



IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

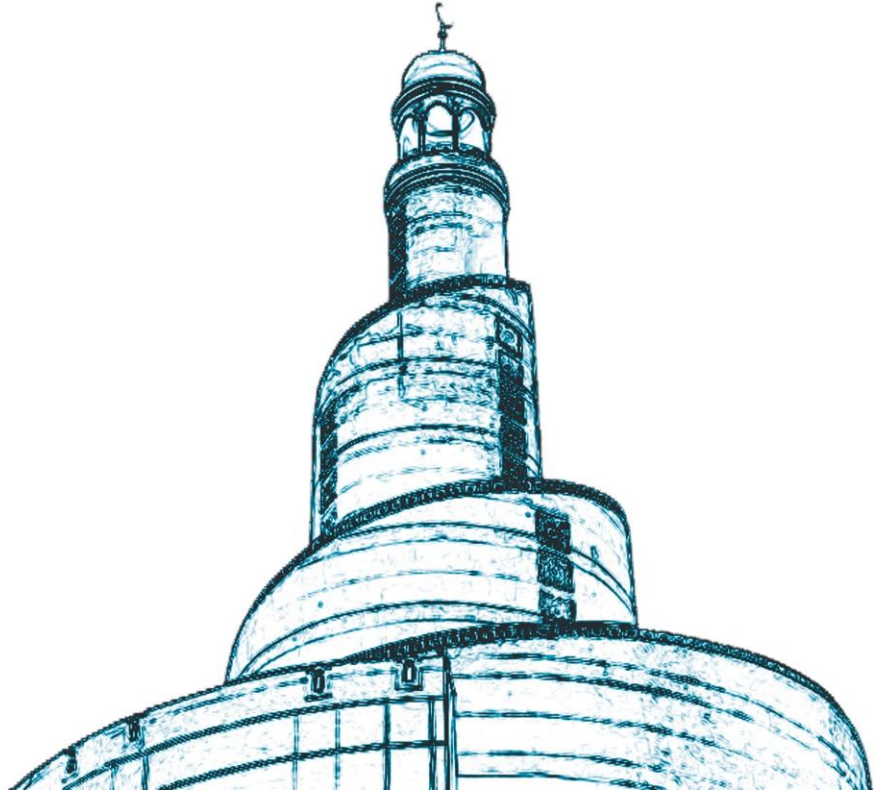
CILT: 4 SAYI: 2 GÜZ-2018

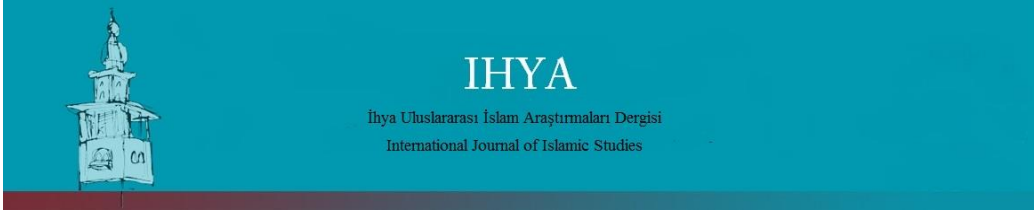
VOLUME: 4 ISSUE: 2 AUTUMN-2018

ISSN: 2149-2344

E-ISSN: 2149-2344

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

CİLT: 4 SAYI: 1 GÜZ-2018

VOLUME: 4 ISSUE: 1 AUTUMN-2018

ISSN: 2149-2344

E-ISSN:2149-2344

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, bilimsel hakemli bir dergi olup yılda iki defa (ocak ve temmuz) elektronik olarak neşredilmektedir. Dergimiz İSNAD atıf sistemini esas almaktadır.

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ayhan, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Okur, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Erkan, Kırklareli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

İletişim / Contact

Adres / Address

Eyüpsultan Mah. Osmangazi Cad. Esmâ Sok. No: 4 Samandıra/Sancaktepe/İstanbul
TURKIYE

e-mail

muhayhan02@gmail.com

huseyinokur@yandex.com

Taranan İndexler





İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Rafet Özkan, Kastamonu Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Hidayet Işık, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Doç. Dr. Dilaver Selvi, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cemal Abdullah Aydın, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Okur, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. İsa Çelik, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniv., İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Doç. Dr. Ramazan Demir, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya, Kocaeli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Doç. Dr. Üyesi Ali Kumaş, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Gayretli, Erzincan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Tozlu, Erzincan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Yıldırım, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

SAYI HAKEMLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ (Marmara Üniversitesi), Dr. Ali KAYA (Milli Eğitim Bakanlığı), Dr. Öğr. Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Uğur Bekir DİLEK (Yalova Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN (Aksaray Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali GÜŞEN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOZLU (Erzincan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Harun YILMAZ (Marmara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim HANÇABAY (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ŞAHAN (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Sakarya Üniversitesi)

Yayın Tarihi: Temmuz/Güz 2018
Journal Publication Date: July/Autumn-2018

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Mütenebbîler Meselesi Bağlamında Câhiliye Araplarının Nübüvvet Telakkîleri**
Prophethood Perception Among the Jahiliyyah Arabs Within the Context of False Prophets
Hüseyin SARIKAYA173-214
- Pers İmparatorluk Geleneğinin Abbâsî Siyasal Düzenine Etkisi ve İbnü'l-Mukaffa'ın Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım**
A Critical Approach to the Impact of Persian Imperial Customs on the Abbâsîd Political Order and the Role of Ibn Al-Muqaffa
Necmeddin TURAN.....215-240
- İstanbul Kadı Sicillerine Göre Gayr-i Müslimlerin Sosyal ve Hukuki Konumları (XVI. ve XVII. Yüzyıllar)**
Social and Legal Positions of Non-Muslim According to Istanbul Sharia Court Registers (XVI. and XVII. Centuries)
Saliha Okur GÜMRÜKÇÜOĞLU.....241-260
- Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarına Alınan Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Görülen Aşırı Yorum ve Sapmalar**
The Hadith Taken in the Textbooks of the Republican Period the Excessive Interpretation and Deviations Seen in the Translation of Turkish
Hikmetullah ERTAŞ.....261-283
- Mescitler İle Çarşı ve Pazarları Niteleyen Bir Rivayetin Tahlili**
Analysis of a Narrative that Qualifies Mosques and Bazaars
Abdurrahman ECE284-330
- Köprülü Ailesinin Kur'ân Eğitimi ve Kıraatine Katkıları**
The Contribution of Koprulu Family to Quran and Qiraah Education
Ahmet GÖKDEMİR331-355



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MÜTENEBBİLER MESELESİ BAĞLAMINDA CÂHİLİYE ARAPLARININ NÜBÜVVET TELAKKİLERİ*

Hüseyin SARIKAYA**

Öz

Arap toplulukları İslamiyet'in doğuşundan önce Arap yarımadası ve çevresindeki bölgelerde yaşamaktaydılar. Bu topluluklar siyasi bir birlik halinde yaşamaktan ziyade dağınık kabilelere ve boylara ayrılmışlardı. Câhiliye devrinde Arap toplulukları Mecûsilik, Sâbiilik, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi çeşitli inançlara sahiptiler. Fakat Arap kabilelerinin zihin dünyalarını daha çok putperestlik şekillendirmekteydi. Diğer dinlerin öğretilerini de zaman zaman kendi inançlarının içerisine dahil etmekteydiler. Böylece tutarsız ve dünyevî dinî algıları zaman içerisinde kendine has bir şekil aldı. Bu algı ulûhiyet, ahiret, ibadet ve nübüvvet telakkilerini derinden etkiledi.

Hız. Peygamber'in hayatının sonlarına doğru İslamiyet Arap yarımadasının tamamına yayılmış olmakla birlikte, bu dini sonradan benimsemiş olan bazı insanlar eski inançlarını tam anlamıyla terk etmemişlerdi. Nitekim Hız. Peygamber'in vefatının hemen öncesinde ortaya çıkan ve Hız. Ebûbekir devrinde de devam eden ridde isyanlarına çok sayıda kabilenin destek vermiş olması bunun en açık göstergesidir. Bu isyan hareketinin en tehlikelileri peygamber olduklarını iddia eden mütenebbilerdi. Mütenebbiler meselesi bir yönüyle siyasi bir hüviyete sahipken diğer yönüyle mezkur kabilelerin dinî inançlarının keyfiyetini gözler önüne sermektedir.

Bu çalışma, mütenebbiler meselesi çerçevesinde isyan hareketlerine destek vermiş olan Arap kabilelerinin nübüvvet kurumuna bakışlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Arap coğrafyasının tarihî geçmişi ve dinî inanç merkezlerinin durumu, şâir ve kâhin gibi kabilelerin gözünde ayrı bir değeri olan grupların ahvali, ridde hareketlerinin tarihsel süreci ile mütenebbilerin ortaya çıkışlarındaki etkenleri de değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mütenebbiler, Ridde İsyancıları, Müseylimetü'l-Kezzâb, Tuleyha b. Huveylid, Secâh bt. Hâris, Esved el-Ansî, Lakît b. Mâlik el-Ezdî, Selmâ bt. Mâlik, Nübüvvet Algısı, Araplar, Şâir, Kâhin, Câhiliye Devri

Makalenin Geliş Tarihi: 27.01.2018 **Makalenin Kabul Tarihi:** 20.07.2018

* Bu makale *Kur'ân'ın İndiği Dönemde Cahiliye Araplarının Nübüvvet Telakkileri* ana başlığıyla 3 Kasım 2017 tarihinde gerçekleştirilen çalıştayda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Yalancı Peygamberler Meselesi Bağlamında Arap Topluluklarının Nübüvvet Anlayışları" başlıklı tebliğin yeniden gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

** Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü; e-mail: huseyin_sarikaya@hotmail.com; ORCID ID: [0000-0002-9398-1295](https://orcid.org/0000-0002-9398-1295)

PROPHETHOOD PERCEPTION AMONG THE JAHILIYYAH ARABS WITHIN THE CONTEXT OF FALSE PROPHETS

Abstract

The Arab tribes had been living in Arabian-peninsula and adjacent regions before the birth of Islam. Those communities had no political cohesion but division among various tribes and clans. They believed in Zoroastrianism, Sabaeism, Christianity and Judaism etc. during the Jahiliyyah period. However, the idea of idolatry mainly formed their mentality. Also they often integrated certain principles of other religions into their own beliefs. By this way, their religious senses, which seemed to be incoherent and mostly secular, gradually took a idiosyncratic shape. Which had a deep impact on their understanding of Godhead, afterlife, worship and prophethood.

Although Islam had spreaded over the whole Arabian peninsula towards the end of Prophet Muhammad's (pbuh) life, some late-converts hardly gave up their previous faith. In fact, numerous clans' involvement in the Apostasy (al-Riddah rebellion) breaking up just before the death of Prophet Muhammad (phub) and continuing during the caliphate of Abû Bakr proved this claim to be true. The most dangerous leaders of this rebel movement were the false prophets who claimed to be so. The issue of false prophets had both political aspect and revealed the essence of relevant tribes' beliefs.

This study aims to clarify the understanding of the Arab tribes who joined in al-Riddah within the context of false prophets. To better apprehend this affair, history of Arabian peninsula, state of religious centers, the status of the prominent persons such as poets and oracles in tribal life, historical background of al-Riddah and driving forces behind the emergence of false prophets need to be taken into account.

Keywords: The False Prophets, al-Riddah (Apostasy), Musaylimah the Liar, Tulayhah b. Khuwaylid, Sajâh bt. al-Hârith, Aswad al-Ansî, Laqît b. Mâlik al-Azdî, Salmâ bt. Mâlik, The Understanding of Prophethood, Arabs, Poet, Oracle, The Time of Ignorance (Jahiliyyah)

وما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْتَابْتُمْ عَلَىٰ آثْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْتَقِلْ عَلَىٰ عَقَبَيْهِ فَأَلَىٰ سَيْبِ اللَّهِ وَسَيُجزي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

"Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse, gerisin geri mi döneceksiniz? Kim geri dönerse bilsin ki, Allah'a asla zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir" (Âl-i İmrân 3/144)

Uhud savaşında (3/625) Hz. Peygamber'in şehit edildiğine dair bir şayanın yayılmasının ardından sahabe arasında çıkan ihtilaf üzerine indirilen bu ayetin¹ nüzulünden sonra yaklaşık yedi yıl geçmiş ve müslümanlar bu ayeti belki de defalarca okumuşlardı. Fakat ayetin işaret ettiği manayı ancak 11/632'de Hz. Peygamber'in vefatı vuku bulunca tam anlamıyla kavramışlardı. Uhud'da yaşadıklarına benzer bir kargaşa ve üzüntü içerisindeki ensar ve muhacir

¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 128-129; Celâleddin Ebî Abdirrahmân es-Süyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl el-müsemmâ Lübbâbü'n-nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (Beirut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2002), 64-65.

"O ölmedi", "Musa (a.s.) gibi göklere yükseldi", "Onun dönüşünü bekleyin. Umulur ki, o göğe çıkmıştır" diyerek birbirleriyle tartışmaya başladıkları sırada bir ses, bu ayeti yeniden onlara hatırlatıyor ve "Kim Muhammed'e tapıyor idiyse bilmiş olsun ki, Muhammed ölmüştür. Kim de Allah'a tapıyor idiyse bilmiş olsun ki, Allah Hayy'dır (Ölümsüzdür)" şeklindeki meşhur cümlesiyle tartışmaya son veriyordu.² Bu sesin sahibi Hz. Peygamber'in halefi Ebûbekir'di. Fakat Hz. Ebûbekir'in uğraşması gereken esas mesele Hz. Peygamber'in vefatıyla sarsılan ensar ve muhaciri kendine getirmek değil, Resulullah'ın vefatına yakın bir zamanda ilk sinyallerini veren, vefatıyla da yarımadanın dört bir yanına yayılan ve "müminlerin başına gelecek belalardan"³ birinin nihayet gerçekleştiğini düşünen itikadı zayıf⁴ a'râbilerin destek verdiği *Ridde* hareketleriydi. Bu hareketler içerisinde en tehlikeli olanları ise peygamberlik iddiasında bulunan *mütenebbî*lerdi.

İslam tarihinin kritik olaylarından birini teşkil eden ve "Dinden Dönme Hareketleri" olarak da adlandırılan *Ridde/İrtidâd*, hem müslümanların birliğine hem de İslam dininin öğretilerine karşı açıkça bir savaş ilanındı. Aynı zamanda bu hareket, mütenebbîler meselesi bağlamında ele alındığında, câhiliye adetlerinin yeniden gündeme getirilmesi anlamına da gelmekteydi.⁵ Zira Hz. Peygamber'le birlikte nübüvvetin tamamlandığı ayet⁶ ve hadislerle⁷ kesin olarak teyit ve tespit

² Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, trc. Abdurrahman Elmalı vdğ, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), II: 269-275; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif bi-Mısır, 1962), 3: 200-201.

³ "وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمْ الدَّوَابِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" = Bedevîlerden öylesi vardır ki (Allah yolunda) harcayacağını angarya sayar ve sizin başınıza belâlar gelmesini bekler. (Bekledikleri) o kötü belâ kendi başlarına gelmiştir. Allah pek iyi işiten, çok iyi bilendir" (Tevbe 9/98).

⁴ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا فَلَمْ نَدُومُوا وَلَكِنَّ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" = Bedevîler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir" (Hucûrât 49/14). Gerek bu ayet gerekse yukarıda kaydettiğimiz iki ayet (Âl-i İmrân 3/144 ve Tevbe 9/98) Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ayrılıkların arka planını deyim yerindeyse özetleyen ve hadiselerin vukuunu önceden öngörerek müslümanları uyarıştır.

⁵ Câhiliye devrinden kastedilen dönemin sadece "İslam öncesi devir ve uygulamaları" olarak değil, İslam'a aykırılık ifade eden her türlü uygulama ve bu uygulamaların toplum hayatına sokulması anlamına geldiğine dair ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bk. Ignaz Goldziher, "What is Meant by 'al-Jâhiliyya'", *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, trc. C.R. Barber - S.M. Stern (Albany: State University of New York, 1977), 1: 201-208; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan -Kur'ânî Dünya Görüşü'nün Semantiği*, trc. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 297-320; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 18-19.

⁶ Ahzâb, 33/40.

edilmesine rağmen, bazı insanların nebîlik iddiası ile ortaya çıkması, esasında câhiliye âdeti/geleneğini yaşatma arzusunun mahsulüydü. İşte Ridde isyanlarının her iki açıdan büyük bir tehlikeyi haiz olması, Hz. Ebûbekir'in meselenin halli hususunda ciddiyet ve titizlikle durmasına neden olmuştur.

İslam tarihinin ilk asrında vuku bulan hadiseler içerisinde ayrı bir önemi olan Ridde hareketleri kuşkusuz çok sayıda müellifin dikkatini çekmiş ve bu hadiselerin tarihsel süreci üzerine geniş bir literatür teşekkül etmiştir. Bu mesele hakkında hususî eser kaleme alan İbn Hubeyş'in *Kitâbü'l-Gazavât*⁷ ile Vesîme b. Musa'nın *Kitâbü'r-Ridde*'sinin⁸ yanında, İbnü'l-A'sem el-Kûfî'nin *Kitâbü'l-Fütûh*'u,⁹ Kelâ'î'nin *el-İtikâf*¹, Taberî,

⁷ Ebû Abdullah İsmâ'îl b. Muhammed, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb - Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, (Kâhire: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1403), Menâkıb 18; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dârü Tayyibe, 2006), İmân 327, Mesâcid 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, şrh. Ahmed Şâkir Hamza ez-Zeyn (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995), 9: 178. Konu ile alakalı özel araştırmalar için bk. Metin Yurdagür, "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1997): 303-312; Khalid Zafarullah Daudi, "Hatm-i Nübüvvet-Literatür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 479-484.

⁸ Ebû Yezîd Vesîme b. Mûsâ, b. el-Furât, *Kita'un min Kitâbi'r-Ridde*, haz. Habil Wilhelm Hoenerbach (Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951). Bu eserin temininde değerli yardımlarını esirgemeyen İSAM Kütüphanesi uzmanlarından Ekrem Aslan Bey'e bu vesileyle en derin muhabbet ve teşekkürlerimi sunarım.

⁹ Bu eserin aidiyeti konusunda birtakım tartışmalar mevcuttur. Aslında İbnü'l-A'sem'e ait olan bu eserin Ridde savaşlarını anlatan kısmının bir nüshası Hindistan'daki Bankipûr şehrinde bulunmaktadır. Muhammed Hamidullah, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde Vâkîdî'nin Ridde hadiseleri üzerine bir eser kaleme aldığına dair bilgi (Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Eymen Fu'âd Seyyid (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1430/2009), 2/1: 309) ve tespit ettiği nüshanın muhtevassından hareketle eserin Vâkîdî'ye ait olduğunu düşünmüştür (*Kitâbü'r-Ridde ve nebze min fütûhi'l-İrâk, kilâhümâ rivâyetü İbni'l-A'sem el-Kûfî*, thk. Muhammed Hamîdullah (Paris: Editions Tougui, 1989) Hamidullah, çalışmasının fütûhâtla alakalı kısmında ise İbnü'l-A'sem el-Kûfî'ye ait rivayetleri de eklemiştir. Bu tahkiki başka çalışmalar da takip etmiştir (*Kitâbü'r-Ridde ma'a nebze min fütûhi'l-İrâk ve zikri'l-Müsennâ bin Hârise, rivâyetü Ahmed b. Muhammed b. A'sem el-Kûfî*, thk. Yahya el-Cebûrî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990; *Kitâbü'r-Ridde*, thk. Mahmud Abdullah Ebû'l-Hayr (Amman: Dârü'l-Furkân, ts)). Lakin İbnü'l-A'sem'in eseri üzerine yapılan tahkik çalışmalarının ardından, Vâkîdî'ye ait olduğu düşünülen eserin, aslında *Kitâbü'l-Fütûh*'un bir parçası olduğu kanaati hasıl olmuştur (Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dârü'l-Evzâ, ts.) 1: 6-69). Her iki tarafa ait tahkikler kıyaslandığında ise Vâkîdî'ye nispet edilerek neşredilen nüshalardaki bilgilerin ve muhtevanın İbnü'l-A'sem'in eserinde yer alan ridde hadiselerine ait kısımdan daha geniş olduğu, *Kitâbü'l-Fütûh*'ta bazı kısımların özet olarak geçildiği veya hiç nakledilmediği de görülmektedir. Muhtemelen el-Kûfî, eserini yazmadan önce geniş muhtevalı olan ilgili nüshayı kaleme almış; lakin eserini bir araya getirdiği sırada daha önce yazdığı birtakım bilgileri nakletme gereği duymamış olmalıdır. Dolayısıyla esere işaret edilmesi hususunda bir tercihte bulunmamız gerekiyor. Yukarıda zikrettiğimiz

Belâzurî, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr, İbn Haldûn'un tarihe dair eserleri önemlidir. Bu tarihî kaynaklardaki bilgileri derleyen araştırmacılar ise, genellikle, isyanların tarihî süreci veya kabile ilişkilerinin isyanlardaki rolü çerçevesinde konuyu irdelemişlerdir.¹⁰ Haliyle isyanlara iştirak eden kabile mensuplarının nübüvvet algıları ile bu algının gerek isyanların patlak vermesinde gerekse mütenebbîlerin peşlerinden sürüklenmelerinde ne derece etkisi olduğu hususu şu ana kadar irdelenmemiştir. Dolayısıyla bu çalışma, siyasî-askerî süreçte yaşananlarının yanında, meseleyi nübüvvet algısı çerçevesinde değerlendirmek amacı ile kaleme alınmıştır. Bu vesile ile mütenebbîler meselesi özelinde Arap topluluklarının nübüvvet anlayışlarının daha iyi anlaşılabilmesi adına Arap yarımadasının dinî ahvaline dair birkaç anahtar hususa temas edecek, mütenebbîlerin ortaya çıkışlarında etkili olan sebeplere dair yeni bilgi ve bulgularımıza da ayrıca temas edeceğiz.

A) Araplar ve Yarımada'daki Dinî İnanç Merkezleri

Samî ırkının en geniş kolu olarak kabul edilen ve ilk olarak Arap yarımadasının güneyine yerleşen Arap/Araplar ismine ilk defa Asur Kralı III. Salmanasar zamanına ait kitabelerde rastlanmaktadır. Bundan sonraki tarihlerde isimleri Arabu, Aribi ve Urbi gibi şekillerde zikredilenler ise genellikle kuzeyde yaşayan Arap kabileleridir. Arabistan'ın iç kesimlerindeki kabile veya boylar genellikle kendi hallerinde yaşamışlardır. Yarımada'nın güney kısmında yer alan, zenginliği ve ticarî merkez hüviyetinde olması sebebiyle İ.Ö. 24'te Roma, miladî 525'te Habeş ve

mesele çerçevesinde el-Kûfi'nin eserine dair tahkiki dikkate almakla birlikte, ilgili konuları çoğunlukla Vâkıdî'ye nispet edilen ve Yahya el-Cebûrî'nin hazırladığı tahkik çalışmasından hareketle naklettiğimizden, söz konusu eserin sadece ismini zikrederek (*Kitâbü'r-Ridde*) atıfta bulunmayı uygun gördük.

¹⁰ Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1884-1899), 1-6; Leona Caetani, *İslâm Târîhi*, trc. Hüseyin Câhid (İstanbul: Tanin Matbaası, 1926, 1927) 7-10; Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967); Elias Shoufani, *al-Riddah and the Conquest of Arabia a Re-Evaluation* (Toronto: University of Toronto Press, 1973); Ali Atûm, *Hareketü'r-Ridde* (Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1987); İlyâs Şevfânî, *Hurûbu'r-Ridde -Dirâse nakdiyye fi'l-masâdir* (Beyrut: Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1995); Mehmet Salih Arı, *Hazreti Ebûbekir ve Ridde Savaşları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996); Muhammed Abdullah Ebü'l-Hayr, *Dîvânü hurûbi'r-Ridde* (Amman: Cüheyriye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004); Hasan Sa'îd Seyyid Merzûk, *Hareketü'r-Ridde fi'l-Bahreyn* (Beyrut: el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2005); Sâmî b. Abdullah el-Mağlûs, *Atlasu hurûbi'r-Ridde fi 'ahdi'l-Halîfeti'r-Râşîd Ebîbekir es-Siddik* (Riyad: Şeriketü'l-Abikân li'l-Ebhâsi ve't-Tatvîr, 1429/2008); Gaydâ Hazne Kâtibî, *Evveliyâtü'l-fütûh hurûbu'r-Ridde fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009); Ahmed Sa'd el-İş, *Hurûbü'r-Ridde -Dirâse tahlîliyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015).

akabinde Sasanîler'in istilasına uğrayan Yemen'in dışındaki iç Arabistan'ın -Ebrehe'nin miladî 570 tarihindeki başarısız girişimi istisna kabul edilirse-yabancı devletlerin baskısına pek de maruz kalmadığını söyleyebiliriz.¹¹

Araplar, tarihî açıdan Arab-ı bâide ve Arab-ı bâkiye şeklinde ikiye ayrılır. Arab-ı bâide Âd, Semûd, Medyen, Câsim, Ubeyl gibi Suriye ve Mısır'a kadar uzanan ve Arabistan'ın kuzeyinde kalan topraklarda yaşayan kabilelerden müteşekkildir. Arab-ı bâkiye'nin ise soyları devam eder ve Arab-ı âribe ile Arab-ı müsta'ribe şeklinde iki kola ayrılır. Kahtânîler de denilen Cürhüm ve Ya'rûb şeklinde iki kol üzere genişleyen Yemen kökenli kabileler, Arab-ı âribe kabileleri olarak kabul edilirken, bu kabilelerle akrabalık kurmak suretiyle Arap kültürü ve diline aşına olanlara ise Arab-ı müsta'ribe denilmiştir ki,¹² Kureyş kabilesi de bu ikinci grubun Adnân koluna mensuptur. Arap topluluklarının güney ve kuzeyde kurdukları Sebe', Ma'în, Himyer, Nebât, Tedmür, Gassân ve Hîre gibi devletlerin dışında siyasî örgütlenmesi adına teşkil ettikleri yegâne birlik *kabile*dir. Bedevî yaşam tarzı içerisinde gelişen yakınlıkları, ittifakları, kan davaları, ihtilafları vb. hususlar kabilelerin asabiyet yapısını, dinî anlamda düşünce dünyaları ile yarımada içindeki konumlarını da etkilemiş ve bu durum İslam'dan önce ve sonra da çeşitli şekillerde devamlılık arz etmiştir.¹³

Yemen başta olmak üzere yarımada'nın çevresinde ve bazı iç kısımlarında ikamet eden hıristiyan ve yahudilerin yoğun bir biçimde, sâbiî¹⁴ ve mecûsîlerin ise kısmen Arapların dinî duygu, kavram ve

¹¹ Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'd-devleti'l-Arabiyye -Târîhu'l-Arab münzü asri'l-Câhiliyye hattâ Sükûti'd-devleti'l-Emeviyye* (Beirut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986), 75-88, 94-95; Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 272-273.

¹² Yıldız, "Arap", 3: 273.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beirut: y.y., 1413/1939), 1: 353-409; Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004), 17-55.

