1201) Fâryâblıdır.²³ İşte bütün bu zikredilen şahsiyetler içerisinde Firyâbî, bölgenin en meşhur âlimidir.²⁴

Fâryâb günümüzde Afganistan'ın kuzeybatısında bulunan bir vilayettir. Vilayetin merkezi ise Meymene şehridir. Bu şehir 14 ilçeye sahiptir. Fâryâb'ın kuzeyinde Türkmenistan, doğu ve güneydoğusunda Sari-Ful bulunmaktadır. Güneyinde Gur ili, Kuhistan ilçesi ve Qaisar Ovası yönünden

¹⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 115.

¹⁸ Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Merāsîdül-ittılâ' alâ esmâil-emkine ve'l-bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 1/456-457.

¹⁹ Faryâb'tan çıkan âlimlerden bazıları için bk.: Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Tebşiru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebeh*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/1107.

²⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206. Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî hakkında ülkemizde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. Hanifi Ceylan, *Ebû Bekr Ca'fer B. Muhammed el-Firyâbî ve Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012)

²¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/207.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Âvvâd (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2002), 8/427.

²³ Mehmet Atalay, “Zâhr-i Fâryâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 45/86-87.

²⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

Badgis ili ile sınırı vardır. Fâryâb'ın nüfusu ise hali hazırda yaklaşık bir milyon civarındadır. Toplum büyük ölçüde aşiret toplumdur. Eyalette yaşayan başlıca etnik gruplar Özbek, Tacik, Peştun ve Hazara'dır. Bölgede zaman zaman Özbekler ve Peştunlar arasında çıkan anlaşmazlıklar neticesinde etnik çatışmalar yaşanmıştır. Fâryâb'ın genelinde ve etrafında bulunan yerleşim birimlerinde Dari, Özbeki, Peştuca ana dilleri konuşulmaktadır.²⁵

1.2. Yolculukları

Müslümanlar İslâm'ın ilk dönemlerinden beri Kur'ân öğrenimine önem verdikleri gibi hadis öğrenimine de önem vermişlerdir. Zira Hz. Peygamber'in hadisleri İslâm'ın Kur'ân-ı Kerim'den sonraki ikinci önemli kaynağıdır.²⁶ Bu nedenle İslâm âlimleri hadisleri öğrenip kaydetmek konusuna ihtimam göstermiş, Medine-i Münevvere başta olmak üzere pek çok şehre “rihle” denilen seyahatler yapmışlardır.²⁷ Firyâbî de bu gaye ile yolculuklar yapan İslâm âlimlerinden biridir. Seyahatlerine hangi yılda ve kaç yaşındayken başladığı net olarak bilinmemektedir. Fakat yaşamı boyunca yanında en çok zaman geçirdiği kişi Süfyân es-Sevrî'dir. Sevrî'nin ise 161/778'de²⁸ vefat ettiği bilinmektedir. Bu tarihte Firyâbî daha kırklı yaşlarını yeni idrak ediyor olmalıdır. Bu veriden yola çıkarak Firyâbî'nin memleketinden oldukça genç bir yaşta ayrılarak ilim yolculuğuna başladığı söylenebilir.²⁹

Kaynakların aktardığı bilgilere göre Firyâbî, Evzâiyye mezhebinin kurucusu Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî'den (ö. 157/774) hadis almak için Beyrut'a ve Şam'a gitmiştir.³⁰ Ayrıca onun Mekke'de bulunduğu ve buradayken farklı kişilerden hadis alıp aktardığından bahsedil-

²⁵ Khal Mohammad Baba Bay, *Meymene (Faryab/Afganistan) Bölgesinin Etnobotanigi ve Tarımsal Biyoçeşitliliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2018), 13.

²⁶ Ebû Muhammed Yûsuf b. Ya'kûb b. İsmâîl el-Kâdî el-Ezdî, *Keyfe neteâmelü mea's-sünneti'ne-nebebiyye* (Amerika: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.) 34.

²⁷ Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-hadis ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, ts.), 1/53; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, (Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i ve't-Terceme, 2017), 77-78.

²⁸ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefâyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 2/291.

²⁹ Koçkuzu, “Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî”, 16/146.

³⁰ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garamel el-Ömerî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 56/322.

mektedir. Sevrî ile tanışıklığı Mekke'de yaşadığı bu zaman zarfı içerisinde gerçekleşmiştir. Firyâbî Sevrî ile klasik bir hoca-öğrenci ilişkisinden öte, sıkı bir dostluk kurmuştur.³¹ Birbirlerine borç alıp vermişler,³² birlikte seyahat etmişlerdir. Firyâbî Sevrî'nin yanında ya da hemen yakınında kalmış,³³ aktardığı hadislerin çoğunu ondan almıştır.³⁴ Kendisine dayandırılan bir sözde Sevrî'nin onu ve aynı dönemde ilim tahsil ettikleri diğer öğrencileri tehec-cüd namazına kaldırdığını ve “*Kalkın ey gençler! Gençliğiniz varken namaz kılın.*” dediğini aktarmaktadır.³⁵ Firyâbî herhangi bir konuda karar alırken Sevrî ile istişare etmeyi ihmal etmemiştir. Böyle bir esnada Sevrî'ye Mekke'de bunaldığı için Fâyâb'a dönmeyi arzuladığını haber vermiştir. Sevrî ise onu yanından ayırmak istememiş ve kalması için ikna etmeye çalışmıştır. Firyâbî bunun üzerine, “*Öyleyse daha önce de bahsettiğin gibi Kûfe'ye gitmemiz benim açımdan en sevimli bir iştir.*” şeklinde bir cevap vermiştir. Bu olayın ardından Sevrî ile ilim hayatında bir diğer önemli şehir olan Kûfe'ye gitmiştir.³⁶ Firyâbî'nin burada hatırı sayılır bir üne kavuştuğu düşünülmektedir. Zira bir süre sonra Kûfe'de bulunan önemli tefsir âlimleri içerisinde adı anılır olmuştur.³⁷ Firyâbî'nin seyahatlerindeki bir başka durak Mısır olmuştur. Nitekim Mısırlı tarihçi İbn Yûnus (ö. 347/958), Firyâbî'nin Mısır'a geldiğini ve buradaki hadis talebesine hadis yazdığını söylemektedir.³⁸ Firyâbî ömrünün sonlarına doğru Kaysâriyye'ye³⁹ yerleşmiş ve vefatına dek burada yaşamıştır. Kaysâriyye o devirde Filistin'de bulunan bir sahil kasa-

³¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, 9/536-537.

³² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1999), 1/196-197.

³³ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/719.

³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289; Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvîni, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, thk. Muhammed Said Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 2/472.

³⁵ Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *Safahâtün meşraka min hayâtî's-selef: Süfyân es-Sevrî* (Medine: Dâru'l-Hudayrî, ts.), 116.

³⁶ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/197-198, 719; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/327-328.

³⁷ Ziyâd Muhammed Mansûr, *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kismü'l-mütemmim litâbiî ehli'l-Medîneti ve min ba'dihim* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987), 25.

³⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/326.

³⁹ Kaysâriyye/قيسارية o dönemde Şam bölgesine dahildir. Burası imlasındaki benzerlik nedeniyle ülkemizdeki Kayseri/كيسريye ile (Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 3/139), ya da bölgesel yakınlığından dolayı Fâyâb'ın ilçesi olan

basıdır. Bu küçük kasaba, Firyâbî'nin burada bulunduğu zaman zarfında ilim ehlinin ilgi odağı olmuştur. İslâm coğrafyasının çeşitli ülke ve şehirlerinde yaşayan pek çok insan, kendi zamanlarının bu şöhretli âliminden ders almak ve ona sorular niyetiyle Kaysâriyye'ye gelmiştir. Ancak insanları Firyâbî'ye çeken şey yalnızca onun ilmi değildir. Zira Firyâbî'yi üne kavuşturan unsurların başında Süfyân es-Sevrî'nin öğrencisi ve dostu olması gelmektedir. Bu özelliğinden kaynaklı olarak Sevrî'nin hayatına dair malumat almak isteyenler Firyâbî ile görüşmek istemiştir. Ahmed b. Hanbel de bu amaçla Mekke'ye gelmiş, burada Firyâbî ile tanışmış⁴⁰ ve ondan hadis almıştır.⁴¹ Firyâbî Kaysâriyye'ye yerleşince de onunla tekrar görüşmenin yollarını aramıştır. Bir keresinde Firyâbî'yi ziyaret etmek için çıktığı bir yolculukta Hıms'ta konaklayıp buradaki hadis talebesine ders vermiştir. Ardından hareket edip tam Kaysâriyye'ye yaklaştığı esnada Firyâbî'nin vefat ettiğini öğrenmiştir. Firyâbî'nin vefatı Ahmed b. Hanbel'i derin bir üzüntüye sevk etmiştir. Kederinin sebebini soranlara da Sevrî'nin dostu olmasından dolayı, Firyâbî'nin kaybının üzüntü verici bir hadise olduğunu söylemiştir.⁴² Bu olay Firyâbî'nin Sevrî ile tanışıklığının ulemâ için taşıdığı anlamı gösteren güzel bir örnektir. İlim ehli Firyâbî'yi, Sevrî'nin hayatının detaylarını kendisinden öğrenebilecekleri canlı bir kaynak olarak görmüştür. Firyâbî'nin bu özelliğinin yanı sıra halk arasında anlatılan bazı hadiseler, insanların alakalarını Firyâbî'ye yöneltmiş olmalıdır. Zira kimileri rüyalarında Hz. Peygamber'i gördüklerini ve bizzat onun tavsiyesiyle Firyâbî'ye öğrenci olmak için geldiklerini söylemişlerdir. Örneğin bir defasında fazıl bir Müslüman Abdürrezzâk es-San'ânî'den hadis almak için Yemen'e gitmiş ancak San'ânî bu zatın talebini reddetmiştir. Daha sonra bu kişi rüyasında Hz. Peygamber'e San'ânî'yi şikayet etmiştir. Hz. Peygamber de ona,

Kaysâr/يَصَار ile karıştırılabilmektedir. Firyâbî'nin yaşadığı kasaba bu iki şehir değil; hali hazırda İsrail'in sınırları içerisinde bulunan, Tel Aviv ve Hayfa şehirlerinin arasında konumlanan Kaysâriyye, güncel adıyla Kaysaria/Caesarea'dır.

⁴⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/401-402.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbât: Dâîratü'l-Mearif el-Osmâniyye, 1952), 8/119-120.

⁴² Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 469; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî, *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm* Ahmed, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 1/193-194.

“Ka‘nebî’den Malik b. Enes’in Muvattâ’sını dinlemek için Medine’ye, Süfyân es-Sevrî’nin kitaplarını Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî’den dinlemek için de Şam’a git.” demiştir. San’ânî bu rüyayı işitince ağlamıştır.⁴³ Bu hadiseyi hicrî üçüncü asır muhaddislerinden Ali b. Abdülazîz (ö. 286/899) anlatmaktadır. Firyâbî sayılan tüm bu etkenlerden ötürü, halkın büyük hürmetini kazanmıştır. Öyle ki bazı kaynaklarda “Şeyhu’s Şâm/Şam’ın üstadı” diye anılmıştır.⁴⁴

Sonuç olarak -seyahat sıralaması tam olarak bilinmemekle birlikte- Firyâbî yolculuklarında Fâryâb’tan çıkarak; Mekke’ye, Kûfe’ye, Beyrut’a, Şam’a, Mısır’a ve Kaysâriyye’ye gitmiştir. Buna göre Firyâbî, hadis öğrenebilmek için 9.000 kilometreden fazla bir mesafeyi kat etmiştir.

1.3. Vefatı

Firyâbî seksenli yaşlarının sonlarında ya da doksanlı yaşlarının başlarında vefat etmiş olmalıdır. Bu bilgidен hareketle onun uzun bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Her ne kadar daha önce belirttiğimiz üzere zaman zaman Fâryâb’a dönmek istemişse de seyahatlerinin ardından memleketine bir daha dönmemiştir. O Kaysâriyye kasabasında, Rebûlevvel 212/827⁴⁵ (Hazarın 827) ya da 213/828⁴⁶ tarihinde vefat etmiştir. Biyografi yazarları Firyâbî’nin vefat tarihi olarak daha çok 212/827 tarihini kaydetmektedir. Araştırmamız boyunca tespit edebildiğimiz kadarıyla Firyâbî’nin vefatına ilişkin bunlardan başka bilgi bulunmamaktadır.

2. İlmî Kişiliği

Firyâbî, yaşamı boyunca yaptığı seyahatler vesilesiyle pek çok âlimle tanışmıştır. Çalışmamızın bu kısmında Firyâbî’nin diğer İslâm âlimleriyle kurduğu etkileşimler incelenecektir.

⁴³ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 56/332.

⁴⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/292.

⁴⁵ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/264; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15/402; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmet el-Arnavut et-Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 5/159.

⁴⁶ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 10/260.

2.1. Hocaları

İlgili kaynaklarda yaptığımız tarama ve araştırmalarımıza göre Firyâbî 37 kişiden hadis almıştır.⁴⁷ Hocaları ağırlıklı olarak Kûfelidir. Bu durum onun Kûfe’de ciddi bir öğrenim gördüğüne işaret etmektedir. Bu açıdan Kûfe şehri, Firyâbî’nin ilmî hayatında belirgin bir konum işgal etmektedir.

Hocaları arasında en çok öne çıkanlar Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Zâide b. Kudâme’dir. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Firyâbî Evzâî’den Şam ve Beyrut’ta hadis almıştır. Sevrî ise Firyâbî’nin hayatındaki en önemli şahsiyetlerden biri olmuştur. Zira Firyâbî onunla Mekke’de tanışmış, ona öğrencilik yapmış, birlikte Kûfe’ye gitmiştir. Mekke’de Sevrî’nin kaydettirdiği hadisleri Kûfe’de ona kontrol ettirmiştir. Sevrî’nin yanında kalmayı memleketine dönmeye tercih etmiştir.⁴⁸ Firyâbî, Sevrî’den hadis dinleyip kaydetmek konusunda son derece titiz davrandığı için Buhârî onu Sevrî’nin en iyi öğrencileri içerisinde zikretmektedir.⁴⁹

Firyâbî, Buhârî’yi haklı çıkaracak şekilde hocası ile arasında geçen şöyle bir olay anlatmaktadır: “Kûfe’ye gittiğimizde Süfyân es-Sevrî bana hadis yazdırdı. Bazen, ‘Ben falanca şeyhten hadis almaya gitmeyi arzuluyorum. İstersen sen de gel.’ derdi. Ben de ‘Sen git, hadisleri dinle, döndüğünde bana ondan rivayette bulunursun.’ derdim. O da bu şekilde yapardı.”⁵⁰

Fesevî’nin eserine aldığı bu konuşmayı aktaran İsa b. Muhammed (ö. 292/906), Buhârî’nin değerlendirmesini biraz daha ileriye taşıyarak, Firyâbî’nin semâ yönünden Sevrî’den hadis alan bütün öğrencilerden daha iyi olduğunu bildirmektedir.⁵¹ Kaynaklarda anlatılan bu bilgiler, Firyâbî’nin

⁴⁷ Bu kişilerin listesi için bk. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/264; Sem’ânî, *el-Ensâb*, 10/206; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/326; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 27/53; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed El Begâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 4/71; Zehebî, *Siyeru a’lâmî’n-nübelâ*, 8/289-290; Zehebî, *el-Muğnî fi’l-duafâ*, thk. Nüreddîn İtr (Katar: Dâru İhyâî’t-Türâs, ts.), 2/542; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehzîb*, 9/535-536.

⁴⁸ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve’l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, (Medine: İmâdetü’l-Bahsü’l-İlmî bi’l-Câmiati’l-İslâmiyye, 1984), 1/500; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimaşkî, *el-A’lâm: Kâmusü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikin* (Beyrut: Dâru’l-İlm, 2002), 7/148; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâî’t-Türâs, ts.), 12/140-141.

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 27/56-57.

⁵⁰ Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 1/719.

⁵¹ Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 1/719.

Sevrî'den rivayette bulunan diğer kişilere nazaran ne denli önde olduğunu göstergesidir.

Firyâbî hocası Sevrî'ye olan muhabbet ve bağlılığının yanında onun görüşlerine en çok vakıf olan kişilerden biridir. Bir defasında Süfyân b. Uyeyne'ye bir mesele sorduğu, onun cevaplama üzerine de “*Süfyân es-Sevrî bunun tam tersini söylüyor.*” diye karşılık verdiği bilinmektedir. Bu olayda Uyeyne Firyâbî'ye cevaben, “*Gözlerin ondan başkasını görmüyor.*” demiştir.⁵²

Firyâbî'nin meşhur hocalarından bir diğeri olan Zâide b. Kudâme'ye gelince, Firyâbî'nin bu ondan nerede ve ne zaman hadis aldığı net olarak bilinmemektedir. Ancak Zâide b. Kudâme Kûfelidir.⁵³ Bu durum Firyâbî'nin Zâide b. Kudâme'den Kûfe'de hadis almış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

2.2. Öğrencileri

Araştırmalarımıza göre Firyâbî 57 kişiye hadis nakletmiştir.⁵⁴ Kendisine öğrencilik yapan âlimlere bakıldığında, onların Firyâbî'den hadis dinlemek için çeşitli coğrafyalardan geldiği anlaşılmaktadır. Bu kişiler arasında Firyâbî'nin hemşehrisi olan Fâryâblı hadisçiler de vardır. Onların Firyâbî'yi takip etmeleri, Firyâbî'nin memleketinde tanınmış ve saygı duyulan bir âlim olduğuna işaret etmektedir.

Firyâbî'nin öğrencileri arasında en meşhur olanlar Ahmed d. Hanbel ve Buhârî'dir. Daha önce belirttiğimiz gibi Ahmed b. Hanbel, Firyâbî ile Mekte'de karşılaştığını ve ondan hadis öğrendiğini bildirmektedir. Buhârî'nin haber verdiğine göre ise Ahmed b. Hanbel sonraları Firyâbî ile bir kez daha görüşmek istemişse de buna imkân bulamamıştır. Zehebî'nin ifade ettiğine göre Ahmed b. Hanbel Firyâbî için “salih bir insan” demektedir.⁵⁵

Buhârî'nin ise Firyâbî'den Şam'da bulunduğu sırada hadis yazdığı bilinmektedir. Zehebî'nin yaptığı tarihlendirmeye göre Firyâbî, Abdullah b. Mübârek'le birlikte Buhârî'nin dördüncü tabakadaki hocalarından olmalıdır.⁵⁶ Buhârî ile hocası Firyâbî arasında 18 yaş vardır. Buhârî, Firyâbî'nin vefatından sonra 44 yıl daha yaşamıştır.

⁵² Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983), 12.

⁵³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9/274-276; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/306.

⁵⁴ Firyâbî'den hadis nakledenlerin listesi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/119; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53-55; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/535-536.

⁵⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 8/289-290.

⁵⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/82.

Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde kaydettiği bilgilere göre, Buhârî'nin hocası ile tanışması oldukça genç yaşlarına denk düşmektedir. Buhârî, Firyâbî'nin yanında kaldığı süre boyunca var gücüyle ilmî düzeyini artırmak için çabalamıştır. Zira Bağdatlı âlim Muhammed b. Ebî Itâb Hasan el-E'yun (ö. ?), Firyâbî'nin kapısında, Buhârî'den hadis yazdıkları esnada Buhârî'nin yüzünde henüz sakal bile olmadığından, kendisinin ise 17 yaşında olduğundan bahsetmektedir.⁵⁷ Muhammed b. Ebî Hâtim'in (ö. 354/965) bildirdiğine göre ise, Buhârî'nin arkadaşlarından Hânie b. Nadr (ö. ?), Buhârî ile Şam'da Firyâbî'nin yanında kaldıklarını, bazen oyun oynamak ve dut yemek için gezintiye çıktıklarını ancak Buhârî'nin onlara katılmayarak daima ilimle meşgul olduğunu anlatmaktadır.⁵⁸

2.3. Âlimlerin Firyâbî Hakkındaki Değerlendirmeleri

Firyâbî hakkında pek çok İslâm âliminin görüş ve kanaatleri mevcuttur. Bu kapsamda ondan bahsedenler az da olsa Firyâbî'yi yermiş, fakat çoğunlukla övmüştür. Sözünu ettiğimiz ve birazdan aktaracağımız değerlendirmeler bütüncül bir şekilde ele alındığında Firyâbî'nin ilmî yönünün ne denli güçlü olduğu rahatlıkla anlaşılabacaktır.

Firyâbî'den bahseden bazı kaynaklar onu; “Şeyhu'l-İslâm”,⁵⁹ “Şeyhu's Şâm”,⁶⁰ “imam”, “âlim”,⁶¹ “konumu yüce bir âlim”,⁶² “hadis âlimi”,⁶³ “müfessir”,⁶⁴ “hafız” ve “fakih”⁶⁵ gibi sıfatlarla tanıtmaktadır. Bu sıfatlar onun farklı disiplinlerdeki kabiliyetlerini ve genel halk kitlesinin kendisine olan teveccühünü yansıtmaktadır. Bir başka açıdan Firyâbî zaman zaman “Süf-yân es-Sevrî'nin dostu”⁶⁶ ve “A'meş'i gören”⁶⁷ diye de tanıtılmıştır. Diğer âlimlerle kurduğu bağlantılar üzerinden kazandığı bu etiketler, Firyâbî'nin meşhur olmasını sağlamıştır.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/84.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/86.

⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289.

⁶⁰ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/292.

⁶¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 5/159.

⁶² Halîlî, *el-İrşâd*, 2/472.

⁶³ Zirîklî, *el-A'lâm*, 7/148.

⁶⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 12/140.

⁶⁵ Zirîklî, *el-A'lâm*, 7/148; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 12/140-141.

⁶⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/324.

⁶⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/90.

Firyâbî tek bir alanda ihtisas yapmış bir âlim değildir. O, bu konuda gördüğü bir rüyadan bahsetmektedir. Bu rüyaya göre bir gün tüm üzüm çeşitlerinin olduğu bir bağa girdiğini, beyaz üzüm dışında bu bağdaki üzümlerin hepsinden yediğini ancak beyaz olandan bir parça bile yiyemediğini anlatmaktadır. Bunu hocası Sevrî'ye sorduğunda Sevrî'nin, “*Senin ferâiz dışında bütün ilimlerden payın olacak ancak ferâizi öğrenemeyeceksin. Çünkü o ilimlerin cevheridir. Tıpkı beyaz üzümün diğer üzümlerin cevheri olduğu gibi.*” dediğini söylemektedir. İlerleyen zamanlarda Firyâbî'yi görenler, bu rüyanın gerçekleştiğini ve Firyâbî'nin gerçekten de ferâizi öğrenemediğini anlatmışlardır.⁶⁸

Naklettiği rivayetlerin güvenilirliği konusunda İclî (ö. 261/875),⁶⁹ Nesâî⁷⁰ ve İbn Ebî Hâtim Firyâbî'nin “sika” olduğunu vurgulamaktadır. Firyâbî ile aynı çağda yaşamış Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 265/879), hadisçilik konusunda Firyâbî'nin Yahyâ b. Yemân'dan (ö. 189/805) evlâ olduğunu söylemektedir.⁷¹ Bunlara ilaveten Safedî onun “sika” ve “sadûk” olduğunu belirtmektedir.⁷² Bu olumlu kanaatlerin yanı sıra elbette Firyâbî'nin eleştirildiği konular da olmuştur. Örneğin İbn Adî (ö. 365/976) onu temelde iki konuda eleştirmiştir. Bunlardan birincisi Firyâbî'nin aktardığı, “*Burunda kıl çıkması cüzzama karşı güvencedir.*”⁷³ şeklindeki rivayet hakkındadır. İbn Adî'ye göre bu rivayetin aslı yoktur ve bu batıl bir rivayettir. İkincisi ise Sevrî'den sadece kendisinin naklettiği çok fazla rivayet bulunmasıdır. İbn Adî yine de bu tenkitlerine rağmen Firyâbî'nin “sadûk” ve “lâ bes'e bih” mertebesinde olduğunu kanidir.⁷⁴

⁶⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/59-60.

⁶⁹ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Bâz, 1984), 416.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/57.

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/120.

⁷² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 5/159.

⁷³ Bk. “الْجَذَامُ مِنَ الْأَفْ فِي الشَّعْرِ نَبَاتٌ”, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avazullah-Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/208.