¹⁴ Câhiliye Araplarının yaşadıkları coğrafyaya yakın komşularından biri de Sâbiîlerdir. Miladî birinci asırdan itibaren çeşitli zamanlarda Filistin-Ürdün, Ürdün-Suriye ve Basra-Bağdad arasındaki bölgelerde ikamet eden bu dinî gruba, komşuları olan Arap kabilelerinin de aşına oldukları rivayet edilmektedir. Öyle ki, kendilerini *Manden* (bilen, anlayan anlamında) ve *Nasuray* (hakikati koruyup muhafaza eden anlamında) gibi kavramlarla tanımlamalarına rağmen, komşu Arapların onlar için kullandıkları Sâbiî (vaftiz olan, suya dalan, yıkanan anlamlarında) ismini de benimsemiş olmaları bu münasebetlerin boyutunu ortaya koymaktadır. Sâbiîler miladî birinci asırda Filistin bölgesine hâkim olan Yahudilerin baskısı sonrası Güney Mezopotamya'da noktalanacak hicret maceraları sırasında Yahudi geleneğinden aldıkları inanç unsurlarına İran'ın dinsel geleneklerini ve Nestoryan Hıristiyanlık unsurlarını da eklemişlerdir. Kur'ân ayetlerinde (Bakara 2/62; Mâide 5/69, Hac, 22/17) bu gruptan bahsedilmiş olması da Câhiliye Araplarının Sâbiîlerden bir şekilde haberdar olduğunu göstermektedir (Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik* (İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018), 15-18,31-38, 41-49). Fakat bu dinî grubun Câhiliye topluluklarını dinî öğretiler açısından net bir şekilde

anlayışlarını etkiledikleri anlaşılmaktadır.¹⁵ Suriye, Irak, İran, Habeşistan ve Babil'deki akidevî yapılanmalar, Yemen, Uman, Necid, Bahreyn, Necran gibi güney bölgeler ile Esed, Gatafan, Tayy ve Kelb kabilelerinin ikamet ettikleri Arabistan'ın kuzey ve kuzey doğu kesimlerini hem kültürel hem de dinî anlayış açısından şekillendirmekteydi.¹⁶ Puta tapıcılığın yaygın olduğu Hicaz'da ise yahudiler başta olmak üzere diğer din mensupları da kendilerine yer bulmuş¹⁷ ve öğretilerini çevre kabilelere belirli ölçüde aktarmışlardı. Bölgenin üç önemli şehrinden Mekke ve Tâif aynı zamanda birer dinî merkez konumundaydılar. Mekke, Arapların kutsal kabul ettikleri şehirlerin başında gelmekte ve şehrin merkezindeki Kâbe, mabetlerin en kutsalı kabul edilmekteydi. *Îlâf* adı verilen diplomatik-iktisadî mahiyetteki anlaşmalar sayesinde yarımada'nın çevre topraklarına açılan¹⁸ Mekkeliler, kabilevî inançlarını devam ettirmelerinin yanında karşılaştıkları diğer dinlere dair çeşitli inanç biçimlerine de bir şekilde aşınaydılar. Tâif'in Kâbe'yi andıran *Beyt*'i ise Lât'ın etrafını kuşatan

etkilediklerini söylememiz güçtür. Zira Sâbiî inancında var olan güneşin kutsallığı, oruç, Hz. Nûh'un üstün konumu, düalizm, beş vakit dua gibi birtakım uygulama ve dinî kültüre ait unsurların Câhiliye Arapları arasında pek fazla akis bulmadığı görülmektedir. Ancak bu dinin sıkı irtibatla olduğuna işaret ettiğimiz Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlere mensup toplumlar üzerinden bir etkileşimin olduğunu söylememiz daha uygun gözükmemektedir. Benzer durum Mecûsiler için de söylenebilir (Cahid Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler -Emevîler'in Sonuna Kadar-* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 48-56, 83-104).

¹⁵ Nuh Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016), 70-106; Zekiye Sönmez, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 89-155; Mustafa Çağrı, "Arap (İslam'dan Önce Araplar'da Din)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 316-317.

¹⁶ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1410/1990), 1: 45-47; Üçok, *İslâmdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, 8-9, 11-14.

¹⁷ Özellikle Medine'de Yahudilerin bu anlamda etkisi ve Araplarla ilişkisi daha net görülmektedir. Çocukları olmayan veya erken yaşta vefat eden bazı Medineli Arapların çocuklarını yahudilerin yanına vermesi ve birer yahudi gibi yetişmelerine müsaade etmeleri dikkate alınır bu ilişkilerin oldukça sıkı olduğunu söyleyebiliriz (Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 1: 583-584; Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 70-106, 205-206). Yine Kur'ân-ı Kerim'de geçen Ehl-i Kitâb, Yahudi, Nasara, Sâbiî, Mecûsî gibi tabirlerden hareket edildiğinde, ilk muhatapların yani Mekke, Taif ve Medine gibi yarımada'nın en batısında yer alan toplulukların da bu inanç sahiplerini bir şekilde tanıdıklarını göstermektedir (Şinasi Gündüz, "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının 'Kitâb' Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (Ebû Hanife Özel Sayısı 2002): 241-245).

¹⁸ Muhammed Hamidullah, "El-Îlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", trc. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 213-222.

*Rabbe'*ydi. Bu mekân sadece Tâiflilerin değil, sayir Arap kabilelerinin de kutsal saydıkları bir merkezdi.¹⁹

Hz. Peygamber'in doğumuna yakın tarihlerde Arapların itikatları ile bu itikatlarını etkileyen dinlerin konumu aşağı yukarı zikrettiğimiz minval üzereydi. Lakin tarihsel süreç içerisinde Arap topluluklarının dinî inançlarında bir değişim başlamıştı. Arap kabileleri bir yandan Allah'ın varlığına olan vurguyu artırırken, diğer yandan millî bir kimliğe sahip olan Yahudilik ile ezilmiş toplumlara sürekli sabrı tavsiye eden Hıristiyanlığa karşı genellikle mesafeli duruyorlardı. Kabilelerin putları kısmen güç kaybetse de yine yaygın bir inanç biçimi olarak varlığını devam ettirmişti. Bu durum karmaşık bir örgüyle birbirine dolanmış inançlar yığını aynı şehir, bölge ve hatta aile içinde yekdiğerinin varlığını kabullenmek suretiyle çok dinli (*multi-religious*) bir tablonun oluşmasına da zemin hazırlamaktaydı. Öyle ki, bir yanda Kâbe'nin etrafını çeşitli kabilelere ait putlar çevrelerken diğer yanda Kâbe'nin içinde veya sütunlarında peygamber ve melek tasvirleri²⁰ yer almaktaydı. Bu arada Ehl-i Kitâb'ın bir peygamberin geleceğine dair beklentilerini çevresindeki komşularına anlatmaya başlaması,²¹ Arapların zihninde bir başka algının yeşermesine de zemin hazırlıyordu.

B) Şâirler ve Kâhinlerin Mevkisi

Arap düşüncesinde nübüvvet meselesini daha iyi anlayabilmek için şâir ve kâhinler hakkında da kısaca bilgi vermek ve onların gözünde nübüvvetin ne anlam ifade ettiğini bilmek gerekmektedir. Arap topluluklarının gerek fikrî gerekse dinî düşüncelerinin dışavurumu olarak tarihte karşımıza çıkan ve Kur'an-ı Kerîm'in belağatıyla meydan okuduğu şâirler de diğer kabile mensuplara nazaran daha üst bir konumda bulunmaktaydılar. Zira yazının egemen olmadığı bir toplumda sözün kuvveti ve büyüğü ancak şiirle sağlanmıştır. Araplara göre büyüleyici bir şekilde kafiyeli sözler sarf eden şâirlerin bir cini/şeytanı olduğuna ve cinleri sayesinde sırlar âleminden bazı bilgileri daha edebî bir üslup ile yaşanan

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 63; Sâlim, *Târîhu'd-Devleti'l-Arabiyye*, 258-263, 273.

²⁰ Nitekim Hz. Peygamber, Kâbe'ye girdiğinde Hz. İbrahim ve İsmâîl'in resimlerini görmüş ve ellerinde fal okları tuttıkları halde tasvir edilmiş olmalarını esefle karşılaşmıştır. Ayrıca bu türden suretlerin kazılmasını emretmiştir (Buhârî, *Ehâdisü'l-Enbiyâ* 8). Yine Kâbe'nin sütunları üzerinde Hz. Meryem ve oğlu İsa (a.s.) ait çeşitli tasvirlerin olduğu da zikredilmektedir (Üçok, *İslâmdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, 11).

²¹ Bakara 2/89-91.

dünyaya getirdiğine ve söylediğine inanırlardı.²² Öte yandan Kur'an ayetleri Câhiliye Arapları'nın şâirleri mecnunlara yakın bir konumda tuttuklarına,²³ yaklaşılması tehlikeli olan ve şeytanlardan/cinlerden haber alan kimseler olduklarına,²⁴ geçici bir süre bu ruhlar âleminin etkisinde kaldıkları için de söyledikleri her şeye pek itimat etmediklerine²⁵ ayrıca işaret etmektedir. Dolayısıyla şâirlerin gizemli ve özgün kavramlarla konuşmaktan öteye geçemedikleri, lakin sözün büyüüne değer veren bu topluluklar içinde kendilerine yer buldukları söylenebilir.

Batı Sami dillerinde kâhin, manevi âlem ile cemaat arasındaki irtibatı sağlayan, ilahî makamın istek-arzularını kavrama yeteneği olan ve şâirler gibi iletişim kurabildiği bir cin veya şeytan sahibi kimseler olarak tasvir edilmektedir.²⁶ Haliyle Arap topluluklarında bazen bir kişi hem şâir hem de kâhin olarak karşımıza çıkabilmektedir. İslam'dan önce Câhiliye Arapları arasında kehanet oldukça yaygındır ve Araplar nezdinde kâhin, şâirlere kıyasla daha güçlü bir konuma sahiptir.²⁷ Yine onlara göre dünya düzeninde Allah'ın yardımcıları olarak bazı ruhlar çalışmaktadır²⁸ ve kâhinlerin bu ruhlarla yakın ilişkileri vardır.²⁹

Kâhinler, peygamberlerin sahip olduğu beşerî âlemden sıyrılarak uhrevî âlemin bilgilerine ulaşma yeteneğine her zaman sahip olamamışlardır. Dolayısıyla onlar bu eksikliklerini gidermek adına bir takım hissî ve hayalî şeylere tutunmaya ve amaçlarına vasıl olmak için bunlardan yol bulmaya çalışırlar. Hissi ve hayalî duruma süreklilik kazandırmak için bazen şeffaf cisimlerden, hayvan kemiklerinden, secîli sözlerden, kuş veya diğer bazı hayvanlardan yardım beklerler ki, onların gaybî idraklerinin başlangıcı da budur.³⁰ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de

²² Ali Yılmaz, "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002): 261-268; Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 13 (2002): 315-324; Nihad M. Çetin, "Arap (Edebiyat)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 287; Nasuhi Ünal Karaaslan, "Şair", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 299.

²³ Saffât 37/36; Enbiyâ 21/5; Tûr 52/30.

²⁴ Şuarâ 26/224-227.

²⁵ Hâkka 69/41.

²⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6: 755-756; Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 170.

²⁷ Ayten Yılmaz, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 84-92.

²⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6: 705.

²⁹ İlyas Çelebi, "Kâhin (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 171.

³⁰ Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî (Dârülbeyzâ: Beytül-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005), 1: 158-159.

geçen iki ayetin (et-Tûr, 52/29; el-Hâkka, 69/42) Hz. Peygamber'in bir kâhin olmadığını ve Kur'ân'ın bir şâir veya kâhinden sudur etmediğine vurgu yapması bu anlamda dikkat çekmektedir. Diğer yandan Kur'ân'ın nüzûlü ile birlikte göğün/soyut âlemin kapıları şeytanlara ve cinlere kapatılmıştır.³¹ Dolayısıyla da Hz. Peygamber'den sonra bu tür kehânet iddiasıyla göklerden veya cinlerden haber aldığı iddiası içinde olmalarının herhangi bir dayanağı da kalmamıştır. Fakat bazı Arap kabileleri Kur'ân'ın bildirdiği bu gerçeği kavrayamadıklarından, şâirlik/kâhinlik vasıflarıyla ön plana çıkararak câhilî adetleri yeniden uygulama sahasına koyma gayreti içinde olan mütenebbîlerin peşinden sürüklenmiştir.

C) Ridde, Mürted ve Zekât Münasebeti

Lügatte "bir şeyden uzaklaşmak, yüzünü çevirmek, kesin bir dönüş yapmak" gibi anlamlara gelen *redde* fiilinden türeyen *ridde*, ıstilâhî olarak "Bir müslümanın dinden çıkması" anlamına gelir. Mürted kavramı ise, "dönmüş, ayrılmış, uzaklaşmış" anlamlarını ihtiva eder ve ıstilâhî olarak "Mümin olduktan sonra küfür kapsamına giren kelimeleri telaffuz etmek; İslam dininden dönmek; fiilî veya sözlü olarak İslam'dan çıktığını belli etmek; bir niyet, istihzâ, inat veya itikadî anlamda din dışı hareketlerde bulunmak" gibi manaları ifade eder.³² Kurân-ı Kerîm'de ise bu kavram "dinden dönmek, imandan vazgeçirip küfre döndürme, savaş meydanını terk etmek, geldiği yol üzere gerisin geriye dönmek, eski haline gelmek, bir şeye dönüp bakmak, gözü kapatıp açmak"³³ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

İrtidâd hareketleri, Şam'dan Yemen'e, Bahreyn'den Kızıldeniz'e kadarki Arap yarımadasının doğu, güney ve kuzey bölgelerinin hemen her noktasında bulunan kabilelerin ya kısmen ya da tamamen Medine'ye karşı giriştikleri bir eylemdir. İrtidâd hareketine katılanlardan üç isim (Müseylime, Esved ve Tuleyha) daha Hz. Peygamber hayatta iken isyana

³¹ Buhârî, Tefsîrül-Kur'ân 72; Hicr XV/17-18; Mülk LXVII/5; Saffât XXXVII/10; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr - el-Câmi'u beyne'l-fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'ilmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (Mansure: Dârü'l-Vefâ, 1994), 5: 404-405.

³² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, "Redde", *Lisânü'l-'Arab*, tsh. Emîn Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdîku'l-Ubeydî, 18 Cilt (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1997), 5: 184-186; Teysîr Ömer, *er-Ridde ve asâruhâ -Dirâse mukârene ma'a'l-Kânûn* (Dımaşk/Beyrut: Mektebetü'r-Resâ'ili'l-Câmi'iyeti'l-Âlimiyye, 2012), 25-26; Nu'mân Abdürrezzâk es-Sâmerrâ'î, *Ahkâmü'l-Mürted - Dirâse mukârene* (Riyad: Dârü'l-İlm, 1983), 19-20; Atûm, *Hareketü'r-Ridde*, 13-25.

³³ Kehf 18/6; Muhammed 47/25; Bakara 2/109, 217; Âl-i İmrân 4/100; Mâ'ide 5/21, 54; Yûsuf 12/96; İbrahim 14/43.

kalkışmış; aralarında zekat vermeyenlerinde bulunduğu diğer kişiler ise Hz. Ebûbekir devrinde ortaya çıkmıştır.³⁴

Esasında Ridde hareketleri Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonrasında yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları gibi İslam tarihindeki en çetin hadiselerden biri olmasına rağmen, itikâdî açıdan tesirleri nispeten daha az olmuştur. Bu durumun arka planında yatan pek çok sebep zikredilebilir. Ancak meselenin halli konusunda Hz. Ebûbekir'in gösterdiği kararlılığın bu noktada mühim bir rol oynadığını ifade edebiliriz. Hz. Ebûbekir'in Hz. Ömer'le yaptığı tartışma sırasında zikrettiği hususlar, sahabeyi cihada teşvik ederken dile getirdiği konular³⁵ ve özellikle de Halid b. Velid gibi kumandanlara verdiği nasihatler bu açıdan önem arz etmektedir. O, ezan okunan yere saldırılmamasını, kabilelerle önce anlaşmaya çalışılmasını ve hatalarından dönmelerinin talep edilmesini emretmiş; eğer ki, İslam ordusu zafere ulaşırsa, onları Allah'a, Peygamberi Hz. Muhammed'e iman etmeye, namazı kılmaya, zekâtı vermeye, hacca gitmeye, Ramazan orucunu tutmaya, iyiliği emredip kötülüklerden insanları nehyetmeye, itaat ve birlik içinde bulunmaya davet etmelerini istemiştir.³⁶ Böylece o, bir taraftan İslam savaş hukukunun cârî vechesini yeniden hatırlatmış bir taraftan da isyancılara yönelik gerçekleştirilecek toplu kıyımların önüne geçebilmek için hassas davranmaya çalışmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir tarihte başlayan Ridde hareketlerine katılanların ortak talepleri zekâtın verilmemesi noktasında birleşmiştir.³⁷ Mütenebbîlerin diğer isyancı gruplardan farklılık arz eden en temel yönleri ise, meseleyi bir adım daha ileri götürerek hareketlerini dinî bir mahiyete büründürmeleri ve nebîlik iddiasına bulunmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında Ridde hareketlerinin ortak paydasını oluşturan zekâtın işlevlerini hem tarihsel hem de dinî perspektifle de kısaca ele almak gerekiyor. Zekât bir yönüyle şahsın dinî hassasiyeti ve maneviyatı ile ilgili iken, diğer vechesiyle toplumsal birlik ve düzenin tesisini sağlamayı hedefleyen bir ibadettir. Ortak bir dünya anlayışı etrafında birleşen siyasî topluluğun en hassas ayırıcı öğelerinden birisini *namaz* teşkil ederken,

³⁴ Arı, *Hazreti Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 90-91.

³⁵ Süleyman b. Mûsâ el-Kelâ'î el-Endelüsî, *el-İktifâ*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin Ali (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 2/1: 7-9; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 245-246.

³⁶ Muhammed b. Abdillâh İbn Hubeyş, *Kitâbü'l-gazavât li-İbni Hubeyş*, thk. Ahmed Anîm (b.y.: y.y., 1403/1983), 41-43; *Kitâbü'r-Ridde*, 70-71.

³⁷ *Kitâbü'r-Ridde*, 48; Abdüssettâr eş-Şeyh, *Ebûbekr es-Sıddîk* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2016), 441-442, Arı, *Hazreti Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 92; Mustafa Fayda, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 92. Üçok, *İslâmdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, 17.

diğer kanadını *zekât* oluşturur.³⁸ Gerek bu etkenler gerek Hz. Peygamber'in uygulamaları³⁹ gerekse Tevbe 60 ve 103. ayetlerdeki ifadeler doğrultusunda zekâtın tarhi ve taksimi ile bizzat devletin alakadar olması gerektiği İslam âlimleri tarafından kabul görmüştür. Hz. Peygamber devrinden itibaren müslüman devlet idarecileri, zekâtı, Beytülmâl'in gelirleri arasında müstakil bir fon olarak ayırmış ve bu ekonomik mükellefiyetin yerine getirilmesine bizzat devlet organları nezaret etmiştir. Hz. Osman zamanında zekâtının toplanması hususunda küçük bir değişikliğe gidilmiş ve gizli mallara ait zekâtın verilmesi mükelleflere havale edilmiş; fakat İslam hukukçuları ve mezhep fukahâsı mevzuyla alakalı farklı görüşler de dile getirmiştir.⁴⁰ Konuyu bu açıdan değerlendirdiğimizde Hz. Ebûbekir devrinin başlarında zekâtın sosyal ve siyasî fonksiyonunun ne derece ehemmiyet kazandığını daha net görebiliriz.⁴¹ Ridde mensuplarının zekâtı devlet merkezine göndermeyi reddetmeleri siyasî birliği bozması bir yana, temelde, dinî bir emrin gereğini tahrif etme anlamına gelmekteydi. Ayrıca ilgili meselede devlet idaresinin vereceği imtiyaz veya tavizler, sonraki devirlerde İslamî başka kaideler üzerinde yapılabilecek keyfî uygulamalara ve böylelikle doğabilecek çeşitli nifak hareketlerine de kapı aralayacaktı. Hz. Ebûbekir'in yegâne gayesi de, bu ve benzeri tehlikelerin gelecekte İslam dünyasını tehdit etmesine mani olmaktı.

D) Mütenebbîler ve Faaliyetleri

Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde başlayan ve Hz. Ebûbekir'in halifeliğinin ilk yıllarını da meşgul eden mütenebbîler içerisinde genellikle dört isim öne çıkmaktadır. Bu kişiler Ayhele b. Ka'b,

³⁸ Tevbe 9/11-12; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 966.

³⁹ Zekât'ın tarihsel bağlamı, dinî ve dünyevî vecheleri, Hz. Peygamber'in uygulamalarının ayetlerdeki karşılığı vb. konular hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 957-980.

⁴⁰ Mehmet Erkal, *Zekât -Bilgi ve Uygulama-* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2004), 270-272.

⁴¹ Bu mevzuda benzer delilleri ortaya koymakla birlikte konuyu farklı açıdan değerlendirmek suretiyle, isyancıların mürted sayılamayacağı, belki mürtecî kabul edilebileceğine ve zekâtın İslam tarihinin erken dönemlerinde sadece vergi olarak telakkî edildiğine dair İsrail Balcı'nın iddiaları tartışılmaya açıktır. (İsrail Balcı, *Sâdik Halife Hz. Ebû Bekir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 167-190). Zira özellikle mütenebbîlerin -başarılı olamasalar da- kendilerince yeni bir din teşekkül ettirme gayretleri aşikârdır. İkinci olarak zekât, gayr-i müslimlerden değil, müslümanlardan alınır (Geniş bilgi için ayrıca bk. Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* (Ankara: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV) 1984), 47-132; Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 311-352; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 968). Haliyle Ridde hareketlerine katılmış olanların samimiyetleri, imanlarındaki derûnilik, dinî öğretilere bağlılıkları vb. hususiyetlerinin zayıflığı onların müslüman oldukları gerçeğini değiştirmedeği gibi, geleneksel açıdan mürted olarak adlandırılmalarının hatalı olduğunu da göstermez.

Mesleme b. Habîb, Talha b. Huveylid ve Secâh bt. Hâris'tir. Bunların yanında peygamberlik iddialarına benzer görüşler ileri sürdüğü düşünülen; fakat bunların muhtevası hakkında kaynaklarda fazlaca bir bilginin yer almadığı iki kişi daha vardır: Bunlardan birincisi Zü't-Tâc lakaplı *Lakîb b. Mâlik el-Ezdî* olup, Uman bölgesinde irtidad etmiş ve bölgeyi kontrolü altına almışsa da İkrime b. Ebî Cehîl, Huzeyfe b. Mıhsan ve Arfece el-Bârikî'nin başında bulunduğu kuvvetler tarafından ortadan kaldırılmıştır.⁴² Diğer taraftan kaynaklarda mütenebbîlik peşinde olduğu zikredilmemekle birlikte, Tuleyha'dan sonra kabiledaşları tarafından lider seçilen ve onun isyanını devam ettiren *Selmâ bt. Mâlik* de⁴³ bu kategoride değerlendirilebilir. Burada isimlerini yukarıda zikrettiğimiz dört mütenebbînin faaliyetleri hakkında kaynaklarda yer alan bilgileri daha geniş bir şekilde derlemeye gayret edeceğiz.

a) Ayhele b. Ka'b yahut Esved el-Ansî

Necran bölgesi yakınlarındaki Kehfü Habbân doğumlu olup, Yemen kökenli Araplardan'dır. Asıl adı Ayhele/Abhele b. Ka'b b. Avf olmakla birlikte esmer tenli olduğu için "Esved" lakabıyla meşhur olduğu rivayet edilir. Bunun yanında "Kezzâb", "Zülhımâr" gibi sıfatlarla da anılmıştır. Müseylime'yi taklit ederek kendisinin "Rahmânü'l-Yemen" olduğu iddiasını taşıyan Esved el-Ansî, Hz. Peygamber'in hastalığını haber aldıktan hemen sonra, Yemen'de mensup olduğu ve İslamiyet'i tam anlamıyla benimseyememiş olan Ans ve Mezhic kabilelerinin desteğiyle Sâsânîlerin son ve İslam'ın ilk Yemen Valisi olan Şehr b. Bâzân'ı şehit ederek San'a'ya hâkim olmuştur.⁴⁴

Esved San'a bölgesine hakim olduktan sonra, bölgede Ebnâ'nın⁴⁵ hakimiyetinin kırılması gerektiğini ifade ederek, yerli halkı kışkırtmaya çalışır. Bu hareketi aslında bir kavmiyetçilik davası gütmekten ziyade Arap-Ebnâ mücadelesini kabileler arasındaki rekabetin içerisine çekerek kendi nüfuzunu güçlendirme gayretinden ibarettir. Zira onun bu davasına bölgedeki tüm Arap kabileleri destek vermemiş ve bunun üzerine Esved de

⁴² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 314-316; Sa'd el-İş, *Hurûbü'r-Ridde*, 116-118.

⁴³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 263-264; İzzeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1422/2002), 2: 211, Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 543.

⁴⁴ Arı, Hz. *Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 130-131; Hüseyin Algül, "Esved el-Ansî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 440-441; Mustafa Fayda, "Ebnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 79.

⁴⁵ Ebnâ, Yemen'deki Sâsânî hâkimiyeti devrinde (takribî 575-628 yılları arası) İran kökenli memur, idareci ve askerlerin Yemenli kadınlarla evlenmeleri sonucunda ortaya çıkan sosyal sınıfın genel adıdır (Fayda, "Ebnâ", 10: 78).

bölgede yaşayan diğer Ebnâlara karşı etnik saldırganlık tutumunu daha fazla ileri götürememiştir. Kabileler arasındaki dengenin her an değişebilmesi ihtimalini göz önüne alan Esved, hareketine dinî bir mahiyet vermeye çalışmıştır.

Esved, kısa zamanda tüm Yemen'e hâkim olurken, onu İslam'a davet etmek üzere Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen Cerîr b. Abdullah el-Becelî'ye olumsuz yanıt verir. Bunun üzerine Allah Resulü bölgenin ileri gelenlerine ve idarecileri mektuplar yazarak Esved'i ortadan kaldırmalarını emreder. Fîruz ed-Deylemî ve arkadaşları, Esved'in zorla nikâhına aldığı Şehr b. Bâzân'ın eski hanımı Âzâd'ın yardımıyla Esved'i bir gece vakti suikast ile ortadan kaldırır (8 Ra 11/3 Haziran 632).⁴⁶ Böylece üç-dört ay kadar devam eden Esved'in isyanı sona erer.

Hadis kaynakları Esved ve Müseylime'nin mütenebbîlik iddiasıyla ortaya çıktıkları sırada veya çıkmalarına yakın bir zaman diliminde, gördüğü bir rüya üzerine Hz. Peygamber'in kendisinden sonra iki yalancının peygamberlik iddiasında bulunacaklarını ifade eden rivayetlere yer verirken, söz konusu iki yalancıdan birinin Esved, diğerinin Müseylime olacağına dair bizzat Allah Resulü'nün ilgili rüyayı tabir ettiğini de kaydetmektedir.⁴⁷ Burada özellikle bu iki ismin dile getirilmiş olması ayrı bir hususiyet arz etmektedir. Aslında Ridde hareketlerinin siyasî sürecine bakıldığında, Hz. Peygamber'in her iki sözde mütenebbî konusunda ashabını uyarmak istediğini ve diğer isyancılara kıyasla ne derece tehlikeli olduklarını vurgulamaya çalıştığını söylememiz mümkündür. Zira Esved'in iddiası öğrenildiğinde derhal ortadan kaldırılması için emir buyrulmuş ve tedbir alınma konusunda hızlı hareket edilmeye çalışılmıştı. Yine Hz. Peygamber'in vefatından sonra isyan ve iddiasını devam ettiren Müseylime ve taraftarlarının şiddetli müdafaası karşısında İslam orduları daha fazla sıkıntı ile karşı karşıya kalmışlardı.

Esved, kâhinlik ve şâirlik sahasında şöhret kazanmıştır. Ayrıca heybetli görünüşü ile hitabetteki güçlü üslubu da bölgesinde onu baskın bir kişi haline getirmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet gibi semavi dinlerin kök saldığı Yemen gibi bir coğrafyada putperestliği yaymak yerine görünmeyen bir varlığa -Tanrı, ilah- ibadet etmeye çağırmayı da ihmal etmemiştir. Sehîk ve Şekîk adlı iki melek aracılığı ile kendisine vahiy geldiğini iddia etmiş; büyücülük ve hipnoz sanatından elde ettiği

⁴⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 229-231, 238-239; Arı, *Hz. Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 133; Algül, "Esved el-Ansî", 11: 441.

⁴⁷ Buhârî, *Menâkıb* 25; *Megâzî* 70, 71; Müslim, *Rü'yâ* 21; İbn Hubeys, *Kitâbü'l-gazavât*, 19.

yeteneklerini de sözde peygamberlik iddiasının ispatı olarak kullanmaya çalışmıştır. Ancak ortaya yeni bir din veya şeriat koymayı başaramamıştır.

b) Mesleme b. Habîb yahut Müseylimetü'l-Kezzâb

Mesleme b. Habîb⁴⁸ Yemâme'de Heddâr denilen yerde doğmuştur. Asıl adının ise Mesleme olduğu kabul edilmekle birlikte, isminin Harun olduğu da söylenmektedir. "Müseylime" ibaresinin kendisini küçültmek maksadıyla -Tuleyha'da olduğu gibi- müslümanlar tarafından verildiği zikredilmektedir.⁴⁹ Kendisi Bekr b. Vaîl kabilesinin Benî Hanife koluna mensuptur ve gerek bu kabilenin içerisinde gerekse çevresinde Hıristiyanlar, Sâbiîler ve Mecûsîlerin yaşadığı bilinmektedir.⁵⁰ Benî Hanîfe'nin şâir ve reislerinden biri olan Müseylime'nin, uzun yıllar Arap ve Acemler arasında alışverişlerin yapıldığı panayırları gezerek sihribazlık, yıldızcılık, falcılık gibi sanatları öğrendiği ve "Re'iy" (Metafizik âlemden geldiğine inanılan psişik bir dost) vasfında cin sahibi olduğu da kaydedilen bilgiler arasındadır.⁵¹

Müseylime gerek şâirliği ve hatipliği gerekse bazı ilizyon gösterileriyle o sırada Medine'ye karşı siyasî olarak güç kazanmak isteyen kabile üyelerinin büyük bir kısmını etkilemeyi başarmıştır. Onun fikirleri ve söylemlerinde ziraatle uğraşan kabiledaşlarının ilgilerini çekmek gayesiyle keçi, süt, sulak yerler, ekmek gibi tabirleri kullandığı ve bu yolla kabiledaşlarını kazanmaya çalıştığı aktarılmaktadır.⁵² Müseylime'nin güçlenmesindeki önemli etkenlerden biri de Resulullah tarafından Müseylime'nin zararlı fikirlerine karşı halkı bilinçlendirme amacıyla bölgeye gönderilen Übey b. Ka'b'dan Kur'ân ilimlerini öğrenmiş olan Reccâl b. Neşhel ile Yemâme'nin ileri gelenlerinden Muhakkım b. Tufeyl'in ihanetidir. Nitekim halk Müseylime'nin iddiasının aslını öğrenmek maksadıyla Reccâl'in yanına geldiğinde hem Muhakkım hem de Reccâl, Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce nübüvvet görevini Müseylime'ye verdiğine şahit olduklarını söylemiştir. Bunun üzerine halkın Müseylime'ye olan teveccühü artmıştır.⁵³

⁴⁸ İbn Hişâm, onun adını Müseylime b. Sümâme olarak zikreder; bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 218.

⁴⁹ Ahmet Önkal, "Müseylimetülkezzâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 90.

⁵⁰ Arı, *Hız. Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 119.

⁵¹ Önkal, "Müseylimetülkezzâb", 32: 90; Çelebi, "Kâhin (Kelam)", 24: 171.

⁵² Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 37.

⁵³ *Kitâbü'r-Ridde*, 108-109; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 282-283; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 219; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 1: 302.

Kaynaklarda Müseylime'nin etrafındaki kalabalığın artmasına sebep olan bir başka hadise daha anlatılır. Buna göre Müseylime, bir gün Müccâ'a b. Mürâre'nin evinde iken, kabuklu bir yumurtayı bir şişenin dar ağzından geçirir. Bunu gören ve hayrete düşen insanlar, Müseylime'nin mucize sahibi bir nebî olduğuna iman ettiklerini topluca ilan ederler. Aslında Müseylime'nin yaptığı bir hiledir. Zira o, gösteri yaptığı yumurtanın üzerine önceden sirke dökmüş ve daha sonra da sirkeli suda bekleterek kabuğunu yumuşatmıştır. Gösterisini yapmasından kısa bir süre önce sudan çıkardığı yumurtayı karşısındaki insanların önünde şişenin dar ağzından kırmadan geçirmiştir. Nitekim şişenin içerisine kolayca giren yumurta, kısa bir süre sonra kabuğu soğuyarak eski haline geldiğinde dışarı çıkması imkansızlaşınca, hileden haberdar olmayan insanları etkilemesi de zor olmamıştır.⁵⁴

Müslüman olduktan sonra Hacr Valiliği'ne tayin edilen, 9/630 senesinde de Yemâme'nin yeni hâkimi ve reisi olan Sümâme'ye karşı kendi kabile mensuplarının desteğini sağlamak ve nüfuzunu genişletmek arzusunda olan Müseylime⁵⁵, Medine'ye giden heyetlerden birine katılmış ve Hz. Peygamber ile burada görüşmüştür. Aslında onun gayesi İslamiyet'i kabul etmek değildir. Nitekim Yemâme'ye döndükten sonra kendisinin peygamber olduğunu, dünyanın yarısının kendisine yarısının ise -adil olmaları şartıyla- Kureyş'e ait olduğunu ifade ederek, nebîlikte Hz. Peygamber'e ortak olduğunu iddia etmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber, Müseylime'nin bu asılsız davasından vazgeçmesi için Ensar'dan Habîb b. Zeyd'i elçi olarak görevlendirmişse de kısa bir süre sonra hadisenin sonucunu göremeden vefat etmiştir. Habîb ise Müseylime'nin adamları tarafından şehit edilmiştir. Bundan sonraki mücadele ise ilk halife Hz. Ebûbekir tarafından idare edilmiştir. Bu maksatla İkrime b. Ebî Cehil, Şurahbil b. Hasene bölgeye sevk edilmişse de mağlup olmuşlardır. Müseylime'nin bir türlü kontrol altına alınamaması üzerine Halid b. Velid'e kumandanlık görevi verilmiş ve gerçekleştiği yere nispetle Akrahâ Savaşı olarak zikredilen zorlu bir mücadelenin sonunda Müseylime öldürülmüştür.

⁵⁴ Ebû Osmân Ömer b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 1: 369-371; Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*, trc. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 186.

⁵⁵ M. J. Kister, "The Struggle Against Musaylima and the Conquest of Yamâma", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 10-11; Asri Çubukçu, "Sümâme b. Üsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 130.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 219; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 1: 303; İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-müsâvî*, thk. Muhammed Süveyd (Beyrut: Dârü İhyâ'î'l-Ulûm, 1408/1988), 50.

Müslümanlar bu savaşta büyük kayıplar vermelerine rağmen zafer önemli bir zafer elde etmiştir.⁵⁷

Müseylime'nin yaşam tarzıyla alakalı olarak kaynaklarda birbiriyle uyumlu olmayan iki türden rivayet grubu vardır. Birinci gruptaki rivayetlerde onun ibadetlerin bir kısmını ortadan kaldırdığı, içki ve zina gibi haramları serbest bıraktığı anlatılırken,⁵⁸ diğer gruptaki rivayetlerde Müseylime, ibadetlerinde hassas olan, şarap içmeyi yasaklayan, cinsel ilişkilerde sınırlamalara giden ve kendisine indiğini iddia ettiği ayetlerle mensuplarını uyaran bir kişi olarak tasvir edilir⁵⁹. Rivayetler arasındaki bu farklılıklar iki tarafın uç noktalardan hadiseleri değerlendirebilecekleri ihtimalini akıllara getirmektedir. Onun gerek Hıristiyanlık gerekse İslamiyet'in esaslarını belirli ölçüde işittiği veya öğrendiği göz önüne alındığında, bu iki dinin etkisiyle kendine göre yeni bir şeriat ihdas etmeye çalıştığını ve her iki dinin kutsal metinlerinden alıntılarda bulunduğunu söylemek mümkündür.⁶⁰

c) Talha b. Huveylid yahut Tuleyha

Arap Yarımadası'nın orta kesiminde yer alan Necid bölgesi Mudar kabilelerinden Benî Esed'in kâhin, reis ve şâirlerinden biri olan Talha b. Huveylid, Katan Seferi'nde (3/625)⁶¹ ve Hendek Gazvesi'nde (5/627) müşriklerle birlikte müslümanlara karşı savaşmıştır. 9/630 senesinde ise

⁵⁷ *Kitâbü'r-Ridde*, 122-138; İbn Hubeys, *Kitâbü'l-gazavât*, 102-107; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 281; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1418/1998), 9: 466-470; Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân -Ülkelerin Fethi*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 102-110; Arı, *Hiz. Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 124-128; Üçok, *İslamdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, 95-99; Sa'd el-İş, *Hurûbü'r-Ridde*, 87-101.

⁵⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4: 219; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1998), 3: 534.

⁵⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 272-273; İbnü'l-Esîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2: 219-220.

⁶⁰ Müseylime'nin tıpkı Hz. Peygamber'in Medine'deki durumuna benzer bir mevkie Yemâme'de sahip olduğu, Hz. Peygamber'i veya başka bir inancı taklit etmediğine, uydurduğu söylenen ayetlerin Kur'an-ı Kerimle benzerlik arz etmediğine dair Frantz Buhl'un tarafından çeşitli iddialar ortaya atılmıştır (Frantz Buhl, "Müseylime", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 8: 820-821). Bütün Benî Hanife mensuplarının Müseylime'yi desteklemediği, yine bu kabilenin tamamının hıristiyan olmadığı, ileriki satırlarda da dile getireceğimiz üzere onun neredeyse birebir ayetlerdeki lafızları kopya ettiği ve bazı kaynaklarda Müseylime'nin önce müslümanlığı kabul edip, sonradan mürted olduğuna dair rivayetler dikkate alındığında Buhl'a ait iddiaların tarihî gerçeklerle bağdaşmadığı söylenebilir (Önkal, "Müseylimetülkezzâb", 32: 91).

⁶¹ Katan Seferi'ne ait ayrıntılar için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 1: 340-346; Leona Caetani, *İslâm Târîhi*, 4: 96-98.

kabileleriyle birlikte Medine'ye gelerek müslüman olduğunu ifade etmişse de, Hz. Peygamber'in sağlığının bozulduğu sırada peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Siyasî nüfuzunu artırma hevesi, kabile taassubu, Kureyş kıskançlığı, zekât vermek istememesi gibi etkenlerin kendisini buna sevk ettiği rivayet edilir. O, Zünnûn veya Cebrail adlı melekten vahiy aldığı iddia etmiştir. Ayrıca rükû ve secdenin manasız olduğunu söyleyerek mensuplarına yasaklamış ve kıyam halinde ibadet etmelerini emretmiştir. Secili sözler ile çok sayıda ayet uydurmuş ve taraftarlarını bu ayetler etrafında cesaretlendirmeye, kendine bağlı kılmaya çalışmıştır⁶².

Tuleyha, daha isyanının ilk safhalarında, eskiden beri Hz. Peygamber'e düşmanlığıyla bilinen Gatafan ve Fezâre kabileleriyle 9/630-31 yılında İslamiyet'i kabul eden Tay ve Cedîle kabilelerin desteğini temin etmiştir.⁶³ Hz. Ebûbekir ise, Zu Husâ ve Zül-Kassâ'da toplanan mürtedlerin başına tayin edilen Tuleyha'nın kardeşi Hibâl'i ortadan kaldırdıktan sonra Tuleyha'nın üzerine Halid b. Velîd'i gönderdi.⁶⁴ Ayrıca siyasî bir manevra ile Tay kabilesinin ileri gelenlerinden Adî b. Hâtim'i de kendi kabiledaşlarını ikna etmek üzere yola çıkardı. Adî, kabilesini ikna etmeyi ve isyandan vazgeçirmeyi başarinca, İslam ordusu için yeni bir askerî destek de temin edilmiş oldu.⁶⁵ Büzâha'da karşılaşan iki ordunun savaşı akabinde müslümanlar kesin bir zafer kazandı ve Tuleyha da Suriye bölgesine kaçarak Kelb kabilesine sığındı.⁶⁶ Tuleyha'nın beklediği vahyin bir türlü gelmemesi (!) ve onun bir yalancı olduğunu anlayan Fezârelilerin lideri Uyeyne b. Hısn'ın savaştan çekilmesi ile doğan kargaşanın düşman ordusunu parçalaması savaşı kaybetmelerinin ilginç sebepleri arasında yer alır.⁶⁷ Savaştan sonra Esed ve Gatafanlılar ile Tuleyha da tekrar İslam'a girmiş, Hz. Ömer'in halifeliği sırasında Medine'ye gelerek hem af dilemiş hem de ona bey'at etmiştir.⁶⁸

d) Secâh bt. Hâris

Secâh, baba tarafından Temîm Kabilesi'nin Yerbû' koluna, anne tarafından ise çoğunluğu hıristiyan olan Tağlıboğullarına mensup bir kadındır. Temîm'e bağlı olmakla beraber kendisi Cezîre bölgesinde

⁶² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2: 66; Mehmet Salih Arı, "Tuleyha b. Huveylid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 362-363.

⁶³ *Kitâbü'r-Ridde*, 49; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 232.

⁶⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 244-246; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 444-445; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân -Ülkelerin Fethi*, 112-113.

⁶⁵ *Kitâbü'r-Ridde*, 63-66; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 253-254.

⁶⁶ Kelâ'î, *el-İktifâ*, 2/1: 23-28; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahbâri enfesi nefîs* (Beyrut: Mü'essesetü Şa'bân, ts.), 2: 206.

⁶⁷ İbn Hubeyş, *Kitâbü'l-gazavât*, 51-52; *Kitâbü'r-Ridde*, 91-92.

⁶⁸ *Kitâbü'r-Ridde*, 100-102; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân -Ülkelerin Fethi*, 117.

Tağlıboğulları arasında yaşamış ve yine onların içinde bulunduğu sırada peygamber olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹ Peygamberlik iddiasına başlamadan önce Hıristiyan olduğu ve bu dinin öğretilerini iyi derecede bildiği rivayet edilmektedir. Kâhin olduğu da kaynaklarda geçen bir diğer hususiyetidir.⁷⁰

Secâh, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra el-Cezîre bölgesinde peygamberlik iddiasında bulunmuş ve etrafına Tağlib, Rebîa, Şeybân, İyâd ve Nemr kabilelerinden destekçiler bulmuştur. Medine'ye saldırmak için Yemâme bölgesine geçmiş; fakat Secâh'ın bağlı olduğu ve reisliğini zekât vermeyi reddeden Mâlik b. Nüveyre'nin üstlendiği kabile kolu dışında diğer kabiledaşlarından beklediği desteği bulamamıştır. Dolayısıyla Medine üzerine yürümek yerine önce etraf kabileleri kontrol altına almaya çalışmış; fakat gerek Ribâblılar gerekse Amroğullarına karşı giriştiği savaşları kaybetmiştir. İbn Nüveyre ve Vekî' b. Malik'in yanından ayrılmalarından sonra Yemâme üzerine yürümüş; Müseylime ile anlaşmak zorunda kalmıştır. Müseylime ile evlendiği; mehir olarak da kendisine mensup olanların sabah ve yatsı namazlarından muaf tutulduğu kaynaklarda rivayet edilmektedir.⁷¹ Müseylime'nin öldürülmesinden sonra Secâh'ın el-Cezîre'ye döndüğü, Muaviye zamanında Kufe'ye yerleştiği ve orada müslüman olarak öldüğü de ayrıca nakledilen bilgiler arasındadır.⁷²

E) Mütenebbîlerin Ortaya Çıkışlarındaki Etkenler

Mütenebbîlerin zuhuru ile alakalı olarak dile getirilen sebepler içerisinde araştırmacılar genellikle siyasî, ekonomik ve kabilevî saikleri öne çıkarmaktadır. Bunların varlığını kabul etmekle birlikte, burada ayrıca, dinî ve akidevî bakış açısının da önemli bir etken olduğu belirtilmelidir. Mütenebbîlerin ortaya çıkışındaki etkenler birkaç başlık altında ele alınabilir. Lakin bu etkenlerin birbirinden bağımsız olmadığı; bilakis aralarında çok yakın münasebetin bulunduğu, hatta zaman zaman karışık bir görünüm arz ettiği de akıldan çıkarılmamalıdır.

a) Kur'ân ve Sünnet Öğretileri Konusundaki Bilgisizlik:

Ridde hareketlerine dair kaleme alınan çalışmalarda, bu hareketlere katılmış olanların gerek Kur'ân-ı Kerîm ayetleri gerekse hadislerin muhtevasına karşı olan duyarsızlıkları veya bilgisizlikleri ayrı bir madde olarak düşünülmediği görülmektedir. Hâlbuki bu mesele ve etrafındaki

⁶⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 269; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 457.

⁷⁰ Mustafa Fayda, "Secâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 266.

⁷¹ *Kitâbü'r-Ridde*, 111; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9: 460-461; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân -Ülkelerin Fethi*, 117.

⁷² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 270-271, 273-275; Fayda, "Secâh", 36: 266.

tartışmaların temelinde İslam'ın emir-yasakları ile Kur'ân'ın getirdiği esasların yeni müslüman olmuş veya olduklarını ileri süren Arap kabilelerince yeteri düzeyde anlaşılammış olması yatmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in nebîlerin sonuncusu olduğu ve bütün insanlara gönderildiği gerçeği, ayet ve hadislerde açıkça zikredilmesine rağmen⁷³ bu insanların gerek kitabî bilgidен gerekse bu bilgiyi insanlara aktaran ve uygulamalarıyla da gösteren hadislerden habersiz olmaları kuvvetle muhtemeldir. Aynı zamanda kendilerinin ortak bir yazılı metin üzerinde anlaşmamış olmaları, yeknesaklık arz edecek bir tavır ve inanç sistemini teşkil etmelerini imkansız kılması da aynı şekilde kutsal kitabî bilgilerden uzak kalmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Kur'ân'da bedevi toplulukların henüz tam anlamıyla iman etmediklerine işaret edilmesinin hikmeti de budur.⁷⁴

b) Dinî Anlayıştaki Zayıflığın Sosyo-Siyasî Etkenlerin Tesirinde Kalması: Bilindiği gibi bir uçta Hz. Peygamber'in yanında uzun yıllar bulunmuş, dinî prensipleri bizzat kendisinden öğrenmiş ve İslamiyet'in erken dönemlerinden itibaren her türlü sıkıntı ve zorluklara onunla birlikte göğüs gerebilmiş ashab-ı kiram yer alırken, diğer uçta bu dine Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanlarda girmiş, onunla çok az vakit geçirebilmiş, dinî öğretilerin anlam ve hedeflerini tam olarak kavrayamamış yeni müslümanlar bulunmaktaydı. Hatta bunların içinde Uyeyne b. Hısn örneğinde olduğu gibi görünüşte müslüman olan veya Mekke'nin fethinden sonra İslam peygamberinin karşısında duramayacaklarını anladıkları için mecburen İslam dairesine girenlerin yanında, iman ettiklerini gösteren bey'atı Hz. Peygamber'le aralarında bir akit olarak düşünen ve onun vefatıyla birlikte bu sözleşmenin geçerliliğini yitirdiğine inananlar da mevcuttu. Alışageldikleri gelenek, ahlak ve başına buyruk gündelik yaşamları ile sosyal hayatın düzeni açısından önemli bir öge olan köklü devlet düzenine karşı mesafeli olmaları gibi etkenler de İslamî ilkelerle uyumsuzluk arz etmekteydi.

Tüm bu sosyal-siyasal temelin üstüne inşa edilen zayıf dinî inançların istismarı gayet kolay olduğu gibi, *infâk ve imanı* kendileri için

⁷³ Kur'ân öğretisi çerçevesinde yalancı peygamberlik meselelerinin sebep ve tezahürlerine dair geniş bir çalışma için bk. Abdülgaffar Aslan, "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu ve Yalancı Peygamberlik Olgusu", *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu -Tebliğler- (Isparta: 19-20 Nisan 2001)*, ed. İsmail Yakıt (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 101-126. Hadislere dair örnekler için bk. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts), 26-29.

⁷⁴ Hucûrât 49/14.

adeta bir külfet olarak gören bu toplulukların din dışı hareketlere destek vermeleri daha kolay olmuştur. Meselenin bir taraftan menfaat birliğine dayanması da mütenebbîler ile hitap ettikleri bazı fertleri birbirine yakınlaştırmıştır. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar, kabileleri kendi nüfuzları altında toplamak, dinî emirleri hafifletmek suretiyle taraftar edinmek ve Medine ile Kureys'in gücüne bu anlamda son vermek amacındaydı. Fakat kendileri için ortada birkaç soru/sorun mevcuttu: "Bu insanlar nasıl bir dinî anlayış etrafında toplanabilirdi, Putperestliğin yeniden bu coğrafyada yayılması düşüncesine acaba kabilelerin tavrı hangi yönde olurdu, Medine'nin doğrudan hedef alınması halinde bu durum şüpheyle karşılanır mıydı?". İşte bu ve benzeri sorulara yoğunlaştıkları anlaşılan mütenebbîler, kabile taassubunu da kışkırtarak eski putperestlik düşünceleri yeniden gündeme getirmekten ziyade eski inançlardan bir takım öğeleri İslam'ın içerisine katarak kendilerince yeni bir itikadî anlayışı yaymayı hedeflemişlerdi. Diğer deyişle İslam'ı değiştirmeyi veya dönüştürmeyi amaçlamaktaydılar.⁷⁵

c) Mütenebbîlerin Uydurdukları Ayetleri Kur'ân-ı Kerîm'e Benzetme Gayretlerinin Aldatıcılığı: Mütenebbîlerden özellikle Müseylime ve Tuleyha'nın bu konuda ileri gittiklerini gösteren çok sayıda örnek vardır. Onların secili kalıplara başvurmalarının yanında, Kur'ân ayetlerini anımsatacak türde ifadelere ve hatta birebir aşırıdıkları kelimelere, uydurdukları ayetlerde yer vermeleri bilinçli bir eylemin ürünüdür. Onlar, kulakları Kur'ân ayetlerine şu veya bu şekilde aşinalık kazanmaya başlayan insanları aldatabilmek için intihallere başvurmuş ve bunda da kısmen başarı sağlamışlardır. Nitekim Tuleyha'nın nebîlik iddiasıyla ortaya çıktığı sırada kendisinden Kur'ân'ın benzeri bir şey getirmesinin istenmesi⁷⁶, Müseylime'nin Kur'ân ayetlerinin benzerlerinin kendisine vahyedildiğini iddia etmesi⁷⁷ zikrettiğimiz sebebin belki de en açık tezahürleridir. Yine Müseylime'nin intihaller suretiyle Üseyyid kabilesinin durumu hakkında uydurduğu

⁷⁵ *Kitâbü'r-Ridde*, 95; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 442-443; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 246-247; Arı, *Hazreti Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 92-95; Claude Cahen, *İslamiyet -Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar-*, trc. Esat Mermi Erendor (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990), 23; Julius Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*, trc. Fikret Işıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 4-5.

⁷⁶ Vesîme, *Kıta'un min Kitâbi'r-Ridde*, 2.

⁷⁷ İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 534.

"والليل الدامس والذئب الهامس ما قطعت أسيد⁷⁸ من رطب ولا يابس" ، "والليل الأطحم والذئب الأظلم والجرع الأزلم ما انتهكت أسيد
"المبذرات زرعاً andiran Nâzi'ât, Zâriyât, Mürselât sûrelerini sözleri ile من محرم
79" ve Fil ile Beled والحاصدات حصدا والذاريات قمحا والطاحنات طحنا والخنازير حنيزا والثارذات ثردا..."
"الم ترى الى ربك فعل بالحلبى اخرج منها نسمةً تسعى من بين صفاقٍ وحشياً" ،
"لأقسم بهذا البلد ولا تبرح هذا البلد حتى تكون ذا مال و ولد ووفر وصفد وخيل وعدد إلى آخر الأبد على رغم من حسد" ، "الفيل
bu duruma ayetleruydurma şeklindeki⁸⁰ مالفيل و ما ادراك مالفيل له ذنب و بيل و خرطوم طويل
örnek olarak zikredilebilir. Benzer biçimde Tuleyhâ'nın "إنه لا يريد منكم ركوعاً ولا
سجوداً ولكن يريد منكم أن تذكروه قياماً وقعوداً" ، "أذكر الله اعبوده قياماً" ، "ان لك رحا كرحاه و حديثاً لاتنساه"⁸¹
"ان رب السحاب يأمركم ان تغزوا الرباب"⁸² şeklindeki ifadeleri ile Secâh'ın tarzındaki emir
sözde ayetlerinde temel gaye, Kur'an ayetlerinden aşırma kalıplar ile
insanların zihnini bulandırmak ve onların ilgilerini çekmeye
çalışmaktan ibaretti. Mütenebbîlerin uydurdukları ayetler
incelendiğinde, Âl-i İmrân, Nebe', Fil, Tâhâ, Asr, Beled, Nâzi'ât, Zâriyât,
Mürselât, A'lâ,⁸³ Kevser ve Şems gibi genellikle secili vezinleri dikkati

⁷⁸ "Karanlık geceye, büyük siyah kurt hayvanına ve zamana yemin olsun ki, Üseyidler haram olan hususları çiğnediler", "Karanlık geceye, kuvvetli kurt hayvanına yemin olsun ki, Üseyidler yaş veya kuru hiçbir şey kesmediler" (Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 283).

⁷⁹ "Tohumları ekenlere, hasatları biçenlere, buğday tanelerini ayıranlara, öğütüp un haline getirenlere, ekmek yapıp fırında pişirenlere, ufalayıp tirit haline getirenlere yemin olsun ki..." (Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 284).

⁸⁰ "Rabb'in hamile kadına ne yaptı görmedin mi!? Bağırsaklar ve karnın alt derisinden koşup duran bir canlı çıkardı" (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 459); "Bu beldeye yemin olsun ki, sen bu beldede kalacaksın. Haset eden kimselere rağmen, âhiret gününe kadar sen mal ve evlat, bolluk ve bağlar, atlar ve koşu takımları sahibi olacaksın" (*Kitâbü'r-Ridde*, 111); "Fil!, nedir fil? Sen fil'in ne olduğunu nereden bileceksin? Onun ağır bir kuyruğu ve uzun bir hortumu vardır" (Muhammed Sâdık Râfîkî, *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 2: 175).

⁸¹ "Allah sizden rükû ve secde etmenizi istemiyor. Lakin onu ayakta durduğunuz ve oturduğunuz halde zikretmenizi emrediyor" (*Kitâbü'r-Ridde*, 87); "Allah'ı zikrediniz, ayakta durarak ona ibadet ediniz" (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 206); "Senin kollu bir değirmenin ve unutamayacağın bir sözün olacak" (İbn Hubeyş, *Kitâbü'l-gazavât*, 52).

⁸² "Bulutların Rabbi, sizin Ribâblılar ile savaşmanızı emir buyuruyor" (Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tibâ' - Ömer Enîs et-Tibâ' (Beyrut: Mü'essesetü'l-Ma'ârif, 1987), 138).

⁸³ Ahmet Çelik bu sureden intihalde bulunan kişinin Esved olduğunu ifade etmekteyse de (Ahmet Çelik, "Tarih Boyunca Kur'an'dan Yapılan İntihaller; Eski ve Çağımızdaki Yalancı Müseylime Arasında Bir Karşılaştırma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 67) kaynaklarda bu kişinin Müseylime olduğu zikredilmektedir (Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4: 21).