⁷⁴ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/468-469; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/59. Zehebî, Firyâbî'nin Sevrî'den naklettiği bazı rivayetlerde tek kalışını Firyâbî'nin hocası ile olan dostluğuna vurgu yaparak açıklamaktadır. Bu doğrultuda İbn Adî'ye cevaben, “Çünkü o, Süfyân gibi bir ilim denizine bir müddet arkadaşlık yapabilmiştir. Bu sebeple bazı rivayetlerde tek kalması yadırganmamalıdır.” demektedir. Bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 4/72.

Bağdat ulemasının bir kısmı ise Firyâbî'nin Sevrî'den naklettiği 500 hadisi hatalı naklettiğini iddia etmiştir.⁷⁵ Firyâbî ayrıca, ravilerinden biri olan Mücahid b. Ferkad'ın zayıf bir ravi olması ve bu şahıstan münker bir hadis rivayet etmesi yönüyle yerilmiştir.⁷⁶ Tüm bu eleştirilere rağmen hadis otoritelerinin geneli Firyâbî'nin “sika”, bir kısmı ise “sadûk” ya da en azından “lâ be'se bih” mertebesinde olduğunu söylemiştir.

Firyâbî yalnız ilmiyle değil, aynı zamanda örnek yaşantısı ve kulluğuyla da sevilen bir kimse olmuştur. İbn Hibbân onun için, “Allah'ın en hayırlı kullarından biri” demektedir.⁷⁷ Bazı kaynaklar Firyâbî'yi “verâ sahibi bir insan”, “zâhid”,⁷⁸ “abid” ve “fazilet sahibi”⁷⁹ olarak anmaktadır.⁸⁰ Çağdaşı Abdülmelek b. Zencûye (ö. 258/872) Firyâbî'yi anlatırken, “Firyâbî'den daha verâ sahibi birini görmedim.” ifadelerini kullanmaktadır.⁸¹

Firyâbî kendi devrinde dualarının çokça kabul edilmesiyle de meşhur olmuştur. Öğrencisi Muhammed b. Sehl b. Asker'in anlattığına göre bir yağmur duasında Firyâbî dua etmek için ellerini kaldırmış ve henüz ellerini indirmeden yağmur yağmaya başlamıştır.⁸²

Halka ve dönemin âlimlerine Firyâbî'yi sevdiren şeylerden bir diğeri ise, onun devlet adamlarından uzak yaşantısı ve dünyalık makamlara tamah etmeyişi olmalıdır. Bu bağlamda bir defasında kendisinden nasihat isteyen öğrencisi Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî'ye, “Allah'a karşı takvalı olmanı, sünnete yapışmanı ve idarecilerden uzak durmanı tavsiye ederim.” demiştir.⁸³ Firyâbî

⁷⁵ İclî, *Târîhu's-sikât*, s. 416; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXVII, 59.

⁷⁶ Zehebî, *el-Muğnî*, 2/542.

⁷⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/57.

⁷⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 5/159.

⁷⁹ Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 59.

⁸⁰ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/71.

⁸¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 8/289-290.

⁸² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/290-291.

⁸³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/402. Rey Emiri Sürrî b. Muâz (ö. ?) bu konuda şöyle bir olay anlatmaktadır: “Bir gün Abdullah b. Tâhir'in ordusunda komutan olan babam ve ben bir seferdedik. Ben o zamanlar çocuktum. Bir ara Abdullah b. Tâhir Şam tarafına yöneldi. Ramazan ayındaydık. Şam'a yaklaşıncâ Abdullah b. Tâhir bize ‘Burada bir âlim var. Ona sefer esnasında oruç tutup tutmayacağımız hakkında soru soralım mı?’ dedi. Ordudan bazıları ‘Şu yakınlarda Süfyan es-Sevrî'nin dostu Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî var, ona soralım.’ dediler. Bunun üzerine Abdullah b. Tâhir ordusunu Firyâbî'nin kapısına kadar götürdü. Abdullah b. Tâhir'in adamlarından iki tanesi Firyâbî'nin kapısını çalıp beklediler. İçeriden Firyâbî'nin hizmetinde bulunan bir cariye çıktı. ‘Şeyhe Emir'in kapıda beklediğini söyleyin.’ dediler. Cariye içeriye girdi ve aradan uzun bir süre geçti. Çıktı-

hayatı boyunca kuşandığı ağır başlı tavırla devlet ricaline karşı daima mesafeli bir duruş sergilemiştir.

2.4. Mezhebi

Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarımız Firyâbî'nin mezhebine dair açıklayıcı bilgiler sunmamaktır. Fakat onun bidat ehli, Ehl-i sünnet karşıtı olan kişi ve gruplardan hadis nakletmemeye özen gösterdiği hatta onlara tepkisel yaklaştığı bilinmektedir. Bu bağlamda İbn Asâkir (ö. 571/1176), Buhârî'nin bizzat gördüğünü söylediği bir olay aktarmaktadır. Buna göre Firyâbî, Mürcie mezhebinden bir zümreyi kendisiyle görüşmek için geldikleri esnada huzurundan kovmuştur. Bu kişiler ancak tövbe ettikten sonra Firyâbî ile görüşebilmişlerdir. Öte yandan naklettiği tefsir rivayetleri içerisinde Hariciler aleyhine olan bilgiler,⁸⁴ Firyâbî'nin Harici anlayışın da görüş ve düşüncelerinden uzak olduğuna işaret etmektedir.

Firyâbî'nin mensup olduğu mezhebin ne olduğu konusunda değerlendirmeye müsait olan bir diğer bilgi Ahmed b. Abdullah el-İclî'den (ö. ?) gelmektedir. Buna göre İclî bir gün Firyâbî'ye, “Hz. Lokman mı yoksa Hz. Ebû Bekir mi evlâdır?” diye bir soru sormuş, o da “Böyle bir soruyu ilk kez senden duyuyorum. Elbette Ebû Bekir evlâdır.” demiştir.⁸⁵ Firyâbî bu cevabıyla Ehl-i sünnet'in en belirgin vasıflarından biri olan sahabeye hürmet konusundaki hassasiyeti izhar ediyor gibidir. Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla bu konudaki en açık bilgi, kendi ağzından öğrencisi Buhârî'nin naklettiği sözler olmuştur. Zira Buhârî'nin bildirdiğine göre Firyâbî, “Kim ‘Allah kesinlikle arşın üzerinde değildir.’ derse kafir olmuştur. Kim Mûsâ'nın Allah'la konuşmadığını iddia ederse kafir

ğında ‘Şeyh Emir’in ne için geldiğini soruyor.’ dedi. Emir’in adamları bu kadar bekletildikten sonra böyle bir soruyla karşılaşmaktan ötürü çok kızdılar ancak Emir onlara sakin kalmaları konusunda bir işaretle bulundu. Sonra adamlar ‘Biz ordumuzla sefer halindeyiz. Oruçlarımızı tutup tutmamak hakkında şeyh bize ne tavsiyede bulunur?’ dediler. Cariye içeri girip tekrar çıktığında Firyâbî'nin, ‘Eğer siz Allah’a taat yolunda bir seferdeyseniz oruç tutup tutmamak konusunda muhayyersiniz. Yok eğer Allah’a karşı günah işlemek üzere bir seferdeyseniz isyan ile orucu bir araya getirmeyin (günah ve oruç bir arada olmaz).’ dediğini söyledi. Elçiler Emir’e döndüklerinde Emir, (Firyâbî'nin bu vakur hali karşısında) ‘Şu izzet var ya, işte bu bizim kuşanamadığımız şeydir.’ dedi.” Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/260-262.

⁸⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *ed-Dürur'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 9/689.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/58; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/290; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/322.

olmuştur.” demiştir.⁸⁶ Bu sözler ayetlerin lafızlarına önem veren ilk Selefi anlayışın sahip olduğu kabullerin bir yansıması gibi görünmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Firyâbî, Selef itikadına sahip, Ehl-i sünnet çizgisinde bir âlimdir.

2.5. Eserleri

Firyâbî'nin eserlerinden hiçbirisi günümüze ulaşamamıştır. Kaynaklarda kendisine ait olduğu söylenen eserler ise şöyledir:

1. *Tefsîrû'l-Kur'ân*:⁸⁷ Bu eser, “*Tefsîrû'l-Firyâbî/Firyâbî'nin tefsiri*” adıyla meşhur olmuştur.⁸⁸ Ravisi Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem'dir.⁸⁹ Yahya b. Meîn (ö. 234/848), bu tefsirin Kabîsa b. Ukbe'nin (ö. 215/830) kitabından daha sevimli olduğunu söylemiştir.⁹⁰ İbn Hacer el-Askalânî de bu kitabın hacmi küçük fakat çok faydalı bir tefsir olduğunun altını çizmiştir.⁹¹ 2. *Kitâbü't-tahâre* 3. *Kitâbü's-salât* 4. *Kitâbü's-sıyâm* 5. *Kitâbü'z-zekât* 6. *Kitâbü'l-menâsik*⁹² 7. *Kitâbü terkî'l mer-i ani'l Kur'ân*⁹³ 8. *el-Müsne'd*: Ravileri Saîd b. Abdûs, Mahmûd b. Hâmid ed-Dımaşkî ve Ebû'd-Dahdâh Ahmed b. Muhammed et-Temîmî'dir. İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* adlı eserinin en temel kaynaklarından biridir.⁹⁴ 9. *Min hadîsi el-İmâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî*: Âmir Hasan Sabri tarafından neşredilmiştir. Seriyî b. Yahyâ ve Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin Süfyân es-Sevrî'ye nispet ettikleri nakillerden müteşekkildir. Kitabın 123. sayfasından 171. sayfasına kadar olan ikinci kısmı, Firyâbî'nin rivayetlerini içermektedir.⁹⁵

⁸⁶ Buhârî, *Halku ef'âlî'l-îbâd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, (Riyad: Dâru'l-Meârif es-Suûdiyye, ts.), 33.

⁸⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/141.

⁸⁸ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 59.

⁸⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/293.

⁹⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206-207; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/536.

⁹¹ İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman Musa (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 4/170.

⁹² Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/10.

⁹³ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan en-Nâşir, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tıbbâ'i ve'n-Neşr, 1997), 58; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/293.

⁹⁴ Koçkuzu, “Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî”, 16/146.

⁹⁵ Âmir Hasan Sabri, *Min hadîsi el-İmâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmî, 2004).

Sonuç

Çalışmamız neticesinde doğum ve vefat tarihi hakkındaki tartışmalar dikkate alındığında, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin 120/738 senesinde Afganistan'ın Faryâb kasabasında dünyaya geldiği, 212/827 senesinde ise bugün İsrail'in kontrolünde bulunan Kaysâriyye'de vefat ettiği fikri, kaynaklar çoğunlukla bu tarihi tekrarladığı için kuvvet kazanmıştır.

Firyâbî'nin memleketinden ayrılarak ilim tahsil etmek amacıyla çok genç yaşlarda yolculuklar yaptığı görülmüştür. Bu yolculuklarda; Beyrut'a, Şam'a, Mekke'ye, Kûfe'ye, Mısır'a ve son olarak da Kaysâriyye'ye gitmiştir. 37 kişiden hadis aldığı, 57 kişiye de hadis aktardığı tespit edilmiştir. Bu kişiler arasında en dikkat çekici olanların Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Zâide b. Kudâme, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî olduğu kanısına varılmıştır. Firyâbî'nin hayatına en çok tesir eden kişi Mekke'de tanıştığı Sevrî olmuştur. O, zamanla Sevrî'nin en gözde öğrencilerinden biri olmuştur. Buhârî'nin ise çok genç yaşlarda Firyâbî'nin yanına geleerek ondan bir müddet hadis yazmıştır.

Hadis otoritelerinin Firyâbî hakkındaki kanaatleri genel manada onun “sika” olduğu yönündedir. Günümüze ulaşamamış olsalar da tefsire, hadise ve fıkha dair eserler yazması ve âlimlerin onun hakkındaki müspet değerlendirmeleri, Firyâbî'nin pek çok ilmî disiplinde rûştünü ispat etmiş bir âlimdir. Diğer bir yönden Sevrî ile olan sıkı dostluğu ona insanlar arasında hatırı sayılır bir hürmet ve şöhret kazandırmıştır. Çeşitli ülke ve şehirlerde yaşayan ilim meraklıları onu görmek için Firyâbî'nin vefatına dek yaşadığı Kaysâriyye'ye yolculuk yapmıştır.

Eserlerindeki isimlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda Firyâbî'nin tefsir ve hadisle yoğun bir şekilde meşgul olduğu ancak buna ilaveten fıkıh kitapları telif etmek için de özel bir çaba sarf etmiştir. Bu doğrultuda *Kitâbü's-salât*, *Kitâbü's-sıyâm*, *Kitâbü'z-zekât* ve *Kitâbü'l-menâsik* adlı kitaplarla İslâm'ın beş şartına yönelik bir seri ortaya koymak için zaman harcadığı görülmektedir. *Kitâbü terkî'l mer-i ani'l Kur'ân* isimli diğer eser ise -içeriği bilinemesi dahi- Kur'ân'ı terk etmenin kötülüğünden bahseden bir rivayet yahut öğüt kitabı olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Firyâbî oldukça erken bir dönemde yaşamış, çok önemli simalarla sıkı bağlar kurmuştur. Öncü âlimlerden eğitim almış ve bildikleriyle sonraki dönemlere ışık tutan şahsiyetlerin yetişmesine katkıda bulunmuştur. Tüm bu yönleriyle ve tefsir ilmine kazandırdıklarıyla Muhammed b. Yûsuf el-

Firyâbî, çağdaşları arasında hicri 3. asır hattının mühim tefsir kaynaklarından biri olarak öne çıkmıştır.

Kaynakça

- Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdillâh. *Merasiidü'l-İttıla' alâ esmâ'il-emkine ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Baskı, 1411/1991.
- Atalay, Mehmet. "Zâhr-i Fâyâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1434/2013.
- Baba Bay, Khal Mohammad. *Meymene (Faryab/Afganistan) Bölgesinin Etnobotanigi ve Tarımsal Biyoçeşitliliği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1439/2018.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *et-Târîhu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1. Basım, ts.
- Buhârî. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. thk. Abdurrahmân Umeyre. Riyad: Dâru'l-Meârif es-Suûdiyye, ts.
- Buhârî. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Mahmud İbrahim Zayed. 2 Cilt. Halep: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1. Basım, 1397/1977.
- Ceylan, Hanifi. *Ebû Bekr Ca'fer B. Muhammed el-Firyâbî ve Hadis ilmindeki Yeri*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1433/2012.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1420/1999.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l müfessirîn*. thk. Süleymân b. Salih el-Hizzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Baskı, 1417/1997.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1394/1974.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâ'il-hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Âvvâd. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1. Baskı, 1422/2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Baskı, 1417/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebi Saîd Ömer b. Ğarame el-Ömeri. 74 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1416/1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbât: Dâiratü'l-Mearif el-Osmâniyye, 1370/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tebsiru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebeh*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l İlmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Saîd Abdurrahman Musa. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1984.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefâyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1415/1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l Meârif, 1393/1973.
- İbn Hibbân. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. thk. Seyyit Aziz Bey. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1996.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashâbi('l-îmâm) Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymîn. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Baskı, 1388/1968.
- İbnü'l Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütüb el-İlmiyye, 1413/1992.

- İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan en-Nâşir. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Bâz, 1405/1984.
- İsmâîl Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâs el-Arabî, 1370/1951.
- Kardâvî, Ebû Muhammed Yûsuf b. Ya'kûb b. İsmâîl el-Kâdî el-Ezdî. *Keyfe neteâmelü mea's-sünneti'n-nebebiyye*. Amerika: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâs el-Arabî-Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/146. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1992.
- Muhammed Mansûr, ez-Ziyâd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim litâbü ehlî'l-Medîneti ve min ba'dihim*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Baskı, 1408/1987.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsü'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1405/1984.
- Sabri, Âmir Hasan. *Min hadîsi el-İmâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmî, 1424/2004.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefâyât*. thk. Ahmet el-Arnâvut et-Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâs el-Arabî, 1420/2000.
- Sâlih, Subhî. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, ts.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî. 13 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l-Meârif, 1381/1962.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*. Kahire: Dârü's-Selâm li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ve't-Terceme, 1438/2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- eş-Şâfiî. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Ab-

- dullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 16 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîrû's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avazullah-Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1416/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rûsul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l Fazl İbrâhîm. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Baskı, 1387/1967.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1422/2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l Hadîs, 1426/2006.
- Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*. thk. Nureddin İtr. Katar: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Zehebî. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed El Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tıbbâ'i ve'n-Neşr, 1383/1963.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Âvvâd. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehrânî, Muhammed b. Matar. *Safahâtün meşraka min hayâtî's-selef: Süfyân es-Sevrî*. Medine: Dâru'l-Hudayrî, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1422/2002.

Cahiliye Döneminde Elçilik Kültürü

The Practice of Sending And Receiving Envoys in The Jahiliyyah Period

Doç. Dr. Abdurrahman Demirci*

Geliş Tarihi/Received: 22.05.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 23.06.2025

Öz: Câhiliye dönemi, İslam'dan önce Arap Yarımadası'nın genelinde hâkim olan kabile eksenli siyasi ve sosyo-kültürel yaşam tarzını tanımlamak için kullanılır. Dönem itibarıyla kabile, kendi içinde yalnızca bir soy birliği değil; aynı zamanda hukukî, siyasî ve ekonomik bir bütün demektir. Her kabileyi ayakta tutan ve güçlü kılan lider, şair, hatip, kâhin gibi yetenek sahibi mensupları mevcuttur. Kabilelerin birbirleriyle bağ kurma, ittifak oluşturma ve her türlü sorunları çözmeye vasıtası ise elçilerdir. Kabilenin dış dünyayla bağ kurmasını sağlayan, maddi-manevi her yönüyle bekasına hizmet eden elçilik, kabileyi güçlü kılan tüm rol ve yeteneklerin bir toplamı gibidir. Cahiliye döneminde elçiler, genellikle hitabeti güçlü, ikna kabiliyeti yüksek, lider ruhlu, şair veya soylu kişiler arasından seçilmiştir. Bu makalede Câhiliye dönemi elçilerinin temel niteliklerinin yanı sıra elçiliğin bireysel, kurumsal ve heyet şeklindeki farklı uygulamaları olduğu tespit edilmektedir. Câhiliye dönemindeki elçilik uygulamalarının kabilelerin varlık teminatı ve refah vesilesi olduğu örnekleriyle gözler önüne serilmektedir. Makale Câhiliye döneminin sözlü gelenek yapısı ve gücünün elçilik kültürünün şekillenmesinde ve zenginleşmesinde büyük pay sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Çok boyutlu bir mahiyet arz eden Câhiliye elçilik kültürü, kabileler arası ilişkilerin devamlılığını ve istikrarını sağlama noktasında hayati bir işlev görmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kabile, Elçi, Câhiliye, Kureys

Abstract: The term Jahiliyyah period refers to the tribal-based political and socio-cultural lifestyle that prevailed throughout the Arabian Peninsula before Islam. In that era, a tribe was not only a unit of kinship but also a legal, political, and economic entity. Each tribe was sustained and strengthened by talented members such as leaders, poets, orators, and soothsayers. The primary means for tribes to establish connections, form alliances, and resolve disputes was through sending and receiving envoys.

* Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, demircia.rahman@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-2369-1847>.

ing envoys. Envoys connected a tribe to the outside world, contributed to its survival in both a material and spiritual sense, and as such, tended to combine all the roles and skills that made a tribe strong. In the Jahiliyyah period, envoys were typically selected from among those with strong oratory and persuasive skills, leadership qualities, poetic sensibilities or noble backgrounds. In addition to identifying the key characteristics of envoys during the Jahiliyyah period, this article finds that envoys came in different formats: they could be individuals, institutions, or delegations. It highlights examples showing that the practice of sending and receiving envoys in the Jahiliyyah period served as a guarantee of the continued existence of the tribe and as a means of prosperity. The article also shows that the nature and dominance of the oral tradition in the Jahiliyyah period was an important factor shaping and enriching the practice of sending and receiving envoys. This versatile practice played a vital role in maintaining continuity and stability in intertribal relations.

Keywords: Islamic History, Tribe, Envoy, Jahiliyyah, Quraysh,

Giriş

Müslüman coğrafyacılar tarafından beş bölgeye ayrılan¹ Arap Yarımadası'nın kuzey ve güneyinde tarihsel süreçte siyasi şartların etkisi ve coğrafyanın elverişliliği sayesinde birçok devlet kurulmuştur. Yarımadanın doğu, iç ve batı bölgeleri ise genelde kabilevi yaşamın hâkimiyet alanı olarak var olagelmıştır.² Ancak kabile eksenli yaşam, söz konusu bölgelerde siyasi ve ekonomik açılardan büyük çatışmalara sahne olmuştur. Bu bölgelerdeki yaşam dönemin medeni dünyasından kopuk, yazılı kültürden mahrum, çağın sosyo-kültürel imkân ve olanaklarına ise bigâne bir durum arz etmekteydi. 7. asırda ortaya çıkan İslâm dini, kendinden önceki dönemi Câhiliye olarak adlandırmış, bu tanımlama ise ilk ve son Câhiliye olarak kendi içinde bölümlendirilmiştir.³

Câhiliye sosyo-kültürel ve dini açıdan İslâm'a aykırı olanı, siyasal bir hâkimiyet olarak ise Mekke'nin fethiyle biten bir zaman dilimini ifade eder.⁴ Arap yarımadasında Câhiliye kültürünü yaşayan kabileler müesseses birer

¹ Hicaz, Yemen, Necid, Tihâme, Arûd şeklindeki coğrafi bölgeler için bk. Ebû 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*. (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 2/138.

² Abdurrahman Demirci, *Kavram Atlası/Siyer I*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 175.

³ Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları), 1982, 99.

⁴ Mahmud Şükri Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, (tsh. Muhammed Behcet el-Eserî). Mısır: el-Mektebetu'l-Ehliyye, H.1314, 1/15; 2/15.

siyasi yapı olarak varlık gösterememekteydi. Ancak kabilenin kan bağına sadakat demek olan asabiye sayesinde birbirlerine karşı savunma ve saldırı refleksi geliştirerek yaşamlarını sürdürmekteydi.⁵ Bu müstakil yaşam tarzı içinde kabileler birbirleriyle hilf adı altında siyasi ittifaklar kurarak savunma ve saldırı ihtimallerinde güç birliği oluşturma yoluna gitmekteydi. Ancak dost ya da düşman olsalar bile kabileler elçilik yoluyla birbirleriyle ve bölge güçleriyle ticari veya kültürel vesilelerle iletişim kurmaktaydı.

Dönem itibariyle bölge, siyasi tarihine bakıldığında mevcut olan güçlü devlet yapıları, zengin ve kurumsal elçilik kültürüne sahipti. Yarımada içinde ise kabilevî hâkimiyet alanlarının parçalanmışlığı ve buna bağlı seyreden siyasal mücadele yoğunluğu söz konusuydu. Bu çatışmacı kabile yapısı ve müstakil hâkimiyet alanları oluşturma çabası, elçilik başta olmak üzere birçok alanda kurumsallaşmayı engellemekteydi.⁶ Zaten mevcut tabiat şartlarının zorluğu ve geçim kaynaklarının kıtlığı nedeniyle çatışmalar hiç eksilmemekte, bu durum kabileler arasında ıslah çalışmalarını zorunlu kılmaktaydı.⁷ Dolayısıyla kabile esaslı ayrışmalara binaen yaşanan sorunlar arttıkça sorun çözme yolunda elçilik kültürü de bir o kadar işlevsel hale gelmekteydi. Örneğin çatışmalardan kaynaklı sorunlar ve çözüm önerilerinin yanı sıra tebrik, aracılık, gelişmelerden haberdar etme, ahitleşme gibi birçok husus için elçilik faaliyetlerine ihtiyaç duyulmaktaydı.⁸ Ayrıca kabilelerin ticari sahadaki faaliyetleri, elçilikler vasıtasıyla bölge güçleriyle iletişim içinde olmalarını gerektirmekteydi. Bu faaliyetler sayesinde Araplar dış dünyadan izole bir hayat yaşamazken bölgedeki kurumsal idarelerin muhtelif diplomatik uygulamalarına da şahit olmaktaydı.

Câhiliye döneminde Arap Yarımadası'nın kuzey, güney ve doğu bölgelerinde yarı bağımsız devletler ve valilikler mevcuttu. Dönemin siyasi-kültürel hareketliliği itibariyle bu devletler içinde en etkili olanı Hîre'nin vassalı

⁵ Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-Arab fî Asri'l-Câhilî*, (Beyrut: Dâru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, ts.), 412.

⁶ Muhammed Tabî, *es-Sefarât fî'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1988), 26.

⁷ Muhammed Ali Dekka, "es-Suferâu ve 'Sefaretu İnde'l-Arab Kable'l-İslâm /Dahilu'l-Cezire", *Dâru'l-Manzuma*, Riyad, 1984, IV/15-16, 189.

⁸ Osman, Cuma Damiriyye. *es-Sefare ve'-Süferâ fî'l-İslâm*, (Mekke: Rabitatu'l-Alemi'l-İslami, 1421), 52.

olduğu Sâsânîlerle aralarındaki elçilik faaliyetleri oldukça yoğundu.⁹ Hîre'nin Arap'ı temsil adına Sâsânîlerle yaşadığı elçilik süreçleri, Arap elçilik kültürü için hem birer kazanım hem de iftihar vesilesiydi. Çünkü Hîre kralı Nu'man b. Münzir dönemin Sâsânî kistrâsı huzurunda şahsı ya da devletiyle değil de Arap'ın faziletleriyle övünmekteydi. Hatta bu amaçla Arap kabilelerinin meşhur şair ve hatiplerini Sâsânî sarayına temsil göreviyle göndermekteydi.¹⁰ Bu uygulamalar Arap yarımadasında kültürel bir bütünlüğe hizmet etmenin yanında kabilelerin kurumsal elçilik kültürüne vakıf olmalarına imkân sağlamaktaydı.

Hicaz'ın ticari ve dini konumu, bölge insanının siyasi dengeler ve faaliyetler hakkında oldukça fazla bilgi sahibi olmasını sağlamaktaydı. Kureyş'in "ehlullah" şöhretiyle yarımada içinde, ticari faaliyetleriyle de yarımada dışında oldukça etkin olması, elçilik alanında elinin güçlü olmasına imkân tanımaktaydı. Nitekim Kureyş'in ticari sahadaki olanakları, Kur'an'a da yansımış olup¹¹ dönemin çatışmalarla dolu bölgesinde kesintisiz (yaz-kış) devam eden ticari faaliyetlerin başlamasında ve devamlılığında elçilik başarısı önemli bir rol oynamaktaydı.

Arapça literatürde özelde Kureyş'in genelde ise Câhiliye dönemi Araplarının İslâm dönemiyle kıyaslanan siyasi ve kültürel hayatı ve elçilik faaliyetleri üzerine birçok çalışma¹² yapılmıştır. Ancak Câhiliye döneminin kabile eklenli yaşam biçimini çok yönlü bir şekilde yansıtabilecek elçilik kültürü Türkçe literatürde müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. Câhiliye döneminin çok yönlü olarak bilinmesinde böylesine önem arz eden bir konuda Türkçe literatürde sadece Kureyş'in ticari ve siyasi faaliyetleri için gerçek-

⁹ Ebu Ömer Şihabuddîn İbn Abdірabbih. *el-İkdu'l-Ferîd*, çev. Musa Kazım Yılmaz. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021). 2/276.

¹⁰ İbn Abdірabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1/297.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân* (nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî), (Kahire: Dâru Hicr, 1422/ 2001). 24/652-654.

¹² Muhammed Ali Dekka, "es-Suferâu ve's-Sefaretu İnde'l-Arab, Kablel İslam /Dahilu'l-Cezie", *Dâru'l-Manzuma*, 4/15-16, (1984), 189; Nebîh Âkil, "el-Vufûd ve's-Sefâre fi'l-Câhiliyye ve Ahdi'r-Resûl", *Dirâsâtun Târihiyye*, 39-40, (1991); Rıf'at Zekî Mahmud Âfîfî, *Edebu'l-Vifâde ve's-Sefare mine'l-Cahiliyye hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Abbasi*, (Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1998),

leştirdiği elçiliklere dair çalışmalar mevcuttur.¹³ Dolayısıyla bu çalışma, Câhiliye’de elçilik kültürü, elçiliğin önemi, elçinin görev ve sorumluluklarının tespiti; siyasal, kültürel ve ekonomik ilişkilerde elçinin rolünün anlaşılması itibariyle önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1. Câhiliye’de Elçiliğe Dair Kullanılan Kavramların Analizi

Arapça’da elçi anlamında kullanılan kavramlar ve türevleri, Câhiliye döneminde elçiye yüklenen görevler ve elçinin temsil kabiliyeti hususlarında bizlere etraflıca bilgi vermektedir. Dönemde kabileler arası veya devlet liderlerine gönderilen elçiler için yaygın olarak sefir (elçi) ve vefd (heyet) olmak üzere başlıca iki kavram kullanılır. Se-fe-re (سَفَر) fiilinden türetilen ve elçi anlamına gelen sefir (سَفِير), olduğu yerden başka bir yere gönderilmesi yönüyle rüzgârın ağaçtan düşürdüğü yaprağa benzetilir.¹⁴ Se-fe-re (سَفَر) kelimesinden türetilen kelimelerde adeta karşı tarafa bir mesaj aktarma anlamının ortak olduğunu söylemek mümkündür. Aynı kökten türeyen sifr (سِفْر) kavramı kitap, sâfir (سَافِر) ise kâtip için kullanılmakta olup burada da bir şeyi açıklamak izah etmek durumu söz konusudur.¹⁵ Sâfir kavramı uzak beldeye yolculuk için de kullanılır. Çünkü Arap dilinde kısa süreli veya kısa mesafeli yolculuklar için sefer tanımlaması yapılmaz.¹⁶ Bir kavimin başka bir kavme gönderdiği elçi”¹⁷ anlamında kullanılan sefir, gönderen-gönderilen arasında ıslahı da hedeflediği için,¹⁸ her iki tarafın kalbinde ola-

¹³ Muhammed Hamidullah, “el-İlâf veya İslâm’dan Önce Mekke’nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri”, çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1-4 (1961); Âdem Apak, “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, 2001.

¹⁴ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-‘Arabiyye* (nşr. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr). (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/686.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-Luğa* (nşr. Muhammed ‘Avd Mir‘ab), (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-‘Arabî, 2001), 12/278.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî. *el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Serhi'l-Kebîr*. (Beyrût: el-Mektebetu'l-‘İlmiyye, ts.), 4/251.

¹⁷ Ebû ‘Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-‘Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrrâ’î), (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 7/247.

¹⁸ Ebû'l-Faḍl Muhammed İbn Manzur, *Lisānu'l-‘Arab*, thk. (Beyrût: Dâru Şâdir, 1414/1993, 4/367, 370; Ebû ‘Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-‘Ayn* (nşr.

na vakıf olmadan, bunu başarması zordur.¹⁹ Dolayısıyla yapacağı işe ve yük-
lendiği göreve etraflıca vakıf olması itibarıyla elçinin arabuluculuk gibi bir
görevi de vardır.²⁰ Bu bağlamda Arap kültüründe ıslah amaçlı yapılan giri-
şimler için “Kabile içinde veya kabileler arasında elçilik yaptım.”²¹ denir. Bir
aracı olması hasebiyle sefir, bir şeyi teslim etmek veya almak için görevlen-
dirilen kimsedir.²²

Ve-fe-de (وفد) filinden türetilmiş olan vefd (الوفد) ise görevle gönderilen,
atanan kişi veya elçi anlamına gelir. Asmaî, Arapça’da bir kral ya da emire
heyet olarak gönderilenler için vefd (heyet) tabirinin kullanıldığını söyler.²³
Elçi (وافد) bir vakıa veya iş için kabile tarafından bir krala gönderilen kişiye
denir.²⁴ Elçilik heyetinin görevlendirilmesi için hedeflenen şeyin önem arz
etmesi gerekir.²⁵ el-Vefd’in kelime anlamında, sefirden farklı olarak daha
üst mevkiye birisine gönderilme söz konusudur.²⁶ Bu durum gönderilen
heyetin muhataptan bir beklenti içinde bulunmasına delalet eder.²⁷

Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirrâfî). (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988),
7/247.

¹⁹ Muhammed Murtaza ez-Zebîdî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kuveyt: Matba-
atu Hukumu'tl-Kuveyt, 1973), 12/41.

²⁰ Mecduddîn Muhammed el-Fîruzâbadi, *Kamusu'l-Muhît*, thk. Muhammed Nuaym
el-Arkasûsî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 408.

²¹ Mecdu'd-dîn İbnu'l-Eşîr, el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Ĥadîs ve'l-Eşer* (nşr. Tâhir
Aḥmed ez-Zâvî-Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâhî), (Beyrût: el-Mektebetu'l-
İlmiyye, 1399/1979), 2/372.

²² Muhammed Seyyid Şerif Cürçani, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-
Minşâvî (Kahire, Daru'l-Fazîle, 2004), 96.

²³ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/464.

²⁴ el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, 8/80.

²⁵ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luġa*, 2/674.

²⁶ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 14/140.

²⁷ Muhammed b. Muḥammed, ez-Zebîdî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr.
Heyet), (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.) 9/316. “Vefd” kavramı Kuran’da Meryem suresi
9/85. ayette geçmektedir. Muttakilerin; rahmeti, rızası ve kerameti ile her şeyi
kuşatan Rahman’ın huzurundaki toplanması ve duruşları, kralların huzurunda
cömertlik beklentisi içinde olan heyetlere benzetilir. Bk. Ebû'l-Kâsım Maḥmûd
ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâiki Ğavâmiidi't-Tenzil*. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-
‘Arabî), 1407, 3/42.

Elçi anlamını içeren bu kavramlarda bir temsil, görev, etkileşim ve mesaj ulaştırma amacı mevcuttur. Adeta çok yönlü görev ve anlamlar içeren bu kavramlar, Câhiliye dönemi elçi kültürünün zenginliğine delâlet eder. Gerçekleşen uygulamalar itibariyle bakıldığında Câhiliye döneminin elçilik uygulamalarını nitelemek amacıyla genelde vefd (heyet) kavramı kullanılmıştır. Bunda dönem itibariyle kabilelerin olaylara çok yönlü bakışı ve çoklu temsil uygulamaları önemli yer tutar. Çünkü heyetlerde genelde birçok görev icrasıyla sorumlu olmalarının yanı sıra kabileyi temsilen lider karakterli birey, kabilenin adeta hafızası ve edebi açıdan muhafızı olan şair, bir söz ustası ve edebi bir üsluba sahip olan hatip gibi birçok görevli istihdam edilmiştir.

2. Elçinin önemi ve nitelikleri

Câhiliyede elçilik süreci her aşaması ve yönüyle önemsenen bir kültürdü. Çünkü bu sayede kabileler arasındaki ilişkileri sürdürmek, vuku bulan sorunları çözmek, mevcut talep veya ihtiyaçları gidermek mümkündü. Tüm elçilik sürecini ve ikili ilişkilerin seyrini belirleyen, elçinin yetkinliği idi. Dolayısıyla Arap kültüründe elçinin önemini anlatma babında “Elçi gönderenin kıymeti, elçisinden anlaşılır”²⁸ şeklinde bir darbı mesel mevcuttu. Şüphesiz bunun istisnaları olmakla birlikte, elçiliğin manevi değerine dair kaynaklara yansıyan tespitler bunu haklı çıkarmaktaydı. Hatta sözlü kültürün çok etkin olduğu elçinin önemi ve rolünün neredeyse mesajdan daha fazla öne çıkartıldığı Arap kültüründe bu durum şöyle dile getirilmişti:

“Yazılan mektup ancak elçiyle gönderilirse istenilen sonuç elde edilebilir, Mektup içeriğiyle sınırlıdır ama elçi ondaki mesajı dilediğince zenginleştirerek aktarır.

Elçi ve mektup bütünlüğü başarılı bir sonuç getirir ve böylece maksat hasıl olur.”²⁹ Taşıdığı haber yanında bizzat üstlendiği aracılık rolü, elçinin siyasi aidiyetinden önce gelmekteydi. Bu nedenle Arap kültüründe elçi, dokunulmazlığa sahip bir konumdaydı. Sâsânîler Zûkar Savaşı öncesinde Benî Bekr’e Nu’mân b. Zur’â et-Tağlibî’yi elçi olarak göndererek şu üç teklif sunmuştu: “Nu’mân b. Münzir’in terikesini kendisine teslim etmek, bulunduğu yeri terk etmek veya savaşa hazır olmak.” Bu teklifleri duyan Hanzale b.

²⁸ Ebû Ali Hüseyin İbnu’l-Ferra. *Kitâbu Rusulî’l-Mulûk*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd), 1993, 53.

²⁹ İbnu’l-Ferra. *Kitâbu Rusulî’l-Mulûk*, 31.

Sa'lebe elçi Numan b. Zur'â'ya "Eğer sen elçi olmasaydın sağ geri dönemezdin." şeklinde tepki vermiştir.³⁰ Ancak bu genel kabule rağmen özellikle dini ve ticari konulardaki hassasiyet nedeniyle zaman zaman dokunulmazlığın hiçe sayıldığı durumlar yaşanıyordu. Nitekim Ebrehe'nin girişimlerine karşı Arap kabilelerin muhalif duruşu neticesinde böyle bir durum gerçekleşmişti. Arap Yarımadası'nın genelinde şirk kültürüne dair birçok put ve tapınak olmakla beraber Kâbe'nin kutsallığı tüm müşriklerin ortak kabulüydü. Ancak Ebrehe, Arap'ın karakterini ve kültürünü görmezden gelip baskı kurarak müdahil olmakta ve Arapları Kâbe'den vazgeçirip bina ettiği Kulleys adlı kiliseyi Arapların hac merkezi yapmaya çalışmaktaydı. Benî Kinâne'den bir kişinin Kulleys'e gidip pislemesi üzerine Ebrehe Kâbe'yi yıkmaya yemin etti. Ebrehe kendisini ziyarete gelen Muhammed b. Huzâa es-Sülemî'ye taç giydirip onu Mudar kabilesine yönetici tayin etti ve onu Mudar kabilesini Kulleys'i ziyarete özendirmekle görevlendirdi. Ancak onun bu davet elçiliği uzun sürmedi ve Tihâmeliler tarafından öldürülünce Ebrehe Kâbe'ye saldırmaya karar verdi.³¹

Yazılı kültürün yok denecek kadar az olduğu Câhiliye döneminde elçilikler genelde şifahi tarzda yürütülürdü. Ancak bu durum gönderilecek mesajın elçide mahrem kalmasını ve çevredekiler tarafından öğrenilmesini engellerdi.³² Dönem itibarıyla emniyet ve güvenin çok düşük olduğu bir ortamda temsil görevine binaen elçinin dokunulmazlığını sağlayacak bazı emarelere ihtiyaç vardı. Câhiliye'de her kabilenin kendisini simgeleyen es-sekk (ç. sukûk)³³ denilen bir nişanenin olması sayesinde elçilerin diğer kabilelerin hâkimiyet alanlarında bulunabilmesi ve güzergahlarda rahatsız edilmeme-leri mümkün olurdu. es-Sekk, kabile lideri veya devlet başkanının verdiği bir yolculuk izin belgesi demektir. Üzerine özel bir işaret konulan veya mühürlenmiş bu belge veya eşya, taşıyıcısına emniyet sağlar ve muhtemel bir saldırıda saldırının kabilesinden hesap sorulmasının bir güvencesi anla-

³⁰ Muhammed b. Cerîr eṭ-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1407H), 1/479; Ebu'l-Ferec el-İsfehanî, *el-Eğânî*, thk. Abdülkerim Uzbavî, Abdülaziz Matar, (Mısır: el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1994), 24/68.

³¹ eṭ-Taberî, *Târîhu'r-Umem ve'l-Mulûk*, 2/131.

³² Mahmud Şükri Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ehliyye, H.1314), 3/372.

³³ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 15/76; Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 5/331.

mına gelirdi.³⁴ Elçiler adeta hayat sigortası vazifesi gören bu kabil sembollerini³⁵ görev yolculuklarında yanlarında taşırdı.³⁶ Ancak bazen elçiler belli anlamlara gelen eşyaları da gizlice taşıyarak karşı tarafa bazı mesajlar vermek isterdi. Kelb Kabilesi'nin Cenâb kolunun meşhur savaşçısı Züheyr b. Cenâb'a ulaştırılan mesaj bu kabildendi. Cenâb'ın kız kardeşi, Kudâa'nın Beni'l-Kayn b. Cisir kabilesinde evliydi ve kabilenin Benî Cenâb'a saldırı hazırlığı içinde olduğunu kardeşine bir elçiyle gizlice bildirmişti. Elçi savaş hazırlığı haberini taşıdığı iki kese ile iletmişti. Keseler içindeki kum, kalabalık; güven diken ise sert ve güçlü bir düşmanın gelmekte olduğunu habercisiydi.³⁷

Elçinin karşılanma biçimi veya görüştüğü liderin kendisine yönelik tavrı, elçinin değerini gözler önüne sererdi. Örneğin bir liderin tebrik edilmesi veya çevre kabilelere yönelik umumi davet ardından bir kralın sarayında gerçekleşen törene tüm elçiler aynı anda katılırdı. Böyle bir ortamda kralın sağ yanına oturtulup kendisinden sonra ilk içki ikramında bulunulan, lider nezdinde en itibarlı elçi olarak addedilirdi.³⁸ Elçilerin huzurdan ayrılışları da bir saygı ve saygınlık çerçevesinde gerçekleşirdi. Mesajı ileten veya temsil görevini yerine getiren elçilere dönüş yolunda hediye takdim etmek bir gelenektir. Bu durum ziyaret edilen yönetici ve yönetimin nişanesi anlamı taşımaktaydı. Elçiliğin kurumsal bir yapı arz ettiği Hîre Krallığı, ziyaretine gelen Arap kabilelerin elçilerine kraliyet kaftanları giydirerek çeşitli hediye takdiminde bulunurdu. Böyle bir durum, elçi ve temsil ettiği kabile için bir itibar vesilesiydi.³⁹ Dolayısıyla geri dönmekte olan elçinin şerefine bir ziyafet tertibi, hediye takdimi ve eğer varsa kendisine yazılı bir mektubun teslimi gerçekleşirdi.⁴⁰

³⁴ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 9/331.

³⁵ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 2/778.

³⁶ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 5/332.

³⁷ Ebû'l-Hasen 'Alî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (nşr. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî), (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 1/457.

³⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 2/280.

³⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 9/330-331.

⁴⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 9/331.

Muhatap kabileye haber iletme, liderleri tebrik etme, taziyelere katılma, ihtilafları çözme, anlaşmalar imzalama gibi hayati görevleri üstlenen⁴¹ elçinin birtakım hasletlere sahip olması gerekirdi. Elçi uhdesine tevdi edilen görevleri yapabilmesi için alanında oldukça yetkin, muhakemesi güçlü bir karaktere sahip olmalıydı.⁴² Dolayısıyla elçide hikmet, neseb, asalet, edebi yön, hazır cevaplılık ve beden dilini etkili kullanma gibi temel nitelikler aranırdı.⁴³ Ancak bazı elçiler bu şartların hepsine vakıf olmalarıyla ön plana çıkardı. Ünlü bir hatip ve şair olan Kuss b. Sâide'nin Kayser huzurundaki etkileyici hitabı ve hazırcevaplılığı Arap elçilik kültüründe hikmet bilgisine örneklik oluşturmuştu.⁴⁴ Zaten elçide aranan niteliklerden en önemlisi hikmetti ve Araplar bunu "Elçi göndermek mecburiyetinde kalırsan hikmet sahibi olanı gönder ki ona nasihat etmek zorunda kalmayasın"⁴⁵ sözüyle dile getirirdi. Keza Kelb kabilesinin Cenâb kolu lideri olan Züheyr b. Ebî Cenâb'ın elçilikteki şöhreti ve yetkinliği şairlik, hatiplik, doktorluk, komutanlık, kâhinlik ve kabile liderliği gibi hasletleri şahsında toplamasıyla dile getirilirdi.⁴⁶

Kabilenin meziyetlerini şiirle hafızalara kazıyan ve âdeta sözcüsü olan şair ve söz ustası hatip, sahip oldukları bu yetenekleri ve toplumdaki konumları itibarıyla genelde elçi olarak görevlendirilirdi. Örneğin Numan b. Münzir'in, Sâsânî sarayına temsilci olarak gönderdiği elçiler, Arap kabilelerden seçilerek davet edilen şair ve hatiplerden müteşekkildi. Heyette şiirde ve hitabette kabile üstünlüklerine vurgu yapan Huzeyfe b. Bedir el-Fezâir, Eş'as b. Kays el-Kindî, Hâcib b. Zürrâre et-Temîmî gibi şöhretli söz ustaları yer almaktaydı.⁴⁷

⁴¹ Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 3/13; Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 286.

⁴² Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 384-385.

⁴³ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, 2/280.

⁴⁴ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, 2/20; Muhammed Ali Dekka, "es-Suferâu ve 'Sefaretu İnde'l-Arab Kable'l-İslam/Dahilu'l-Cezire", 194.

⁴⁵ Nebîh Âkil, "el-Vufud ve's-Sefarat fi'l-Cahiliyye ve Asri'r-Resul", Mecelle *Dirâsât Târihiyye*, (1991), 12/39-40, 1-2, 4.

⁴⁶ *Divânu Zuheyr b. Cenâb el-Kelbî*, haz. Muhammed Şefik el-Baytar (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 18.

⁴⁷ Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/281-283.

Elçiliğin adeta bir kabile kültür halini aldığı ve zamanla kurumsallık arz ettiği Kureyş kabilesi bile zaman zaman elçilikte şair istihdam etmekteydi. Habeşistan Necâşî'sinin elinde esir bulunan Mekke'li gençlerin iadesi için Ebu Süfyan, halifi Huzeyl kabilesi şairi Ebû Huveylid b. Vâsile'yi elçi olarak göndermiş ve şair bu görevi başarıyla yerine getirmişti.⁴⁸ Ancak muhatabın iknası itibarıyla hitabet daha etkili ve dönemin kralları tarafından oldukça önemsenen bir yöndü. Kelb kabilesi lideri Zühreir b. Cenâb b. Hubel, en nâlık elçi olarak şöhrat bulmuştu.⁴⁹ Yemen'de Habeş hakimiyetine son veren Himyer kralı Seyf b. Züyezen'e tebrik için giden Kureyş heyeti içinde Abdülmuttalib de yer almıştı. Abdülmuttalib'in burada Seyf'in başarısını tebrik yanında kendi kabilesine ve konumuna dair bilgilerle süslediği hitabeti kralın dikkatini çekmişti.⁵⁰ Kureyş Hudeybiye'de antlaşma süreci uzayınca amacını elde etmek ve Hz. Peygamber'i ikna edebilmek için Câhiliye'de kabilenin önde gelen hatipleri arasında sayılan Süheyl b. Amr'ı görevlendirmişti.⁵¹

Elçinin genelde şifahi yol ile mesajını ulaştırması söz konusu olmakla birlikte bunu destekler mahiyette beden dili de bir o kadar önemliydi. Bir elçinin beden diliyle vereceği olumsuz bir mesaj olumlu bir durumun, kabilenin amacının tamamen zıddına cereyan etmesine neden olabilirdi. Tüm bu hususlar elçi seçiminin hayati önem arz ettiğini göstermekteydi.⁵²

Câhiliye Araplarında elçinin temsil niteliği sebebiyle muhatap nezdinde olumlu bir izlenim bırakması önemsenmekteydi. Bu hususta özellikle Hîre idaresinin elçilik uygulamaları bizlere ayrıntılı malumat vermektedir. Numan b. Münzir'in Sâsânî Kısra'sı'na gönderdiği elçileri birer hükümdar hülesi giydirerek, başlarına birer sarık takıp birer yakut taşlı yüzükle bezeme-

⁴⁸ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî. *Ensâbu'l-Eşraf*. (nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî). (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996). 11/246.

⁴⁹ Alûsî, *Bulâğu'l-Ereb*, 3/159.

⁵⁰ Muhammed b. Hâbib el-Bağdâdî. *el-Munemmağ fî Ahbâri Kureyş* (nşr. Hürşîd Ahmed Fârûk). (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub 1405/1985), 427.

⁵¹ Abdulmelik b. Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafâ es-Sakkâ v. d.), (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 2/316; Ebû 'Omer Yûsuf ibn 'Abdiberr. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-'Aşhâb* (nşr. 'Alî Muhammed Mu'avvið, 'Âdil 'Abdulmevcûd), (y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1415H), 2/229.

⁵² Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 228.

si, ardından asil bineklerle bindirmesi⁵³ oldukça manidardır. Bu durum öncelikle Kısra'nın Araplara yönelik indirgemeci bakışını izale etmeye yönelik bir girişimdi. Çünkü Kısra sarayında Hîre kralı Nu'man b. Münzir'in de hazır bulunduğu ve tüm milletleri kıyasladığı konuşmasında Arapları gıda, giyim, eğlence ve dünya lezzetlerinden mahrum bir millet olarak tanımlamıştı.⁵⁴ Dolayısıyla Numan b. Münzir'in hem kendi kavminin izzet ve şerefini korumak adına hem de elçilik kültürüne olan saygısına binaen böyle bir girişimde bulunduğunu söylemek mümkündür.