çeken, kısa ve vurucu ifadelerin çokça yer aldığı surelerden birebir alıntılar yaptıkları görülecektir.⁸⁴

d) Zekât Gibi Bir Dinî Emrin Sadece Ekonomik ve Siyasî Bağımlılığa Hamledilmesi: Ridde hareketlerine katılmış olan hemen her grup, Hz. Peygamber'den sonra Medine'ye gönderilmesi talep edilen zekâtı siyasî bağımlılık olarak kabul etmekteydi. İrtidad eden kabile mensupları, Hz. Peygamberin nebîlik yetkisiyle topladığını düşündükleri zekâtı Hz. Ebûbekir'in hangi vasıfla toplamaya çalıştığını kavrayamamış gözüküyorlardı.⁸⁵ Ayrıca ekonomik bağımlılıklarının akabinde siyasî iktidarın da bir krallığa dönüşerek Kureyşilerin ellerinde toplanacağına dair şüpheleri, Kureyş'in gittikçe artan nüfuzunu kırmayı gerektiriyordu. Bunun bir yolunu da Kureyş'i ve Hicaz bölgesini ekonomik olarak ablukaya almakta aradılar. İşte bu iktisadî ve politik etkenleri değerlendirmek isteyen mütenebbîler de kabileleri kendi etraflarında toplamaya çalışarak güç birliğinin temini için uğramışlardır.⁸⁶ Fakat -yukarıdaki satırlarda da dile getirdiğimiz üzere- zekât siyasî açıdan bir köleleştirme veya tahakkümünden neşet eden bağımlılıktan ziyade siyasî ve sosyal bütünlük çerçevesinde ümmete katılımı ifade eder. Ayrıca zekâtın dinî/itikâdî veçhesinin varlığı da gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla Hz. Ebûbekir'e göre bu konuda tavizkâr davranmak, ümmetin dağılmasına ve kabilecilik-asabiyet olgusunun yeniden bir güç ve rekabet unsuru haline gelerek câhiliye adetlerinin canlanmasına izin vermeye eşdeğerti. Ayrıca zekâtın toplumsal ve siyasî yönünü çöktürme eylemine karşı gösterilecek herhangi bir müsamaha, sonraki dönemlerde diğer dinî emirlerin tahrifine neden olacak davranışlara kapı aralamasına ve hemen her toplumun kendi arzuları doğrultusunda şekillenmiş dağınık bir dinî yaşamın ortaya çıkmasına da sebebiyet verebilirdi.

e) Otorite Boşluğundan Faydalanmak İsteyen Kabilelerin Güç ve Nüfuzlarını Genişletme Arzusu: Hz. Peygamber'in vefatının

⁸⁴ Muhammed Abdullah Diraz, *en-Nebe'ü'l-azîm -Nazarâtün cedîdetün fi'l-Kur'ân* (Küveyt: Dârü'l-Kalem, 1970), 82.

⁸⁵ Zibrikan b. Bedr, zekâtların Hz. Ebûbekir'e gönderilmesi gerektiği hususunda kabiledaşlarını ikna etmek için açıklamalarda bulunduğu sırada bir kişinin, artık Hz. Peygamber devrinin geçtiğini ve zekâtı vermeye gerek kalmadığını ifade eden cümleleri için bk. *Kitâbü'r-Ridde*, 68.

⁸⁶ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 140-141; Abdülaziz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, trc. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 82-84; Arı, *Hz. Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, 96-101.

ardından doğan göreceli otorite boşluğunu kendi lehlerine çevirmek isteyen Arap kabilelerinin, bir taraftan Kureyş'in iktidarına son vermek bir taraftan da kendi hegemonyalarını yaymak iştihasına düşmeleri bu isyan hareketlerinin altında yatan bir diğer sebeptir. Zira Tayy, Gatafan, Abs ve Mürre gibi Tuleyha'ya bağlanmış kabilelerin el-Ebrak ve Zül-Kassâ'da toplandıktan sonra Medine'ye elçiler gönderip, Üsâme'nin şehir dışındaki ordunun başında bulunduğu ve Medine'de az sayıda askerin olduğunu tespit ettikten sonra şehir üzerine saldırı planı hazırlamışlardır.⁸⁷ Yemen'deki mütenebbî Esved el-Ansî, ortaya çıkışı sırasında İran asıllı ve Yemen'in idaresinde söz sahibi olan Ebnâ'ya karşı Arapları kışkırtmış ve hâkimiyetin Arap kabilelerine ait olduğu iddiasıyla etrafında insanların toplanması için çağrıda bulunmuştur. Esved'in öldürülmesine yardım ettiği halde, idari işlerin yeniden Fîruz, Dâzeveyh ve Cüşeyş gibi Ebnâ'ya tevdi edilmesini kabullenemeyen Kays b. Abdi Yegûs'un Esved taraftarlarını yeniden toplayarak Yemen'de ikinci isyan/irtidad hareketini başlatmasının temelinde de bu güç mücadelesi yatmaktadır.⁸⁸ Yine Tuleyha'nın askerlerini cesaretlendirmek için "*Muhakkak ki, hâkimiyetimiz Irak ve Şam'a ulaşacaktır*"⁸⁹ şeklinde ayetlerin kendisine nâzil olduğunu ifade etmesi, badiyelerde yaşayan kabilelerin hırs ve tamahlarını kamçılama amacını taşımaktaydı. Bir diğer mütenebbî olan Secâh'ın Vekî' ve Mâlik b. Nüveyre ile buluştuktan sonra Ribâb kabilesinin üzerine yürünmesi ve Ribâblılar karşısında alınan mağlubiyet sonrası Yemâme üzerine gidilmesini emreder tarzdaki ayetleri de aynı amacı taşıyacak cinstendir.⁹⁰ Müseylime'nin Secâh'a ittifak ve evlilik teklifinde "*Ne dersin, evlenelim de senin ve benim kavmim şu Arap topluluklarını yiyip bitirsin?!*"⁹¹ şeklinde rivayet edilen sözleri de esasında başta Kureyş olmak üzere diğer kabileler üzerinde bu kişilerin hakimiyet kurmak istediklerine işaret etmektedir.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 207.

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 231-233; Kâtibî, *Evveliyâtü'l-Fütûh*, 159.

⁸⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3: 260.

⁹⁰ Secâh secili sözlerle bezediği ayetlerinde "*Atlarınızı hazırlayın. Yağmaya hazırlanın. Sonra Ribâblılara karşı gayrete gelin. Zira onlar örtüsüzdür (Onlarla aranızda bir engel yoktur)*" (Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3: 270) ve "*Güvercini takip edin (Yemâme'ye doğru yürüyün). Haydi bir güvercin gibi çırpın kanatlarınızı. Muhakkak ki, çetin bir savaş vardır ve size bundan sonra kınama yoktur*" (Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3: 271-272) demekte ve aslında kendisine indirilen ayetlerin böylesi bir savaş güzergâhı çizmeye mecbur bıraktığı intibai uyandırmaya çalışmaktadır.

⁹¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3: 273.

f) Kabile Asabiyeti ve Rekabetinin Dinî Anlayışı

Zedelemesi: Yukarıda dile getirdiğimiz siyasî-ekonomik etkenlerin bir diğer yönünü Câhiliye Arapları arasında yaygın olan kabilecilik taassubunun, sonraki devirlerde de az veya çok etkisini sürdürmesi oluşturmaktadır. Zira reislerini takip eden kabile mensupları, onların İslam'ı kabullerinde de irtidadlarında da yanlarında olmayı tercih etmişlerdi. Yine Kureyş'e karşı güttükleri rekabet de İslam'ın birtakım emirlerini çiğnemelerine sebep olmuştu. Nitekim Umeyr b. Talhatü'n-Nemrî'nin Müseylime ile yaptığı görüşmede onun bir yalancı olduğunu söyledikten sonra "*Benim için Rebî'a'nın kâzibi, Mudar'ın sâdıkından daha sevimlidir*"⁹² şeklindeki sözü; Uyeyne b. Hısn'ın Esed, Tayy ve Gatafanlılar arasında bir anlaşmanın yenilenmesi kastıyla kabilesine yaptığı konuşmada "*Ey Gatafanlılar! Mütteliklerimizden olan bir peygambere tabi olmak, Kureyş'in peygamberini takip etmekten daha tercihe şayandır. Zaten Muhammed öldü; fakat Tuleyha hayattadır*"⁹³ tarzındaki ifadeleri, Secâh'ın Müseylime'ye yeryüzünün taksiminde Kureyş'in devre dışı kalması gerektiğine dair sarf ettiği cümleler⁹⁴ ve Müseylime'nin bir şiirinde "*...Hâşimoğullarının peygamberi geçip gitti / Ya'ruboğullarının nebîsi ise zuhur etti*"⁹⁵ mısraında dile getirdikleri, Avf, Ebnâ ve Ribâb kabilelerine âmil tayin edilen Zibrikân b. Bedr'in Hz. Ebûbekir'e zekâtları göndermesi üzerine, sırf ona muhalefet olsun diye Bütûn ve Mekâis kabilelerinin reisi Kays b. Âsım'ın zekâtı kabiledaşları arasında dağıtması,⁹⁶ Yemen'de Esved el-Ansî'nin irtidâdına Ebnâlara karşı kin besleyen bazı Arap kabilelerinin destek vermesi⁹⁷ ridde hadiselerinde kabile taassubunun etkisini gösteren örnekler olarak zikredilebilir. Akrabâ savaşının en çetin anlarında hakiki bir din

⁹² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 286; 289-292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 334. Araplar, Adnân ve Kahtân'dan sonra kendilerine dört kol nispet ederler. Bunlar Mudâr, Rebî'a, Kudâa ve Yemen'dir. Mudâr; Hindif ve Kays Aylân adında iki kola ayrılır ve Hz. Peygamber'in kabilesi olan Kureyş de Hindif koluna mensuptur (Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mudar (Benî Mudar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 358). Hanife, Tağlîb, Vail, Bekr, Şeybân gibi kollar ise Nizâr b. Me'âd vasıtasıyla Adnân'a kadar ulaşan Rebî'a'ya mensuptur (İrfan Aycan, "Rebîa (Benî Rebîa)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 498). Dolayısıyla Umeyr'in ifadeleri kabileler arasındaki bu akrabalık veya ittifak ilişkileri çerçevesinde irdelendiğinde kabile taassubunun etkisi daha anlaşılır hale gelmektedir.

⁹³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 257.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 328.

⁹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 508.

⁹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 268-269.

⁹⁷ Üçok, *İslâmdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, 29; Dürî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 82-83.

mensubu oldukları halde(!) neden Allah'ın kendilerine Müseylime'nin vaat ettiği yardımı getirmediğini sorduklarında, onun "*Sizin dininiz yoktur. Kabilenizin şan ve şerefi için savaşın...*"⁹⁸ şeklinde verdiği cevap da, esasında peygamberlik iddialarının kabilecilik taassubu üzerine çekilmiş bir kılıf olduğunu teyit etmektedir.

F) Mürtedlerin Nübüvvet Kurumuna Bakışları ve Algıları

Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan şahıslarla bunlara tabi olan toplulukların gerek peygamberlik müessesinden ne anladıkları gerek sözde ayetlerinde vurgulanan hususlara nasıl tepki verdikleri veya bunları kabulleniş tarzları gerekse eski inanç ve kültürlerinden hangi öğeleri İslam'dan sonra da yaşamaya devam ettikleri kaynaklarda zikredilen hadiselerdeki bazı ipuçlarından hareketle ortaya konulabilir. Fakat bunların tespitinin her zaman kesin teorilere dayanmadığı, yer yer ancak kuvvetli ihtimallere işaret edebileceğini belirtmek zorundayız. Bu bağlamda mütenebbiler ve tabilerinin tavırlarından hareketle nübüvvet müessesesi hakkındaki kanaatlerine dair bazı tespitlerimizi sıralamaya çalışacağız.

Öncelikle, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, bazı Arap kabilelerinin kabile taassubu, siyasî ve ekonomik kaygıların da etkisiyle mütenebbîlerin Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı taklit eder tarzdaki söz ve eylemlerine (müezzinlerinin olması, vahiy meleğine sahip olduklarını iddia etmeleri, Kur'ân ayetlerinden yaptıkları alıntılar, kendilerine harem bölgeleri tayin etmeleri vb.) aldanmaları gerçeği her zaman üzerinde durulması gereken ve bu hadiselerle destek veren kişilerin bilinçsizlik boyutunu yansıtan unsurlar olarak zikredilmelidir. Bunların yanında mütenebbîlere tabi toplulukların bu kişileri neden peygamber olarak kabul ettikleri veya bir başkası yerine neden bu insanların iddiasına kulak verdiklerini de gerek kendi tutumlarından gerekse söylemlerinden hareketle deşifre edebiliriz.

Mürtedlerin bu türden tavır ve davranışlarına bakıldığında peygamberliği kabile taassubu çerçevesinde *kabile reisliği ile eşdeğer* bir makam olarak gördükleri ve bununla ilintili olarak nebîliğin vekâlet yoluyla devamlılık arz ettiğine inandıkları dikkati çeken ilk husustur. Onlara göre bir kişinin peygamber olması için kabilenin ileri gelenlerinden birisi olması lazımdır. Haliyle her bir kabile kendi liderini kendi peygamberleri olarak kabul edebilecektir. Nitekim Müccâ'a ve adamları yakalandıkları sırada, Hâlid b. Velîd'e "*Biz diyoruz ki, Sizden de bir peygamber bizden de bir peygamber olsun*"⁹⁹ mealindeki sözleri kabilelerin reislerinden her birinin

⁹⁸ *Kitâbü'r-Ridde*, 134-135.

⁹⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 288.

ayrı ayrı peygamber olabileceği şeklinde bir algının bu insanların zihninde var olduğunu göstermektedir.

Mürtedler âlemşümul hususiyetinden ziyade mahallî bakış açısıyla değerlendirdikleri nebîlik makamına kendi liderlerini layık gördükleri gibi, devlete itaat çağrısı yapan Hz. Ebûbekir'i de Kureyş'in reisi ve peygamberi olarak tahayyül etmişler ve hatta Hz. Peygamber'in varisi gibi hareket etmesinden rahatsız oldukları ifade etmişlerdir. Nitekim Tuleyha'nın şâirlerinden Hutay'e b. Evs'in bir şiirinde;

Doğru sözlü olduğundan, Resulullah'a itaat ettik / Acaba şu
Ebûbekir'in işine ne oluyor?
O vefat ettikten sonra Bekir bize mi miras bırakıldı [Ebûbekir'i mi
veliaht kıldı]? / Eğer öyleyse Allah'ın evine yemin olsun ki bu bir
felakettir.¹⁰⁰
Resul zamanında elçi heyetimizi geri çevirseydiniz ya! / Deve
böğürtüsünün gürültüsünden endişe etmediniz mi!?
Muhakkak sizden istedikleri ve sizin de vermeyi reddettiğiniz şey
/ Bana bir hurma veya ondan daha tatlı gelmektedir.¹⁰¹

şeklinde zikrettiği mısralarda Hz. Ebûbekir'in devlet başkanlığı vazifesini kabullenmemelerinin yanında Hz. Peygamber'den sonra bir mirasçı gibi bu makamda bulunmasının kendileri için bir anlam ifade etmediğini vurgulaması, mürtedlerin nasıl bir kabilevî anlayışla nübüvvet makamına yaklaştıklarına işaret eder niteliktedir.

Benzer şekilde yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Umeyr b. Talhatü'n-Nemrî'nin Müseylime ile yaptığı görüşme sırasında dile getirdiği hususlar, Secâh ile Müseylime'nin yeryüzünü taksimlerine dair konuşmaları ve Müseylime'nin Ya'rûboğullarının peygamberi olarak geldiğine işaret eden sözleri hem asabiyet taassubunun boyutunu hem de nübüvvet telakkilerindeki kabilevî niteliğini¹⁰² ortaya koymaktadır.

Mürtedlerin bu tavırlarına benzer bir yaklaşımı Mekkelilerin Hz. Peygamber'e karşı sarf ettikleri sözlerde de görmekteyiz. Nitekim onların "*Bu Kur'ân, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!*"¹⁰³

¹⁰⁰ Hutay'e b. Evs, *Dîvânü'l-Hutey'e bi-rivâyeti ve şerhi İbni's-Sekît*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 109-110; Ebü'l-Hayr, *Dîvânü hurûbi'r-Ridde*, 219; İbn Hubeyş, *Kitâbü'l-Gazavât*, 21.

¹⁰¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 442.

¹⁰² Kister, "The Struggle Against Musaylima and the Conquest of Yamâma", 1-2.

¹⁰³ Zuhuf 43/31. Bu ayette ima edilen iki şehrin Mekke ve Taif olduğu konusunda müfessirler hemfikir olmakla beraber, iki kişiden kastedilenler hususunda farklı isimler zikretmektedirler (Taberî, *Tefsîrü't-Taberî -Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001), 10:

şeklindeki sözleri ile nebîliğin Hz. Peygamber'in yerine Kureyş'in ileri gelenlerinden birine verilmesi gerektiğini dile getirmelerinin arka planında, nübüvvet görevinin ancak zengin ve itibar bakımından yüksek seviyede bulunan şahıslara layık olduğu inancı yatmaktaydı. Bu açıdan mürtedlerin câhiliye düşüncesinden halen sıyrılamadıklarını ve eski inançlarının etkisinde kalmaya devam ettiklerini söylemek mümkündür.

İrtidad hareketlerine önderlik eden mütenebbîlerin bir diğer ortak özellikleri de *kâhin*, *şâir* ve *sihirbaz* olmalarıdır.¹⁰⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere câhiliye devrinde kabile üyeleri arasında muteber kabul edilen bu üç sınıf, mürted topluluklarının nezdinde de saygın konumlarını korumaya devam etmiştir. Aynı zamanda câhiliye düşüncelerini henüz tam anlamıyla zihinlerinden atamamış bu insanların gözüyle bakıldığında, bir peygamber uhrevî âlemden cinler veya hayalî varlıkların yardımıyla hem güzel sözler söyleyen, hem insanları etkileyici sihirbazlık kabiliyeti olan hem de kehanetlerde bulunan bir kişi olmalıdır. Bu şekilde mezkur üç sınıfın nübüvvet gibi uhrevî bir makamla benzerlik arz ettiğine inanan bu topluluklar, tâbi oldukları kişilerin sıradan insanlar olmadığına ve soyut âlemlerle münasebeti bulunan sözde nebîlerinin arkalarından gitmeleri gerektiğine inanmaktaydılar.

Onların bu telakkîleri müşriklerin tutumlarından farklılık arz etmektedir. Zira Hz. Peygamber, nübüvvet görevine başladıktan sonra müşriklerin karşısına onları derinden sarsan ayetlerle çıkınca, müşrikler Resullullah'ı şâir, kâhin ve sâhir gibi sıfatlarla itham etmişlerdi. Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i sâhir olarak tavsif etmeleri, nübüvvetin daha ulvî bir makam olduğunu düşünmelerinden ve Hz. Peygamber'i, sair sihirbazlar kategorisine dâhil ederek, toplumun gözünde çok daha yüce olan bu vasıftan mahrum bırakmaya çalışmalarından kaynaklanmaktaydı. Nitekim buna benzer bir başka tavrı Mısır'daki müşrikler Hz. Musa'ya karşı takınmışlardır. Kendilerine ulaşan her felaketin ardından Hz. Musa'ya koşan Mısırlıların "Ey büyük sâhir!" diyerek cümlelerine başladıklarına Zuhurûf suresinde işaret edilmiştir.¹⁰⁵ Yardım talebi için gelen bir kimsenin

580-584). Fakat rivayetlerde Mekke'deki Velid b. Muğire ve Taif'teki Urve b. Mes'ûd es-Sekafi'nin adı öne çıkmaktadır (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 8: 359-360). Peygamberliğin verilmesi gerektiğini düşündükleri bu iki kişi ise hem buldukları şehrin zenginleri hem de ileri gelenleri arasında yer almaktaydılar. Haliyle müşriklerin, nübüvveti malca ve itibar/makamca yüksek seviyede olanlara layık görmekte olduklarına bu ayetteki ifadeleri de işaret etmektedir.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9: 440-441.

¹⁰⁵ "Dediler ki: 'Ey büyük sâhir! Rabbinin seninle olan sözleşmesine uygun olarak bize dua et ki, artık biz doğru yola döneceğiz'" (Zuhuruf 43/49).

yardım isteyeceği kişiye hakaret etmesi pek de muhtemel olmayacağına göre, buradaki "sâhir" ifadesiyle Mısırlılar aslında "büyük bilgin ve âlim kişi" olduğunu vurgulamak istemişlerdir.¹⁰⁶ Dolayısıyla gerek Mekkeli gerekse Mısırlı inkârcılar, karşılardaki peygamberlerin nübüvvetlerini kabul etmek yerine şâirlik, kâhinlik veya sâhirlikle tavsif ederek onları öteki âlem ile irtibatlı olduklarına inandıkları bu sınıflarla bir tutmaya çalışmışlardır.

İslamiyet'in doğuşuna yakın zaman dilimi içerisinde Arap Yarımadası'nın çevresi, kıyı ve Hicaz gibi iç kesimlerinde Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik, Sâbiîlik, Zerdüştlük vb. dinlerin varlıklarına, bu dinlere mensup olan insanların Câhiliye Arapları'yla olan münasebetlerine ve bu dinlerin itikadî açıdan Arap kabilelerini belirli ölçüde etkilediklerine yukarıdaki satırlarda değinmiştik. Mütenebbîlerin fiil veya sözde ayetler içerisindeki söylemleriyle muhataplarının zihin dünyalarına yerleşmiş olan *Ehl-i Kitâb öğretilerinden* faydalanmaya çalışma biçimleri, mezkûr etkileşime bir başka açıdan emsal teşkil etmektedir.

Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde Miryam, Debora, Hulda, Noadya, Anna, Filipus'un dört kızı gibi bazı kadın peygamberlerden bahsedilmektedir ki,¹⁰⁷ Secâh'ın ve etrafındaki mensuplarının bu inancın etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda kabile mensupları tarafından bunun bir farklılık ve övgü vesilesi olarak lanse edilmesi de ilgi çekicidir. Nitekim Kays b. Asım'ın "*Herkesin nebîsi erkek olurken / Bizim etrafında dönüp durduğumuz bir kadın peygamberdir*"¹⁰⁸ demesi bunu göstermektedir. Bunun yanında mütenebbîler arasında zikredilmesi gerektiğini düşündüğümüz Tuleyha'nın mağlubiyetinden sonra isyanı devam ettiren taraftarlarının reisliğine getirilen Selmâ bt. Mâlik adlı kadın da bu durumun bir diğer örneğini teşkil etmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Muhammed Selman Çalışkan, *Kur'an'da İnkarcıların Peygamber Tasavvuru* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 54.

¹⁰⁷ Mısırdan Çıkış 15/20; Hakimler 4/4; II. Tarihler 34/22; Nehemya 6/14; Luka 2/36-37; Resullerin İşleri 21/9.

¹⁰⁸ İbn Hubeş, *Kitâbü'l-gazavât* 90; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 274.

¹⁰⁹ Câhiliye dönemi Arap topluluklarında kadınları yeri ve konumu üzerine çok çeşitli araştırmalarda ve kaynaklarda bir takım öngörüler, iddialar ve bazı tespitler mevcuttur (Ramazan Altıntaş, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001): 61-85; Mustafa Öztürk, *Câhiliyeden İslamiyet'te Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 11-77). Genel kanı kadınların Arap toplulukları içerisinde pek de kıymetli bir konuma sahip olmadıkları ve ikinci/üçüncü sınıf insanlar gibi muamele gördükleridir. Fakat Secâh, Ümmü Ziml, Kuzey Arabistan'daki İbrilî, Şemsî ve Zebîbilerin kadın melikeleri, Güney Arabistan'daki kabilelerin kadın kâhineleri (Nabia Abbot, "Pre-Islamic Queens", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58/1 (January 1941): 1-22; Caetani, *İslâm Târîhi*, 8: 164), Hz. Aişe ve Ebû

Benzer şekilde Müseylime'nin ortaya çıkışındaki hareket noktalarından birisini beklenen Mesih akidesinin tahrif edilmiş şekli teşkil etmektedir. Hz. Peygamber Muharrem 7'de (Mayıs-Haziran 628) Salî b. Amr el-Âmirî'yi Hıristiyanlık dinine mensup Yemâme Meliği Hevze b. Ali'ye davet mektubuyla birlikte gönderdi. Hevze bir dizi istişareden sonra elçi Salî'e cevaben, ancak Hz. Peygamber'in kendisine bazı yetkiler vermesi şartıyla müslüman olacağını ifade etti. Buradaki yetkilerden kastı ise Hz. Peygamber'in vefatını müteakip peygamberlik görevinin kendisine tevdi edilmesidir.¹¹⁰ Hevze'nin bu arzusu Hz. Peygamber tarafından kesin olarak reddedildiği gibi 8/628-629 senesindeki, ölümü, gelecekte planladığı vekil peygamberlik fikrini hayata geçirmesine mani oldu. Onun ölümünden sonra Yemâme halkı müslümanlığı seçen Beni Hanîfe reislerinden Sümâme b. Üsâl'in etrafında toplandılar. İşte bu sıralarda Benî Hanîfe'nin ileri gelenlerinden olan ve günden güne nüfuzunu kaybetmeye başlayan Müseylime'nin bir bakıma gücünü pekiştirmek adına Medine'ye gelmesi de tesadüf değildir. Fakat Müseylime'nin kendi liderliğini güçlendirmek adına İslamiyet'i kullanmayı ve Hevze'nin yolundan giderek onun gibi Hz. Peygamber'in halefi olmayı beklediği kesindir.¹¹¹ Dolayısıyla Müseylime'nin peygamberlik iddiasının temelinde 3 ana unsur vardı. Hıristiyanlıktaki Mesih anlayışının farklı bir yorumla ele alınması, Hevze örneği ve siyasi nüfuz sahasını genişletme arzusu. Ayrıca Müseylime'nin sayır söylemlerinde İslamî çizgiden çok Hıristiyanlık öğretilerine ait bilgilerin yoğunlukta olduğuna dair tespitler de¹¹² dikkat çekmektedir.

Esved el-Ansî'nin Zü'l-himâr (نو الحمار = eşek sahibi) veya Zü'l-hımâr (نو الخمار = peçe sahibi) lakabıyla ortaya çıkmasının arkasında yine beklenen Mesih inancına benzeyen İsevîlik düşüncesinin izleri vardır. Bu kelimenin

Süfyân'ın eşi Hind gibi meşhur simalar çerçevesinde Arap topluluklarında kadınların yeri ve konumu yeniden ele alınmaya muhtaçtır.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 1: 249; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2: 644; Abidin Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1984), 141-145; Ahmet Önkal, "Hevze el-Hanefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 285.

¹¹¹ Her ne adar İbn Sa'd onun Hz. Peygamberle görüşmediğini; fakat Hz. Peygamber'in Hanîfe heyetine "Sizin arkada bıraktığımız yüklerinizi koruyan kişi sizin en kötünüz değildir" şeklindeki sözlerini dayanak alan Müseylime'nin "Kendisinden sonra işin bende olacağını anlamış" şeklinde bir yargıya vardığını söylemiş olsa da (İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 1: 302), sair kaynaklarda yer alan aksi rivayetler ile hadiselerin akışı dikkate alındığında İbn Sa'd'ın bu rivayetini doğru kabul etmemiz mümkün görünmemektedir.