3. Elçilik uygulamaları

3.1. Bireysel elçilik

Bireysel elçilikler ferdi olarak kabile eşrafından birisinin gerçekleştirdiği, kabileler arası şöret mücadelesinde neseb bilgisi güçlü bir kabile mensubunun elçiliği (münâfere) ve kurumsal olarak belli bir aileyi temsilen bir şahsa tevdi edilen elçilikler olarak üçe ayrılabilir. Bu elçilik tarzlarının hepsinde kabilenin maddi ve manevi çıkarlarına hizmet etmek esastı.

Bireysel elçilikler kabileye dair talep edilecek, görüşülecek veya çözülmesi gereken sorunlar için görevlendirmeler içermekteydi. Dolayısıyla bu tarz elçilikler gelişigüzel bir şekilde herkesin üstlenemeyeceği görevlerdi. Eşrafın bireysel elçiliklerdeki yeri ve önemi, müktesebatının (lider, şair, hatip ve varlıklı kişiler) yanı sıra muhatap kabile veya yönetici nezdindeki değerinden kaynaklanmaktaydı. Münâfere için kabileyi savunabilecek donanımda bir hafızaya ve birikime sahip olmak gerekirdi. Kurumsal denebilecek elçilik ise sadece Kureyş'te mevcut olup bu da belli bir şahsın uhdesinde yer almaktaydı.

Elçinin bir hatip olması veya Arap'ın divanı olarak tanımlanan şiirde mahir olması, muhatabın etki altında bırakılması için hayli önemsenirdi.⁵⁵ Kabileler arası kan davalarını bitiren ve elçilik yoluyla sulhu ikame edenlerin genelde halk arasında temayüz etmiş kişilerden olmasına dikkat edilirdi.⁵⁶ Kureyş'in dini ve ticari alandaki konumu ve önemi, onun yarımada gözde bir kabile olmasını sağlamıştı. Bu avantajlar, onun yerel ve bölgesel bağlan-tılarını daha da güçlendirmekte Kureyş'in dönemin medenî ülkelerinden

⁵³ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1/301.

⁵⁴ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1/296-297.

⁵⁵ Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 3/159.

⁵⁶ Nebîh Âkil, "el-Vufud ve's-Sefarat fi'l-Cahiliyye ve Asri'r-Resul", 9.

birçok noktada etkilenmesine ve kültürel gelişimine katkı sağlamaktaydı.⁵⁷ Dolayısıyla Câhiliye Dönemi'nde ticaret etrafında şekillenen hayat, elçilik imkanlarını da bu ihtiyaç doğrultusunda seferber etmekteydi.⁵⁸ Kureyş, ticari ve dini konumu itibarıyla elçiliğe büyük önem atfetmekteydi. Kureyşli olmak adeta potansiyel elçi olmak demekti. Kusay b. Kilâb'ın torunları olan Abdumenafoğullarından her birinin Bizans, Sâsânî, Himyer ve Habeşistan idareleriyle görüşmeler yaparak elde ettiği ticari imtiyazlar demek olan ilâf, hayli önemli bir bireysel elçilik faaliyetiydi. İlâf, Hâşim b. Abdümenâf'ın ticari zekasıyla gün yüzüne çıkan bir ticari garanti ve sözleşmesiydi. Kayser'in vereceği ve Arap Yarımadası'nın kuzey bölgesindeki kabilelere karşı garanti ve güven sağlayacak olan bu imtiyaz, Hâşim'in Kayser'e yaptığı elçilik sayesinde uygulamaya koyulmuştu. Hâşim, Bizans Kayseri'ne elçi olarak giderek Arap yarımadasının deri ve giyim ticaret malzemelerinin Şam'a daha ucuza getirebileceği sözünü vermişti.⁵⁹ Keza Kisrâ'yı ziyaret eden Nevfel b. Abdümenâf'ın, Habeşistan'ı ziyaret eden Abdüşems'in ve Himyer'i ziyaret eden Muttalib'in temin ettiği ilâf,⁶⁰ bölge imparatorlarına yönelik elçilik faaliyetlerinin başarılı birer örneğiydi. Bu elçilikler sayesinde ilahi vahye konu olan yaz kış seferleri uygulaması ortaya çıkmıştı.⁶¹ Ancak her ne kadar dönem itibarıyla Kâbe'nin haramlığı ve beyte hürmet kültürü mevcut olsa da bunu yok sayan ve saldırgan kabilelere yönelik bazı tedbirler gerekiyordu. Tayy, Has'am, Kudaâ, Belharis b. Ka'b'ın bazı kolları bu kabilden saldırgan kabilelerdi.⁶² Arap Yarımadasının kural tanımaz ve kıt kaynaklı yapısı sebebiyle kervan güvenliği bu kabileler yüzünden büyük tehditler altındaydı. Dolayısıyla Abdumenafoğulları ticaret yollarının güvenliği için güzergâhlar üzerinde bulunan kabilelere yönelik de elçilik girişimleri gerçekleştirdi. Keza aynı güzergâh üzerindeki tüm kabile liderlerinden alınan ilâflar ile artık ikili kabile anlaşmaları (hîlf) yapılmaksızın ticari güvenceler

⁵⁷ Tabî, *es-Sefarat fî'l-İslam*, 28.

⁵⁸ Seyf b. Zûyzen'i tebrik elçiliğindeki amaç, ticari süreci yeniden canlandırmaktı. Bk. Âkil, "el-Vufud ve's-Sefârât fî'l- Cahiliyye ve Asri'r-Resul", 11.

⁵⁹ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 41, 42.

⁶⁰ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 45; İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 163.

⁶¹ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 7/68.

⁶² Kureyş'i ve ticaretini güven ve emniyete almak için söz konusu kabile liderlerine yönelik bu maddi olanak teminini Cevad Ali müellefe-i kulûb uygulaması olarak adlandırır. Cevad Ali, *el-Mufassal*, 7/68.

elde edilmişti.⁶³ Buna göre Hâşim, ticari güzergâh üzerinde meskûn olan kabile liderlerine verilmek üzere Kureyş kabile liderlerinden toplanan vergiler, kabilelerin kervana dahil ettikleri sermayenin yanı sıra yapılan ticaretten elde edilen kârdan pay vermekteydi.⁶⁴

Câhiliye Dönemi'ndeki kabileler arası elçiliklerin bir diğer yolu da başka kabile mensuplarıyla girilen ve münâfere olarak tanımlanan üstünlük mücadelesiydi.⁶⁵ “Ben insan (nefer) sayısı bakımından senden daha güçlüyüm” ifadesiyle başladığı için bu adla anılmış olması da muhtemel olan münâfere-lerde⁶⁶ Câhiliye Arapları bireysel veya kabile olarak rakip olarak gördüğü kabile temsilcisiyle hakem huzurunda seçili sözlerle çekişmeye tutuşur ve kendi kabilesinin üstünlüğünü ispata çalışırdı.⁶⁷ Bireysel türleri de olmakla beraber bireysel çekişme olan müfâhereden (bireysel üstünlüğüne dair çekişme)⁶⁸ ayrılan yönü münâferenin genelde kabileler arası bir çekişme olması idi. Câhiliye döneminde Fezâre-Benî Hilâl, Kureyş lideri Abdulmuttalib- Sakîf kabilesi münâfereleri oldukça meşhurdu.⁶⁹

Münâfere, kabilelerin ilişkilerini geliştirmez bilakis münâfirin kendi kabilesine bağlılığını arttırdı.⁷⁰ Münâfereyi bir elçilik faaliyeti haline dönüştüren şey, haklı ve üstün olanı ortaya çıkarmak amacıyla münâfirin bir hakeme ihtiyaç duymasıydı. Şair, hatip, kâhin ve hatta nüfuzlu şahısların çekişmeleri için kralların tahkimine bile başvurulurdu. Dolayısıyla Arap kabileleri arasında veya Hîre Kralı, Sâsânî Kısra'sı ve Habeş Necâşisi huzurunda gerçekleşen münâfereler kabileyi temsil itibarıyla bir elçilik mesabesindeydi. Örneğin Nu'man b. Münzir huzurunda gerçekleşen Kays b. Mesud eş-Şeybânî ve Hâcib b. Zürrâre et-Temîmî münâferesi bu kabildendi.⁷¹

⁶³ İbn Hâbib, *el-Munemmak*, 41, 42.

⁶⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 7/68.

⁶⁵ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/268.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/232; İsmail Durmuş, “Münâzara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/577.

⁶⁷ Fatîma Hammed el-Mezruğî, *el-Munâferat fî Edebi Kable'l-İslam*, (Abudabi: Dârü'l-Kutubu'l-ilmiyye, 2009), 13; Yusuf Şevki Yavuz, “Münâzara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 31/577.

⁶⁸ İbn Hâbib, *el-Munemmak*, 386.

⁶⁹ İbn Hâbib, *el-Munemmak*, 101-102.

⁷⁰ el-Mezruğî, *el-Munâferat fî Edebi Kable'l-İslam*, 28.

⁷¹ el-Mezruğî, *el-Munâferat fî Edebi Kable'l-İslam*, 79.

Dönemin kabile çekişmesi atmosferinde Kureyş'in, dini, ticari prestiji herkesçe malum olmakla birlikte onunla rekabet içinde olan kabileler de vardı. Bu hususta ayrıntılı malumat bulunmamakla birlikte Hz. Ömer'in de Kureyş adına müfâhere ve münâferelere katıldığı vakidir.⁷² Kureyş onun bu faaliyetlerdeki yerini bildiği için kendisini daima görevlendirir ve onun müfâhere ve münâferelerde yer almasını ve bu yöndeki girişimlerini desteklerdi.⁷³ Kureyş kabilesi, ehlullah sıfatına binaen Ahmesî⁷⁴ olması ve saygın bir toplumda bulunmasına rağmen zaman zaman bölgedeki kabilelerle çekişmeler yaşayabilmekteydi. İşte bu kabilelerle bir çatışma, müfâhere ve münâfere (bireysel üstünlük için hakem önünde karşılıklı çekişme)⁷⁵ elçilik olarak adlandırılmakta olup bu faaliyetlerde Hz. Ömer görevlendirilirdi.⁷⁶

Kusay b. Kilâb, Câhiliye döneminde Mekke'nin siyasi, Kâbe'nin ise dini iş ve işleyişine dair hizmetleri müesses hale getirmişti. Aslında oluşumlarında dinî, siyasî, kültürel birçok saik mevcut olsa da bu görevlerin ifasının Kureyş'in farklı kollarına taksimi, Kureyş'in kurumsallık açıdan kesp ettiği aşamayı da ifade etmekteydi. Kabilenin bir idare mekânı ve meclisi (nedve) olması hasebiyle her önemli işin istişare edildiği böylesine önemli bir mecliste⁷⁷ elçilik kararlarının da alınmış olması pek tabii idi. Elçilik görevlerinden sorumlu olan sefaret, Kureyş'in adeta dış ilişkiler sorumlusuydu. Böylece Kureyş, kabile yapısının hâkim olduğu bölgede sefareti kurumsal hale getiren ilk kabile olmuştu.⁷⁸

Kureyş sefaretinin görevleri arasında Câhiliye döneminde kabileler arası siyasi sorunları veya muhtemel çatışma durumlarını çözmek üzere görüşmeler yapmaktı.⁷⁹ Sefaret, Hilf, sulh ve hatta kabilenin her yönüyle hakkının savunulmasına dair diğer kabilelerle kurulacak her türlü bağ için görevlen-

⁷² İbnu'l-Eşîr el-Cezerî, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Şahâbe* (nşr. Âdil Ahmed er-Rufâ'î), (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâîi'l-'Arabî, 1996), 4/137.

⁷³ İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-'Aşhâb*, 3/1145.

⁷⁴ Kureyş'e, hısım ve müttetiklerine dini inançta aşırı ve tavizsiz, olmaları hasebiyle verilen isim. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/58.

⁷⁵ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd ez-Zemaḥşerî. *Esâsu'l-Belâğa* (nşr. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd). (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 2/292.

⁷⁶ İbn 'Abdilberr. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-'Aşhâb*, 3/1145.

⁷⁷ eṭ-Taberî. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, 1/566.

⁷⁸ Damiriyye, *es-Sefaret ve'-Süferâ fî'l-İslam*, 54.

⁷⁹ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 2/46.

dirilmişti.⁸⁰ İhdas edilen sefaret görevi, Benî Âdiy kabilesinin uhdesindeydi.⁸¹ Kaynaklarda Ömer b. el-Hattâb Kureyş'in siyasi mücadele yaşadığı kabilelerle zaman zaman görüşmeler yaparak sefaret görevini yürüttüğü rivayet edilmektedir. Ancak onun Câhiliye döneminde Şam ve Irak dolaylarına birçok seyahat yapıp Arap ve acem krallarıyla görüşmeler yaptığı⁸² bilgisi mevcut olmakla birlikte bu faaliyetler kaynaklarda nedense elçilik olarak nitelenmez. Bunda muhtemelen Kureyş'in Araplar arasında ve bölgede bağlantılarının geniş, güçlü olmasının ve kabile fertlerinin elçilik mütesebbatının gelişmiş olmasının rolü vardı. Nitekim Benî Adiy mensubu Ömer b. el-Hattâb'ın Müslüman olmasıyla Habeşistan kralına Sehm ve Mahzûm kabilelerinden elçi gönderilmesi,⁸³ bunun bir göstergesidir. Bu görevlendirmeye istinaden Hz. Ömer'in Müslüman olmasından sonra sefaretin Sehm oğullarına devredildiği⁸⁴ yorumu isabetli olmasa gerektir. Kaldı ki bu elçiliğe dair rivayetlerde sadece Sehm oğulları mensubu olan Amr b. el-Âs'ın değil, Abdullah b. Ebî Rebîa ve Umâre b. Velîd'in de adı geçmekte olup her ikisi de Mahzumoğulları'ndandır. Dolayısıyla böyle bir görevlendirme Kureyş kabilesi mensuplarında elçilik sahasında hazır oluş düzeyinin güçlü olduğunun bir kanıtıdır.

Müslümanların Habeşistan'dan geri iadesi hususunda Amr b. el-Âs'ın görevlendirilmiş olması muhtemelen tüccar ve eşraf kimliği ile Amr'ın Habeş Necâşîsi nezdindeki konumunun bir göstergesiydi. Aksi bir durum yani Kureyş idare sisteminde belirlenmiş olan sefaret gibi önemli vazifenin bu kadar kolay değişmesi makul görünmemektedir. Kaldı ki sefaret, Kusay'ın belirlediği ancak kendisinin ölümünden sonra Abdüddâr ve Abdümenâf arasında iç savaş ihtimaline dönüşecek derecede önemli olan görevler arasında değildi. Dolayısıyla Kureyş'te elçilik faaliyetlerinin kurumsal ve bireysel olarak çok yönlü yürütüldüğünü gösterir. Ayrıca Hz. Ömer'den sonra Benî Adiy'den başka birisi tarafından sefaret görevinin üstlenilmemiş olma-

⁸⁰ Tefvîk Berrû, *Târihu'l-Arabî'l-Kadîm*, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muâsir, 1330/1996), 182-183.

⁸¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 9/248.

⁸² Ebû'l-Hasen 'Alî el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* (nşr. Es'ad Dâğır), (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409H), 2/330.

⁸³ Belâzurî, *Ensâb*, 1/234.

⁸⁴ Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, 121.

sı, elçilik uygulamalarında Kureyş içinde eşraf ağırlığını ve yerini belli etmesi itibariyle önemlidir.

3.2. Heyet elçilikleri

Câhiliye döneminde devlet veya eyalet konumuna ulaşmış olan bölgelerde bile yönetim bir kabile uhdesindeydi. Dönem itibariyle kabileler arasındaki diyalog ve etkileşimler ittifak (hîlf), müsânede (dayanışma), Muvâdea (antlaşma) ve vufûd (heyet) olmak üzere dört yolla gerçekleştirdi. Çatışmaların süreklilik arz ettiği bu dönemde kabilelerin varlığını sürdürebilmesi için başka kabilelerle ittifak, dayanışma ve antlaşma yapmaları kaçınılmazdı. Ancak sorun çözmenin yanı sıra bir üstünlük veya zafer elde etme, yeni bir gelişme, kutlama gibi olumlu durumlar için de uygulanan heyetleşme, çok yönlü bir mahiyet arz ederdi.⁸⁵

Numan b. Münzir, Sâsânî sarayında Araplara yönelik indirgemeci bir yaklaşım sergileyen ve açıklamalar yapan Kısra'ya Arap kabilelerden seçilerek davet edilen bir heyet göndermişti. Bu girişimiyle Hire Kralı, öncelikle Arap kabilelerinin sahip oldukları müşterek edebi seviyeye dikkat çekmeyi, ardından ise Arapların şan, şöret, şeref ve üstünlüklerine dair Kısra'nın indirgemeci yaklaşımlarına cevap vermeyi hedeflemişti. Bu nedenle Numan, Medâin'e gönderilen elçilik heyetinde Huzeyfe b. Bedir el-Fezârî, Eş'as b. Kays el-Kindî, Hâcib b. Zûrâre et-Temîmî gibi prestijli şahısları görevlendirmişti.⁸⁶ Ancak Numan b. Münzir, bu heyeti gönderirken bazı tavsiyelerde bulunmuş asaleti ve edebi yönü itibariyle Eksem b. Sayfî'nin öncelikle konuşmasını emretmişti.⁸⁷

Câhiliye döneminde bölge ülkelerinin Mekke'yle yoğun ticari faaliyet içinde olmaları zaman zaman elçilik faaliyetlerini de gerekli kılıyordu. Ancak bu durum genelde Mekke'nin talep veya ricaları üzerine gerçekleşen elçilikler şeklinde cereyan etmekteydi. Ebrehe'nin (Ebû Yeksûm) Aksum Krallığı döneminde Mekke'ye gelen bir Habeş kervanı, Mekke gençleri tarafından saldırıya uğrayıp yağmalanmıştı. Böyle vahim bir durum ardından gerçekleşen düşmanlık Mekke için hem siyasi hem de ticari açıdan hayati bir risk arz etmekteydi. Mekke eşrafı bunun vahametini erken fark ederek hemen Ebû

⁸⁵ Âkil, "el-Vufûd ve's-Sefâre fi'l-Câhiliyye ve Ahdi'r-Resûl", 10.

⁸⁶ Alûsî, *Bulâğu'l-Ereb*, 1/281-283.

⁸⁷ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 2/279; Asri Çubukçu, "Eksem b. Sayfî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/551.

Yeksûm'a elçi heyetleri gönderip kendilerini affettirmeye çalışmışlardı. Eşraftan oluşan bu elçilik heyetleri öncelikle özür dileyerek, Habeş tüccarlarının Mekke'yle ticaret bağıını sürdürme ricasında bulunmuş ve güven tesisi için Kureyşli birkaç genci rehin olarak Ebrehe'ye vermişti. Nadr b. Hâris'in babası Hâris b. Keled'e'nin de içlerinde bulunduğu bu rehinelere, yapılan elçiliklerde verilen güvenceler ardından serbest bırakılmış ve Habeş tüccarların malları Kureyş'e emanet edilerek Mekke'de satılmaya başlanmıştı.⁸⁸ Mekke'nin eşrafından olan Benî Mahzûm'dan Umâre b. Velîd veya Abdullah b. Ebû Rebîa ile Benî Sehm'den Amr b. el-Âs'ın Necâşî'yle görüşmek üzere heyet olarak gönderilmeleri⁸⁹ Kureyş'te eşraftan olmanın elçilikte istihdam için yeter bir neden olduğunu göstermekteydi. Eşrafın özellikle krallara yönelik elçilik vazifesiyle heyet şeklinde gönderilmesi, yarımada oldukça yaygındı. Kureyşle bir nüfuz mücadelesi içinde olan Sakîf kabilesi de bu hususta öne çıkmaktaydı. Nitekim Kureyş tarafından Hudeybiye'de Hz. Muhammed'e elçi olarak gönderilen Urve b. Mes'ûd es-Sekafî, kabilesinin Kisrâ'ya Kayser'e, Necâşî'ye giden elçilik heyetlerinde bulunmasıyla öne çıkmaktaydı.⁹⁰ Himyer Kralı Seyf b. Zûyezen'e gönderilen Kureyş heyet mensupları bu konuda oldukça önemli bir örnekti. Heyette Abdulmuttalib b. Hâşim, Esed b. Abduluzza gibi karizmatik liderlin yanı sıra Ümeyye b. Abduşems ve Abdullah b. Cüd'ân gibi şöhreti ve zenginliğiyle öne çıkan tüccarlar yer almıştı.⁹¹ Dolayısıyla Câhiliye'de elçilik heyetlerinin eşraf, şair, hatip gibi kabilenin lider nitelikli fertlerinden teşekkül etmesinde⁹² kabile prestiji, ticari ilişkiler, muhatap liderler tarafından tanınır olmak gibi birçok husus etkiliydi.

⁸⁸ el-Belâzûrî. *Ensâbu'l-Eşrâf*, 9/412.

⁸⁹ İbn Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/333-334; Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh eż-Žehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (nşr. Su'ayb el-Arnâvut), (y.y.: Mu'essesetu'r-Risale, 1405/1985), 1/150.

⁹⁰ Muḥammed b. 'Omer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî* (nşr. Marsden Jones), (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 2/598.

⁹¹ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1/312.

⁹² Muhammad Yasin Mazhar Siddiqui, *Organisation Of Government Under The Prophet*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 2009), 230.

Sonuç

Câhiliye dönemindeki elçilik uygulamaları, kabilelerin Arap Yarımadasında siyasi, sosyal, kültürel ve ticari ilişkiler ağına sahip olduğunu göstermektedir. İcra edilen elçiliklerin yalnızca siyasi veya ticari amaçlarla değil aynı zamanda kültürel faaliyetler başta olmak üzere çok yönlü olması bunun bir göstergesidir. Gerçekleşen elçilikler üzerinden bakıldığında kabile yapısının elçilik kültürüne yön verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim icra edilen bireysel elçiliklerin kabileler arası sorunları çözmek; münâferelerin, kabile şan ve şerefini ispat çabası, heyet elçiliklerinin ise kabilenin adeta küçük bir temsil ve yansıması olduğunu söylemek mümkündür.

Câhiliye dönemindeki güçlü kabile yapısı doğal olarak kabileler arası yoğun çatışmalara neden olmuş, bu atmosferde gerçekleşen elçilikler de ilişkilerde kilit bir rol oynamıştır. Kabilevi yaşamın bir getirisi olarak dönemin elçiliklerinde geleneksellik ön planda olmakla birlikte Arap Yarımadası dışına yönelik elçilik faaliyetleri, kurumsallık noktasında bazı kazanımlara olanak sağlamıştır. Bu hususta bir devlet olması yönüyle Hîre'nin siyasi, ticari ve kültürel ilişkileriyle Kureyş'in ticari faaliyet ve girişimleri başlıca örnekleri oluşturur. Arap Yarımadası'ndaki bütün kabileler elçi görevlendirmelerinde kabilenin temayüz etmiş yetenekli üyelerine yer verirken Kureyş kitlesel olarak elçilikle hemhâldi. Bunda Kureyş'in dini konumu sayesinde elde ettiği ticaret ve siyasi kazanımlar etkili olmuştur.

Câhiliye dönemi elçilik uygulamaları adeta Arap'ın ticari, siyasi ve kültürel yönünün bir özetidir. Elçiliğin bireysel, kurumsal ve heyet tarzlarında uygulanması, bu dönemin sözlü ve temsil temelli diplomasi anlayışının zenginliğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Âfîfî, Rıf'at Zekî Mahmud. *Edebu'l-Vifâde ve's-Sefare mine'l-Cahiliyye hattâ nihâyeti'l-Asri'l-Abbâsî*, Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1998.
- Âkil, Nebîh. "el-Vufûd ve's-Sefâre fi'l-Câhiliyye ve Ahdi'r-Resûl", *Mecelletu Dirâsâtun Târihiyye*, Câmîatu Dimaşk, Suriye, 12/39-40, 1991, ss. 9-29.
- Alûsî, Mahmud Şûkri, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî, 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Ehliyye, H.1314.

- Apak, Adem. “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetini Oluşumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, 2001, ss. 177-194.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşrâf*. nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Cevherî, İsmail Ebû Nasr. *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-‘Arabîyye*. nşr. Aḥmed ‘Abdulḡafûr ‘Attâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürçani, Muhammed Seyyid Şerif. *Mu’cemu’t-Ta’rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire, Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Çubukçu, Asri. “Eksem b. Sayfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Damîriyye, Osman Cum’a. *es-Sefâret ve’-Süferâ fi’l-İslam*, Dirâse Fıkhiyye Mukârene, Mekke: Rabitâtu’l-Âlemu’l-İslâm, 1421.
- Dekka, Muhammed Ali. “es-Suferâu ve’s-Sefâretu inde’l-Arab Kable’l-İslam /Dâhîlu’l-Cezire”, *et-Turâsu’l-Arabî*, Suriye: 1984, 4/15-16, ss. 189-196.
- Demirci, Abdurrahman. *Kavram Atlası/Siyer I*, Ankara: Gazi Kitabevi: 2020.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed. *Tehzîbu’l-Luğa*. nşr. Muhammed ‘Avd Mir‘ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muḥammed, *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âsâr*. nşr. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983.
- Feyyûmî, Ebû'l-‘Abbâs Aḥmed, *el-Misbâhu’l-Munîr fi Ğarîbi’s-Şerḥi’l-Kebîr*, 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu’l-‘İlmiyye, ts.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed. *Kamusu’l-Muhîr*, Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 1426/ 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbu’l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. “el-İlâf veya İslâm’dan Önce Mekke’nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri”, çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1961, 9/1-4, ss. 213-222.

- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Omer Yûsuf. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Âşhâb*. nşr. 'Alî Muhammed Mu'avvið, 'Âdil 'Abdulmevcûd. y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415H.
- İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Şihabuddîn. *el-Ikdu'l-Ferîd*, çev. Musa Kazım Yılmaz. 3 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed. *Cemheretu'l-Luğa*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'Alî el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh*. nşr. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî, 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'Alî el-Cezerî, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Şahâbe*. nşr. 'Âdil Ahmed er-Rufâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbnu'l-Eşîr, Mecdu'd-Dîn el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eşer*. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Şanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvînî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. y.y.: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1423/2002.
- İbnu'l-Ferra, Ebû Ali Hüseyin. *Kitâbu Rusuli'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1993.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Munemmak fî Ahbâri Kureyş*. nşr. Hurşîd Ahmed Fârûk. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafâ es-Sakka v. d. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İsfehanî, Ebu'l-Ferec. *el-Eğânî*, thk. Abdülkerim Uzbavî, Abdülaziz Matar, 24 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l- Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb-Matbaatu Dâru'l-Kutubu'l-Mısıriyye, 1994.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Alî. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. nşr. Es'ad Dâğır. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409H.
- Mezruği, Fatıma Hamed. *el-Munâferât fî Edebi Kable'l-İslam*, Abudabi: Dâru'l-Kutubu'l- İlmiyye, 2009.

- Sâlim, Seyyid Abdülaziz. *Târîhu'l-Arab fî Asri'l-Câhilî*, Beyrut: Dâru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, ts.
- Siddiqui, Muhammad Yasin Mazhar. *Organisation Of Government Under The Prophet*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407H.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/ 2001.
- Tabii, Muhammed. *es-Sefârât fî'l-İslâm*, Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1988.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Şihâbuddîn. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Münazara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/579-580. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Zebîdî, Muhammed. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Komisyon. 40 cilt. b.y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. nşr. Su'ayb el-Arnâvut 25 Cilt. y.y.: Mu'essesetu'r-Risale, 1405/1985.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâikü Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd. *Esâsu'l-Belâġa*. nşr. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/ 1998.

Bazı Âyetlere Getirdiği Tefsir Açıklamaları Çerçevesinde Mütevellî Şa'râvî'nin Allah'a İmân'a Dair Temellendirmeleri

Mutawallî al-Sha'râwî's Justifications of Belief in Allah within the Framework of His Exegetical Explanations of Some Verses in the Qur'an

Atabek Abdülhamidoğlu*

Geliş Tarihi/Received: 17.05.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 16.07.2025

Öz:

Bu çalışmada 20. Yüzyılda yaşayan Müslümanların toplumsal sorunları üzerinden meseleleri ele alan Mütevellî Şa'râvî'nin Allah'a imana dair temellendirmeleri maddî ve aklî deliller çerçevesinde incelenmiştir. Şa'râvî'nin meselelere tevhit açısından yaklaşması, müslümanların iman duygularını geliştirmesi ve heyecan verici üslupları kullanması onun bu konudaki öğretilerini daha cazip hale getirmiştir. Şa'râvî özellikle ilâhi vahyin gerçeklerini ortaya çıkarmaya çalışan büyük bir ıslahatçıdır. Bu yüzden konumuzla ilgili onun eserlerindeki bilgilerin ve örneklerin ortaya çıkarılması gerekmektedir. İnsanların Allah'a olan iman konusunda sıkıntılarının olduğu bir dönemde Allah'a imanın müellif gibi delillerle açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla günümüzde bu alanda müellifin tecrübelerinden istifade edilmesi gerekir. Şa'râvî müslüman toplumların teknolojiye, ekonomide, siyasette ve sosyal alanlarda gerilediği ve doğu ülkelerini sömürgeci devletlerin işgal ettiği bir dönemde yaşamıştır. Çalışma, -özellikle- böyle bir zamanda müellifimizin toplumsal sorunları çözmede ne kadar başarılı olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Özellikle müslüman gençlerin imanlarını sağlam temeller üzerine inşa etmeleri ve oryantalistlerin şüphelerine kapılmamaları için Şa'râvî'nin Kur'an'dan getirdiği cevaplar bu çalışmada araştırılmıştır. Ayrıca Şa'râvî tarafından, ateizm tehlikesine karşı yaptığı tespitlerle bunun önüne geçilmesini mümkün kılan yollar gösterilmiştir. Araştırmada Şa'râvî'nin tefsiri ve *el-Âyâtü'l-Kevniyyetü ve Delâletühâ a'lâ Vucûdillahi* eseri temel alınarak somut örneklerle pratik çözümlere ağırlık verilmiştir. Şa'râvî'nin Allah'a imân'a dair temellendirmelerinde müellif bir müslümanın kalbine yerleşen iman ışığının, hayatının tüm hareketleriyle uyum sağladığını ve müminin dışına yansıdığını tespit edilmiştir. Bireyin kalbinde yerleşik bir inançtan söz edildiğinde, bu

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Öğrencisi, otabelkabdllhmd@gmail.com; 0009-0000-5094-1368.

durum, inancın salt bir bilgi veya entelektüel kabulden öte, duygusal ve sezgisel kabulün şüpheye mahal bırakmayacak bir kesinlik kazanması anlaşılmıştır. Bu bütünleşmiş inanç yapısı, bireyin iç dünyasında bir tutarlılık ve bütünlük sağlayarak, dışa dönük davranışlarının da bu içsel tutarlılıkla uyumlu olmasını beraberinde getirmiştir. Müminin Allah ile arasındaki iman bağıni oluşturduğu zaman gündelik hayatı olumlu yönde değiştiği ve neticede o iman bağı; nimete şükretmesini, Allah'ın metoduyla yaşamasını, münakaşa yöntemini bırakıp, teslimiyete yönelmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mütevelli Şa'râvî, Allah'a İman, Deliller, Temellendirme.

Abstract: In this study, Mutawallî al-Sha'râwî's justifications for belief in Allah, as he addressed the social problems faced by Muslims in the 20th century, are analyzed within the framework of material and rational proofs. al-Sha'râwî's approach to the issues from the perspective of Tawheed (monotheism), his efforts to foster Muslims' sense of faith, and his engaging style made his teachings on this subject particularly compelling. al-Sha'râwî was recognized as a significant reformer, especially in his efforts to reveal the truths of divine revelation. Therefore, it is important to highlight the relevant information and examples from his works. During a time when many people struggled with belief in God, authors like al-Sha'râwî were instrumental in explaining faith with clear evidence. Thus, it remains relevant today to benefit from his expertise in this field. al-Sha'râwî lived during a period when Muslim societies were experiencing a decline in areas such as technology, economy, politics, and social structures, compounded by the colonial occupation of Eastern countries. This study aims to assess how effective al-Sha'râwî was in addressing social problems, particularly in such a turbulent era. Specifically, this research examines al-Sha'râwî's Qur'anic responses designed to help Muslim youth build their faith on solid foundations, protecting them from the doubts sown by Orientalists. Additionally, the study highlights al-Sha'râwî's arguments against atheism and his proposed methods to prevent its spread. The study relies on al-Sha'râwî's tafsîr (exegesis) and his work, "*al-Âyātu'l-Kevniyyetü ve Delâletühâ a'lâ Wujûdillahi*" (The Cosmic Signs and Their Indications of Allah's Existence), focusing on practical solutions with concrete examples. al-Sha'râwî's arguments on faith in God demonstrate that the light of faith, once settled in the heart of a Muslim, harmonizes with all of the believer's actions, manifesting outwardly. It was observed that when faith is firmly established in the heart and solidified in the mind as belief, all subsequent behavior aligns with Allah's guidance. When a believer strengthens their bond of faith with Allah, their daily life is positively transformed. Ultimately, this bond of faith leads to gratitude for blessings, adherence to Allah's method, and a shift from argumentation toward submission.

Keywords: Tafsir, Mutawallî al-Sha'râwî, Belief in Allah, Evidences, Justification.

Giriş

Şa'râvî 15 Nisan 1911 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. İlim yolculuğuna 11 yaşında Kur'an-ı Kerim'i hıfzederek ve dönemim büyük âlimlerinden ders alarak başlamıştır.¹ Şa'râvî Ezher-i Şerif'in ibtidâi bölümünden üniversite bölümüne kadar devam etmiştir. Buralarda Şa'râvî yüksek ilmî dereceleri almıştır. O sadece dini konularla yetinmeyip, siyasi ve sosyal meselelerin çözümü için gerekli olan hususları öğrenmiştir. Böylece 20. yüzyılın önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Müfessir sadece Mısır'da değil bütün İslâm âleminde etkili hatipliğiyle tanınmıştır.² Yapmış olduğu vaazlarından kitleler etkilenmiştir.

Müellifin yaşadığı dönemde gençlik çağındaki müslümanlar dini konularda din ve bilim, din ve ilerleme, din ve medeniyet ilişkilerinden ortaya çıkan çelişkiler sebebiyle sıkıntılar yaşamaktaydı.³ Şa'râvî bu zor zamanlarda gençlerin ve bütün İslam ümmetinin sorunlarını çözen âlimlerin ve imamların önderi konumunda olmuştur. Ateistlerin, yoldan sapmış düşünürlerin, bid'atçıların ve yanlış yola sapan siyasetçilerin İslam'a karşı savaş açtıkları bir dönemde onun Allah'a iman etmeyi güçlendiren faaliyetleri yapması müslümanlara büyük bir avantaj sağlamıştır. Bu İslam karşıtı gruplar bazen fikirleriyle, bazen zorbalık ve vahşetle karşıtlıklarını ifade etmekteydiler. Şa'râvî, İslam ümmetinin bu kötü düşüncelerden koruyan kalkanı ve zapt edilemeyen kalesi olmuştur. O kâfirler ve münafıklarla savaşan, onların batıl fikirlerini İslam'ın parlak hakikatleriyle çürütmeye çalışan bir mücahittir. Şeyhin öğrencilerinden biri Abdullah Haccâc şöyle demiştir: "Nasıl ki, geçmişte yaşayıp, dünyayı ilim ve hikmetle dolduran, Muhasebi, Gazalî, İbn Teymiyye gibi büyük âlimlerle gurur duyuyorsak, çağımızda İslam'ın her alanındaki problemlerine çözüm getirmeye çalışan Şa'râvî ile de iftihar duymamız gerekmektedir. Onun bıraktığı ilmî miras çağın şüphelerini ortadan kaldırmak için gelecek nesillere mutlaka aktarılmalıdır."⁴

Şa'râvî, şeriatın ve metodunun belli olduğunu, müslümanların bunlardan başka sapkın yollara uyma lüksünün olmadığını vurgulamıştır. Yine Şa'râvî, müslümanların modern dönemde Kur'an'ın ilkelerine dönmesine ve hayatlarının bu düstur ile şekillenmesine yardımcı olacak tavsiyelerini vermiştir.

¹ Saîd Ebu'l-Ayneyn, *Tanımadığımız Şa'râvî* (Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1995), 6.

² Hilal Görgün, "Mütevellî Şa'râvî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 350-351.

³ Mütevellî Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ* (Beyrût: Ahbâru'l-Yevm, 2003), 13.

⁴ Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 8.

Aynı zamanda bu çağda yaygın olan komünizm, kapitalizm, sosyalizm ve varoluşçuluk gibi düşünce sistemleriyle çok çetin mücadele etmiştir. Vahye dayanmayan sistemlerin er ya da geç çözümsüz kalarak dağılıp gideceğine inanmış ve toplumu da buna inandırmaya çalışmıştır. Müellif herkesin Kur'an'ın ilkelerini uygulamak zorunda kalacağını kesin bir dille söylemiştir. Şa'râvî "Kim Allah'ın metodunu takip etmek isterse, şüphesiz Allah ona yardım eder ve gittiği yolda onu aydınlatır"⁵ ilkesinden hareket etmiştir. Bu sebeple İslâm toplumuna Kur'an'ın ilkelerini eksiksiz yaşamaları konusunda ısrarcı olmuştur.

Çağımızda insanların doğru yolu bulması ve inancını kuvvetlendirmesi Allah'a iman etmekten geçer. O halde Allah'ın imana dair hükümlerini toplumun çoğunluğunun dinleyeceği ve uygulamak için başvuracağı şekilde yorumlanması gerekmektedir. İşte Şa'râvî Kur'an'ı bu şartları göz önünde bulundurarak yorumlamıştır. Bu çalışmada onun en önemli sorun olarak belirlediği Allah'a imana dair temellendirmeleri incelenmiştir. Ayrıca alanda var olan bu araştırma boşluğu bu çalışma ile doldurulmaya çalışılacaktır. Bu konuda onun önemli tespitlerine, modern çağın insanların anlayacağı çözümlerine yer verilmiştir.

1. Şa'râvî Tefsirinde Allah'ın Varlığına Dair Temellendirmeler

Allah Teâlâ kâinatta aklî, maddî ve duyulara dayanan delilleri yaratmıştır. Bunların hepsi Allah'ın varlığına işaret etmektedir. Allah'ın varlığını idrak eden ilk araç akıldır. Fakat akıl Allah'ın varlığını sınırlı bir şekilde algılar. Tek bir Allah'ın var olduğuna ulaşır ama O'nun ne istediğini kavrayamaz. Akıl, Allah'ın ne istediğini ancak bir peygamberin gelmesiyle bilebilir. Burada Şa'râvî, İmam Mâtürîdî'nin düşüncesine benzer görüş beyan etmektedir: Mâtürîdî Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlemlenmesine dayandırmıştır. Ona göre Allah kâinatı, insanın araştırdığı takdirde büyük ölçüde vâkıf olabileceği bir hikmete bağlı olarak yaratmıştır. Yine tabiatın mevcut kuruluşuyla sahip olduğu tüm özellikler, kendi dışında bir başka varlık tarafından meydana getirildiğine dair çeşitli ipuçlarını içinde barındırır. Sâlim bir zihinle ve önyargısız olarak tabiata bakan bir kişi, ondaki mevcut ipuçlarını takip ederek yaratıcının varlığı ve birliği fikrine ulaşacak-

⁵ Mütevelli Şa'râvî - Sa'd Zilal, *en-Nesâihu'z-Zehebiyye li'l-Mar'eti'l-Asriyye* (Kahire: Ezher Üniversitesi, 2000), 13.

tır.⁶

Şa'râvî delillerle dünyaya bakarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Müellifin ifadelerine göre: İnsan bedeni, Allah'ın mülkü olduğundan, O dilediğini yapma kudretine sahiptir. Bunu anlamak için vücuduna bakman yeterli. Kalbin sürekli atıyor, peki onu sen mi çalıştırıyorsun? Eğer gücün yetiyorsa kalbini durdurabilir ya da durmuş bir kalbi yeniden çalıştırabilir misin? Elbette hayır. Kalbin, senin iradenden bağımsız olarak, uykuda bile atmaya devam eder. Uyuduğunda yavaşlaması, koştuğunda ise hızlanması Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Bu tür süreçler insan kontrolünün tamamen dışında işler. Bu yüzden, "Bedenim bana aittir, istediğimi yaparım" demek gerçeği yansıtmaz. Bilimsel olarak da bedenin işleyişi, her şeyi kontrol edemeyeceğimizi açıkça ortaya koymaktadır.⁷ Bu organların hepsi, onları idare eden Kâdir-i Mutlak olan bir yaratıcının olduğunu bildirir. Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın kendi hikmetlerini maddî delillerle bu şekilde göstermesi çok yaygındır.

Şa'râvî'nin maddî deliline diğer bir örnek ise, bu yaşadığımız kâinatın insan yaratılmadan önce onun için hazırlanmış olduğunun da kesin bir şekilde bilinmesidir. Bu da aklın tasdik ettiği ve kimsenin buna itiraz edemediği bir durumdur. Çünkü Allah kâinatı hiçbir yaratıktan yardım almadan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadan yaratmış ve onun için mükemmel bir düzen getirmiştir. İnsanlar hazır bir düzene geldilerse ve bu düzenli kâinat onlara hizmet ediyorsa bunların bir yaratıcısı vardır. Bunlar insandan önce yaratıldığı için insanların ben yaptım deme şansları yoktur. Bu da Allah'ın varlığına delalet eden maddî delildir.⁸

Şa'râvî'nin birçok eseri bilindiği üzere soru cevap şeklindedir: Ona, Yüce Allah'ın varlığının kesinliği insanın ruhunda yani fitratında vardır denilir. Peki, neden bazı insanlar Allah'ın varlığını inkâr etmeye çalışıyorlar diye sorulur. Bu soruya şöyle cevap vermektedir: İnsan, aklını kullanarak Allah'ın varlığına işaret eden deliller üzerine düşünmeye başladığında, genellikle hayatının olgunluk çağına ulaşmış olur. Bu, bazen yirmili, bazen de otuzlu yaşlara denk gelir. Ancak Allah'ın varlığına inanmak, sadece filozoflara ya da entelektüellere özgü bir durum değildir; küçük çocuklardan eği-

⁶ Emine Ögük, "Mâtürîdî'nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar", *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 695-744.

⁷ Mütevevî Şa'râvî, *el-Edilletü'l-Mâdiyyetü a'lâ Vucûdillah* (Kahire: Ahbâru'l-Yevm, ts.), 32.

⁸ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-Mâdiyyetü a'lâ Vucûdillah*, 7.

timsiz insanlara, hatta düşünürlere kadar herkes bu inancı taşır. İnsanlar, ister basit ister derin bir anlayışa sahip olsunlar, Allah'ın varlığı ile evren arasında bir uyum hisseder ve ibadet ederler. Allah'ın varlığı insan fıtratına yerleştirilmiştir ve herkes bu gerçeği bilir. Ancak inkâr edenler, kendi nefislerine uymak istedikleri için Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi seçerler. Bu tutum, onların özgürce hareket etme arzusundan kaynaklanır. Sonuçta, Allah hakkındaki tüm tartışmalar bile O'nun varlığını ve kudretini bir kez daha doğrular.⁹

Kur'an-ı Kerim'de ayetler, kelimeler ve harfler özenle seçilerek kullanılmıştır. Sadece bir harfinin bile Allah'ın varlığına veya başka büyük mucizelere işaret ettiğini görmek mümkündür. Örneğin: "قل سيروا في الارض" Allah herkese yeryüzü üzerinde yürüyün diye buyurmaktadır. Tefsirciler bu ayette geçen "في" harfinin "على" harfinin yerine kullanıldığını söylemektedirler. İnsanlar yeryüzünde yürüyor mu yoksa dünya üzerinde mi yürüyor. İnsanlar kendi anlayışlarına göre dünya üzerinde yürümektedirler. "في" zarfiyet ifade etmektedir. Bu yüzden manası bakımından yürümenin zarfı olarak daha geniş bir mana ifade etmektedir. Bu Kur'an-ı Kerim'in bir harfinin bile manayı değiştirdiğini göstermektedir. Ancak Kur'an, bunu bir hedefe ve hikmete binaen değiştirmektedir.

Şa'râvî Allah'ın var olduğunu ve Kur'an'ın da Allah'ın kelamı olduğunu bu şekilde bilimsel ve maddî delillerden yararlanarak ispat etmektedir: "على" yerine "في" harfinin kullanılmasının hikmeti, yerin sadece toprak ve sudan ibaret olmayıp, atmosfer gibi unsurları da içermesidir. Atmosfer, yeryüzünün bir parçası olarak onunla birlikte döner ve yaşamı tamamlar. İnsanlar bilimsel keşiflerinde atmosferin sağladığı imkânlardan yararlanır. Örneğin, uçakla 30 bin metre yükseğe çıkıldığında bile hâlâ dünyanın içinde kabul edilirdi, çünkü atmosfer dünyadan kopuk değil, onun bir parçasıdır. Kur'an'ın indiği dönemde bu bilimsel bilgiler bilinmiyordu, ancak her şeyi bilen Allah, "في" harfiyle atmosferin de yeryüzüne dâhil olduğunu ifade etmiştir. Şa'râvî, Kur'an'daki her harfin bile derin anlamlar içerdiğine dikkat çekmektedir.¹⁰

Şa'râvî insanlara iman hakikatlerini, sabrı, tevekkülü ve cesareti öğretmek için bol miktarda kıssaları basitleştirerek kullanmaktadır. O Allah'ın

⁹ Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 15.

¹⁰ Mütevelli Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an* (Ahbâru'l-Yevm, ts.), 1/46.

mahlûkatın hacim bakımından en küçüklerinden olan bir sivrisineği ve hatta onun da ötesindeki misal olarak vermesini şöyle açıklamaktadır: Sivrisineğin küçüklüğü ve zayıflığına rağmen Allah'ın büyüklüğünü yansıttığını görürüz. Bilimsel ilerleme de benzer bir şekilde daha küçük ve ince yapılar geliştirmeye odaklanmıştır. Örneğin, ilk saatler çok büyükken bugün yüzük kadar küçük saatler üretilmektedir. Aynı durum, radyo, televizyon ve bilgisayarlar için de geçerlidir. Zamanla küçülme ve incelik, gelişmişliğin göstergesi olmuştur. Allah, kâfirlerin dikkatini sivrisineğin yaratılışına çekmektedir. Onlar, bu küçük varlığı küçümseseler de sivrisineğin gözler, kanatlar, üreme ve sindirim sistemleri gibi hayati organlara sahip olması Allah'ın sanatındaki inceliği gösterir. Bu yaratılış, Allah'ın büyüklüğünü kavrayabilenler için derin bir hikmet taşır ve inanmalarına vesile olur.¹¹ Şa'râvî böylece Kur'an kıssalarından bile toplum için büyük dersler çıkarılmaktadır. Kıssaları günümüz diline dökerek ve gündelik hayatta kullanmış olduğumuz şeylerle değiştirerek daha anlaşılır hale getirmektedir.

2. Şa'râvî Tefsirinde Allah'a İmanın Mahiyeti

Şa'râvî tefsirine göre; Allah, insanları kendileri için yaratılan şeylerden etkilenir bir halde yaratmıştır. Bu etkileşimin manası şöyle izah edilir: Allah insana iman duygusunu önce fikir bazında yaratmıştır. Sonra iman vicdanına yerleşince inanca (akideye) dönüşmüş olmaktadır. Vicdan iki var olan şeyin (vicdana yerleşen iman ile Allah'ın) birbiriyle bağlantısını kurar. Akîdenin manası ise yaratılan ile yaratıcının; hiç kimsenin çözmesinin mümkün olmadığı ve onları imandan uzaklaştıracak hiçbir fikri akıllarına getirmediği bir râbîta ile bağ kurmaktır. Çünkü akîde ve vicdan bağı, müminin bütün uzuvlarına ve yeteneklerine kesin bilgi ışıyla yayılır.¹² Şa'râvî buna şu örneği verir: mümin kendisine verilen nimetler için Allah'a hamd eder. Nimete hamd etmek ve şükretmek sadece akıl veya kalp ile bilinmez. Nimete şükretmek müminin organlarından ve bütün varlığından yayılır. İman ışığı tüm hayatın hareketiyle uyum sağlamak üzere müminin dışına taşar. İman kalbe yerleştiğinde ve akılda inanç olarak yoğunlaştığında o insanın bundan sonraki bütün davranışları Allah'ın metodunun ışığında cereyan eder. O müminin hareketlerinde Allah'ın menheci dışına çıkacak hiçbir şey sadır olmaz.¹³

¹¹ Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 194.