¹¹² Dale F. Eickelman, "Musaylima - An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10/1 (1967): 39-40; Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 37; W. Montgomery Watt, "Musaylima", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 7: 665.

okunuşuna dair farklı rivayetler bulunmakla birlikte her halükarda Hıristiyanlık-Musevilik tabanlı sembollerin bu kelimeyle sıkı bir irtibatının olduğu görülmektedir. Nitekim Esved'in Zü'l-hımâr (ذو الحمار) lakabıyla anıldığına dair rivayetlerin muhtevası ile Hıristiyanlık akîdesindeki binek anlayışı arasında bir irtibat kurmak mümkündür. Brockelmann'ın¹¹³ da dikkat çektiği üzere, hıristiyanlara göre binek, beklenen kurtarıcının sembolüdür ve İncil'de aktarıldığına göre Tanrı, İsa Mesîh'e bir eşek ve yavrusuyla Kudüs'e girmesini emretmiştir.¹¹⁴ X. asırda Kuzey Afrika'daki bir cezbe tarikatının kurucusunun benzer unvanla (Bou Hamara, Bouhmara) anılmasının sebepleri içinde bu inanışın yansıması yer alır.¹¹⁵ Yine Esved'e nispet edilen ve "Peçeli" (ذو الخمار) anlamına gelen ikinci rivayetin muhtevasında da başka bir Hıristiyanlık öğretisinin etkisiyle karşı karşıya kalmaktayız. Zira Sâmil, kâhinler ve peygamberlerin, çoğu zaman peçeli dolaşmalarının bir gelenek olduğunu kabul etmişlerdir, Ayrıca Tevrat ve İncil'de RAB'la görüşünceye kadar Hz. Musa'nın da (a.s.) genellikle peçeli olarak dolaştığı anlatılmaktadır.¹¹⁶ Dolayısıyla Esved'in Zü'l-hımâr olarak anılmasıyla bu öğretiler arasında bir bağlantı kurmak mümkündür.

Mütenebbîler ve onların hitap ettikleri mensuplarının Ehl-i Kitâb'dan etkilenmek suretiyle bir nebî portresinin zihinlerinde varlığına işaret eden başka örneklerle de tesadüf etmekteyiz. Örneğin Büzâha'daki savaşın en şiddetli anında Uyene b. Hısn üçüncü defa Tuleyha'nın yanına gelerek Cebrail'in (veya Zünnûn) kendisine herhangi bir haber getirip getirmediğini sorunca *"Senin de onunkine benzer bir değirmenin olacak ve unutamayacağın bir hadise vuku bulacak"* şeklinde bir ayetin indiğini söylemektedir.¹¹⁷ Yine Büzâha'daki savaşın aleyhine işlediği sırada söylediği *"Bana çevirme kolu olan bir değirmen yapmam emrolundu. Allah*

¹¹³ Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 37.

¹¹⁴ Matta 21/1-11.

¹¹⁵ Brockelmann ile Morocco'da Fas Sultanı Abdülaziz'e karşı büyük bir isyan hareketini başlatmış olan Cilâlî b. İdris ez-Zehrûnî'nin de benzer unvanla anılmasının (Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 44) beklenen kurtarıcı inancıyla irtibatlı olduğunu ifade etmektedir. Lakin Zehrûnî'nin devletin vergi reformu ile batılı güçlerin istila hareketlerine karşı bir isyan hareketi başlattığına, esasında devletin idaresinin hıristiyanlarla münasebeti bulunmayan ve hükümdarlık hırsı olmayan birine devredilmesi gerektiğine ifade ettiğine dair iddialar da mevcuttur (Hulusi Yavuz, "Abdülaziz el-Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 186). Dolayısıyla Brockelmann'ın iddia ettiği durum muhtemel görünmekle birlikte, ilgili iddiayı tam anlamıyla doğru kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir.

¹¹⁶ Mısır'dan Çıkış 34/34-35; Pavlus'tan Korintilere İkinci Mektup 3/13-18.

¹¹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 256; Abdurrahmân b. Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 2: 476; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 209.

onunla dilediği kimseleri vuracak ve üzerine attığı kimseleri de ona atıp [öğütecek]"¹¹⁸ şeklindeki sözde ayette de değirmene vurgu yapmakta ve onun bir cezalandırma aracı olduğuna işaret etmektedir. Tuleyha'nın her iki sözünde kullandığı *değirmen* kelimesinin Ehl-i Kitâb'ın kutsal metinlerinde sıkça vurgu yapılan benzer bir öge ile paralellik arz etmesi dikkat çekmektedir. Zira gerek Tevrat'ta gerekse İncil'de *değirmenin "cezalandırma aracı, kıtlık, yokluk, sürgün, kıyamet veya ölüm gibi bir felaketin habercisi, bir evin hayat veren en önemli unsuru"* vb. şeklinde tasvir edilmektedir ki,¹¹⁹ Tuleyha'nın da burada sembolize ederek vurgulamak istediği husus, kendisine karşı olanların bir gün ağır bir cezaya uğrayacağıdır. Yine Tuleyha ve Secâh'ın söylemlerinde kullandıkları *güvercin* tabirine her iki semavî dinin kutsal metinlerinde -özellikle de İncil'de- sıkça rastlamaktayız. Gerek Tuleyha gerekse Secâh'ın muhataplarına tebliğ ettikleri uydurma ayetlerinde sürekli olarak güvercin üzerine yemin etmeleri hayli enteresandır. Mesela Tuleyha'nın "*Yemin olsun güvercine, kaya güvercinine ve Sured-i Savvâm'a (oruç tutan kuş) -ki sizden öncekiler yıllarca oruç tuttu- mülkünüz ulaşacaktır Irak'a ve Şam'a*"¹²⁰ şeklindeki sözde ayeti ile Secâh'ın "*Güvercini takip edin.*"¹²¹ *Haydi bir güvercin gibi çırpın kanatlarınızı...*"¹²² şeklinde nazil olduğunu iddia ettiği uydurma ayetlerinde güvercin üzerine yapılan vurgular da her iki mütenebbînin Hıristiyanlık akîdesinden etkilendiklerini gösteren unsurlar olarak zikredilebilir. Zira *güvercin* her iki dinin kutsal metinlerinde sıkça geçer¹²³ ve bu metinlerde vurgulanan hususlara dikkat edildiğinde *güvercinin* Kutsal Ruh'un Hz. İsa üzerinde parlayarak indiği bir formu;¹²⁴ Hz. Nuh'a karaların varlığını bildiren bir habercisi; kişinin RAB'ın rızasını kazanmak, işlediği bir günahın affını istemek veya herhangi bir

¹¹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 260.

¹¹⁹ Hakimler 24/6, 16/21; Vaiz 12/4; Yeremya 25/10; Matta 18/6; Markos 9/42; Luka 17/2; Vahiy 18/21-22; *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary*, ed. Ronald F. Youngblood vd. (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995), 1265; John D. Davis, *A Dictionary of the Bible* (Grand Rapids: Baker Book House, 1966), 2: 502-503.

¹²⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 260.

¹²¹ Secâh'ın bu sözde ayeti yandaşlarına Yemâme üzerine yürümelerini emrettiği sırada söylemiştir. Burada zikrettiği "عليكم باليمامة" ifadesiyle bir tevriyede bulunduğu anlaşılıyor. Bir taraftan Yemâme bölgesini kastederken diğer yandan güvercin kavramına da vurgu yapıyor.

¹²² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 271-272.

¹²³ Yaratılış 8/8-12, 15/9; Levililer 1/14, 5/7, 11, 12/6, 8, 14/22, 30-31, 15/14, 29; Çölde Sayım 6/10; Mezmurlar 68/13; Ezgilerin Ezgisi 1/15, 2/14; Yeşeya 18/14, 59/11; Yeremya 48/28; Hezekiel 7/16; Hoşea 11/11; Matta 3/16, 10/16; Markos 1/10; Luka 2/24, 3/21-22; Yuhanna 1/32.

¹²⁴ Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Oregon/Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998), 44-47; *Nelson's New Illustrated Bible Dictionary*, 63.

hastalığından şifaya kavuşmasına karşılık şükrünü ifade etmek gayesiyle sunduğu bir tür kurbanlığı; bir felaketten kaçarak yeni bir yaşama adım atanların hareketlerinin benzetildiği bir varlığı olarak tasvir edildiği görülmektedir.¹²⁵ Özellikle bir yerden başka bir yere hareketin benzetilmesi veya bir seferin başlatılması konusunda mütenebbîlerin sözde ayetlerindeki hususlar ile İncil'deki benzerlikler bu manada dikkat çekicidir.

Mürtedlerin nübüvvet makamına bakışlarını yansıtan bir başka husus ise, bu toplulukların tabi oldukları peygamberlerde mutlaka bir olağanüstülük aramalarıdır. Yani onlara göre bir peygamberin *mucizeleri* olmalıdır. Örneğin, Tuleyha'nın kabilesi içerisinde taraftarlarının artmasına sebep olan olay, onun Dirâr b. el-Ezverî'nin kendisini öldürmek kastıyla vurduğu kılıç darbesinin bir sebeple işlememesi ve bu durumun Tuleyha'nın meleklerce korunduğuna hükmedilmesidir.¹²⁶ Yine Esved'in hayvanlar üzerindeki hipnoz numaralarıyla hem halka korku vermesi hem de onların teveccühünü kazanması ve uyku halinde bile bir meleğin kendisine düşmanlarından haberler getirdiğini ifade eden cümleler sarf etmesi¹²⁷ bu kabilden örnekler olarak zikredilebilir. Aynı şekilde Müseylime'nin hipnoz yöntemi kullanmak suretiyle kabuklu yumurtayı şişeden geçirme hadisesinde insanlara gösterdiği sözde mucizesinin de halkı etkilediğine ve taraftarlarının artmasına sebep olduğuna yukarıda işaret etmiştik.

Yine bu Arap topluluklarından bir kısmına göre -yaygın bir düşünce olmamakla birlikte- peygamberler *ölümsüz* varlıklardır. Bu inancın temelinde Hıristiyanlığın etkisi de muhtemeldir. Hz. İsa'nın ölmediği ve göklere çekildiği Hıristiyanlık akidelerinden birini teşkil eder. Nitekim bu türden düşünceye sahip olanların başında Hıristiyanlık'ın yaygın olduğu Bahreyn bölgesi gelmektedir. Bahreyn bölgesinin nüfus olarak en geniş kabilelerinden biri olan Abdülkaysîler, Hz. Peygamber'in vefatını haber aldıklarında "*Eğer Muhammed bir peygamber olsaydı, ölmezdi*" diyerek irtidat etmişlerdi.¹²⁸ Benzer bir düşünceyi gerek Uhud savaşı sırasında gerekse Hz. Peygamber'in vefatı sırasında sahabeler de gündeme getirmişlerdi.¹²⁹ Birbirine nispeten uzak coğrafi bölgelerde yaşayan bu iki farklı grubun benzer görüşleri dile getirmesi hayli ilginçtir.

¹²⁵ Davis, *A Dictionary of the Bible*, 1: 182.

¹²⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 257.

¹²⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 233, 236-237.

¹²⁸ İbn Hubeyş, *Kitâbü'l-gazavât*, 21. Abdülkaysîlerin ileri gelenlerinden Cârûd b. Muallâ, her insan gibi peygamberlerin de ölümlü varlıklar olduğu konusunda kabilesini ikna etmeyi başarmış ve kabilenin irtidâdını büyümeden sona erdirmiştir. (Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 302, Merzûk, *Hareketü'r-Ridde fi'l-Bahreyn*, 30).

¹²⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2: 269-275; Süyûtî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 64.

Yine bu mürted kabilelerin inanışına göre bir peygambere *vahiy getiren melek* de olmalıdır. Nitekim Tuleyha'nın vahiy meleği Zünnûn veya Cebrail'dir.¹³⁰ Aynı şekilde Esved'de kendisine Sehîk ve Şekîk adlı iki meleğin¹³¹ haber verdiğini söylemiştir. Müseylime *Yemâme'nin Rahmânî*'nden ve Cebrâil'den¹³² haberler aldığını iddia etmiş ve kendisini de bu meleklerle bütünleşmiş gördüğünden Rahmânü'l-Yemâme unvanını kullanmıştır. Secâh da kabiledaşlarını savaşa teşvik ederken bulutların rabbinden emirler aldığını iddia etmiştir.¹³³

Sonuç

Arap yarımadası ve yakın çevresinin kadim mukimleri olan Arap kabileleri, İslamiyet'in zuhurundan evvel puta tapıcılık başta olmak üzere çeşitli din ve inanç kültürlerini benimsemişlerdir. Yarımadanın genelinde yaygın olan putperestliğin ilkel kabile inanç çeşitlerinden biri olması ve semavî/kitabî hususiyetten mahrum olması hasebiyle, başka din ve kültürlerin öğretilerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve zaman içerisinde farklı formlara bürünmüştür. Dolayısıyla tekdüzelik arz etmeyen ve mahallî bir yapılanmaya sahip olan bu inanç kültürü Câhiliye Arap kabileleri arasında yayılmıştır. İslamiyet bu dağınık ve tevhid anlayışından uzak olan dinî yapılanmayı ortadan kaldırarak Arap topluluklarını câhiliye örfünden kurtarmayı hedeflemesine rağmen, Hz. Peygamber'in vefatına yakın tarihlerde müslüman olan bazı kabileler İslamî öğretileri tam anlamıyla kavrayamamıştır. Haliyle, Hz. Peygamber'in hayatının sonlarına doğru bu topluluklar, Ridde isyanlarına destek vermiş ve hatta bazı kabile mensupları fiilen mürtedlerle birlikte isyana katılmıştır.

Mütenebbîler Arap coğrafyasındaki karmaşayı kendi lehlerine çevirmek için sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî öğeleri kullanarak, sahip oldukları güç ve nüfuzlarının yanı sıra bazı yeteneklerinden de faydalanmak suretiyle insanları peşlerinden sürüklemeye çalışmıştır. Mütenebbîlere tabi olanların dinî anlayışlarındaki zayıflığın kabile taassubu ve benzeri saikler tarafından ifsat edilmesi de meselenin bir başka veçhesini oluşturmaktadır. Bu insanların peygamber tasavvurlarının câhiliye dönemindeki müşriklerin tavırlarına benzer ölçüde sathî olduğu,

¹³⁰ İbn Hubeys, *Kitâbü'l-gazavât*, 49; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, 2: 206; Beyhakî, *el-Mehâsinü ve'l-Mesâvî*, 50-51; Kelâ'î, *el-İktifâ*, 2/1: 24.

¹³¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 231-233; Abdurrahman Vâhid eş-Şüccâ', *el-Yemen fî sadri'l-İslâm -mine'l-bi'seti'l-Muhammediyye hatta kıyâmi'd-devleti'l-Emeviyye* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1987), 256; Atûm, *Hareketü'r-Ridde*, 68.

¹³² *Kitâbü'r-Ridde*, 108.

¹³³ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân* (1987), 138.

zahirî farikaların eşliğinde bir nebî portresi çizdikleri, inanç ve zihin dünyalarının başka din ve kültürlerin tesirinde kaldığı, dolayısıyla da İslamiyet'in Arap yarımadasında önceki devirlere nazaran daha güçlü bir şekilde yayılmaya ve Arap toplulukları arasında karşılık bulmaya başlamasına rağmen, bu mürted kitlenin halen gayr-i İslamî öğelerden tam anlamıyla kopamadıkları bu çalışma vesilesiyle ve farklı bir açıdan bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Câhilî Arapların zihinlerinde var olan nebî imgesiyle, Kur'ân'da çerçevesi çizilen nübüvvet telakkîsi kıyaslandığında, temelde birbirinden oldukça farklı bir anlayış etrafında şekillendikleri görülecektir.

Kaynakça

- ABBOT, Nabia. "Pre-Islamic Queens". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58/1 (January 1941): 1-22.
- ALGÜL, Hüseyin. "Esved el-Ansî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 440-441. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- ALTINTAŞ, Ramazan. "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (2001): 61-85.
- APAK, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004.
- ARI, Mehmet Salih. *Hazreti Ebûbekir ve Ridde Savaşları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- _____. "Tuleyha b. Huveylid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 362-364. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- ARSLANTAŞ, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016.
- ASLAN, Abdülgaffar. "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu ve Yalancı Peygamberlik Olgusu". *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu -Tebliğler- (Isparta: 19-20 Nisan 2001)*, Ed. İsmail Yakıt. 101-126. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- ATÛM, Ali. *Hareketü'r-Ridde*. Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1987.
- AYCAN, İrfan. "Rebîa (Benî Rebîa)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- AYDIN, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- BALCI, İsrâfil. *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tıbâ' - Ömer Enîs et-Tıbâ'. Beyrut: Mü'essesetü'l-Ma'ârif, 1987.
- _____. *Fütûhu'l-büldân - Ülkelerin Fethi*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- BEYHAKÎ, İbrahim b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-müsâvî*. Thk. Muhammed Süveyd. Beyrut: Dârü İhyâ'i'l-Ulûm, 1408/1988.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân. *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*. Trc. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- BROCKELMANN, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah İsmâ'îl b. Muhammed. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb - Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. Kâhire: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1403.
- BUHL, Frantz. "Müseylime", *İslam Ansiklopedisi*. 8: 820-821. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- CAETANİ, Leona. *İslâm Târîhi*. Trc. Hüseyin Câhid. 10 Cilt. İstanbul: Tanin Matbaası / Yeni Matbaa, 1924-1927.
- CAHEN, Claude. *İslamiyet -Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar-*. Trc. Esat Mermi Erendor. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Ömer b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 7 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- CEVÂD ALİ. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "Arap (İslam'dan Önce Araplar'da Din)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 316-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- ÇALIŞKAN, Muhammed Selman. *Kur'ân'da İnkarcıların Peygamber Tasavvuru*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- ÇELEBİ, İlyas. "Kâhin (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- ÇELİK, Ahmet. "Tarih Boyunca Kur'ân'dan Yapılan İntihaller; Eski ve Çağımızdaki Yalancı Müseylime Arasında Bir Karşılaştırma". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 63-94.
- ÇETİN, Nihad M. "Arap (Edebiyat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- ÇİFTÇİ, Faruk. "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 13 (2002): 315-324.
- ÇUBUKÇU, Asri. "Sümâme b. Üsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 130-131. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- DAUDI, Khalid Zafarullah. "Hatm-i Nübüvvet-Literatür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 479-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- DAVIS, John D. *A Dictionary of the Bible*. 2 Cilt. Grand Rapids: Baker Book House, 1966.
- DİRAZ, Muhammed Abdullah. *en-Nebe'ü'l-azîm -Nazarâtün cedîdetün fi'l-Kur'ân*. Küveyt: Dârü'l-Kalem, 1970.
- DIYÂRBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahbâri enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü Şa'bân, ts.

- DÛRÎ, Abdülaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. Trc. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- EBÛ'L-HAYR, Muhammed Abdullah. *Dîvânü hurûbi'r-Ridde*. Amman: Cüheyriye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- EICKELMAN, Dale F. "Musaylima - An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10/1 (1967): 17-52.
- ERKAL, Mehmet. *Zekât -Bilgi ve Uygulama-*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2004.
- FAYDA, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- _____. "Ebnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 78-79. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- _____. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 91-93. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- _____. "Secâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 266. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- _____. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- GOLDZİHER, Ignaz. "What is Meant by 'al-Jâhiliyya'". *Muslim Studies*. Ed. S.M. Stern. Trc. C.R. Barber - S.M. Stern. 1: 201-208. Albany: State University of New York, 1977.
- GÜNDÜZ, Şinasi. "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının 'Kitâb' Terimi Merkezli Yaklaşımları". *İslamî Araştırmalar* 15/1-2 (Ebû Hanîfe Özel Sayısı 2002): 241-245.
- _____. *İslam ve Sâbiîlik*. İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018.
- HAMİDULLAH, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- _____. "El-Îlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri". Trc. İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 213-222.
- HARMAN, Ömer Faruk. "Kâhin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- HUTEY'E, İbn Evs. *Dîvânü'l-Hutey'e bi-rivâyeti ve şerhi İbni's-Sekît*. Thk. Müfîd Muhammed Kamîha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan -Kur'ânî Dünya Görüşü'nün Semantiği*, Trc. M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İBN HALDÛN, Abdurrahmân. *el-Mukaddime*. Thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî. 3 Cilt. Dârülbeyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005.

- _____. *Târîhu İbn Haldûn*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İBN HANBEL, Ahmed. *el-Müsned*. 20 Cilt. Şrh. Ahmed Şâkir Hamza ez-Zeyn. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1410/1990.
- İBN HUBEYŞ, Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'l-gazavât li-İbni Hubeyş*. Thk. Ahmed Anîm. b.y.: y.y., 1983.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE. *Zâdü'l-me'âd*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1998.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâ'îl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1418/1998.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "Redde". *Lisânü'l-'Arab*. Tsh. Emîn Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdıkü'l-Ubeydî. 5: 184-186. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1997.
- İBN SA'D, Muhammed el-Hâşimî el-Basrî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Trc. Abdurrahman Elmalı vdğ. 11 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Halîl Me'mûn Şihâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1422/2002.
- İBNÜ'N-NEDİM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. Thk. Eymen Fu'âd Seyyid. 2 Cilt. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1430/2009.
- İŞ, Ahmed Sa'd. *Hurûbü'r-Ridde -Dirâse Tahlîliyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- KARA, Cahid. *İslam Coğrafyasında Mecûsîler -Emevîler'in Sonuna Kadar-*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- KARAASLAN, Nasuhi Ünal. "Şair". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 298-301. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- KÂTİBÎ, Gaydâ Hazne. *Evveliyyâtü'l-fütûh hurûbu'r-Ridde fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.

- KELÂ'Î, Süleyman b. Mûsâ el-Endelüsî. *el-İktifâ*. Thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin Ali. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-İlm, 1997.
- KISTER, M. J. "The Struggle Against Musaylima and the Conquest of Yamāma". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 1-56.
- Kitâbü'r-Ridde ma'a nebze min fütûhi'l-İrâk ve zikri'l-Müsennâ bin Hârise, rivâyetü Ahmed b. Muhammed b. A'sem el-Kûfî*. Thk. Yahya el-Cebûrî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Kitâbü'r-Ridde ve nebze min fütûhi'l-İrâk, kilâhümâ rivâyetü İbni'l-A'sem el-Kûfî*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Paris: Editions Tougui, 1989.
- Kitâbü'r-Ridde*. Thk. Mahmud Abdullah Ebü'l-Hayr. Amman: Dârü'l-Furkan, ts.
- KÛFÎ, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem. *Kitâbü'l-Fütûh*. Thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Evzâ, ts.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri. "Mudar (Benî Mudar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- MAĞLÛS, Sâmi b. Abdullah. *Atlasu hurûbi'r-Ridde fî 'ahdi'l-Halîfeti'r-Râşîd Ebîbekr es-Siddîk*. Riyad: Şeriketü'l-Abikân li'l-Ebhâsi ve't-Tatvîr, 1429/2008.
- MERZÛK, Hasan Saîd Seyyid. *Hareketü'r-Ridde fî'l-Bahreyn*. Beyrut: el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2005.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dârü Tayyibe, 2006.
- Nelson's New Illustrated Bible Dictionary*. Ed. Ronald F. Youngblood vdg. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995.
- ÖMER, Teysîr. *er-Ridde ve âsâruhâ -Dirâse mukârene ma'a'l-Kânûn*. Dımaşk/Beyrut: Mektebetü'r-Resâ'ili'l-Câmi'iyeti'l-Âlimiyye, 2012.
- ÖNKAL, Ahmet. "Hevze el-Hanefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 285. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- _____. "Müseylimetülkezzâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 90-91. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- ÖZTÜRK, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'te Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- RÂFİKÎ, Muhammed Sâdık. *Târîhu'l-âdâbi'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.
- SÂLİM, Abdülazîz. *Târîhu'd-devleti'l-Arabiyye -Târîhu'l-Arab münzü asri'l-Câhiliyye hattâ Sükûti'd-devleti'l-Emeviyye*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- SÂMERRÂ'Î, Nu'mân Abdürrezzâk. *Ahkâmü'l-Mürted -Dirâse mukârene*. Riyad: Dârü'l-İlm, 1983.

- SHOUFANI, Elias, *al-Riddah and the Conquest of Arabia a Re-Evaluation*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.
- SÖNMEZ, Abidin. *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1984.
- SÖNMEZ, Zekiye. *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- SÜYÛTÎ, Celâleddin Ebî Abdirrahmân. *Esbâbü'n-Nüzûl el-müsemmâ Lübbü'n-nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: Mü'essesütü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2002.
- SWETE, Henry Barclay. *The Holy Spirit in the New Testament*. Oregon/Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998.
- ŞEVFÂNÎ, İlyâs. *Hurûbu'r-Ridde - Dirâse nakdiyye fi'l-masâdir*. Beyrut: Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1995.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr - el-Câmi'u beyne'l-fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'ilmi't-Tefsîr*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Mansure: Dârü'l-Vefâ, 1994.
- ŞEYH, Abdüssettâr. *Ebûbekir es-Sıddîk*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2016.
- ŞÜCCÂ', Abdurrahman Vâhid. *el-Yemen fî sadri'l-İslâm -mine'l-bi'seti'l-Muhammediyye hatta kıyâmi'd-devleti'l-Emeviyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1987.
- TABAĞOĞLU, Ahmet. *İslâm İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif bi-Mısır, 1962.
- _____. *Tefsîrü't-Taberî -Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001.
- TUĞ, Salih. *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. Ankara: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1984.
- ÜÇOK, Bahriye. *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- VÂHİDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- VÂKİDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- VESÎME, Ebû Yezîd b. Mûsâ, b. el-Furât. *Kıta'un min Kitâbi'r-Ridde*. Haz. Habil Wilhelm Hoenerbach. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951.

- WATT, W. Montgomery. "Musaylima". *The Encyclopaedia of Islam*. 7: 664-665. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- WELLHAUSEN, Julius. *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*. Trc. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- _____. *Skizzen und Vorarbeiten*. 6 Cilt. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1884-1899.
- YAVUZ, Hulusi. "Abdülaziz el-Alevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 186. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- YAVUZ, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015
- YILDIZ, Hakkı Dursun. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 272-276. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- YILMAZ, Ali. "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002): 261-268.
- YILMAZ, Ayten. *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- YURDAGÜR, Metin. "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1997): 303-312.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

PERS İMPARATORLUK GELENEĞİNİN ABBÂSÎ SİYASAL DÜZENİNE ETKİSİ VE İBNÜ'L- MUKAFFA'IN ROLÜ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM*

Necmeddin TURAN**

Öz

İnsanlık tarihi boyunca birçok medeniyet doğdu, gelişti, düşüşe geçti ve bazen de karşılıklı olarak birbirlerini etkiledi. İslâm Medeniyeti de Emevîler ve Abbâsîler döneminde Bizans ve Pers kültür havzasıyla karşı karşıya geldiğinde özellikle felsefi ve teolojik açıdan bir karşılıklı etkileşim süreci başladı. Bu etkileşim, entelektüel sahada kalmayıp devlet bürokrasisi ve düzenine de sirayet etti. Abbâsîlerin Pers kültüründen daha çok etkilendikleri ve Pers ideolojisinin İbnü'l-Muqaffa' (ö. 142/759) tarafından devlete aktarıldığına dair yaygın bir kanı vardır. Fakat Pers kültür ve ideolojisinin İslâm medeniyetini etkilemesi sadece Abbâsîler dönemine has bir olgu değildir ve hilafet pratiği ölçeğinde düşünüldüğünde Emevî ve Abbâsî tecrübesi arasında büyük bir fark yoktur. İbnü'l-Muqaffa'nın Pers düşüncesini İslâm'a uygun hale getirdikten sonra Abbâsî devlet düzenine aktarmak istediği de unutulmamalıdır.

Bu çalışma Emevî ve Abbâsîler dönemi boyunca Pers kültürü ve ideolojisinin İslâm medeniyetini nasıl etkilediğini ve İbnü'l-Muqaffa'nın buradaki rolünün gerçek niteliğini ortaya koyacak.

Anahtar kelimeler: Kelam, İbnü'l-Muqaffa', Abbâsîler, Emevîler, Persler, iktidar, İmam (Halife).

A CRITICAL APPROACH TO THE IMPACT OF PERSIAN IMPERIAL CUSTOMS ON THE ABBÂSÎD POLITICAL ORDER AND THE ROLE OF IBN AL-MUQAFFA

ABSTRACT

Throughout the history of humanity, many civilizations were born, developed, declined, and sometimes mutually influenced each other. When the Islamic civilization faced the Byzantine and Persian cultural factors during the Umayyads and Abbâsîds, a process of intellectual

Makalenin Geliş Tarihi: 26.04.2018 **Makalenin Kabul Tarihi:** 20.07.2018

* Bu makale, Doç. Dr. Ramazan Yıldırım danışmanlığında hazırlanan ve 25.07.2017 yılında oy birliğiyle kabul edilen "İbnü'l-Muqaffa'nın Siyasal Düşüncesi" adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır

** Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, e-mail: necmeddin.turan@gmail.com

and philosophical interaction began. This interaction was not intellectual territory but spreaded to the state bureaucracy and system. There is a widespread belief that Abbâsîd's state system is more influenced by the Persian culture and ideology, also the Persian ideology is transferred to the state by Ibn al-Muqaffa. But the influence of the Persian culture and ideology on the Islamic civilization is not unique to the Abbâsîd period alone and when considered in the point of caliphate practice there is not a big difference between the Umayyads and Abbâsîds experiences. It should not be forgotten that Ibn al-Muqaffa wanted to transfer Persian thought into Abbâsîd's state system after adapting the Persian thought to Islam.

This study will reveal how the Persian culture and ideology affected the Islamic civilization during the Umayyad and Abbâsîds period and the real quality of İbn al-Muqaffa's role in that.

Keywords: Kalam, Ibn al-Muqaffa', Abbâsîds, Umayyads, State, Persians, The Imam (Khalifa).

Giriş

İnsanlık tarihi, başından beridir birçok medeniyete ve bu medeniyetlere koştut olarak ortaya çıkan ve gelişen çeşitli kültür havzalarının varlığına şahitlik etmektedir. Medeniyetlerin paradigmatik kodlarını ihtiva eden kültür havzaları, kendi içerisinde toplumların dini, siyasi, iktisadi, psiko-sosyal tecrübe ve tasavvurlarını barındırır. Toplum ve insan gerçeği, medeniyet ya da kültür olgusunun eksen öğeleri olduğuna göre değişim ve gelişim potansiyelini haiz kültürel bir süreklilikten de söz edilmelidir. Bu açıdan medeniyetler varlıklarını sürdürürlerken aynı zamanda bir evrimden de geçerler. Dinamiktirler; yükselirler ve yıkılırlar, birleşirler ve bölünürler.¹

Huntington, medeniyetlerin siyasal değil kültürel varlıklar olduklarından düzeni korumak, adaleti sağlamak, vergi toplamak, anlaşmalar yapmak türünden bir hükümeti, siyasal düzeni gerektirecek hiçbir şeyi yapmadıklarını düşünür.² Ancak medeniyetlerin siyasal yapısı, medeniyetler arasında farklılıklar gösterdiğine ve zamanla o medeniyet içinde değiştiğine göre³ bir medeniyete, hangisi kültürel ve toplumsal olana uygunsu o siyasal düzeni salık veren *'total paradigmatik bilinç'* kazandıracak şeyin, kültürün hem beslediği hem de beslendiği ve her bir toplum için en az bir yanıla özgün olan *siyasal tasavvurlar* olacağı gözden

¹ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, trc. Mehmet Turhan, Y. Z. Cem Soydemir, 3. Baskı, (İstanbul: Türk Demokrasi Vakfı, 2004), 51.

² Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 52.

³ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 52.

kaçırılmamalıdır. Zaten bu nedenle bir medeniyet bir ya da birden fazla siyasal birim içerebilir. Bu birimler her birinin değişik hükümet biçimine sahip olduğu kent devletler, imparatorluklar, federasyonlar, konfederasyonlar, ulus, devletler, çok uluslu devletler olabilir. Bunun bir sonucu olarak da bir medeniyet geliştikçe bu medeniyeti oluşturan siyasal birimlerin sayısı ve doğasında da normal olarak birtakım değişiklikler ortaya çıkar.⁴ İslâm medeniyetinin siyasal açıdan izlediği çizgi ve geçirdiği değişimler de hemen hemen aynı saiklerin etkisi altında kalmış gibi görünmektedir.

Kuşkusuz İslâm toplumlarının sadece politik değil entelektüel olarak da değişim/dönüşüm geçirmeleri, özgün iç dinamikler kadar oldukça güçlü dış dinamiklerin de etkisiyle başladı. Yakın ve komşu medeniyetler olarak Bizans ve Sâsânî imparatorluk havzasına girişinden sonra İslâm medeniyeti düşünsel temellerini yeni bir konumlanmaya tabi tutarak maruz bırakıldığı etkileri bünyesiyle uyumlu kılacak bir arayışa girdi. Medeniyetler arasındaki en dramatik ve en önemli temasların bir medeniyetteki halkın bir başka medeniyetteki halkı fethetmesi, ortadan kaldırması ya da egemenliği altına alması olduğu⁵ düşünüldüğünde İslâm medeniyeti için bu arayışı başlatan gelişmelerin İslâm ordularının Bizans ve Sâsânî topraklarına girişiyle başladığı görülür.

1. EMEVİ VE ABBASİ DÖNEMİ BOYUNCA PERS ETSİNİN SOSYO-POLİTİK YANSIMALARI

Yeni kurulan İslâm devleti, Pers kültür ve medeniyet havzasıyla doğrudan ve geniş ölçekli temasını özellikle Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde yapılan fetihlerden sonra gerçekleştirdi ve ilerleyen yıllar boyunca artarak devam edegelen bu temas zamanla daha da karmaşık bir yapıya büründü. Pers kültür ve medeniyet öğeleri, İslâm'ın dış tarihine olduğu kadar iç tarihine de etki eden zengin bir role sahip oldular.⁶ Kuşkusuz bu rol Hz. Ömer, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde, her devrin kendine has birtakım dinamikleri nedeniyle farklı etki çapına ve türüne sahip oldu. Emevî iktidar merkezinin Şam'da olması ve Arap kimliğine yapılan aşırı vurgu, Emevîler devri boyunca toplumsal katmanlardaki Pers etkisinin Abbâsîler dönemindeki kadar görünür olmamasının nedeni gibi görünmektedir. Ancak yine de Bizans ve Pers medeniyetine dair ilginin Emevîler dönemi boyunca

⁴ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 52.

⁵ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 60.

⁶ M. Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, Rusça'dan İngilizce'ye çev. G. K. Nariman, (Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co., 1918), 4.

arttığını gösteren tarihsel verilere sahibiz. Emevî Halifesi Hişâm (ö.125/743) geniş boyutlu İslâm fetih hareketinden sonra devleti kurmak ve organize etmek amacıyla, İran ve Bizans gibi kadim devletlerdeki yönetim metodlarına ilgi gösterdi. Devletin bürokratları (küttâb) bu konuda faydalı olabilecek kitapları onun kullanımı için tercüme ettiler. Halifenin önde gelen bürokratı Mevlâ Ebü'l-'Alâ Sâlim, Aristoteles'in (m.ö. 384-322) İskender'e (ö. m.ö. 323) yazdığı zannedilen ve hemen hemen büyük bir bölümü Grek menşeli, fakat Fars kültüründen de etkiler taşıyan risâleleri tercüme etti. Onun, Horasan'da artış gösteren yönetim zorluklarına çözüm bulmak için Emevî valilerine yazdığı pratik amaçlı **Kitâb fi's-siyâseti'l-'âmmiyye** adlı risâlesi özellikle önemlidir. Ayrıca Tarihçi Mes'ûdî (ö. 345/956) de, Halife Hişâm için İran krallarının hikâyelerini içeren bir çeviriyi gördüğünü söylemektedir.⁷ Bununla birlikte Arapların Pers medeniyetiyle etkileşiminin İslâm'dan önceye uzandığı da vurgulanmalıdır. Araplardan müteşekkil küçük Lahmî Krallığı, Sâsânî İmparatorluğunun güney batı parçasını oluşturmaktaydı ve Bizans İmparatorluğuyla süregelen savaşında Sâsânî imparatorluğu için oldukça faydalı bir işlev görmüşlerdi.⁸ Lahmîlerin Sâsânîler için yerine getirdiği görevi Gassânîler de Bizanslılar için yerine getirecekti. Bu açıdan bölge Arapları, bu iki imparatorluğun kültürel yapısına külliye yabancı değillerdi.

Divanın kuruluşuyla ilgili nakledilen anlatılardan İslâm devletinin yaşanan gelişmelere adapte olma başarısının kökeni, İslâmî devletin Bizans ve Sâsânî uygulamalarını yeni imparatorluğa ekleme kabiliyetinde aranmalıdır. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) valisi olduğu Bahreyn'den yüklü miktarda vergi geliriyle döndüğünde Hz. Ömer meblağın nasıl taksim edileceğiyle ilgili görüş sorunca bir adam ona şunları söyledi: *"Ey Mü'minlerin Emiri! Ben, insanlara para vermek için Acemlerin (İranlılar) divan defterleri tanzim ettiklerini gördüm."* Bu açıklama üzerine Hz. Ömer, divan defterleri tanzim ettirdi.⁹ İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında zikredilen bir haberde ise, Hz. Ömer divan konusunda Müslümanlarla istişare edince, Velîd b. Hişâm'ın ona şunları tavsiye ettiği belirtilmektedir: *"Ben Şam'dan geldim, oranın emirlerinin divan tedvin etmiş olduklarını ve ordular kurduklarını gördüm. Sen de divan tedvin et,*

⁷ Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/II (2004): s. 4.

⁸ Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, 8; Abdülhuseyn Zerrinkub, "The Arap Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge, 4 (1993): 1-4.

⁹ Halit Çil, "İslâm Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2013): 82.

ordular kur.” Bunun üzerine Hz. Ömer, onun fikrini benimseyip divanı kurdu.¹⁰ Bu iki örnekten de anlaşılacağı gibi divanın ve düzenli ordunun kurulması gibi pratik icraatlar, henüz ideolojik kaygılar içermeyen ve bürokratik işleyişin kolaylaştırılmasına katkı sağlayan bir yaklaşımla gerçekleştirilmiş benziyor. Fakat bu yaklaşım ilerleyen yıllarda iç ve dış birçok faktörün de tesiriyle gittikçe daha fazla ideolojik ve siyasal bir arka plana sahip olmaya başlayacaktı.

Emevîlerin Şam merkezli iktidarı, Pers etkisine görece daha kapalı bir sosyokültürel yapıya sahipti. Demografi ve coğrafya, bunun en büyük amilidir. Abbâsîlere nazaran Emevîlerde çok daha zayıf kalan Pers tesiri görüntüsünün altında yatan gerçek budur. Abbâsîler, kendilerini iktidara taşıyan kitlelerin demografisi ve hilafet merkezi yaptıkları Bağdat şehrinin Emevî Arapçılığından daha az etkilendiği için daha saf kalabilmiş Farisi temele sahip olması nedeniyle ister istemez Pers kültüründen daha güçlü bir şekilde etkilenmiş olduklarına dair bir imaj verdiler. Bu imaj, silahlı mücadele sırasında ve sonrasında başvurulan bir takım sembolik önemi haiz imgelerle de desteklenince karşımıza politikasından sosyolojisine kadar Pers kültür öğeleriyle şekillendirilmiş gibi görünen bir devlet modeli çıkar. Fakat hilafetin sahip olduğu yetki ve uygulanış biçimleri söz konusu edildiğinde herhangi bir Emevî halifesiyle Abbâsî halifesi arasında yetki icrası noktasında hiçbir fark yoktur. Şekilsel birer argüman olarak elde tutulmaya çalışılan imam ya da halife gibi kavramlara pratik siyaset yoluyla yüklenen içerikler, o günün siyaset dünyasında boy gösteren *Kisra* ve *Kayser* kavramlarının içeriğinden ayırt edilemeyecek bir şekilde muğlaklaşmıştır. Câhiz (ö. 255/869), aynı siyasal ruhu taşıyan ama farklı siyasal bedenler olarak tezahür eden bu durumun tespitini “*İmamet, Kisra mülküne, hilafet de Kayser makamına dönüştü.*” sözüyle ifade eder.¹¹ Dolayısıyla Pers kültür öğelerinin, hilafetin uygulanmış biçimi ve halifenin konumu itibarıyla Emevî ve Abbâsî dönemleri arasında bir fark oluşturmadığını saptamak gerekmektedir. Abbâsîler döneminde hükümdarların sadece cismani değil aynı zamanda ‘*souverain pontife*’ yani ruhani iktidara da malik olmak için çabaladıkları ve bu çifte hâkimiyet anlayışının, Bizans ve Pers müesseselerinden bir şekilde alınarak İslâmî yönetime uyarlandığı iddiası¹² ancak Emevîler için de söylendikten sonra bir anlam ifade edebilir. Emevîler döneminin ortalarına kadar, halifelere

¹⁰ Çil, “İslâm Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu”, 83.

¹¹ Ramazan Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (2011): 15.

¹² Mehmed Niyazi, *İslâm’da Devlet Felsefesi*, (İstanbul: Ötüken Yay., 1999), 16.

sıradan bir Müslüman gibi hitap edilirken Abdülmelik (ö.86/705) döneminde halifelere karşı dikkat edilmesi gereken davranış kalıpları oluşturuldu.¹³ Bu açıdan dönemlere ayırmadan bir müessese olarak hilafetin teolojik-dinî boyutunu Bizans ve Pers etkisine bağlayan¹⁴ düşünceler tamamen doğru olmamakla birlikte daha tutarlıdır.

Pers etkisi söz konusu edildiğinde birçok açıdan Abbâsîlerin daha çok öne çıkarılmasının haklı gerekçeleri olabilir. Ancak hilafetin, teoride Bizans ve özellikle de Pers yönetim anlayışının bir yansıması olarak İslâmî yönetime uyarlandığı kabul edilecekse bu kabul, Raşid Halifeler sonrası Emevî ve Abbâsî tecrübelerinin tümüne teşmil edilmelidir. Kişisel meziyet ve erdemlerde öne çıkan ya da geride kalan yanları bir kenara bırakılırsa bu hilafet tecrübelerinin uygulamada paradigmatik farklılıklar taşımadığı aşikârdır. Filvaki, Abbâsîlerin hilafet konsepti Emevîlerinkinden çok da farklı olmadı. Sadece samimi olsunlar ya da olmasınlar şekli ve ameli bir dinî hassasiyet de bu konseptte eşlik ediyordu. Emevîlerdeki konumlarını aşırı tazim Abbâsîlerde de vardı.¹⁵ Tabii ki Abdullâh b. el-Muâffa'ın (ö. 142/759) merkeziliğe güçlü bir vurgu yapan hilafet tasarısını uygulama çabasının bu hususta istisnai tek veçhe olduğu belirtilmelidir.¹⁶ Fakat ileride de gösterileceği gibi belirgin Fârisî iz taşıdığı düşünülen bu tasarının açıkça İslâmîleştirilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Öyleyse hilafet pratiği ölçeğinde Pers ya da Bizans etkisinin Emevîler ve Abbâsîler arasında ayırıcı bir fark oluşturmadığı düşünülmelidir.

Maḳrîzî (ö. 845/1442), Emevîler üzerine yazdığı risâlesinde Abbâsîlerin iktidara geliş serüvenini şu cümlelerle ifade eder: “*Abbasoğulları, hilafeti Horasanlıların desteğiyle ele geçirdi. Hilafeti kuvvet yoluyla, devletleri ayaklandırarak ve hükümdarlarla yaptıkları istişare ve görüşmelerle ele geçirdiler. Nihayet Horasanlıların yardımıyla ortadan*

¹³ Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, trc. Hakan Köni, (İstanbul: Kapı Yay., 2007), 243.

¹⁴ Bk. Patricia Crone - Martin Hinds, *The God's Caliph*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 114.

¹⁵ Crone & Hinds, *The God's Caliph*, 80-81.

¹⁶ Goitein'e göre İbnü'l-Muâffa'ın risâlesindeki fikirlerle Sâsânî birikimi arasında bir ilgi kurmaya imkân yoktur. Kaldı ki risâlede öne sürülen fikirler, esas yapısı itibarıyla Sâsânî geleneğine tamamen aykırıydı. Goitein, risâledeki fikirlerle Sâsânî geleneği arasında bir ilgiden daha çok bir aykırılık gören tek isimmiş gibi görünmektedir. Fikirlerine muttali olduğumuz isimlerin hemen hepsi hem dar kapsamda risâle özgülünde hem de daha geniş kapsamda Abbasi yönetim tarzı özgülünde bariz bir Pers etkisinden söz ederler. Örneğin Yousefi İbnü'l-Muâffa'ın risâlesini, İslâm'ın eşitlikçi görünen yanlarının kast sistemiyle bağdaşıklık sağlamakta sıkıntı çıkaracak yanlarıyla Sâsânî sosyo-iktisadi düzeni arasında bir ilişki kurmakta zorlanmasının bir yansıması olarak görür. Bk., Najm el-din Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, (2015), 8-10.

kaldırıp, doğru yanlış, ne şekilde olursa olsun iktidarı ele geçirdiler.... Bundan sonra hilafet kısra ve kayser yönetimine dönüştü."¹⁷ Tarihsel olarak bu tasvir vâkidir. Lakin Maḳrîzî, hilafetin bundan sonra kısra ve kayser yönetimine dönüştüğünü söylerken hilafetin Muâviye'nin pratikleri ve oğlu Yezîd için biat almak istediği zaman çoktan bu dönüşümü geçirdiği gerçeğine kayıtsız kalmaktadır. İbn Hâzım da (ö.456/1064) **el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl**'inde müşterek krallık ve veliahtlık uygulamasını Muâviye-Yezîd örneğini atlayarak verir.¹⁸ Muhtemelen Muâviye'nin tesis ettiği düzenin hem İslâm devletinin makul bir yönetim tarzından daha dünyevi bir imaja sahip Bizantinist bir mecraya sapmasının arketipi olması hem de Yezîd'in (ö. 64/683), başta Kerbelâ faciası (61/680) olmak üzere kamu vicdanında mahkûm edilmesine yol açan birçok olumsuz eylemden sorumlu tutulması, onu böyle bir görmezden gelmeye sevk etmiş olmalıdır. Ona göre bu yöntemi yasaklayan bir nas ya da icma söz konusu değildir. Öyleyse bunun deruhte edilmemesi için hiçbir gerekçe de yoktur. Onun kıta Avrupa'sıyla komşu Endülüs devletinde yaşadığı göz önüne alındığında bu fikri benimsemesini sağlayacak bir düşünsel hinterlanda sahip olduğu anlaşılır. Fakat aynı gerekçelerin Abbâsî yönetim pratiği için de öne sürülmemesi için hiçbir neden yoktur. Câbirî (ö. 2010) de Pers etkisinin Abbâsî düzenindeki yansımalarını ele alırken benzer bir tutarsızlığa düşmektedir. Câbirî'ye göre İbnü'l-Muḳaffa'ın fetvaları, kısıracı değerlerin uygulanmasına dayalı çıkış yolları bulmasından, hatta değerleri, idare düzeni ve yönetim tarzı ile kısıracı devletin diriltilmesinden ibarettir.¹⁹ Cabirî daha sonra Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 132/750) ve İbnü'l-Muḳaffa'ın Kısıracı paradigmanın itaat ve istibdat değerlerinin aktarılması projesinin sahibi oldukları iddiasında bulunur ve şöyle devam eder:

"Bunu söylemekle bu ikisinin ille de kötü niyetle bu aktarımı yaptıklarını ya da bu ikisinin Arap İslâm devletinin kaderiyle oynayan "komplocular" olduğunu –her ne kadar İbnü'l-Muḳaffa' hakkında böyle bir

¹⁷ Taḳıyyüddîn Ahmed el-Maḳrîzî, "Emevî Risâlesi", İdeolojik Tarih Okumaları, trc. İrfan Aycan ve Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 192-3.

¹⁸ Ebu Muhammed ez-Zahiri İbn Hâzım, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, nşr. Ahmed Naci el-Cemali - Muhammed Emin el-Haneci, (Kahire: Matbaatu't-temeddun, 1904), IV: 169; ayrıca bk., Ahmed Kâtib, *Demokratik Hilafete Doğru*, trc. Muhammed Çoşkun, (İstanbul: İlim Yurdu Yay., 2010), 182.

¹⁹ Muhammed Abid Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, trc. Muhammed Çelik, (İstanbul: Mana Yay., 2015), 236; Hamza da bu konuda Câbirî gibi düşünür ve İbnü'l-Muḳaffa'ın Abbasi devletinin düşmanı ve gizli bir ajandasının olduğunu öne sürer. Bk, Abdullatif Hamza, *İbnü'l-Muḳaffa'*, (Kahire: Daru'l Fikri'l Arabi, trz.), 55-57.

varsayım mümkün gözükse de- biz iddia etmiş olmuyoruz.”²⁰ “İbnü’l-Mukaffa’ – ve ondan önce Abdülhamîd- kasden ve düşmanca hislerle bunu gerçekleştirmemiş olsalar da İslâm ülkelerinde kısırcı devlet anlayışına meşruluk kazandıran kişidir. Onun İslâm ülkelerinde yasallaştırdığı bu devlet günümüze kadar hükmünü sürdürme gelmiş ve çoğunlukla da İslâm dini adına bu otoritesini sağlamıştır.”²¹

Câbirî’nin, kısırcı değerlerin diriltilmesinden ibaret olarak gördüğü İbnü’l-Mukaffa’ın yönetime dair düşünceleri için gösterdiği eleştirel mantalite²², Emevî siyasal pratiği söz konusu olduğunda yerini mutedil bir onaylamacılığa bırakır. “Emevîler dinden uzak ve bağımsız bir siyaset gütmüşlerdir, tabii bunun anlamı din karşıtı bir siyaset değildi. Hükümdarlık kavgasında hasımlarına karşı dinî bir kavgaya çıkarmamışlar, kabileci ve dünyevî bir nitelikte onlarla çekişmişlerdir.”²³ diye düşünür. Fakat buna katılmak mümkün değildir. Bir meşruiyet sıkıntısı yaşıyorlardı ve bunu doğrudan dinden ya da mazinin uygulamalarından çıkarsayamadıkları için *kutsal*’ın istismarına dört elle sarılacaklardı. Dolayısıyla Câbirî’nin, hulefa-i raşidin dönemindeki Muhammedî davet devletinin Muâviye (ö. 60/680) eliyle ‘siyaset’ devletine dönüştürüldüğünü söylerken²⁴ eksik bıraktığı şey, bu ‘siyaset’ devletinin kutsalın araçsallaştırılmasıyla elde edilen semereyi tüketirken hiçbir sınır tanımamış olduğudur. Haricîleri ve bazı davetçilerin sorgulanamaz konuşmaları istisna tutulacak olursa Emevî devletine muhalif olan

²⁰ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 240.

²¹ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 242.

²² Câbirî, İbnü’l-Mukaffa’ın siyasal düşünce sistemini ayrıntılı irdeleyen düşünürlerin başında gelir. Fakat anlaşılabilir bir şekilde eleştiri mantığı oldukça öznel değerlendirmeler üzerine kuruludur. Örneğin İbnü’l-Mukaffa’ için “ O, ne bir siyaset felsefecisi ne de hayal kuran bir edebiyatçıydı. Gerçekçi bir ‘kent’ için yasa yapan ve tamamen duruma ayak uyduran uzman bir teknokrattı.” der. Bk., Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 446-7; Görünüşe göre çok genç yaşta acımasızca öldürülen İbnü’l-Mukaffa’, duruma ayak uydurmakta Câbirî’nin sandığı kadar uzmanlık gösteremedi. Câbirî’nin önyargısı, sadece onun kişiliğine yönelik öznel yorumlar yapmasına yol açmaz, bilerek ya da bilmeyerek İbnü’l-Mukaffa’ın düşüncelerini yanlış aktarmasına da neden olur. İbnü’l-Mukaffa’ın öldürülmesiyle ilgili bk., Bk., İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 130; ayrıca bk., Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Daru’l-Marife, 1978), 172; Devlet görevlerindeki serüveni için bk., Ebu Abdullâh Muhammed b. Abdus el-Cehşiyârî, *Kitâbü’l-vüzerâ’ ve’l-küttâb*, thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyari-Abdulhafiz Şibli, 2. Baskı, (Kahire: Mustafa el-Bâbi, 1980), 79,103-110; Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary (Vefayatu’l-a’yan ve enbau ebna’iz-zaman)*, Arapça’dan İngilizceye trc. MacGuckin de Slane, (Beyrut: Libraire du Liban, 1970), 1: 431-434.

²³ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 184-185.

²⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 421.

güçlerden hiçbirini, ne devlete ne dine hizmette kusur gibi ne de dinin hükümlerinden çıkmak gibi dinle alakalı her hangi bir suçlama yöneltmedikleri kanısında olan²⁵ Cabirî, Abdullâh b. Zübeyr'in (ö. 73/692) isyan gerekçelerinden de habersiz görünmektedir. Bir sonraki sayfada ise Emevî devletinin sona yaklaştığında, fitneleri durdurmak, kendini savunmak ve insanları etrafında toplamak için 'itaat' ve 'Allah'ın halifesi' gibi dinî kavramları kullanarak dinî söylemlere sığındığını²⁶ iddia eder. Ancak bunlar, Emevî devleti sona yaklaştığında değil daha kurulur kurulmaz gerçekleşen şeylerdir. Muâviye'nin, Yezîd'in ve onların valilerinin söylemlerinin kadercî ve cebrî içerikleri ve bu içerikler üzerinden temellendirilen kayıtsız şartsız itaat kültürü çok belirgindir ve bunun işaret ettiği erk, bir kisranınkinden daha alt düzeyde değildir.²⁷ Üstelik Muâviye'nin kendisi 'Allah'ın halifesi' söylemini kullanan ilk kişidir.²⁸ Yani siyasalın dinsele rücûu Muâviye'nin iktidarıyla çoktan başlamıştı zaten.

²⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 185.

²⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 186.

²⁷ Kitabu'l-Eğânî'de geçen bir rivayet, bu erkin tasarruf gücü ve sınır tanımazlığıyla ilgili bir fikir sunar. Rivayet, Emevîlerin Irak valisi Abdullâh b. Kasrî'nin şayet halife yapmayı emretseydi Kabe'yi her bir taşına kadar yıkmakta bir beis görmediğinden bahseder. Onun için Halife, Allah indinde peygamberden daha önemliydi. Bk, S. D. Goitein, *Studies İslâmic History and Institutions*, (Leiden/Boston: Brill, 2010), 156. Dpn. 4; Kitabın yazarı Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin rivayet metodunu (isnad zinciri) kullanmakla birlikte ravilerin çoğunun metruk ve yalancılıkla itham edilen kişiler olması, naklettiği haberleri değerlendirmemesi, hakkında bilgi verdiği dönemleri ve özellikle tarihi şahsiyetleri çok defa mevkileriyle bağdaşmayacak şekilde olumsuz yönleriyle ve mübalağalı bir üslupla anlatması, aynı olayları değişik yerlerde, değişik ifadelerle ve başka kişilere nispet etmesi, aynı şiiri değişik şairlere mal etmesi gibi hususlar onun titiz bir araştırmacı olmadığını, eserini tarihi olaylara ışık tutmak için yazmadığını, giriş kısmında kendisinin de belirttiği gibi maksadının okuyucuyu eğlendirmek olduğunu düşünenler vardır. Bk, Hulusi Kılıç, "Ebu'l-Ferec el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10:317; Her tarihsel metnin manipülatif ve spekülâtif bir vecheye ve döneminin şartları içerisinde anlam kazanabilecek anakronik bir karaktere de sahip olması muhtemeldir. Aynı ihtimal İsfahânî'nin *Kitâbü'l-egânî*'si için de geçerlidir. Ancak Emevîler dönemi boyunca Hz. Hüseyin'in öldürülmesi, Kabe'nin mancınığa tutulması, Medine'de gerçekleştirilen yağma ve tecavüz gibi daha birçok zalimane uygulamaya imza atılması, şayet halife emrecek olursa Kabe'nin her bir taşına kadar yıkılması arzusundan daha az kötü değildir ve üzerlerinde İsfahânî'nin *Kitâbü'l-egânî*'sindeki gibi şüphe bulutları olmayan kitapların aktardığına bakılırsa bunların her biri gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında Emevî erkinin uygulamaları, ne olursa olsun emre itaati salık veren Sâsânî düşüncesine daha yakındır. Dolayısıyla Emevî devlet düzeninin işleyişi, bütün bu uygulamalar ve kadercî anlayışla birlikte Sâsânî imparatorluk geleneğiyle daha yakından ilgiliymiş gibi görünmektedir.