¹² Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 22.

¹³ Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 23.

Şa'râvî'nin Ra'd suresi 28. ayet hakkındaki açıklamaları, konu açısından önem arz eder.¹⁴ O inancın birkaç aşamadan geçtiğini söyler: Önce duygusal algı, sonra zihinsel tefekkür aşaması, daha sonra gerçeğin açıklanması, son olarak da kalpteki istikrâr. Akîde bu aşamalardan geçerek oluşur. Akîdevî imanının neticesinde kalp mutmain olur.¹⁵ Aynı zamanda kalp, fiziki açıdan kanın pompalanmasından sorumlu olan bir organdır. Vücudun diğer bölge-lerine hayat sıvısı gönderir. Demek kalp iman ve akidenin bir kabıdır, kim yakîn ve iman ile yaşarsa bedeninin her zerresine yayılır. Bunun için Şa'râvî şöyle demiştir: Kalbin işi akîdedir çözülmesi mümkün olmayan bir bağdır. Dolayısıyla kalpte yerleşen şey bir daha akıllara tartışılmak üzere çıkmaz. Fikir önce araştırma ve tartışma için zihne sunulur. Eğer ona güvenirse onu kalbine yerleştirir ki, onda sağlam bir iman yerleşsin. O zaman kalp yalnızca sabit inançları kabul eder. Bu inançlar sonraki yaşamınızın hareketlerinde prensibiniz olur.¹⁶

Şa'râvî'nin "Allah'a imanın manası nedir" sorusuna verdiği cevap şu şekil- dedir: Allah'a iman O'nun tüm yaratıkları yaratan olduğuna inanmak ve tasdik etmektir. Bu da Allah'ın her türlü heva ve hevsten münezzehe oldu- ğunu, ilimde, yaratmada, merhamet etmede, intikam almada ve diğer sıfat- ları hususunda eşi ve benzerinin olmadığını kabul etmektir. Eğer bir insanın kalbine iman yerleştiyse o insan ilmini Allah'ın ilmi ile ölçemez. Müfessire göre, Allah bir şeyi yap diye emrettiyse insan neden sorusunu soracak du- rumda değildir. Çünkü münakaşa ancak iki eşit akıl arasında gerçekleşebilir. Allah'ın kudreti ile insanın gücü çok farklı şeylerdir. Eğer Allah bir şeyi yasaklamışsa bunun nedenini sorgulamaya kulun yetkisi yoktur. Kısacası Allah'a iman O'nun kudretine ve O'nun üstünde hiçbir gücün olmadığına teslim olmaktır. İşte insanın ruhuna yerleşmiş olan iman böyle olmalıdır. Bu Allah'ın kâinatını ve ayetlerini tefekkür ve tedebbür ettikten sonra gelen imandır. Bazıları bunu ubûdiyyet diye isimlendirmişlerdir. Doğru din ubu- diyettir ve sadece Allah Teâla'ya kulluk yapmaktır.¹⁷

Şa'râvî'nin, -girişte de bahsedildiği üzere- çağın en büyük problemi olarak gördüğü mesele imansızlıktır. Bunun için insanların yaşadıkları dünya ha- yatından sonra, iyi insanın yaptığı iyiliklerin, kötü insanın da yaptığı kötü-

¹⁴ Ra'd, 13/28.

¹⁵ Mütevelli Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî* (Kahire: Ahbârul-Yevm, 2010), 12/8319.

¹⁶ Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî*, 2/13553.

¹⁷ Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 16.

lüklerin karşılıklarını Allah'ın huzurunda alacağına inanmaları gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır: Müfessir, iman ve İslâm kavramlarının kelime anlamlarından yola çıkarak imanın ve İslâm'ın ne demek olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. “يا ايها الذين آمنوا” Ey iman edenler! ifadesinin çok önemli olduğunu tefsirinin birçok yerinde somut örneklerle açıklamıştır. Şa'ravî'ye göre, Kur'an'da müminlerin özellikle anılması, imanın geçici bir duygu ya da düşünce olmadığını gösterir. O, imanın tıpkı bir bitki gibi, sürekli ilgi ve bakıma ihtiyaç duyduğunu dile getirir. Bu bağlamda salih ameller, yani Allah'ın hoşnutluğunu kazandıracak iyi ve doğru davranışlar, imanı canlı tutan ve onu derinleştiren birer besin kaynağıdır. Dolayısıyla müminlere iman sözleşmesinde belirtilen hükümleri uygulaması zorunludur. Allah öncelikle imanı emretmemektedir, ihtiyarî olarak ona çağırılmaktadır. Kim inanırsa mümin şerefine nail olacaktır. Allah'ı mutlak kudret ve hikmet sahibi olarak kabul ettiyse amelleri gönül rahatlığıyla yapacaktır. Çünkü her inancın bir sorumluluğu olacaktır.¹⁸

Şa'ravî bu anlamda İslâm kelimesinin anlamına da dikkatlerimizi çeker. İslam boyun eğmeye ve teslim olmaya delalet etmektedir. Boyun eğmek sadece itaat edende olur. Bir kimsenin boyun eğdiği onun hareketlerinden ve yaşantısından bilinir. Sadece “inandım” demekle anlaşılmaz.¹⁹ Hz. Ali kardeşlerine bu konuda şöyle demiştir: “Ben İslam'a daha önce kimseye isnat etmediğim bir şekilde kendimi ona isnat edeceğim. İslâm yakındır âyan beyandır. Yakîn de tasdiktir. Tasdik ise ikrardır. İkrâr da yerine getirmektir. Yerine getirmek amel etmektir. Müminin imanı amelle bilinir. Gündelik hayatımızda şunu görüyoruz filanca kime nispet edildiyse, o onun oğludur demek; Araplarda nesep, bir kişinin soy ağacındaki babalar zinciri üzerinden “filancanın oğlu filanca” şeklinde adlandırılmasıdır. Bu, kişinin kimliğini ve ailesel bağlarını belirtmek için kullanılır. Hz. Ali kendinden önce kimsenin nispet etmediği, İslâm'ı fiile nispet etmektedir. Müminin imanı amelle bilindiği gibi, kâfirin küfrü de inkârıyla bilinmektedir. Çünkü mümin dinini Yüce Yaratandan alır, kendi düşüncesini katmaz.”²⁰ Şa'ravî bu kavramlardan hareketle Allah'a imanın mutlaka somut göstergelerinin olacağına işaret etmektedir.

3. Şa'ravî'ye Göre Allah'a İmanın Dünyadaki Faydaları

¹⁸ Şa'ravî, *Tefsîru Şa'ravî*, 5/2916.

¹⁹ Şa'ravî, *Tefsîru Şa'ravî*, 3/1368.

²⁰ Şa'ravî, *Tefsîru Şa'ravî*, 3/1369.

Bugün modern insanın Kur'an-ı Kerim'e ve Peygamberimiz'in (s.a.v.) hadislerine çok fazla ihtiyacı vardır. En önemlisi de Allah'ın birliğine ve O'nun sıfatlarına, Onun kemâline delalet eden ayetlerine, eksikliklerden münezzeh olduğuna ve nefsi arındırabilecek en üstün şeyin ibadet, şükür ve Allah'ı anmak olduğuna inanmaya her zamankinden daha fazla muhtaçtır. Eğer bunları kavrayabilirse kemale erer ardından meleklerle iman etmeye, onun ardından da vahiy ile ulaşılan yaratılıştaki düzene ve emirlerdeki hikmetlere iman etmeye başlar.²¹ Eğer insanoğlu bu maddeleri ve yaptığı her işin bir karşılığı olacağına inanırsa onu hiç kimse şüpheye düşüremeyecektir. Etrafındaki düşmanların kurdukları tuzakların hiçbirinin etkisi olmayacaktır. Ancak sağlam ve sarsılmaz imana sahip olması gerekir ki şüpheleri bertaraf edebilsin. Şa'râvî de tefsirinde Allah'a imanın faydalarını ele alırken genellikle korku ve endişelerin Allah'a iman ile ortadan kaldırılacağına ve Allah'a iman insanı kendi aklını daha aktif kullanmasına teşvik ettiğini belirtir.

3.1. *Korku ve Endişeleri Ortadan Kaldırır*

Şa'râvî tefsir derslerinden birinde kutsî bir hadis nakleder. Bu hadise göre: “Yüce Allah buyurur ki: Ey insanoğlu, hiç kimsenin gücünden ve hâkimiyetinden korkma, benim hâkimiyetim bâkî olduğu müddetçe asla başkasından korkma. Benim hâkimiyetim ise bâkîdir. Ey insanoğlu rızkının daralmasından da korkma, çünkü benim hazinelerim doludur ve hiçbir zaman tükenmez. Ey insanoğlu ben seni ibadet için yarattım, oyun-eğlence için yaratmadım. Rızkına ben kefil oldum kendini (kalbini üzüntü ile) yorma. İzzetim ve Celâlime yemin olsun ki, eğer benim sana paylaştırdığım şeye razı olursan vücuduna ve kalbine huzur veririm. Böylece benim huzurumda övülenlerden olursun. Eğer benim paylaştığıma razı olmaz isen, sana dünyayı musallat ederim, o zaman sen yırtıcı hayvanların koştığı gibi dünyanın peşinden koşar durursun. Yine de benim takdir ettiğimden başkasına ulaşamazsın. Ey insanoğlu gökleri ve yerleri ben kolayca yarattım. Bunları yaratmam beni aciz bırakmadı, sana vereceğim bir günlük rızık beni asla

²¹ Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî* (Kahire: Müessesetü İzzü'd-Dîn, 1406), 85. Reşid Rızâ bu eserinde iman üç önemli unsuru üzerinde durmaktadır. Birincisi Allah'a iman, ikincisi ölümden sonra dirilmeye, hesap vermeye, yaptığı amellerin karşılığını almaya inanmaktır. Bunların ardından onun emrettiği şeylere uymak, hakkı ve adaleti takip etmek ve salih amellerde bulunmaktadır. Üçüncüsü sözün birleştirici olması, ayrımcılığın önlenmesi, gizli ve alenî olarak takip edilmesi için şariat kanunlarının görüş ve heveslere yer bırakmayacak şekilde sınır ve ilkelerini belirlemektir.

aciz bırakmaz. Ey insanoğlu benden yarının rızkını talep etme, tıpkı ben senden yarının amelini istemediğim gibi. Ey insanoğlu benim sana merhametim ve muhabbetim vardır. Senin üzerindeki hakkım hürmetine sen de bana muhabbetini göster.”²²

Bu tür hadisler günümüz insanların birçok korku ve endişelerini yok etmektedir. İlgili hadisleri dikkatli bir şekilde okuyup, tefekkür eden insanlar bundan gereken dersleri çıkarırlar. Hayatlarını buna göre değiştirdiklerinde ise kalpleri huzura kavuşacak ve gelecek kaygıları sona erecektir. Şa’râvî bu şekilde müslümanları ve özellikle de İslâm davetçilerini, Allah’ın dininin metoduna, değerlerine ve ilkelerine bağlı kalmaya çağırılmaktadır. İnsanın hedefinin Allah’ın rızası olmasını etrafındakilere aldırış etmemesini tavsiye etmektedir. Başarılı olmak isteyen herkesin bu tavsiyelere uyması gerekmektedir.

3.2. *Aklı Kullanmaya Teşvik Eder*

Şa’râvî’nin imana dair temellendirmeleri, bir taraftan modern çağın insanının ilgisini çekmekte diğer taraftan da yaşadığı bir sorununa cevap olmaktadır. Müfessirin Maide suresi 19. ayetin hakkında yaptığı yorum önemlidir. Ona göre; insan öncelikle aklı ile Allah’ı bilmesi ve onu tanıması gerekmektedir. İnsan fitratının gereği budur. Allah, insanların fitratına iman terazisini koyduğu için peygamber gelmesi dahi varoluşun ardındaki bir güce inanması gerekmektedir. Bunu çok güzel bir örnekle açıklamaktadır: Diyelim ki hiçbir şey bulamayacağınız uçsuz bucaksız bir çölde mahsur kaldınız. Orada yaşamın izleri hiçbir şekilde bulunmuyor. Yorgunluktan uykuya daldınız, uyandığınızda ise üzerinde leziz yiyeceklerin ve içeceklerin sizin için hazırlandığı bir sofraya sizi şaşırttı. Vallahi ona elinizi uzatmadan önce düşünmez misiniz, dikkatinizi çekmez mi? Onu size kimin getirdiğine dair sorularınızı gündeme getirmez misiniz? Böylece Allah insan aklı ve fitratıyla bu kâinatın bir yaratıcısının olduğunu, gördüğümüz harika sistemin tesadüfler sonucu olmayacağı gerçeğini göstermektedir.²³ Allah tarafından peygamberlerin gelmesi ise inananlara büyük bir lütuf ve merhamet olmaktadır. Allah peygamberlerine gönderdiği mucizeleri de aynı zamanda Allah’ın var olduğuna delildir.

²² Nassâr, Ebû Şuhud, “@nassar6903” 07.08.2024, “Ey insanoğlu rızkının daralmasından korkma” adlı vaazından alınmıştır. Şa’râvî bu vaazında farklı rivayetlerle gelen birkaç kudsî hadisi bir araya getirerek zikretmektedir.

²³ Şa’râvî, *Tefsîru Şa’râvî*, 2/8420.

Özellikle son peygamberin gelmesindeki faydalar şöyle izah edilmiştir: “Çok eskiden gönderilmiş oldukları ve üzerinden epeyce bir zaman geçmiş olduğu için, önceki şeriatlar değiştirilmiş ve tahrif edilmişti. Bu sebeple hak bâtila; doğru yanlışla karışmıştı. Bu durum ise, insanların ibadetten uzaklaşmaları için apaçık bir mazeret hâlini almıştı. Çünkü insanlar, “Ey Rabbiniz, biliyoruz ki sana ibadet etmemiz gerekiyor. Fakat sana nasıl ibadet edeceğimizi bilemiyoruz” diyorlardı. Bundan dolayı, Allah Teâlâ bu mazere-ti izâle etmek için o esnada Hz. Muhammed (s.a.v.)’i göndermişti. Bu husus âyette “Bize ne bir rahmet müjdecisi, ne de bir azap habercisi gelmedi”²⁴ demeyesiniz diye ifadesiyle anlatılmaktadır. Sonra Yüce Allah; “İşte size rahmet müjdecisi de azap habercisi de geldi artık” buyurmuştur. Dolayısıyla mazeret kapısı kapanmıştır. “Allah her şeye hakkıyla kâdirdir” buyurmuştur.²⁵

4. Şa'râvî'ye Göre Allah'a İman'ın Engellerini Ortadan Kaldırmak

Müfessire göre Allah'a imanı engelleyenlerin başında oryantalistlerin attıkları şüpheler gelmektedir. Onlar sadece tabiat kanunlarına odaklanıp Allah'ın iradesini ve manevi gücünü göz ardı ederek müslümanların imanlarına gölge düşürmeye çalışmışlardır. Örneğin Yüce Allah Hz. İsa'yı maddî sebepler olmaksızın yaratmıştır. Allah'ın yaratma gücü bazı yetenek sahiplerinden farklıdır. Yetenek sahipleri üretim yaparken bir sebebe istinaden üretim yaparlar. Allah ise hiçbir sebep olmadan da yaratmaktadır. Bu konuda sebepler meydana gelmediği için Oryantalistler, müslümanların imanlarına zarar verecek birçok iftiralara atılmışlardır. Şa'râvî, Rabbimizin çok yönlü olan yeteneklerini görebilmek ve anlayabilmek iman duygusunun ta kendisidir diyerek imanının önüne koydukları engelleri kaldırmıştır. Mümin şuuru ve düşüncesi, Allah'ın yaratıklarından bazılarını bizim gibi sebeplere bağlı olarak yarattığını bazılarını da herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın yarattığını anlamak zorundadır.

Yüce Allah, Al-i İmran suresi 33-36. ayetlerinde İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldığı için; onun ailesinden, doğumundan ve hayatı hakkındaki bilgilerden haber vermektedir. Şa'râvî bu ayetleri tefsir ederken ayetlerin şu yönüne dikkat çeker: Allah bu ayetlerle İsa (a.s.) ile ilgili bu mucizeyi

²⁴ Mâide, 5/19.

²⁵ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 11/195.

kıyamete kadar imanın gerçekleşmesinde delil olmasını sağlayacağım demektedir. Allah ben yaratıcıyım bu dışında diğerlerinde olmayan bir mucize var edeceğim. Bu da Allah'ın kudretini ve yaratıcı olduğunu gösteren bir mucize olacaktır.²⁶ Bu ayetler insanların iman duygularını harekete geçirecek etkiye sahiptir. Hz. İsa'nın yaratılmasında sebepleri meydana gelmesini istememiştir.

Allah'a imanı engelleyenlerin ikincisi Yahudilerdir: Şa'râvî, radyodan Bakara suresini tefsir etmeye başladığında Yahudilerin gerçek yüzlerini ve yaptıkları kötülüklerini açıkladığı için Yahudiler Mısır Cumhurbaşkanı olan Enver Sâdât'a şikâyetle bulunmuşlardır. O zaman İsrâil gazeteleri "bu adamı susturun" diye yazılar yazmışlardır. Şa'ravî ise hiç tereddüt etmeden susmayacağını söylemiştir. Hatta İsrâil Milli Eğitim Bakanı Yahudileri rahatsız eden bazı ayetlerin yorumlarını silmesini bile talep etmiştir. Fakat Şa'ravî imânî düşüncelerim diye adlandırdığı yorumlarını ve benimsediği bu uslubunu asla değiştirmeyeceğini söylemiştir. Bütün bu olaylar sonucunda Şa'ravî'nin radyo ve televizyondaki tefsir dersleri haftalık dört defa yayınlanmasının yerine bir defaya yayınlanmasına yol açmıştır.²⁷

Şa'râvî, burada hem oryantalistlerin hem de Yahudilerin gizli düşmanlıklarının ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Çünkü dini bozgunculukların arkasında, hep onlar yer almaktadırlar. Kur'an'ın indiği sırada Yahudilerin yaptığı bozgunculuğu bugün oryantalistler yapmaktadır. Yüce Allah: "Şayet Ehl-i Kitap iman edip günahıtan sakınma çabası göstermiş olsalardı, kuşkusuz biz de kötülüklerini yüzlerine vurmaz ve onları nimeti bol olan cennetlere koyardık."²⁸ Bu ifade Ehl-i Kitap'ın önemli bir kısmının iman dairesinde olmadığını göstermekte ve onlara şu gerçeği açıkça bildirmektedir. Sizin fesadınız İslam'ın zuhurundan önce gelmiştir. Bu çok önemli bir tespittir. İslam, insanları sizin fitnenizden kurtarmak için gelmiştir. Allah'tan gelen bir yolunuz vardı ama onu bozdunuz. Allah'ın size gönderdiği elçiler vardı fakat siz onları istismar ettiniz, onlara çok kötü davrandınız. Yeni dini ritüeller icat ettiniz. İslam sadece ateistleri hidayete çağırmak için değil siz Ehl-i Kitap'ı ve efendilerinizin saptırdığı kimselere de hidayet etmek için

²⁶ Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî*, 3/1437.

²⁷ Adnan Arslan - Saeed Siba, "Mısırlı Şa'ravî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri", *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 108-129.

²⁸ Mâide, 5/65.

gelmiştir.²⁹ Allah'a iman etmek isteyenlerin önünde böyle engeller tarihte olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Şa'râvî çağımızda Allah'a iman etmeye engel olanları bu şekilde tespit edip o engelleri kaldırılmasına yönelik cesur bir şekilde çözümler önermiştir.

Sonuç

Şa'râvî'nin Allah'a İman'a Dair Temellendirmeleri konusu araştırıldığında onun bu konuya önemli bir boyut kazandırdığı ortaya çıkmıştır. İlk olarak modern dönemin materyalist düşüncesine sahip olup metafizik varlıkları inkâr edenlere Allah'ın var olduğunu aklî ve maddî delillerle temellendirmiştir. Allah'ı inkâr etmenin mantıklı bir izahının olmadığını açıkça dile getirmiştir. Ayrıca Şa'râvî insanların mükellef olmaksızın yaşamak istediklerinden ve nefislerini ilah edindiklerinden dolayı Allah'ı inkâr ettiklerini tespit etmiştir.

İman duygusunun oluşum sürecini de tek tek açıklamıştır. Allah'a imanın önce vicdanda yerleşip akideye dönüşmesinden sonra Allah ile öylesine sağlam bir bağ kurulacağını ifade etmiştir. Allah ile mümin arasında kurulan iman bağının nelere kadir olduğunu da net bir şekilde söylemiştir:

1. Nimete şükretmeyi sağlar. (akıl veya kalp tek başına bunu sağlayamaz)
2. Kişiyi hayatın bütün yönleriyle uyumlu hâle getirir.
3. Allah'ın emir ve yasaklarının dışına çıkmayı engeller.
4. Münakaşa yöntemini bırakıp, teslimiyete yönelir. (Şa'râvî burada münakaşa eşit varlıklar arasında olabilir kul ile Yaradan arasında münakaşa asla söz konusu olamaz der.)

Bütün bunlar mümin kişinin iman sözleşmesinde belirtilen hükümleri uygulamasının zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Eğer ki bir kişi ihtiyârî olarak iman şerefine eriştiyse ona bu zorunluluklar ağır gelmeyecek, gönül rahatlığıyla yapacaktır. Mütevelli Şa'râvî Allah'ın mümin kullarından istediği islâm inancının hakikatlerini bu şekilde ortaya koymuştur. Müminlerin düşüncelerine hakiki iman; aklî ve maddî delillerle, tatlı ve hikmet dolu bir dille anlatarak onların gönüllerinde yer edinmiştir. O zamanın Materyalistleri kâinattaki bu hayret verici mucizevî delillere rağmen dini inanca cephe alarak bütün bunları tesadüfe isnat etmekteydiler. Şa'râvî ise Müslümanla-

²⁹ Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî*, 6/3275.

rın böyle yabancı düşünce sistemlerine kapılmadan, atılan şüphelerle savrulmadan sağlam durmaları için iman hakikatlerini maddî somut delillerle ispatlamıştır. Bunun için halkın her kesimi genci, yaşlısı, okuyan bilim insanları ve okuma alışkanlığı olmayan sıradan vatandaşlar dâhil olmak üzere birçok insan onu severek takip etmiştir.

Şa'râvî'nin düşüncelerini ve eserlerini modern zamanın vaizlerinin, önderlerinin ve devlet adamlarının tanınması ve fikirlerinden istifade etmesi gerekmektedir. Çünkü O sadece tefsirde değil veya sadece dini ilimler de değil, diğer dünyevî ilimlerde de tedris faaliyetlerini yürütmüştür. Müslüman toplumunun sorunlarını kendi sorunları addederek, elinden geldiği bütün iletişim araçlarını da kullanarak fırsatları en iyi şekilde değerlendirmiştir. Şa'râvî muhataplarını maddî ve aklî delillerle ikna edici usulleri kullandığı için konuşmalarından etkilenecek birçok gayr-i müslim kişiler de ihtida etmişlerdir.

Kaynakça

- Arslan, Adnan - Siba, Saeed. "Mısırlı Şa'râvî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 108-129.
- Ebu'l-Ayneyn, Saîd. *Tanımadığımız Şa'râvî*. Mısır: Ahbâru'l-Yevm, Dördüncü Baskı., 1995.
- Görgün, Hilal. "Mütevellî Şa'râvî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2010.
- Ögük, Emine. "Mâtürîdî'nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 695-744.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı., ts.
- Rıza, Reşid. *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Kahire: Müessesetü İzzu'd-Dîn, Üçüncü Baskı., 1406.
- Şa'râvî, Mütevellî. *el-Edilletü'l-Mâdiyyetü a'lâ Vucûdillah*. Kahire: Ahbâru'l-Yevm, ts.
- Şa'râvî, Mütevellî. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*. Beyrût: Ahbâru'l-Yevm, 2003.
- Şa'râvî, Mütevellî. *Mu'cizetü'l-Kur'an*. Ahbâru'l-Yevm, ts.
- Şa'râvî, Mütevellî. *Tefsîru Şa'râvî*. 22 Cilt. Kahire: Ahbâru'l-Yevm, 2010.
- Şa'râvî, Mütevellî - Zilal, Sa'd. *en-Nesâihu'z-Zehbiyye li'l-Mar'eti'l-Asriyye*. Kahire: Ezher Üniversitesi, 2000.