²⁸ Yıldırım, "Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", 15; Emevîler döneminde Muaviye'ye doğrudan halifetullah ünvanı yakıştırılması ve onun, muarızlarına karşı da göreve Allah'ın istemesiyle geldiğini ifade ettiği rivayetlerle ilgili bk., Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, (İstanbul: Dergah Yay., 1999), 94-95; Abdunnasır Süt, *İslâm düşüncesinde İlk Muhalifler*, (Ankara: Fecr Yay., 2014), 18-19.

Değişen şartlarda bu sürecin ikamesi için ihtiyaç duyulan şey, bu perspektifin zamana ve mekâna uyarlanmasıydı. Bu durum, Cabirî'nin dinselle siyasal arasındaki tedahülün yönünü ve zamanını tespitle ilgili söylediklerine katılmamak için birçok neden sunar.

Peki, Abbâsî yönetiminin bazılarının gözünde Pers düzeninin bariz bir replikası olarak görünmesine neden olan taraflarıyla Pers etkisinin, Abbâsî siyasetinde ve kamusalındaki yansımalarının niteliği neydi? Bu sorunun cevabı, Abbâsî hareketinin dayandığı faktörlerde yatmaktadır. Emevî düzeni, kutsalın istismarı, Arap unsurunun öne çıkarılması ve kabileler arası denge politikasıyla işlerlik kazanan bir temelde yükselmiştir. Yeni bir düzen iddiası, daha çok eski düzenin düşünsel, sembolik ve aksiyoner bir antitezi olmakla somutlaşır. Bu açıdan her devrim kendine özgü bir takım sosyo-ekonomik, kültürel, askeri ve bunlarla bağıntılı başka faktörlerle gelişir. Başarılı olsun veya olmasın bütün gerçek devrimlerin bir tek genel özelliği olduğu söylenebilir: Devrim dediğimiz şey, zeminini kelami ekollerin teolojik tartışmalarının da dâhil olduğu bir sürecin oluşturduğu doktrinal hazırlık ve askeri atraksiyonlar olmak üzere iki aşamadan müteşekkildir. İlk aşama uzun bir periyoda yayılır ve neredeyse gizli bir şekilde uygulamaya konulur. Bir anlamda devrim, kamunun ısrarla ve sabırla doktrinize edildiği ve devrimci düşüncelerin içten içe yayıldığı bir kuluçka sürecindedir.²⁹ Bu kuluçka süreci, Abbâsî ihtilali için konuşulacak olursa, Abbâsî propaganda aygıtları tarafından, dinî/teolojik etmenlerle sosyal doku arasında yeni düzenin arketipini esinleyecek bir ilişileşim kurmakla değerlendirilecekti. Nitekim teoloji, peygamberin ehli beytiyle; sosyal doku ise, çoğu Pers kökenli mevali kitlelerin hoşnutsuzlukları ve beklentileriyle şekillendirildi. Dolayısıyla bu beklentiyi yaratan kitlenin Pers kültürüne aidiyetinin düzeyiyle, bu kültürün bürokrasinin işleyişi ve toplumsal katmanlardaki yansımaları arasında orantılı bir ilişki vardı. Bu ilişkinin birtakım sembolik imgelerin tercih edilmesiyle birlikte görünürlük kazanması, Abbâsî otoritesinin bütünüyle Pers düzeninin yeniden diriltilmesi gibi bir amaca bilerek ya da bilmeyerek hizmet ettiği düşüncesinin doğmasına yol açmış gibi görünmektedir. Ancak Abbâsî devlet işleyişinin tamamen Farisî düşüncenin eski görkemiyle gün yüzüne çıkarılmasına angaje edilerek araçsallaştırılması için hiçbir neden yoktur. Gerçekleşenler, olsa olsa siyasal ve kültürel bir uyarlama çabası olarak okunmalıdır ve bu çaba sadece Abbâsîlerin değil hem seleflerinin hem

²⁹ Moshe Sharon, *Revolt The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution*, (Kudüs: Institute of Asian and African Studies, 1990), 15.

haleflerinin hanesine de yazılmalıdır. Uyarlamanın seviyesini ve niteliğini ise güncel pratik ihtiyaçların belirleyeceği malumdur.

Dönemsel olarak isyanın itici gücünü oluşturan kitlelerin tasavvurunda anlamlı bir yere sahip spesifik bazı işaretlere ilgi duyulduğu doğrudur. Siyah sancak taşımak ve siyah elbiseler giyinmek, Mansur (ö. 158/775) örneğinde olduğu gibi bazı halifelerin Pers krallarının giydiği elbiseleri ve başlığı tercih etmesi, halifenin huzuruna girildiğinde yer öpmenin ihdas edilmesi, İran kökenli Bermeki ve Nevbahtilerin bürokraside istihdamları³⁰, Bağdat'ta nevruz kutlamalarının yapılması birer vakıadır. Peki, bu öğeler güçlü bir Pers ideolojisi ve devlet tasavvurunu da Abbâsî hilafet müessesine ithal etti mi? Bunu daha iyi anlayabilmek için Pers krallık anlayışının ele alınması gerekiyor.

1.1. Pers Krallık Anlayışı

Ahamenit/Perslerde kral, savaş ve barış zamanlarında yüksek efendi, yasa koyucu ve yargıç olarak bütün otoriteyi ve iktidarı ismen elinde tutmakta ve kendisi tarafından *bandaka* (*maiyyetekiler; maiyyetekilerin kemerini [banda] taşıyanlar*) olarak adlandırılan buyruğu altındaki bütün kişilerin üzerinde durmaktadır. Tanrı'nın inayeti ve onun kişisel özellikleri, burada bu ismen öne çıkan konumu meşrulaştırmaktadırlar.³¹ Pers kralının bu konumu, kadim geleneksel din-devlet ilişkisinin teopolitik görünümünü anımsatması bir kenara neredeyse aynısıdır.³² Fark, kralın hukuksal

³⁰ Makrizî, *Benî Umeyye Risâlesi*, 198.

³¹ Josef Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, trc. Mehmet Ali İnci, (İstanbul: Telos Yay., 2003), 57-8.

³² Doğu ya da Batı, Kuzey ya da Güney fark etmeksizin hemen hemen bütün geleneklerde kral ile Tanrı arasında çok sıkı bir ilişki kurulmuştur. Kuzey geleneğinde (Mabinogionlar'da) şu ifadeye yer verilir: “Şefimiz, hepimizin kutsal önderi olsun.” Bk, Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, trc. Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yay., 1994), 29; Batı geleneğinde de kutsal ve ruhban krallık kavramına göre *pontifex* ile *rex* özdeştiler. Yunan ve Roma'da, krallar –politik anlamda liderleri oldukları toplumların aynı zamanda birer yüce törensel önderi, kutsal kralı (*rex sacrorum*) olarak- ruhbanlık görevlerine layık olmadıklarında, krallıklarını sürdürüyorlardı. Bk, Coulanges'den naklen, Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 39; Yasal hükümlerin babadan oğula geçmeyle ya da senatodaki oylamayla elde edilmeyip Tanrılar (yani doğüstü öge) tarafından ihvan edildiği ve zaferle kanıtlandığı da Romalılardan kaynaklanan bir görüştür. Veda tradisyonunda aynı bağlamda buna eşdeğer bir görüş vardır: *Agni ve Vaiçravana'nın*, zafere ulaştıran bir tür manevi ateşle kralları destekledikleri kabul edilir. Çin tradisyonunda da yönetim erkiyle göksel erk arasında doğrudan bir bağlantı kurulur. ‘Göğün oğlu’ olan, yani yeryüzünde doğmuş bir fani olmayan krala (*t'ien tze*) onu gerçek bir doğüstü güce sahip kılan ‘göksel vekalet’ (*t'ien ming*) verilmiştir. Bk, Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 33; Henri Maspero, *Les Religions Chinoises Civilisations du Sud*, (Paris: S.A.E.P, 1950), 86- 89; Eski Türk devlet geleneğindeki ‘*ku*’ anlayışı da, benzer bir ‘göksel vekalet’i ifade etmektedir. Bilindiği gibi eski Türklerdeki hâkimiyet anlayışı,

formasyona sahip biri olarak dinsel normlar üretebilme hakkının sadece ona ait olmasında değil bu hakkın icrasında kralın değişken etkinlik düzeyindedir. Sâsânîler dönemi için değişken bir bileşimle *'kral konseyi'* gibi bir şey kurulmuştu ve buna Part dönemindeki karşılığına benzer şekilde, ardıl belirlemede işlevler yüklenmek istendi.³³ Ancak özellikle I. Ardeşir, I. Şabur ve I. Hürmüz dönemlerinde bu kral konseyinin üyeleri olarak Zerdüştcü ruhban sınıfının bağımsız rolü olduğunu düşündürecek hiçbir gelişme yaşanmamış görünmektedir. Sonraki dönemlerde bu ruhban sınıfının etkisinin gerçek nedenleri her bir özgül iç ve dış politik koşulda yatmaktadır³⁴ ve bu durum İslâmî bir devlette ulemanın halifeler karşısındaki dalgalı pozisyonlarıyla benzerlikler göstermektedir. Ancak ulemanın yönetim karşıtlığı ya da yandaşlığı hiçbir zaman kurumsallaşmış ve derli toplu sistematik bir görüntü vermedi ve çoğu zaman bireysel bir tercih olarak kaldı. Görünen o ki, İslâmî devletin hiçbir aşamasında, Pers siyasal erkinin dinsel normları yorumlama ya da karara bağlama işinde ona eşlik eden bir kurumsal ruhban sınıfına benzer şekilde bir ulema zümresi eşlik etmediği gibi halife tek başına karar alabilme ve bunu uygulamaya geçirme şansına da sahip olmadı. İbnü'l-Muğaffa'ın süper-üniter imamet kuramı, bu yönde bir irade gösterilmesinde kritik ve mühim bir faydanın olduğu noktasında güçlü bir vurguyu ihtiva ediyordu. Ancak bazı girişimlere rağmen bu yönlü bir organizasyon kurma çabaları birçok faktörün etkisiyle kalıcı olmadı.

Ne Emevîler ne de Abbâsîlerin Pers krallık anlayışını bütünüyle içselleştirdiklerini söylemek mümkün görünmüyor. Zaten İslâm dininin kişisel erdemlere dayanan üstünlük- takva anlayışı, ulemanın görece özgür konumu ve kitleler arasındaki değeri, halifelerin, kralın katı Pers hiyerarşisinin vurgulandığı bir düzende tanrısal bir imaja sahip bir figür olarak görülmesindeki gibi tazim edilmelerinin önüne geçti. Hiç şüphesiz hilafet makamının, Pers etkisiyle eskiden olmadığı kadar kitlelerle arasına bürokratik ve bazen de keyfi engeller koymaya yeltendiğine dair örnekler

hükümdarda Tanrı bağışısı olan bazı vasıfların varlığını kabul etmektedir ve bu kabule göre idare etme hakkı, hükümdara Tanrı tarafından ilahi bir lütuf (Kut) olarak bağışlanmıştır. Bk. Adaloğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", 15; Hint-Aryen geleneğinde ise, hükümdar 'basit bir ölümlü' değil; "*insan biçimine girmiş bir büyük kutsiyettir.*" Bk, Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, 30; Çivi yazısı denilen yazıların kil tabletler üzerine geçirerek ilk yazılı tarihi başlatan Sümer ve Akad medeniyetinde de, krallıkla Tanrı ya da tanrılar arasındaki kopmaz bağ çok belirgindir. Sümer ve Akad'ın kralı kusursuz ve ideal insandır. Bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 2. Baskı, trc. Hamide Koyukan, (İstanbul: Kabcacı Yay., 2002), 335.

³³ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 242.

³⁴ Wiesehöfer, *age*, 304.

vardır ve hacipliğin ihdası³⁵ bile başlı başına Pers bürokrasisinin etkisiyle alakalı bir olgudur. Bir defasında, Mansur'un hacibi Rebi', Mansur'un aksırmasına “*yerhamukallah*” diyerek hayır dua eden bir adamı dövdü. Adam Mansur'a gelip şikâyet edince, Mansur da dövülen adam için “*Sünneti yerine getirdi, fakat edebe aykırı davrandı.*” dedi.³⁶ Fakat yine de bu tip örneklerde kendini gösteren yücelik fikri ve saray hayatının bütün debdebesine rağmen halifeler, Pers krallarının görkemli gösterileri ve kabul törenlerine³⁷ yaklaşamadılar ya da bu kadarını da fazla gördüler.

Peki, Pers etkisinin İslâm devletine taşınmasında çoğu düşünür tarafından şahsen oldukça önemli bir rol üstlendiği düşünülen İbnü'l-Muğaffa'ın İslâm devletine ithal ettiği görüşler ne denli Pers kültür ve medeniyetinin izlerini taşıyordu? Bilindiği gibi İbnü'l-Muğaffa'ın tercüme ettiği siyaset/ahlak içerikli eserlerin tamamı Pers ve Hint kökenlidir.³⁸

³⁵ Ancak bir kez daha vurgulamak gerekiyor ki, bu uygulamalar daha Emevîler döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır.

³⁶ Makrizî, *Beni Umeyye Risâlesi*, 198.

³⁷ “*Apadana'nın kapısını meydana getiren büyük salon insanlarla dolup taşardı. Kalın ve yumuşak halılarla örtülüydü zemin; duvarlar da kısmen halıyla kaplıydı, çıplak kısımlar ise mozaik tablolar süslemekteydi....Taht, salonun dibine bir perdenin arkasına konmuştu. Perdenin biraz açığında da yüksek rütbeli subaylarla diğer erkân yer almaktaydı. Saray takımı ve büyükler, bir parmaklıkla halktan ayrılmış dururlardı. Perde birden açılır ve krallar kralı, altın işlemeli şahane elbisesiyle, altın brokardan bir mindere oturmuş olarak tahtında gözükdü. Altın ve gümüş kaplı, incilerle süslü, yakut ve zümrüt kakmalı büyük bir taç altın bir zincir sayesinde ve hükümdarın tam başının üzerine isabet edecek şekilde tavana asılı bulunmaktaydı. Ancak zincir öylesine inceydi ki varlığı ancak yanı başında duranlar tarafından fark edilebilirdi. Uzaktan bakıldığı zaman taç hükümdarın başına geçirilmiş gibi görünmekteydi ama gerçekte hiç bir insan kafasının taşıyamayacağı kadar ağırdı. 91.5 kilo çekmekteydi. Bu görkemli görüntü, hele bir kubbedeki yüz elli delikten süzülen esrarengiz ışığın içinde ortaya çıktığı zaman, ilk defa törene katılanı öylesine derinden etkiliyordu ki, insanlar kendiliklerinden dizlerinin üstüne çökmekteydiler.*” Bk. Maxime Rodinson, *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu*, trc. Atilla Tokatlı, (İstanbul: Özne Yay., 1998), 23.

³⁸ İbnü'l-Muğaffa'ın Pehlevîce'den çevirisini yaptığı bilinen eserler *İsâgüci*, *Hudaynâme*, *Âyinnâme*, *Mazdek Kitabı*, *Taç Kitabı*, *Nûşirevân'ın Hayatı*, *Kelile ve Dimne*'dir. Bk. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 172; *İsâgüci* hariç bu eserlerin içeriğine bakıldığında ortak noktalarının hükümdarın tebası ve yakın çevresiyle olan ilişkileri bağlamında siyaset ve ahlaki önceledikleri görülür. İbnü'l-Muğaffa', Yunanca'dan ise Aristoteles'in *Kategoryas*'ını, *Paremeneas*'ını ve *Anolutika*'sını çevirmiştir. Bk. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 172; İbn Ebî Usaybia, *İslâmîc Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, edt: Fuat Sezgin & August Müller, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang (Frankfurt am Main: Goethe University, 1995), 1:308; Görünüşe göre o, Yunanca tercümelemlerde daha çok felsefî bir içeriğe sahip kitapları ele alırken ahlak ve siyaset konusunda Sâsânî kültür kaynaklarını ele almıştır. Bu açıdan onun yönetime dair tezlerinin, Sâsânî kültürünü, Kısraç değerleri yeniden diriltmekten ibaret bir gizli ajandayı içerdikleri suçlamasıyla karşı karşıya kalmasında tercüme etmek için seçmiş olduğu eserlerin de etkisi olmuş olabilir. Ancak Pers asıllı bir düşünürün, yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm geliştirmek isterken bölgenin Bizans'la birlikte imparatorluk kültürüne

Ancak bunlar, bazı eserlerde dönemin ihtiyaçlarına uygun uyarlamalar yapmış olsa da, onun aktarma yaptığı kültürden ne derece etkilendiğiyle ilgili hiçbir açık fikir sunmazlar. Çünkü yapılan şey, olanı olduğu gibi aktarmaktır. Öyleyse bir etkinin izlerini sürebilmek için dikkatleri müellifi olduğu eserlere yoğunlaştırmak gerekiyor. **Risâletü’ş-Şahâbe**, **el-Edebü’ş-şagîr** ve **el-Edebü’l-kebîr** İbnü’l-Muqaffa’ın siyaset, felsefe ve ahlaka dair düşüncelerini dile getirdiği en önemli risâlelerdir. Siyasal düşüncesinin yoğunlaştığı **Risâletü’ş-Şahâbe** adlı eser doğrudan Pers medeniyetine rücu edilebilecek olsa bile İslâmî temel tasarıma aykırı hiçbir önermenin olmadığı söylenebilir. İslâm, cahiliye dönemi Arap geleneklerinde önemli bir yer tutan misafirperverlik, cesaret, fedakârlık, diğerkamlık, cömertlik, yiğitlik gibi evrensel ilkeleri, sonu en büyük kurtuluşla taçlandırılacak olan manevi bir mevkiye yükselterek sahiplenmişti. İbnü’l-Muqaffa’ın yaptığı da İslâm gerçeğiyle bütünüyle uyumlu olan evrensel ilkelere vurgu yapmaktır. **el-Edebü’ş-şagîr** ve **el-Edebü’l-kebîr**’inde ahirete ve dinin önemine yaptığı güçlü vurgu, ölümü sürekli hatırlatması ve bunlar üzerinden ahlaklı bir birey olabilmek için çizdiği yol olabildiğince İslâmîdir. Dünyaya aldanmamak³⁹, nefis muhabesi ve onun tezkiye edilmesi⁴⁰, ölümün her an hatırlanması⁴¹, ahiret⁴², din ve dindarlık⁴³ üzerine yaptığı çıkarımlar bunu göstermektedir. Özellikle **el-Edebü’l-kebîr**’inde sultanla maiyeti arasındaki ilişkinin mahiyetine dair yaptığı tespitler, Ahd-i Ardeşir’deki pasajlarla uyumludur; ancak İslâmî temel tasarıma da aykırı değildir. Bizim kanımıza göre Pers etkisinin İbnü’l-Muqaffa’ın düşüncesindeki en kesif yansımaları **Risâle**’sinde temellendirmeye çalıştığı süperüniter imamet kuramıdır. Fakat burada da açık bir İslâmîleştirilmenin olduğunu ileri sürmek için bazı somut gerekçeler vardır.

2. İBNÜ’L-MUKAFFA’IN İMAMET EKSENİNDE PERS YÖNETİM ANLAYIŞI

Yasama-yürütme-yargıda halife için güçlü bir meşruiyet temeli oluşturmayı istemesi, İbnü’l-Muqaffa’ın siyasal düşünce sistematüğinde önemli olan ve vurgulanması gereken noktalardan birini teşkil etmektedir.

sahip Pers gerçekliğine ve içinde doğup büyüdüğü kültürel ve düşünsel ortama kayıtsız kalmasını beklenemezdi.

³⁹ İbnü’l-Muqaffa’, “el-Edebü’ş-şagîr”, *İslâm Siyaset Üslubu*, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yay., 2004), 29-30.

⁴⁰ İbnü’l-Muqaffa’, “el-Edebü’ş-şagîr”, 21, 24, 49.

⁴¹ İbnü’l-Muqaffa’, “el-Edebü’ş-şagîr”, 22.

⁴² İbnü’l-Muqaffa’, “el-Edebü’ş-şagîr”, 35.

⁴³ İbnü’l-Muqaffa’, “el-Edebü’ş-şagîr”, 24, 26, 31, 39, 44.

Bu nokta, onun düşüncesinin Persli karakterine ısrarla yapılan vurgunun asıl nedenidir. Onun düşünce sistematığı, çok sık bir şekilde Perslilik suçlamasıyla karşı karşıya kaldı ve bu suçlamaya, Abbâsî devletine Pers yönetim anlayışını aştığı iddiası da eşlik etti. Dolayısıyla bu meselenin ele alınması, daha sahil bir netice için elzemdir.

Bilindiğı gibi Pers krallarının, Tanrı'dan gelen bir yetkiyle yönettiğine ve kararlar verdiğine inanılıyordu. Bu açıdan yaptıkları sorgulanamazdı. Kralın bu tanrısal erkine beşeri değil ilahi bir tıynette yaratıldıklarına inanılan bir din adamları zümresi de eşlik ediyordu.⁴⁴ Kuşkusuz bu din adamları zümresi, daha önce de ifade edildiğı gibi krala rağmen hareket edebilen ve kraldan bağımsız hukuksal formasyonlar belirleyebilme salahiyetine sahip değildi ve bir danışma meclisi görevi görüyorlardı.

Bu açıdan, İbnü'l-Muğaffa'ın bütün hukuksal formasyon yetkisini imamın elinde toplaması ve ulemanın içtihatlarını birer tavsiye kararı düzeyine indirgemesi Perslerdeki uygulamayla benzerlikler içeriyor. Ancak o, her yörenin kendi arasında hatta her bir yörenin kendi içinde bile aynı konuda birbirine taban tabana zıt içtihatlarının olduğu bir manzarada, imamın fihhi içtihatları ele alarak en uygun olanına karar verebilmesine⁴⁵ olanak taşıyan düşüncesini öne sürmek için yeterli somut nedenlere de sahiptir. Onun Perslerdeki yapıyı İslâmî düzene uyarladığı da, kuşku götürmez derecede açıktır. İbnü'l-Muğaffa', yöneticinin dağları yürütebileceğı hatta ibadet için tayin edilen kıblenin yönünü dahi değiştirebileceğini iddia eden bazı ileri gelenlerin görüşlerinden bahseder:

*“Bugün müminlerin emirinin önde gelenlerinden pek çok görüş belirtenler, şayet müminlerin emiri dağlara yürümesini emretse yürüyeceklermiş; namazda kibleye ters dönmeyi emretse yapacakmışlar gibi konuşmaktadırlar.”*⁴⁶

⁴⁴ Mustafa Hafnavi, *Fikretü'd-devle fi'l-İslâm*, (Mısır: Matbaat'ul-Ezher, 1959), 10.

⁴⁵ Abdullâh İbnü'l-Muğaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, thk. Muhammed Kurd Ali, (Beirut: Daru'l-Muktebes, 2014), 114.

⁴⁶ İbnü'l-Muğaffa', *“Risâletü's-sahabe”*, İslâm Siyaset Üslubu, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yay., 2004), 107; Demirci, İbnü'l-Muğaffa'nın mezkûr cümlelerine burada verileden tamamen farklı bir anlam verir: *“Ordunun sapık fikirlere kapılması durumunda devletin onların elinde tehlikeli bir oyuncuğa döneceğı uyarısında bulunarak, ordu ile halife arasındaki en sağlam bağ olan dinin ‘doğru yorumu’ için hazırlanan kitabı ezberletmek suretiyle askerlerin beyinleri yıkanmalı ve tam itaatleri sağlanmalıdır. Öyle ki ‘halife dağlara yürümesini emretse itaatinden yürümelii, namaz kılanlara kibleyi değiştirmesini emretse dahi itaat etmelidir.’ sözleriyle, bu itaatin dinî emirleri aşacak düzeyde olmasını savunur.”* Bk. Mustafa Demirci, “Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullâh İbnü'l-Muğaffa' ve Risâletü's-Sahâbesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat*

İbnü'l-Muḳaffa'ın, Abbâsî ordusundaki bu türden aşırı görüşleri onaylamadığı ve halifeyi, bu aşırı görüşlerin neden olabileceği muhtemel sıkıntılara karşı uyardığı görülmektedir. İbnü'l-Muḳaffa'a göre, *'ehlu'l-ḳasd'*⁴⁷ olarak isimlendirdiği işin doğrusunu bilen müslümanların yaklaşımı, bu tür tehlikeli sözleri söyleyenlerin yaklaşımından daha yeğdir:

*“Oysa bu sözler, muhaliflerin pek rıza göstermeyeceği, duyanın kalbinde de ancak şüphe uyandıracak sözlerdir. Müslümanlardan işi bilenlerin (ehlu-l-ḳasd) söyledikleri, işi daha güçlendirici, sultanı daha yüceltici, muhalifleri daha susturucu, muvafığı daha hoşnut edici ve Yüce Allah katında daha mazeret sağlayıcıdır.”*⁴⁸

İbnü'l-Muḳaffa'ın meseleye yaklaşımı önemsenmelidir. Çünkü sanılanın ve söylenenin aksine onun bu yaklaşımı, Sâsânî krallık anlayışından radikal bir kopuştur. Çünkü Sâsânîlerde kralın emri ne olursa olsun sorgulanamazdı. Hatta erdemli bir davranış bile, kral onu yasaklar yasaklamaz yapılmaması gereken bir yanlışa dönüşürdü. Dolayısıyla İbnü'l-Muḳaffa'ın düşüncesi, Sâsânî egemenlik anlayışını radikal bir şekilde değiştirmiş olmaktadır. Değişimin radikalliği, Dinkard'da geçen şu pasajla daha iyi anlaşılabilir:

*“Ülkenin efendisi, en büyük erdemlerden biri olsa bile bir davranışı icra etmemesi için tebasına bir emir verdiğinde, tebası bu emri yerine getirmelidir. Emri yerine getirmeyenler bu davranışlarından vazgeçmelidir. Çünkü bu artık bir erdem değil, büyük bir günahdır. [Bunu gerçekleştiren] biri, sapkınlık halindedir (çünkü) egemenlik yok sayılmıştır.”*⁴⁹

Bu pasajda çizilen çerçeveden de anlaşılacağı gibi, en büyük erdemlerden biri olsa dahi kral onu yasakladığı anda bir günaha dönüşmesi, doğrudan egemenlikle ilişkilendirilir. Aslında burada bir erdemden kraldan gelen bir emirle günaha dönüşmesindeki mantıksızlıktan daha dikkat çekici

Fakültesi Dergisi 21 (2005): 135; Ancak Demirci, metni yanlış anlamlandırmış olmalıdır. Çünkü İbnü'l-Muḳaffa', bu durumu onaylamak ya da tavsiye etmek bir yana yermektedir. Sonrasında gelen cümlelerden ve metnin genel kontekstinden de bu anlaşılabilir. Nitekim Demirci, yukarıdaki makalesinden üç yıl sonra yazdığı ve doğrudan Risâle'nin çevirisini sunduğu makalesinde mezkûr yeri *“Bugün, Emiru'l-Muminin'in komutanlarından konuşanların çoğunun umumiyetle sözleri, amirlerinin söyledikleri şeyler hakkındadır. Eğer Emiru'l-Muminin dağlara yürü dese yürür, namazda kibleye ters dön dese dönerler. Bu sözlere, muhalif olanlar bile kolay kolay rıza göstermez, dinleyenin kulağına girmez, çoğu kereler bu sözü işitenlerin kalbinde şüpheler uyandırır.”* şeklinde tercüme etmiştir ki, verilen mana İbnü'l-Muḳaffa'ın düşünce sistemine daha uygundur. Bk., Mustafa Demirci, “Abdullâh İbnü'l-Muḳaffa'ın Risâletü's-sahabe Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme”, *İSTEM Dergisi* XII (Konya: 2008), 228; Krş., İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, thk. M. Kurd Ali, 8.

⁴⁷ Bu kavramın geçtiği yer için bk. İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, 8.

⁴⁸ İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, 107.

⁴⁹ Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, 17.

bir şey vardır. O da, erkin erdemi günaha dönüştüren tanrısal yetkisi ve artık yasaklanan dolayısıyla günaha dönüşmüş erdemli davranışı sergilemeye devam edenlerin, egemenliği yok saydıklarından dolayı sapkınlıkla suçlanmalarıdır.⁵⁰ Buna benzer somut bir benzeşik fikir de, Firdevsi'nin (ö. 411/1020 [?]) *Şahnâme*'sinde geçen diyalogda saklıdır. Pashutan, İsfendiyar'a Rüstem'in öldürülmesi fikrine karşı gelmesi için tavsiyede bulunduğu İsfendiyar bu tavsiyeye, kralın emrine karşı gelmenin Tanrı'nın fikrine karşı gelmek olacağı yönünde kesin bir tavırla cevap verir.⁵¹

Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi İbnü'l-Muğaffa'ın yaklaşımı, Pers krallık anlayışını radikal bir değişikliğe uğratarak onu İslâmî bünyeyle uyumlu bir hale getirdi. Onun, Pers krallık pratiğini İslâmizasyonu bir kenara, Pers krallık anlayışıyla İslâmî otoritenin ilahi kaynaklı vasfı arasında zaten bir paralellik de vardır.⁵² İnsan türünün toplumsallaşmasının ortaya çıkardığı bir yönetim ihtiyacı, din faktöründen hiçbir zaman bağımsız değildi ve İslâm dâhil bütün dinsel iddialar, beraberinde bir otorite ve bu otoritenin meşruiyeti sorununu tartışmaya

⁵⁰ Dinkard'daki pasajın içerdiği fikir, İslâm kelimelerindeki temel tartışma başlıklarından biri olan hüsün-kubuh meselesi ile ilgili bir arka plana sahiptir. Bilindiği gibi Eş'arî bakış açısına göre, hüsün ve kubuh, sadece dinin haber vermesiyle bilinebilir. Fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil, Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Bu açıdan Dinkard'daki egemen, bir Tanrı'nın yetkileriyle donatılmıştır. Bir şey, onun emriyle iyi ya da kötü niteliğini kazanarak dönüşür. Ona her halükarda itaat edilmezse bu sapkınlıktır. Öyleyse İbnü'l-Muğaffa'ın Sâsânî egemenlik anlayışını değiştirerek İslâm'a uyarladığı açıktır. Hüsün-kubuh için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 60-62

⁵¹ Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, 17.

⁵² Gerçekte, Hz. Yusuf'un (bk. Yusuf Suresi, 12/101.) Allah'ın lütfu ile kendisine krallık vermesi ve Farr (ah) ve Xwarrah (Avestan terimler, aydınlatılmış şan, servet) kavramlarından türetilen Pers krallığı düşüncesi arasında açık bir paralellik vardır. İbnü'l-Muğaffa'ın kendisi tarafından çevrilenler de dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklarda buna dair işaretler bulunabilir. Buna göre, hükümlerinin krala verilmesi, eski İran ikonografisinde görülebileceği gibi Tanrı'nın şeref ve emanetini krala bahşeden, ilahi bir izin olduğunu gösterir. Bk., Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, 14; İbnü'l-Muğaffa', Risâlesi'nde Yusuf Suresi 101. Ayete atıfta bulunarak " *Yüce Allah bize Yakub'un oğlu Yusuf'un haberini anlatmıştır: Allah ona olan nimetini tamamlayınca, ona mülk verince, ona rüyaları yorumlamayı öğretince, ana-babasına ve kardeşlerine göz aydınlığı verince, nimetinden dolayı Allah'a hamd-u senada bulunmuştur; ardından da bulunduğu durumdan kurtulmuş ölümün ve ondan sonrasının daha önemli olduğunu öğrenmiş ve 'Benim canımı Müslümanlardan olarak al; beni iyilerin arasına kat.'*(Yusuf, 12/101.) diye dua etmiştir." der. Bk., İbnü'l-Muğaffa', Risâletü's-Şahâbe, *İslâm Siyaset Üslubu*, s. 104. Kuşkusuz burada bir peygamberin nübüvvet görevine eşlik eden iktidarı ile peygamberî bir iddiayı tazammun etmeyen bir iktidar arasındaki ayırıcı farkları göz önünde bulundurmamız zorundayız.

açacak bir yorumsal aralık da taşıdılar. Sorun, bu geleneksel ve kadim paydaşlık ya da yorumsal aralık değil, bu aralığın sahih sonuçlara ulaşmak için sağlayacağı katkının İslâmîliğini garanti altına alamamaktı. Dönemin sosyopolitik, teopolitik, askeri ve ekonomik dinamikleri göz önüne alındığında İbnü'l-Muqaffa'nın çabasının temelinde de, bu garanti sorununun üstesinden gelmek arzusu vardır. Şüphesiz cari hukuksal uygulamalarda kendini gösteren inanılmaz çeşitlilik ve çelişki, bu arzuyu besleyen en önemli amillerden biridir ve İbnü'l-Muqaffa'nın halifeye tanıdığı nihai içtihat yetkisinin hangi toplumsal şartlarda dile getirildiğini göstermektedir.

2.1. İbnü'l-Muqaffa'ya Göre İmamın/Halifenin İctihad Yetkisi Meselesi

İbnü'l-Muqaffa'nın siyaset kuramında, hukuki karar alma mekanizmasındaki üstün ve nihai konumu ile süper-üniter yetkilere sahip bir halife figürü çok belirgindir. Bu açıdan risâlesindeki fikirlerden çıkarılan ve dikkat çekilen hemen hemen en önemli şey de bu oldu.⁵³ Bu aynı zamanda onun düşüncesine karşı yapılan Pers ideolojisinin Abbâsî yönetim düzenine taşınması suçlamasının da en önemli saç ayağını oluşturur. Ancak bu suçlamanın objektif bir değerlendirmeyi esas alan bir yaklaşım olmadığı açıktır.

Popper, bir düşünürün "*zihnindeki sorunu doğuran ortam ve uyarıcı olan örneklerin*" varlığından söz eder. Buna göre toplumsal bir sorun için ortaya konulmuş her fikri çaba, bu çabanın öznesi olan düşünürün sorun karşısındaki duruşunu, kendi varoluşsal durumunu yansıtmaya bakımdan '*öznel*', sorunun belli bir toplumsal zeminde ortaya çıkması bakımından ise '*nesnel*'dir. Dolayısıyla bir fikri çabanın anlaşılmasına yönelik okumaların onun nesnel zemini üzerinde gerçekleştirilmesi daha doğru olacaktır. Çünkü bir düşünürün kişiliği deney kabında değil, değiştirmeye çalıştığı ve kendisinden tepki gördüğü, böylece sürekli bir özeleştirme yaratan kültürel ortamlarla etkileşiminde gerçekleşir.⁵⁴ İbnü'l-Muqaffa'nın, halifenin nihai

⁵³ İbnü'l-Muqaffa'nın, halife'yi, hukuki emsali bulunmayan durumlarda kişisel yargısını devreye sokarak teolojik değerlendirmede bulunabilecek yegane otorite ve son karar mercii olarak gördüğüne dair ortak yaklaşımlar bk.; Muhammed Qasim Zaman, *Religion and Politics in Early Abbasids*, (Leiden: Brill, 1997), 83; Yousefi, *İslâm Without Fuqaha*, 19; Joseph Schacht ve C. E. Bosworth, *The Legacy of İslâm*, (Oxford: Clarendon Press, 1974), 408; Crone - Hinds, *The God's Caliph*, 93; Niyazi, *İslâm'da Devlet Felsefesi*, 125; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, (İstanbul: Anka Yay., 2002), 269; Subhi Mahmasani, "İslâm Hukukunun Tedvini", trc. İbrahim Kafi Sönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 318-9.

⁵⁴ Bülent Çelikel, "Ulemanın İhaneti: Gazali'nin Ulema Eleştirisi", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011):137.

kararını hukuki formasyonda belirleyici kabul eden önerisi de, belli bir toplumsal zeminde ortaya çıkması bakımından nesnel ve bu açıdan onun fikri çabasını anlayabilmek için dikkatlerin bu nesnel zemine çekilmesi gerekiyor. İbnü'l-Muqaffa' için nesnel zemin, ulemanın içtihadî kararlarının yarattığı çelişkili ve karmaşık durumdur. Kuşkusuz İbnü'l-Muqaffa'ın, bu zemin üzerinden ulemayı yeniden konumlandırmak istemesinin nedeni, ulemanın İslâm toplumunda önemli ve etkili bir mekanizmanın sahibi olmasıydı. Sonuçta ulema, sadece amme hukukunu düzenlemekle kalmadı aynı zamanda hilafet/imamet sorunsalı üzerinden siyasalın sahih yorumu için de mesai harcadı. Kelami bir sorunsal olarak hilafet/imamet müessesini değerlendirmeye alan ulemanın ekserisinin fikhi konularda da görüş bildiren fukahâdan olmaları bu açıdan bir sürpriz ya da tesadüf değildir. Fıkıh ve kelamın aynı kaynaktan beslendiği, bunların birbirini tamamlayan zincirin halkaları gibi olduğu, bu ilişkinin, zincirdeki halkaların kopmadan birbirini tamamlayarak bugüne kadar geldiği düşünülürken, 'düzen' tartışmalarına katılan âlimlerin çoğunun fakih-mütekellim olmaları doğaldır.⁵⁵ Ancak kültürel ve sosyal antropolojinin de gösterdiği gibi insan faktörü, zaman, coğrafya, toplumsal ihtiyaç ve değişkenlerle bir araya geldiğinde kendi başına bir istikrarsızlık sorununun kaynağı haline gelebiliyordu. İşte ulema, bir medeniyetin iskeletini oluşturmadaki bütün o önemli ve hayati konumuna rağmen aynı zamanda özellikle fıkıh alanında ciddi bir çelişki ve karmaşanın da sorumlusuydu. Çelişki ve karmaşa, sadece teoride kalsaydı özgür bir entelektüel ortamın övgüsü için bir neden oluşturabilirdi. Fakat çoğu zaman toplumun fay hatlarını harekete geçirerek kaotik bir sosyolojik görüntünün de nedeni olageldi. İbnü'l-Muqaffa', bu görüntüyü çok sarîh ve vazîh bir şekilde ifade eder:

“Emiru'l-Mu'minin'in düşünmesi ve incelemesi gereken konulardan biri de bu iki bölge veya onların dışındaki bölgelerde, mali konularda, namus/zina ve adam öldürme suçlarındaki hükümlerde had safhaya ulaşmış olan hukuk alanındaki zıtlıklar, farklı uygulamalar ve görüş ayrılıkları meselesidir. Mesela, Hire bölgesinde adam öldürme ve zina ile ilgili bir suç helal sayılırken, bu iki suç Kufe'de haram sayılmaktadır. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kufe içinde bile mevcuttur. Hatta Kufe'nin bir tarafında helal olan bir mesele, başka bir tarafında haram sayılmaktadır. Öyle ki bütün bu farklılıklar, Müslümanların kanları ve mahremiyetlerini ilgilendiren alanlarda dahi uygulanmaktadır. Yetkileri ve

⁵⁵ Recai Çetres, “Ashilik-Fer'ilik Bağlamında Kelam-Fıkıh İlişkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 412.

hükümleri geçerli olan kadılar, bu hükümlerle hükmetmektedirler. Bununla birlikte Irak ve Hicaz'da yaşayan hemen her grup bu konuları incelediğinde, yaşananları tuhaf karşılarlar, sert tepki gösterirler ve kendilerinin dışındakileri küçük görürler. Dolayısıyla bu farklılıklar, akıl sahibi kimseleri duydukları zaman kızgınlığa sürüklemektedir”⁵⁶

İbnü'l-Muḳaffa'ın aktardığı durum, fıkıh dolayısıyla da İslâmî hukuk açısından çok ciddi sıkıntılara işaret etmektedir. İslâm hukukunca karşılığında ciddi cezalar verilen cinayet ve zina gibi büyük suçlarda dahi bir karar birliğinin sağlanamamış olması düşündürücüdür.⁵⁷ İbnü'l-Muḳaffa'ın bu sıkıntıların çözümü için önerisi, imamın/halifenin ve ulemanın hukuki karar alma mekanizmasında yeniden konumlandırılmasıdır. Hukuki karar alma mekanizmasının başı olarak imamet müessesesi ve ulemanın bu mekanizmada imamın en doğru karara varabilmesine olanak sağlayacak kaynak ve istişare gereksinimlerini karşılayan bir mecrada yeniden konumlandırılması fikri, sorunsalın çözümü olarak sunulan tezin merkezine yerleştirilmiştir. Çözümün arzı, sorunun tayin ve tespitindeki yaklaşımı kadar dolambaçsız ve belirgindir:

“Şayet müminlerin emiri, bu farklı karar ve sünnetlerin bir yazıyla kendisine iletilmesini, bunların yanında her grubun delil olarak aldığı sünnet ve kıyası da yazmasını emretmeyi uygun görürse, sonra müminlerin emiri bu konuyu iyice değerlendirirse, her dava konusunda Allah'ın kendisine ilham ettiği görüşünü⁵⁸ ortaya koyar ve buna kararlılıkla

⁵⁶ İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, İslâm Siyaset Üslubu, 113.

⁵⁷ Kuşkusuz İslâm hukuku açısından bu karmaşanın niteliği ve nedenleri araştırılırsa dönemin durumu daha iyi ortaya koyulabilir. Bu açıdan İbnü'l-Muḳaffa'ın yaşadığı dönem, İslâm hukukunun gelişimi açısından da oldukça önemlidir.

⁵⁸ Crone, Ortaçağ İslâm siyasî düşüncesini ele aldığı kitabında, çok yanlış bir şekilde İbnü'l-Muḳaffa'yı, imama itaat fikrinde aşırı uçları temsil eden gulat Şii grupları Keysaniye, Ravendiye ve Rizamiye'yle aynı kefeye koyar. Ona göre İbnü'l-Muḳaffa' halifeye, farklı içtihatları değerlendirip 'Allah'ın kendisine ilham ettiği' bir görüşle içtihatla bulunmasını istediğinde söz konusu aşırı Şii gruplarla aynı düşünmüş olmaktadır. Bk. Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, 197-8. Söz konusu Şii fırkaların imama itaatte temsil ettikleri aşırı çizgi Pers yönetim anlayışıyla çok yakından ilgilidir ve bu fırkaların toplumsal alt yapısının, bölgede Pers tarihi boyunca varlığını gösteren sosyo-kültürel ve teolojik birikimle şekillenmiş olduğu göz ardı edilmemelidir. Fakat Crone, İbnü'l-Muḳaffa' ile bu aşırı Şii grupları yakınlaştırırken büyük bir yanlış yapmaktadır. Çünkü İbnü'l-Muḳaffa'ın imamı, Kuran ve sünnetten delilleri getirilmiş çeşitli görüşlere bakarak yine Kur'an ve sünnete aykırı düşmeyen bir karar almak zorundadır. İbnü'l-Muḳaffa'ın imamının, doğru veya yanlışla ilgili Kur'an ve sünnete aykırı düşmeden icra etmek zorunda olduğu bir hakemlik yapması başka bir şey, söz konusu fırkaların imam ne derse desin itaatten bahsetmeleri başka bir şeydir. Üstelik İbnü'l-Muḳaffa'ın bu gruplara olan tek muhalefeti bu durum da değildir. O, bu fırkaların farz olan ibadetlere karşı menfi tutumlarını da şiddetle eleştirir. Öyleyse bir Pers etkisinin açık olduğu aşırı Şii fikirlere karşı geliştirdiği düşünsel duruş İbnü'l-Muḳaffa'yı, Pers ideolojisini Abbasi düzenine

bağlanırsa, buna aykırı yargı kararlarını yasaklarsa ve bunu etraflıca ve kararlı biçimde yazarsa, Allah'ın bu doğruyla yanlıştın karıştığı hükümleri tek bir doğru hüküm yapacağını umarız. Yine, davranış birliğinin, müminlerin emirinin reyyle ve onun dilinden işin birleştirilmesine yaklaştırıcı olacağını umarız. Daha sonra da bu, inşallah ilerideki başka bir imam tarafından da uygulamaya konularak istikrar sürekli (hale getirilmiş) olur.”⁵⁹

İbnü'l-Muğaffa'ın, bu önerisiyle belirsizliklerden ve çelişkilerden arındırılmış bir hukuk sahası amaçladığı açıktır. Aynı zamanda o, bu hukukla, yargıyı imparatorluk düzenine aktarmayı da düşünmektedir. Böylece istikrar, halifenin şahsında değil düzenin kendisinde içkin hale getirilmiş olur. Bu düzende ulema, içtihadını Kur'an'dan ve sünnetten delilleriyle beraber halifeye yazılı olarak göndermesine karşın, halife de bu içtihatları iyice değerlendirerek Allah'ın yardımıyla kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Muğaffa'ın tasarısı, Pers ideolojisini Abbâsî devlet düzenine hakim kılmayı amaçlayan gizli bir ajandanın varlığıyla değil somut yansımaları olan o döneme özgü bir takım problemlerin ortaya çıkardığı tehlikeleri izale etmek arzusuyla açıklanabilir. Rosenthal de, İbnü'l-Muğaffa'ın halifeye ülkesi için kapsamlı bir kanunname yazmayı öğütlemesini, ordu için bir kanunname istemesinden çok daha önemli bulur. Rosenthal'e göre İbnü'l-Muğaffa'ın, Kur'an ve sünnetin görüş belirtmediği ve seleften de bilgi ulaşmadığı konularda halifenin içtihadında ısrar etmesi o günkü ihtilafların ve İbnü'l-Muğaffa'ın bunlara karşı tavrının ışığında değerlendirilmelidir.⁶⁰

Hukukun, din-siyaset ilişkisinin somutlaştığı alan olarak önemi düşünüldüğünde, İslâmî bir düzende, hukuku belirleme yetkisine sahip olmasından dolayı ulemanın iktidarla olan ilişkisindeki konumunun niteliği sorunuyla, İbnü'l-Muğaffa'ın bu kadar yakından ilgilenmesinin gerekçeleri

taşınmasıyla ilgili suçlama hattından biraz daha uzaklaştırılmasını gerekli kılan bir neden olarak okunmalı ve Crone'nin burada yaptığı gibi tam tersi bir sonuç çıkarılması anlamına gelecek yorumlardan sakınılmalıdır. Crone'nun bu bariz hatasının nedeni, açıkça İbnü'l-Muğaffa'ın **Risâletü's-Şahâbe**'sini iyi anlayamamış olmasıdır. Risâle'nin gerçek değerini tespit edemediğini, İbnü'l-Muğaffa'ın bu eserini parantez arasında "*İbnü'l-Muğaffa', ayrıca Risâletü's-Şahâbe mektubuyla bilinmektedir. Fakat bu sadece belli bir tarihi sorunun nasıl çözüleceğiyle ilgilidir; bu nedenle bir nasihat yazısı değildir.*" diyerek geçiştirmesinden anlaşılmaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Muğaffa'ın risâlesinin hakiki tabiatı, parantez arasında çok yüzeysel bir şekilde geçiştirilemeyecek kadar derindir. Crone'nin, Risâle'ye yaklaşımı için bk., Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, 226.

⁵⁹ İbnü'l-Muğaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, İslâm Siyaset Üslubu, 114.

⁶⁰ Erwin J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, (İz Yay., İstanbul, 1996), 106.

daha iyi kavranabilir. Mamafih hukuk, siyasal iktidar ve toplumsal rızanın kesiştiği meşruiyet alanıdır. Çünkü siyasal iktidarın amaçları ve eylemlerinin nitelikleri sorunu, aynı zamanda siyasal iktidarın kendisini ve eylemlerini topluma kabul ettirme sorunudur. Bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir 'yasa'ya bağlı kılmayan siyasî iktidar var olamaz. Bir ilkeye ya da yasaya gönderme yapılmadan siyasî iktidar kullanılamaz, sürdürülemez. İktidar, toplumu ne adına yönettiğini söylemeden, toplumdan onay almadan meşruluk kazanamaz. Aynı zamanda, hiçbir toplum da, saygı duyduğu bir ilke adına siyasî iktidara rıza göstermeden kendisini yönettirmek istemez. Meşru otoritenin beslemediği bir güç ilişkisine siyasî iktidar adı verilemeyeceği; otoritesiz gücün, yasadışı uygulamanın, ilkesiz kullanımın her türlü toplumsal düzenlemeyi imkânsız kılan bir kaosa yol açacağı açıktır.⁶¹ Bu açıdan İbnü'l-Muqaffa'nın, bu kaosu toplumsal düzenlemeyi yani Şeriatı çelişkilere açık kılan taraflarıyla ilgili olduğu kadar, imamet çerçevesinde egemenlik tartışmalarının getireceği bir tanımlama sorununun üstesinden gelme çabasında da olduğundan söz edilebilir. Çünkü hukukun yeri, siyasî iktidarın ya yanındadır ya da karşısındadır. Bu yüzden hukuku tanımlama sorunu, siyasal iktidarı tanımlama sorunudur. Siyasî iktidarın hukuka bakış açısı, hukukun yeri ve tanımı konusundaki argümanları siyasal sistem farklılıklarının temelini oluşturur.⁶² Öyleyse İbnü'l-Muqaffa'nın önerisiyle yeni kurulan Abbâsî düzeni özgülünde imparatorluk düzeyine uygun yeni bir siyasal iktidar tanımı yapmak arzusunda olduğu çok açıktır ve bu arzuda Persliliğe adanmış ideolojik bir yanlı taraf bulmak çok zordur.

Sonuç

Emevîler hatta Hz. Ömer döneminde başlayan kültürler arası etkileşimlerin Abbâsîler döneminde daha da görünür hale gelmesi, Abbâsîleri iktidara taşıyan isyan sürecinin itici gücünü oluşturan kitlenin Pers etkisinin görece daha güçlü hissedildiği bir demografi ve coğrafyaya ait olmasıyla yakından ilgilidir. Ancak bu yakınlık, tarihin olağan akışı içerisinde ve her biri kendine özgü koşullarda gerçekleşen etkileşim sürecinin ideolojik ve yanlı bir bakış açısıyla değerlendirilmesini gerektirecek bir olguya tekabül etmez. Kuşkusuz tarihin her döneminde olduğu gibi o dönemde de tahakkümü altına girdiği devlete karşı birtakım hesaplar peşinde koşan kişiliklerin varlığı mümkündür. Ancak yaşamı,

⁶¹ Halis Çetin, "Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3/2 (2002): 9.

⁶² Çetin, *agm*, 9-10.

eserleri, düşünce sistemi üzerine ön yargısız ve somut verilerden hareketle yapılacak bir değerlendirme, İbnü'l-Muqaffa'nın görünenden tamamen farklı bir amaca hizmet eden bir kişilikten ziyade çalkantılı sosyo-politik bir dönemin şahidi olarak bazı sorunlara çözümler geliştirmeye çalışan bir düşünür olduğunu gösterecektir. İbnü'l-Muqaffa'nın düşünce sistematigi, onun kendi devrinde gözlemlediği birtakım sorunlar karşısında pratik ve uygulanabilir bir çözüm yolu geliştirme arzusunun bir sonucudur. Pers kökenli bir bürokrat olduğu için bu arzusu, çoğu zaman onun Pers kültürünü canlandırmak ve Abbâsî devletini yıkmakla suçlanmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Fakat onun Pers etkisini, Hz. Ömer'in bünyeye dâhil ettiğinden daha fazlasıyla dâhil etmediği ve Pers uygulamalarını İslâmîleştirerek bu tedâhülü gerçekleştirmeye çalıştığı belirtilmelidir. Onun, çağdaşlarının da teslim ettiği gibi sahip olduğu parlak zekâsı ve erdemli duruşuyla Abbâsî siyaset geleneğini görünürde olmasa da arka planda etkilemiş önemli öneriler sunan ve Abbâsî devlet düzeninin daha iyi işleyebilmesi için geliştirilecek yaklaşımlara da öncülük eden düşünce sistematigi önyargısız irdelenirse gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin niteliği de daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynakça

- ADALIOĞLU, Hasan Hüseyin. “Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (2004): 1-21.
- AKYÜZ, Vecdi. *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- CABİRÎ, Muhammed Abid. *Arap Ahlakî Aklı*. Trc. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- _____. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. Trc. Vecid Akyüz. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- CEHŞİYÂRÎ, Ebu Abdullâh Muhammed b. Abdus. *Kitâbü'l-vüzerâ' ve'l-küttâb*. thk. Mustafa el-Saka, İbrahim el-Ebyari-Abdulhafız Şibli. 2. Baskı. Kahire: Şirketu Mustafa el-Bâbi, 1980.
- CHOKR, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- CRONE, Patricia – Hinds, Martin. *The God's Caliph*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*. Trc. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- ÇELEBİ, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 19: 59-63.
- ÇELİKEL, Bülent. “Ulemanın İhaneti: Gazali'nin Ulema Eleştirisi”. *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011): 137-153.
- ÇETİN, Halis, “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3/2 (2002): 1-16.
- ÇETRES, Recai. “Aslilik-Fer'ilik Bağlamında Kelam-Fıkıh İlişkisi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 411-422.
- ÇİL, Halit. “İslâm Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2013): 78-108.
- DEMİRCİ, Mustafa. “Abdullâh İbnü'l-Muḳaffa'ın Risâletü's-sahabe Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme”. *İSTEM Dergisi* 7 (Konya: 2008): 217-240.
- _____. “Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullâh İbn'ul-Muḳaffa' ve Risâletü's-Sahabesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 117-148.
- DURMUŞ, İsmail. “İbnü'l-Muḳaffa'”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 21: 130-134.

- EVOLA, Julius. *Modern Dünyaya Başkaldırı*. Trc. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- GOİTEİN, S. D. *Studies Islamic History and Institutions*. Leiden&Boston: Brill, 2010.
- HAFNAVİ, Mustafa. *Fikretü'd-devle fi'l-İslâm*. Mısır: Matbaatu'l-Ezher, 1959.
- HAMZA, Abdullatif. *İbnü'l-Mukaffa'*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, trz.
- HUNTINGTON, Samuel. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. trc.
- İBN EBÎ USAYBİA. *Islamic Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*. edt: Fuat Sezgin & August Müller. Frankfurt am Main: Goethe University, 1995.
- İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas b. Ahmed . Muhammed. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman)*. Arapça'dan İngilizceye trc. MacGuckin de Slane. Beyrut: Libraire du Liban, 1970.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî el-Kurtubî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. nşr. Ahmed Naci el-Cemali - Muhammed Emin el-Haneci. Kahire: Matbaatu't-temeddun, 1904.
- İBNÜ