Muhtelifu'l-Hadîs Literatürüne Eleştirel Bir Katkı: Bir Kitap ve Bir Makale Üzerinden Yöntem, İçerik ve Mukayeseli Değerlendirme

A Critical Contribution to Mukhtalif al-Hadith Literature: A Methodological, Content-Based and Comparative Analysis of a Book and an Article

Serdar Enginyürek*

Geliş Tarihi/Received: 29.03.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 12.06.2025

Öz

Hâdisler arasındaki zâhirî ihtilâflar ve manasında muğlaklıklar içeren bazı hadîslerin anlaşılmasındaki güçlükler, İslam ilim tarihinde yüzyıllardır ulemânın önemli gündem maddelerinden biri olmuştur. Bu mesele hem hadîslerin doğru yorumlanması hem de İslam hukukunun ve akaidinin sağlıklı inşası açısından hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda, ihtilâfu'l-hadîs ilmi alanında ortaya konan eserler, ihtilâfların sebeplerini tespit etme, değerlendirme ve çözüm yollarını geliştirme noktasında temel kaynaklar olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada, hadîslerde görülen ihtilâfların çözümüne yönelik iki önemli kaynağın eleştirel bir incelemesi hedeflenmektedir. İlki, ihtilâfların ortaya çıkış sebepleri ve bunlara yönelik geleneksel çözüm yöntemlerini kapsamlı biçimde ele alan **Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları** adlı kitap; diğeri ise muhaddisler, usûlcüler ve hanefilerin klasik yöntemlerinden farklı olarak özgün bir yöntem geliştiren ve alan literatürüne yeni bir katkı sunmayı amaçlayan **Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları** başlıklı makaledir. Çalışma, bu iki kaynağı ayrı ayrı değerlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda içerik, metodoloji ve yaklaşım açısından karşılaştırmalı bir tenkit yapmayı amaçlamaktadır. Böylece, hadîs ihtilâflarının anlaşılması ve çözümüne yönelik bu iki eserdeki yaklaşımların güçlü ve zayıf yönlerini ortaya

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, serdar.enginyurek@ogr.sakarya.edu.tr, serginyurek85@gmail.com, 0000-0002-5934-2502.

koymayı ve alanın metodolojik ve içeriksel açıdan değerlendirilmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs usûlü, ihtilâfu'l-hadîs, Muhtelifu'l-hadîs, Usûlcüler, Hanefîler, Nesih, Tercih.

Abstract

Discrepancies apparent in the texts of hadith and the difficulties in understanding certain narrations that contain ambiguities in meaning have long constituted a significant subject of discussion among Islamic scholars throughout history. This issue holds critical importance not only for the accurate interpretation of hadith but also for the sound construction of Islamic jurisprudence and creed. Within this context, works produced in the field of *ilm al-ikhtilaf fi al-Hadith* (the science of hadith discrepancies) are regarded as fundamental sources for identifying the causes of such discrepancies, evaluating them, and developing solutions. This study aims to provide a critical examination of two important sources that address the resolution of hadith discrepancies. The first is the book titled *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* ("Discrepancies Observed in Hadith and Their Solutions"), which comprehensively discusses the causes of these discrepancies and traditional methods for their resolution. The second is an article entitled *Muhtelifu'l-Hadîs İlmî, Usûlü ve Kuralları* ("The Science, Methodology, and Rules of Hadith Discrepancies"), which introduces an original approach distinct from the classical methodologies of muhaddithun, Proceduralists, and Hanafi jurists, thereby aiming to contribute novel perspectives to the literature in the field. The study does not only assess these two sources individually but also undertakes a comparative critique in terms of their content, methodology, and approach. In doing so, it seeks to elucidate the strengths and weaknesses of the approaches presented in these two works regarding the understanding and resolution of hadith discrepancies, ultimately aiming to contribute to the methodological and substantive evaluation of the field.

Keywords: Hadith methodology, Ikhtilafu'l-hadith, Mukhtelifu'l- hadith, Usûlists Proceduralists, Hanafis, Naskh, Tarjih.

Giriş

Hamd âlemlerin rabbine, salât ve selâm Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.s.) üzerine olsun.

Muhtelifu'l-hadîs konusu, hadîs ilminde—ve onunla bağlantılı diğer islâmî disiplinlerde—rivayetler arasındaki zâhirî çelişkileri gidermeye katkısı sebebiyle son derece mühimdir. İslam ulemâsı geçmişten günümüze bu alanda çok sayıda çalışma ortaya koymuş; ihtilâfın sebeplerini açıklığa kavuşturmak ve çözüm yöntemleri geliştirmek için sürekli çaba harcamıştır. Günümüzde bu literatüre dâhil olan iki önemli çalışma, Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan'ın **“Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları”**¹ adlı eseri ile Prof. Dr. Şeref el-Kudât'ın **“Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları”**² başlıklı makalesidir.

Hatice Sevd e Garip, **“Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları”** eseri üzerine bir literatür tanıtım çalışması yapmıştır.³ Söz konusu yazıda eser, kapsamlı içeriği ve sistematik yaklaşımıyla alana değerli bir katkı olarak takdim edilmekte; yöntem veya bulgulara ilişkin eleştirel bir tartışmaya ise yer verilmemektedir. Bu araştırma notu, tam da bu noktada devreye girerek kitabın belirli yönlerini eleştirel bir mercek ile irdelemeyi hedeflemektedir.

“Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları” başlıklı eseri üç bölümden oluşur. Girişte Muhtelifu'l-hadîs ilminin tanımı ve kaynakları ele alındıktan sonra; birinci bölüm ilmin doğuş sebeplerini ve hadîs-fıkıh-kelâm ilimleriyle olan ilişkisini tartışır. İkinci bölüm farklı ihtilâf türlerini, hadîslerin hem kendi aralarında hem de Kur'an, icmâ, kıyâs ile aklî-örfî delillerle çatışma noktalarını inceler. Üçüncü bölüm ise muhaddislerin benimsediği cem', nesh, tercihe başvurma gibi yöntemleri sistematik biçimde sınıflandırarak ihtilâfların giderilme yollarını ortaya koyar.

“Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları” başlıklı makalesi de konunun terimleşme ve tedvîn safhalarını ana hatlarıyla aktardıktan sonra, Klasik yöntemlere alternatif olarak özgün bir çözüm sıralaması teklif eder. Bu sıralama şu şekildedir: zayıf hadîsi reddetmek, sarîh nesh, cem'/Tevfîk,

¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadîs İlmi)*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. baskı, İstanbul 2022), ts.

² Şeref el-Kudât, “Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları”, trc. Halil İbrahim Doğan, *Journal of Analytic Divinity*, 2/2 (2018).

³ Hatice Sevd e Garip, “Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadîs İlmi), İsmail Lütfi Çakan”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (15 Haziran 2022), 190-193.

gayr-i sarîh nesh, tercih ve tevâkkuf. el-Kudât, önerdiği bu dizgiyi ayrıntılı olarak temellendirmeye çalışmakta ve makaleyi bu doğrultuda bir sonuç bölümüyle tamamlamaktadır.

Bu iki eserin tahliline odaklanan bu araştırma notu; giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan bir çalışmadır. Birinci bölüm, Çakan'ın eserinin tamamı yerine, tekit gerektirdiği tespit edilen kısımlarına odaklanmaktadır. İkinci bölümde el-Kudât'ın makalesi aynı yöntemle incelenir; makalenin önerdiği özgün çözüm sıralaması özellikle sorun alanları açısından tartışılır. Üçüncü bölümde ise Her iki çalışmanın metodolojik yaklaşım, içerik bütünlüğü ve kavramsal çerçeve bakımından karşılaştırmalı tenkiti sunulur. Böylece araştırma, hadîs ihtilâflarının anlaşılması ve giderilmesine ilişkin bu iki eserdeki yaklaşım ve yöntemlerin güçlü yanlarını açığa çıkarmayı, tartışmalı noktalarını da görünür kılmayı amaçlar. Bu eleştirel çözümleme ile literatüre, kapsamı sınırlı fakat odaklanmış bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

Neden özellikle bu iki çalışma? Bu iki eser, farklı ilmî çevreleri (Türkiye ve Ürdün) temsil etmekle birlikte, her ikisi de alanlarında önemli başvuru kaynakları olarak kabul edilmektedir. Bu durum, karşılaştırmalı bir değerlendirme için uygun ve zengin bir zemin sunmaktadır. Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan'ın eseri, klasik hadîs usûlü çerçevesinde geleneği merkeze alan sistematik bir yaklaşıma sahiptir ve Türkiye'deki çeşitli üniversitelerin ilahiyat fakültelerinde temel kaynaklardan biri olarak okutulmaktadır. Prof. Dr. Şeref el-Kudât'ın makalesi ise başta Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi olmak üzere, Ürdün'deki diğer birçok üniversitede de ders materyali olarak kullanılmaktadır. Her iki eser, "Muhtelifu'l-hadîs" literatüründe sıkça başvurulmuş, alandaki güncel tartışmaları besleyen ve literatüre katkı sağlayan önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu denli yaygın kullanımlarına rağmen, şimdiye dek herhangi bir tenkit çalışmasına konu edilmemiş olmaları, değerlendirmeye açık bir boşluk olduğunu göstermekte ve bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu çerçevede, araştırmanın son bölümünde söz konusu iki eser, içerik, metodoloji ve yaklaşım açısından karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Birinci bölüm: “Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları” Eserinin Muayyen Kısımlarına Yönelik Yöntemsel ve İçeriksel Bir İnceleme

Çakan, *Hadîs Usûlü Kaynakları* ⁴ başlığı altında, “Muhtelifu'l-hadîs” in hadîs usûlünün bir alt disiplini olması nedeniyle bu konunun öncelikle usûl eserlerinde incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak, Râmeihürmüzî'nin (ö. 360/971) “*el-Muhaddisu'l-fâsıl*” adlı eserinin hadîs usûlü literatürünün ilk örneklerinden olmasına rağmen “Muhtelifu'l-hadîs” konusuna değinmemesi, kısaca ifade edildikten sonra diğer usûl kitaplarına geçilmesi beklenen bir husustur. Bununla birlikte, müellifin asıl odak noktası “Hadîs usûlü” ile “Muhtelifu'l-hadîs” arasındaki ilişkiyi bütüncül bir şekilde ele almak iken Râmeihürmüzî'nin neden bu konuyu işlemediği sorusuna yoğunlaşması dikkat çekicidir. Oysa bu, ayrı bir araştırma konusu olarak değerlendirilmelidir. (ö. 360/971). Nitekim Çakan'ın da belirttiği gibi, yalnızca Râmeihürmüzî değil, el-Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi sonraki dönem âlimler de usûl kitaplarında “Muhtelifu'l-hadîs” e yer vermemişlerdir. Öte yandan, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi mütekaddimîn âlimlerin bu alanda müstakil eserler telif ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla, “Muhtelifu'l-hadîs” in hadîs usûlünün bir parçası olmakla birlikte müstakil bir disiplin olduğu göz önüne alındığında, âlimlerin usûl eserlerinde mutlaka bu konuya değinme zorunluluğu bulunduğu iddiası isabetli görünmemektedir.

Müellif, Muhtelifu'l-hadîs ilminin doğuşunu hazırlayan sebepleri⁵ “dinî-içtimâî sebepler” ve “ilmî sebepler” olmak üzere iki ana başlık altında ele almıştır. Ancak, alt başlıkların içeriği incelendiğinde, bu tasnifin isabetli olmadığı, konuların ilmî bağlamda değerlendirilmesi gerektiği görülmektedir. Örneğin:

Birinci ana başlık altında:

- a) Hadîsi savunma zarureti
- b) Hadîsin desteğini arama ihtiyacı ve girişimleri

İkinci ana başlık altında:

- a) Tenkit akımı; hadisçilere ve hadislere yönelik itirazlar
- b) Hadis ve hadisçileri savunma gayretleri

⁴ Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 42.

⁵ Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 57.

ba) Hadis usulü içinde geliştirilen ilmî metotlar

bb) Müstakil ilmî çalışmalar

Bu içerik yapısı, alt başlıkların tamamının doğrudan ilmî tartışmalara dayandığını ve sosyal/dinî arka plandan çok entelektüel tepkilerle şekillendiğini göstermektedir. Bu nedenle başlıkların “ilmî sebepler” ve “içtimaî sebepler” şeklinde ayrılması yerine, doğrudan “ilmî gelişim bağlamında ortaya çıkan sebepler” şeklinde bir tasnifin, içeriğin yapısıyla daha fazla örtüşebileceği değerlendirilebilir.

Müellif, hadisler arasındaki ihtilâfın sebepleri⁶ başlığı altında, "hadîsin vürûd kaynağına (peygamber) (s.a.s.) ait sebepler" kısmında dokuz alt başlık açmış, ancak bunlardan yalnızca dördünü “Muhtelifu'l-hadis” ile doğrudan ilişkili örneklerle desteklemiştir. Diğer başlıkların ise bir kısmının teorik düzeyde kaldığı, bir kısmında ise “Muhtelifu'l-hadis” konusuyla doğrudan temas etmeyen örneklerin tercih edildiği görülmektedir. Örneğin, "sakındırmak için gerekenden fazla beyanda bulunması" başlığı altında zikredilen "*ve men kânet hicretuhû ilâ dunyâ yasîbuhâ*" hadîsinin, “Muhtelifu'l-hadîs” bağlamında nasıl bir örnek teşkil ettiği açık değildir. Ayrıca, bu başlığın neden yalnızca "sakındırma" ile sınırlandırıldığı da tartışmaya açıktır. Zira Peygamber'in (s.a.s.) müjdeleme amacıyla da gerektiğinden fazla açıklama yaptığı bilinmektedir.

Çakan, kitabının bazı bölümlerinde ihtilâfın rahmet olduğunu vurgulamış ve "*İhtilâfu ümmetî rahmetun*" sözünü Peygamber'e (s.a.s.) nispet etmiştir.⁷ Ancak, bu rivayetin kaynağı olarak Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Furûk-ı Hakkı*⁸ adlı eserini göstermesi problemlidir. Zira bu kitap, hadîs kaynakları arasında kabul edilmemektedir.

İkinci bölüm: Hadîslerdeki ihtilâfın Çözümünde Yöntem Arayışı: el-Kudât'ın Teklifi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

⁶ Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 115.

⁷ Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*; el-İrâkî, *el-Muğnî 'an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahriri mâ fî'l-İhyâi min el-Ahbâr* (Beyrut: Daru İbn hazm, 2005), 36; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsilatu'l-Ehâdisi'd-Da'îfeti ve'l-Mevdû'ati ve Eseruhâ's-Seyyi fî'l-Ümmeti* (Riyad: Dârü'l-Maârif, 1992), 1/141.

⁸ Mehmet Faruk Çifçi, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Furûk İlmine Katkıları (Furûk-ı Hakkî Örneği)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2022), 51-73.

Prof. Dr. Şeref el-Kudât'ın "Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları" başlıklı makalesi, hadîslerdeki zâhirî veya gerçek çelişkilerin çözümüne dair klasik yaklaşımları hem derleyip sistematize etmeyi hem de yeni bir düzenlemeyle bu yöntemleri geliştirmeyi hedeflemektedir. Müellif, "Muhtelifu'l-Hadîs İlmi'nin Hükmü" ⁹ başlığı altında muhaddislerin, usûlcülerin ve özellikle Hanefî fakihlerin ihtilâflı rivayetler karşısındaki çözüm yollarını mukayeseli olarak serdettikten sonra, bu geleneksel yöntemlere bazı "düzeltmeler" eklenerek muhaddislerin görüşünün doğruya en yakın yol olacağını ileri sürmektedir. ¹⁰

Makalede, muhaddislerin hadîslerdeki ihtilâfı çözmek için izledikleri klasik dört aşamalı yöntemin şöyle sıralandığı belirtilir: (1) cem' ve te'lîf, yani hadîslerin birbiriyle uzlaştırılması, (2) nesh, yani birinin diğerinin hükmünü ortadan kaldırması, (3) tercih, yani delil bakımından daha güçlü olan rivayetin öne alınması, (4) tevakkuf, yani çözüme ulaşamama durumunda hüküm vermekten kaçınılması. Bu dört aşamalı yapı, klasik hadîs usûlünde genel kabul görmüş bir çerçeve sunmaktadır. el-Kudât, bu sıralamayı esas alarak yeni bir yapı teklifinde bulunur ve söz konusu çözüm yollarını altı aşamalı bir sisteme dönüştürür. Ona göre, ihtilâflı hadîsler karşısında takip edilmesi gereken çözüm sıralaması şu şekildedir: (1) zayıf hadîsin reddi, (2) sarîh nesh, (3) cem' ve tevfiğ (te'lîf), (4) gayr-i sarîh nesh, (5) tercih, (6) tevakkuf. ¹¹

Temel Eleştiriler

Yöntemsel Sorun

Açıklama

Zayıf Hadîs Kriteri	Muhaddisler zayıf hadîsi "ihtilâf dışı" sayarken müellif bunu aşama olarak sistemleştirir.
Nesih Tasnifi	Sarîh/gayr-i sarîh ayrımını benimsemesi yöntemsel tutarsızlığa yol açması.
Mezhep-Muhaddis Karışımı	el-Hâkim en-Nisâbü'rî'nin "mezhep âlimleri" vurgusunu yanlış yorumlaması.

Müellifin değerlendirmeleri, İhtilâfu'l-hadîs ilminin temel prensipleri etrafında şekillenmektedir. Müellif, ilk olarak "Zayıf Hadîsi Reddetmek" başlığını ele almış ve bu durumu şu şekilde izah

⁹ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 129.

¹⁰ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 130.

¹¹ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 134.

etmiştir: "Makbûl (sahîh) olmayan hadîsin devre dışı bırakılması gerekir; zira makbûl olmayan bir hadîs, cem' ve tevfi'k metotlarına dahil edilemez. Nitekim sahîh hadîs, zayıf hadîse hamledilemez ve zayıf hadîs, sahîh hadîsi neshedemez."¹²

Bilindiği üzere, ihtilâfu'l-hadîs ilmi, iki makbûl hadîs arasındaki zâhirî veya hakîkî ihtilâfın giderilmesini konu edinir.¹³ Eğer ihtilâf zâhirî ise bu durumda hadîsler arasında gerçek bir çelişki olmadığı izah edilir ki, literatürde bu tür örnekler oldukça fazladır. Ancak, iki makbûl (sahîh) hadîs arasında hakîkî bir ihtilâf söz konusu olduğunda, âlimler ya nesih-mensûh ilişkisini tespit etmişler ya da râvi hatası gibi teknik sebepler üzerinde durarak bu ihtilâfı gidermeye çalışmışlardır.

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bu metodolojinin yalnızca iki makbûl (sahîh) hadîs arasındaki ihtilâflara uygulaması prensibidir. Hadisler arasında ihtilaf durumu söz konusu olduğunda, eğer rivayetlerden biri isnad veya metin kritiği açısından zayıf (da'îf) olarak değerlendirilmişse, söz konusu zayıf hadis -muhaddislerin ortak metodolojisi gereğince- ihtilaf çözüm sürecine dahil edilmez. Zira zayıf hadisler, cerh ve ta'dil ilminin belirlediği kriterler çerçevesinde merdûd (reddedilmiş) kabul edildiğinden, nesih veya tercih gibi ihtilaf çözüm yöntemlerinin uygulanmasına konu teşkil etmez. Dolayısıyla bu durumda, ortada gerçek bir ihtilafın bulunmadığına hükmedilir.

Zayıf Hadîsin İhtilâf Çözümündeki Konumu

Durum	Muhaddislerin Yaklaşımı	Sonuç
İki makbûl (sahîh) hadîs ihtilâfı	Cem', nesih, tercih uygulanır.	İhtilâf çözüm süreci işletilir.
Makbûl (sahîh) - zayıf ihtilâfı	Zayıf hadîs merdûd (reddedilmiş) addedilir.	İhtilâf çözümüne gerek kalmaz.

Nitekim müellifin makalesinde naklettiği tanımlarda da görüleceği üzere, ulemâ genellikle zayıf hadîsi ihtilâfu'l-hadîs kapsamında

¹² el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmî, Usûlü ve Kuralları*, 130.

¹³ Hakikî ve zâhirî Teâruz için bk. Ebu İshak eş-Şatibi, *El-Muvaḥakat İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 299.

değerlendirmemiştir. Özellikle İbn Hacer (ö. 852/1449), "makbûl hadîs" ifadesiyle hadîsin sahîh olması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.¹⁴ Müellif, el-Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin şu tanımını aktarmaktadır: "Bu ilim dalı, Resûlullah'ın (s.a.s.) birbiriyle çelişen sünnetlerini bilmek içindir. Mezhep âlimleri, sıhhat ve zayıflık açısından aynı seviyede olan iki hadîsten birisiyle ihticâc etmektedir."¹⁵ Müellif, bu tanımdaki "sıhhat ve zayıflık açısından aynı seviyede olan iki hadîs" ifadesinin, zayıf hadîsin de bu kapsamda değerlendirilebileceği izlenimini verdiğini belirtmektedir. Nitekim kendisi, el-Hâkim'in bu sözlerinin hem zâhîrî hem hakîkî çelişkiyi hem de makbûl ve zayıf hadîsi kapsadığını ifade etmektedir.¹⁶

Ancak burada müellifin dikkatinden kaçtığını düşündüğümüz husus, el-Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin "muhaddis âlimler" yerine "mezhep âlimleri" tabirini kullanmış olmasıdır. Zira malumdur ki, muhaddislere göre zayıf hadîs merdûd (reddedilmiş) kabul edildiğinden, doğrudan ihticâc (hüküm çıkarma kaynağı) olamaz. Eğer hadîsin zayıflığı aşırı derecede şedîd (ağır) değilse, ancak (destekleyici rivayetler) ve mutâbaat (ravilerin başka isnadlarla teyidi) bağlamında itibar (güvenilirlik) derecesinde değerlendirilebilir.¹⁷ Buna karşılık, mezhep âlimleri kendi usûlleri çerçevesinde zayıf hadîsle de ihticâc edebilmişlerdir.

Dolayısıyla, müellifin muhaddisler ile mezhep âlimleri arasındaki bu metodolojik farkı göz ardı etmesi, onun zayıf hadîs ile sahîh hadîs arasındaki ihtilâf durumunda, muhaddislerin yaptığı gibi cem' ve te'lif yöntemine başvurmak yerine, doğrudan zayıf hadîsi reddetmeyi ilk merhale olarak belirlemesine yol açmıştır. Oysa muhaddislerin asıl yaklaşımı, zayıf hadîsi tespit ettikten sonra ortada bir ihtilâfın bulunmadığını beyan etmek şeklindedir.

Her ne kadar muhaddisler, ihtilâflı hadîslerin çözümünde zayıf hadîslerin reddini açıkça bir aşama olarak zikretmemişlerse de bu durum pratikte isnâd tenkidi yoluyla zayıf hadîslerin tespit edilmesi ve bunların merdûd addedilerek dikkate alınmaması şeklinde tezahür etmektedir.

¹⁴ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 121.

¹⁵ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 120.

¹⁶ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 120. el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Marifetu ulumi'l-Hadîs* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1977), 122.

¹⁷ Cemâluddîn el-Kâsimî (ö. 1914), *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs* (Beyrut: Muessesetu'r-Risaleti Naşirun, 2023), 167.

Dolayısıyla, muhaddislerin bu süreci doğal bir usûl olarak benimsemeleri, onların ayrıca bir merhale olarak ifade etmemelerini mâkul kılmaktadır. Bu bağlamda, el-Kudât'ın zayıf hadîsin reddini ihtilâfu'l-hadîs ilminin müstakil bir merhalesi olarak değerlendirmesi ve bunu mezhep âlimlerinin uygulamalarına dayandırması isabetli görünmemektedir.

Diğer bir husus ise müellifin neshi, “sarîh nesh” ve “gayr-i sarîh nesh” olmak üzere iki kısma ayırması durumudur. Ve bu tasnîfi açıklarken sarîh nesh için Rasulullah (s.a.s.)’den veya sahabeden açık bir beyan ile gelmiş olması, gayr-i sarîh nesh ise tarih aracılığıyla bilinen nesh olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Her ne kadar müellif neshi sarîh ve gayr-i sarîh olmak üzere iki ayrı şekilde değerlendirse de değişmeyen tek şey nesh’in her iki türde de açıkça belirlenip iki hadîsten birinin nâsih diğerinin ise mensûh olduğudur. Dolayısıyla neshi iki kısma ayırdıktan sonra sarîh olanı cem’ ve te’lif’in önüne geçirmesi aslında Hanefî ulemâsının zaten uyguladığı bir yöntemdir.

Üçüncü bölüm: İki Kaynağın Yöntem, İçerik ve Yaklaşım Farklılıkları Üzerine Karşılaştırmalı Tahlili

İncelenen iki müellifin konuyu ele alış tarzları metodolojik açıdan önemli farklılıklar sergilemektedir. Çakan, öncelikle “Muhtelifu'l-hadîs” kavramının tanımını yapmakta, ardından “ihtilâfu'l-hadîs”, “Muhtelifu'l-hadîs” ve “Müşkilu'l-hadîs” kavramları arasındaki farklılıkları tartışarak bunların ayrı disiplinler olduğu sonucuna varmaktadır. Buna karşılık el-Kudât, önce kavramlar arasındaki terminolojik tartışmayı ele almakta, konuyu belirledikten sonra tanım yapma yoluna gitmektedir.

Bu noktada, okuyucu açısından el-Kudât'ın izlediği yöntemin daha uygun olduğu değerlendirilmektedir. Zira önce kavramsal çerçevenin netleştirilmesi, ardından tanıma geçilmesi akademik açıdan daha tutarlı bir yaklaşım sunmaktadır.

Çakan, konuyu Terminoloji açısından İmam Şâfi’î’nin “ihtilâfu'l-hadîs” i ile İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) “Müşkilu'l-hadîs” eserlerini karşılaştırmalı olarak incelemiş ve bu iki eserin farklı amaç ve metodolojilere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Bu analizinden hareketle, söz konusu kavramların

¹⁸ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 131,135,142.

mütekaddimûn dönemden itibaren farklı anlamlar yüklendiğini ileri sürmüş ve çalışmasının odağına “Muhtelifu'l-hadîs” kavramını almıştır.¹⁹ el-Kudât ise bu yaklaşıma karşı çıkararak mütekaddimûn âlimlerinin uzun süre geliştirdiği bu kavramlara muteahhirûn dönemde yeni anlamlar yüklenmesini gereksiz bulmakta ve “Muhtelifu'l-hadîs” ile “Müşkilu'l-hadîs” arasında esaslı bir fark olmadığını savunmaktadır. Bu görüşünü iki temel argümana dayandırmaktadır:

Mutekaddimûn âlimleri hem teorik hem de pratik açıdan, ıstılah olarak bu iki kavram arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Eğer böyle bir ayırım söz konusu olsaydı, İmam Şâfi'î'nin “*İhtilâfu'l-Hadis*” adlı eserinde bu ayırımı yapması gerekirdi. Ancak kendisi bunu yapmamıştır. Aynı şekilde, İbn Kuteybe'nin “*Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*” adlı eserinin büyük bir bölümünde, zâhirî olarak akılla çelişen hadisleri ele alması ve Tahâvî'nin “*Müşkilu'l-Âsâr*” kitabının neredeyse tamamında bir hadisin başka bir hadisle ihtilâfını konu edinmesi, bu iki ilmin birbirinden ayrılmak istenmesiyle bağdaşmamaktadır.²⁰

Her iki müellif de “Muhtelifu'l-hadîs” kavramının tanımı meselesinde İmam Şâfi'î, el-Hâkim en-Nisâbûrî, İbn Hacer ve Nureddin İtr'ın (ö. 1442/ 2020) naklettiği ortak tanımlara yer vermiştir. Ancak el-Kudât, İbn Salah (ö. 643/1245) ve İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) tanımlarını da tartışmaya dahil ederken Çakan bu son iki âlimin tanımlarını ele almamış, bunun yerine Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali el-Fârisî (ö. 837/1434), Ebu Zehv (ö. 1403/1982), Tehânevî (ö. 1158/1745) ve Hulî'nin (ö. 1349/1930) tanımlarını nakletmekle yetinmiştir.

Çakan, bu tanımların detaylı bir münakaşasını yapmaksızın şu tanımı benimsemiştir: “Muhtelifu'l-hadîs, makbûl bir hadîsin aynı konuda kendisi gibi makbûl bir veya birçok hadîse, yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte manen muhâlif olmasından ve bu muhâlefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır.”²¹ Ancak bu tanım, gereksiz kelime tekrarı içermekte ve etrâfını câmi', ağıyarını mâni' olma özelliğini tam olarak karşılamamaktadır.

el-Kudât ise mevcut tanımları beş noktada eleştirmiştir:

¹⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 75.

²⁰ el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadis İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 119.

²¹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 34.

1. Kapsam Problemi: Tanımlar, hadîslerin ayet veya akla aykırılığını dikkate almamaktadır.
2. Zâhirî-Hakîkî ihtilâf Ayrımı: Bazı tanımlar yalnızca zâhirî çelişkiyi şart koşarken hakîkî ihtilâfı göz ardı etmektedir.
3. Tevfik İmkânı: Şâfiî'nin yaklaşımına rağmen, bazı tanımlar tevfik imkânını dışlamaktadır.
4. Metodolojik Fazlalık: İhtilafı giderme yollarının tanımda yer alması gereksizdir.
5. Sıhhat Şartı: Tanımların sahîh hadîslerle sınırlandırılması, literatürdeki uygulamayla çalışmaktadır.

el-Kudât'ın önerdiği tanım: "Muhtelifu'l-hadîs, şer'î, aklî veya hissî bir delille çelişen hadîstir." daha kapsayıcı ve terminolojik tutarlılık açısından daha güçlüdür.²²

Muhtelifu'l-hadîs kavramına dair Çakan ve el-Kudât'ın değerlendirmeleri karşılaştırıldığında, el-Kudât'ın ilmî usûle daha uygun, zorlama ayırmalardan uzak ve hem klasik kaynaklara hem de Arap diline dayalı tanımının daha isabetli olduğu kanaati oluşmaktadır.

Sonuç

Bu inceleme, "Muhtelifu'l-hadîs" ilmi bağlamında Çakan ve el-Kudât'ın çalışmalarını karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Yapılan değerlendirmeler, her iki eserin de alana önemli katkılar sunmakla birlikte, metodolojik açıdan farklı düzeylerde tutarlılık sergilediğini ortaya koymaktadır.

Çakan'ın çalışması, Muhtelifu'l-hadîs ilminin temel meselelerini sistematik şekilde ele alması bakımından değerli olmakla beraber, disiplinlerarası ilişkileri yeterince dikkate almaması ve terminolojik tutarlılığı sağlamada bazı eksiklikler göstermesi nedeniyle eleştirilebilecek yönler barındırmaktadır. Özellikle tasnîf sistemindeki tutarsızlıklar ve örnekleme yöntemindeki metodolojik zaaflar, çalışmanın akademik etkisini sınırlandıran faktörler olarak öne çıkmaktadır.

Buna karşılık el-Kudât'ın makalesi, Muhtelifu'l-hadîs literatüründeki yönetsel çerçeveyi yeniden düzenleme iddiasıyla dikkat çekmektedir. Çalışmanın en önemli katkısı, çözüm yöntemlerini altı basamaklı sistematik

²² el-Kudât, *Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*, 121.

bir yapıya kavuşturması ve mütekaddimûn dönem uygulamalarına yaptığı vurguyla tarihsel sürekliliği sağlamasıdır. Ancak zayıf hadîslerin çözüm sürecine dahil edilmesi, mezhep fakihleri ile muhaddislerin metodolojik farklılıklarının yeterince ayrıştırılamaması ve nesh-mertebe ayrımlarının tatmin edici düzeyde olmaması gibi hususlar, çalışmanın teorik ve pratik düzlemde bazı tutarsızlıklar içerdiğini göstermektedir.

Karşılaştırmalı analiz, el-Kudât'ın metodolojik yaklaşımının akademik açıdan daha tutarlı bir çerçeve sunduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle kavramları önce tartışıp sonra tanımlama yöntemi, mütekaddimûn dönem uygulamalarına yapılan vurgu ve önerilen tanımın kapsayıcılığı, bu çalışmayı alandaki önemli bir katkı haline getirmektedir. Bununla birlikte, her iki çalışmanın da Muhtelifu'l-hadîs ilminin anlaşılmasına önemli katkılar sağladığı ve konunun daha derinlemesine incelenmesi için yeni araştırma alanları önerdiği görülmektedir.

Sonuç olarak, bu değerlendirme hadîs usûlü çalışmalarında disiplinlerarası yaklaşımların önemini vurgulamakta, klasik metinlerin anlaşılmasında terminolojik hassasiyetin gerekliliğine işaret etmekte ve konunun epistemolojik statüsü ile tarihsel gelişim sürecine dair daha kapsamlı araştırmaların yapılması ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, teorik çerçevenin pratik uygulamalarla test edilmesi ve metodolojik bütünlüğün sağlanması, gelecek çalışmalar için önemli hedefler olarak belirmektedir.

Kaynakça

- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. baskı, İstanbul 2022.
- Çifçi, Mehmet Faruk, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Furûk İlmine Katkıları (Furûk-ı Hakkî Örneği)”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2022), 51-73.
<https://doi.org/10.33460/beuifd.1083049>
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsilatu'l-Ehâdîsi'd-Da'îfeti ve'l-Mevdû'ati ve Eseruhâ's-Seyyi fi'l-Ümmeti*, 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.
- el-Hâkim, Abu Abdullah al-Hâkim Muḥammad ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Ḥamdaviyh ibn Nu'aym ibn al-Ḥakem el-Dabbî al-Ṭahmânî

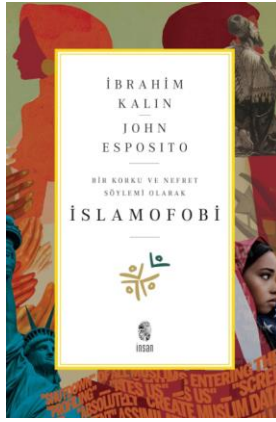
- al- Nîsâbûrî al-ma'rûf bi-İbn al-Beyyî', *Marifetu ulumi'l-hadis*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l ilmiyye, 1397/1977.
- el-İrâkî, Ebu'l-Fazl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin, *el-Muğnî 'an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fi'l-İhyâi min el-Ahbâr*, Beyrut: Daru İbn hazm, 1426/2005.
- el-Kâsımî, Cemâluddîn. *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut: Muessesetu'r-Risaleti Naşirun, 1444/2023.
- el-Kudât, Şeref, "Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları", çev. Halil İbrahim Doğan, *Journal of Analytic Divinity* 2/2 (2018).
- eş-Şâtibî, Ebu İshâk İbrâhîm ibn Musa ibn Muḥammad al-Lahmî, *El-Muvafakat İslâmi İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- Garip, Hatice Sevede, "Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi), İsmail Lütü Çakan". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (15 Haziran 2022), 190-193. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiad/issue/70209/1100996>

John L. Esposito ve İbrahim Kalın, *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2024, İkinci Baskı, 360 sayfa.

Melek Coşgun Solak*

Geliş Tarihi/Received: 29.03.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 12.06.2025



Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi, Oxford University Press tarafından 2011 yılında yayımlanan *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century* adlı eserin Türkçe'ye çevrilmiş halidir. 2018 yılında İnsan Yayınları tarafından basılan eser, toplam 303 sayfa ve 11 akademik makaleden oluşan bir derlemedir. Eserde, Avrupa ve Amerika'daki İslamofobi dinamikleri, medya söylemleri, yasal düzenlemeler, göçmen politikaları ve kültürel temsil biçimleri çok boyutlu olarak analiz edilmiştir. Katkı sağlayan yazarlar arasında Sherman A. Jackson, Jocelyne Cesari, Juan Cole, Sam Cherribi, Kate Zebiri ve Sunaina Maira gibi alanında tanınmış isimler yer almaktadır (Esposito & Kalın, 2018, s. 9-11). Kitabın temel amacı, İslamofobiyi sadece bir

* Öğr. Gör. Dr., Bozok Üniversitesi Akdağmadeni Meslek Yüksekokulu, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri, Çocuk Gelişimi Programı, melek.cosgun@bozok.edu.tr, 0000-0001-6249-5043.

nefret söylemi olarak değil, Batı'nın içsel ideolojik ve tarihsel mekanizmalarıyla da bağlantılı bir politik söylem olarak konumlandırmaktır. Giriş bölümünde Esposito ve Kalın, İslamofobinin 11 Eylül'den çok önce Batı'nın kolektif bilinçaltında yer aldığını ancak bu olayların bu söylemleri meşrulaştıran bir zemin oluşturduğunu vurgular (s.19).

21. yüzyılın en tartışmalı kavramlarından biri haline gelen İslamofobi, sadece bireysel önyargıların değil, aynı zamanda kurumsal ve sistemik ayrımcılık biçimlerinin de bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitap, İslamofobinin kökenleri ve günümüzdeki tezahürlerini analiz ederken, aynı zamanda çokkültürlülük, sekülerizm ve liberal değerler çerçevesinde Batı'nın kendi içsel çelişkilerine de ışık tutmaktadır (s. 19). Aynı zamanda bu söylemin sadece dini değil, etnik ve kültürel ötekileştirmeyle de nasıl iç içe geçtiğine dair disiplinlerarası bir sorgulama yürütür.

Kitap, İslamofobi kavramını ilk olarak 1997'de Runneymede Trust tarafından tanımlanan çerçeveye yaslayarak, bu nefret söyleminin Müslümanlara yönelik sürekli bir ötekileştirme, ayrımcılık ve kökleşmiş önyargılar zinciri olduğunu belirtir.¹ Bu tanım, İslamofobiye bireysel sapkınlıkların ötesinde toplumsal yapıya işleyen bir sistem olarak konumlandırır. İslamofobi, sadece inanca değil, etnik kimliğe de yönelik bir ayrımcılık biçimi olarak ortaya çıkar.

Kitap, İslamofobinin 11 Eylül 2001 sonrası ani bir tepki olarak değil, Batı tarihinde kök salmış bir önyargının modern şartlarda yeniden üretilmiş hali olduğunu vurgular (s. 18). Özellikle Edward Said'in Oryantalizm kuramı temelinde gelişen analizler, Batı'nın İslam'a dair imajlarının egzotik, ırassyonel, kadın düşmanı ve tehlikeli olarak kurgulandığını gösterir (s. 21).

Batı medyasında İslamofobinin nasıl yeniden üretildiğine dair çok sayıda somut örnek verilir:

- Evanjelist Hristiyan ve Misyoner Franklin Graham: “İslam bize saldırdı... İslam'ın Tanrısı aynı Tanrı değil... İslam çok kötü bir din . . . Bizim bir ulus olarak üzerinde titrediğimiz tüm bu değerleri hiç mi hiç paylaşmıyor, Müslüman çoğunluğa sahip olan bu ülkeler.” (s.18).

¹ Runneymede Trust, Islamophobia: A Challenge for Us All (Londra: Runneymede Trust, 1997), 20.

Erişim. 03.05.2025. https://cdn.prod.website-files.com/61488f992b58e687f1108c7c/61bcd30e26cca7688f7a5808_Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf

- Köşe yazarı ve politik yorumcu Daniel Pipes: “Batılı Avrupalı toplumlar; garip yemekler pişiren, farklı hijyen ölçülerine sahip, kahverengi derili insanların topluca göç etmelerine hazır değil... Göçmenlerin hepsi beraberinde egzotik örfler ve tavırlar getiriyorlar; fakat Müslüman örfleri çoğundan daha rahatsız edici.” (s. 18).
- Geert Wilders: “İslam, bizim artık Hollanda' da tahammül edemeyeceğimiz bir şeydir. Faşist Kur'an'ın yasaklanması istiyorum. Hollanda'nın İslamlaştırılmasını durdurmamız gerekiyor. Bu, bundan sonra camilerin, İslam okullarının, imamların olmaması demektir.” (s. 17).

Bu söylemler, sıradan halkın İslam'a dair algılarını derinden etkilemekte ve siyasi meşruiyet kazanımı sağlamaktadır. Kitapta sürekli vurgulandığı gibi 11 Eylül öncesinde, Müslümanlara yönelik ayrımcılığa zemin hazırlayan toplumsal ve siyasal koşullar olgunlaşmıştı.

2000 yılında İngiltere'de yapılan Suç Araştırması'na göre, Pakistanlı ve Bangladeşli bireylerin, beyazlara oranla ırk temelli saldırılara uğrama olasılığı %4,2 iken, bu oran beyazlar için %0,3'tü (s. 20). Bu fark, ayrımcılığın sistematik olduğunu ortaya koymaktadır.(s. 19). ABD'de ise CAIR'in 2005 raporuna göre Müslüman karşıtı şikayetlerde %29,6'lık artış gözlemlenmiştir (s. 20).

Bu eser, İslam'ın Batı'daki temsiline dair hem akademik hem de entelektüel düzeyde önemli bir başvuru kaynağıdır. Özellikle İbrahim Kalın'ın, İslamofobinin Batı modernitesiyle olan teorik bağını irdelediği analiz, ilahiyat çalışmaları açısından derinlikli bir çerçeve sunar. Kalın'a göre, İslam, Batı'nın sekülerleşmiş kamusal alan tasavvuruna sığmaz (s. 24). Bu nedenle çokkültürlülük, Batı için sadece şekli bir tolerans değil, aynı zamanda düşünsel bir meydan okumadır.

Kitap, Batı'daki İslam karşıtlığının tarihsel, sosyolojik ve ideolojik kökenlerine inen, zengin içerikli bir eserdir. Hem bir teşhis hem de bir tedavi metni olarak okunabilir. Ayrıca, İslamofobiyi sadece eleştirmekle kalmayıp, çokkültürlülüğü yeniden düşünmeyi, medya dilini sorgulamayı ve daha adil bir toplumsal düzen için alternatifler üretmeyi teklif eder. Kitap, özellikle dinin kamusal temsili, medyada İslami imgeler ve çoğulculuk tartışmaları için vazgeçilmez bir kaynaktır. Akademik düzeyde hazırlanan bu eser, Çağdaş

Dünya'da İslam'ın nasıl algılandığını anlamak isteyen herkese hitap etmektedir.

Kitabın en güçlü yönlerinden biri, İslamofobiyi yalnızca dini önyargı bağlamında değil, ırkçılık, kültürel ayrımcılık ve siyasal tahakküm ilişkileri üzerinden de değerlendirmesidir. Örneğin, Sherman Jackson'un "İrksal Agnozi" kavramı, özellikle Amerika'daki Müslüman karşıtı eğilimlerin yalnızca din temelli değil, aynı zamanda etnisiteye dayalı yapısını da gözler önüne serer. O, bu kavramla İslamofobinin etnik ayrımcılıkla nasıl iç içe geçtiğini tartışır (s. 144). Sunaina Maira ise "iyi", "kötü" ve "mutedil" Müslüman ayrımıyla Batı'nın "makbul Müslüman" tasavvurunu eleştirir. Bu ayrım, Batı'nın sadece terörle ilintili Müslümanları değil, dindar ama siyaseten pasif Müslümanları da ötekileştirdiğine işaret eder (s. 172). Anas al-Shaikh-Ali'nin bölümünde, özellikle edebiyat ve sinema gibi alanlarda İslamofobik söylemin "sanatsal ifade özgürlüğü" kılıfına büründüğü anlatılır (s. 197). Bu durum, sanatın ideolojik manipülasyon aracı olarak kullanıldığını gösterir. Jocelyne Cesari'nin çalışması, Avrupa'daki göçmen Müslümanların yapısal dışlanmalarına odaklanırken, medyanın sansasyonel diliyle nasıl "iç tehdit" konumuna itildiklerini ayrıntılarıyla ortaya koyar (s. 63, 74). Avrupa'daki medyanın Müslümanlara yönelik söyleminin sansasyonel ve indirgemeci olduğu, İslam ile radikalizm arasında doğrudan bir bağ kurduğu sıklıkla vurgulanır (s. 74). Eserin disiplinlerarası yapısı -konuyu sosyoloji, siyaset bilimi, medya çalışmaları, antropoloji ve dinler tarihi gibi farklı disiplinler üzerinden işlemesi- okuyucuya kapsamlı bir analiz imkânı sunar. Somut örneklerle desteklenmiş söylemler, siyasi liderlerden (örneğin Geert Wilders) medya figürlerine kadar pek çok aktörün ifadeleriyle oluşturulan vaka analizleri, teorik çıkarımları destekler niteliktedir. Teorik derinlik açısından Edward Said'in Oryantalizm yaklaşımı, liberal çoğulculuk teorileri ve ırk teorileri gibi düşünsel çerçeveler, kitabın ele aldığı meseleleri sadece tanımsal değil, aynı zamanda kavramsal düzeyde de çözümlemeye olanak tanır. Bununla birlikte, kitapta bazı eksiklik olarak görülebilecek yerler de vardır. Kitap, büyük ölçüde Avrupa ve ABD merkezli bir çerçevede kalmaktadır. Çin'deki Uygur Müslümanları, Hindistan'daki Müslüman karşıtı Hindutva politikaları ya da Myanmar'daki Rohingya krizi gibi Asya merkezli örneklerle yer verilmemesi, İslamofobinin küresel doğasına dair kapsayıcılığı sınırlamaktadır. Ayrıca ampirik verilerin kullanımı sınırlı kalmış; söylemsel analizlere dayanan yorumlar daha yoğun olsa da, kamuoyu araştırmaları veya saha çalış-

malariyla desteklenmiş veriler azdır. Bu durum, çalışmanın genelleyici iddialarını yer yer zayıflatmaktadır (s. 122–123). Yine okuyucuda kadın Müslüman temsiline dair yetersizlik hissi oluşmaktadır. Cinsiyet perspektifinden ele alınan katkılar sınırlıdır. Oysa Batı'daki islamofobik dilin en sık hedef aldığı figürlerden biri başörtülü kadındır. Bu açıdan feminist kuramların ve toplumsal cinsiyet analizlerinin sınırlı kullanımı, önemli bir boşluk yaratmaktadır. Ancak Kalın'ın özellikle islamofobiyi modern seküler Batı'nın kendi düşünsel sınırları içerisinde ele alması, eser için teorik derinlik kazandırmaktadır. İslam'ın modern Batı kamusal alanına sığmayan bir konumda sunulması, sadece dinî değil aynı zamanda epistemolojik bir meydan okumaya da işaret eder (s. 24).

Kitap, islamofobi gibi son derece karmaşık ve çok boyutlu bir konuyu ele alırken, disiplinlerarası bir yöntemle yaklaşması bakımından dikkate değerdir. Özellikle İslam'ın Batı'da temsili, kültürel kimlik politikaları ve çağdaş ayrımcılık biçimleri üzerine düşünen herkes için önemli bir akademik katkıdır. Kitabın hem teorik hem ampirik düzlemde sunduğu içerik, onu bu alandaki literatür içinde özgün bir yere yerleştirir. Buna ek olarak, kapsamını küresel ölçekte genişletmesi ve veri temelli analizlerini derinleştirmesi, onu daha güçlü kılacaktır. Bu nedenle eser, mevcut haliyle güçlü bir başlangıç olsa da, ileride yapılacak çalışmalar için zengin bir temel oluşturmaktadır. Ayrıca, gelecek baskılarda daha fazla bölgesel çeşitlilik eklenmesi, islamofobinin küresel örüntülerini görünür kılacaktır. Kamu politikaları, eğitim sistemleri ve hukuk düzenlemeleri bağlamında önerilere daha fazla yer verilmesi, sadece eleştirel değil, çözüm odaklı bir yaklaşım sunulmasına yardımcı olabilir. Farklı Müslüman kimliklerin temsili, yani mezhepsel, etnik, toplumsal sınıf gibi farklılıkların islamofobiye etkisinin daha ayrıntılı ele alınması, ayrımcılığın çok boyutlu doğasına ışık tutacaktır.

Özetle, *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*, İslam'ın Batı'da temsili, çokkültürlülük, medya politikaları ve seküler ideoloji tartışmaları açısından önemli bir akademik kaynak niteliği taşır. Eser, hem teorik altyapısı hem de disiplinlerarası yaklaşımıyla zengin bir perspektif sunar. Ancak coğrafi kapsamını genişletmesi, veri temelli analizlere daha çok yer vermesi ve farklı sosyo-kültürel bağlamlara da ışık tutması, eserin etkisini daha da artıracaktır. Bu inceleme, araştırmacılara yalnızca bir eleştiri değil, aynı zamanda ileriki çalışmalar için öneri niteliği de taşımaktadır.

Kaynakça

Runnymede Trust, Islamophobia: A Challenge for Us All (Londra: Runnymede Trust, 1997), 20. Erişim. 03.05.2025.

https://cdn.prod.website-files.com/61488f992b58e687f1108c7c/61bcd30e26cca7688f7a5808_Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf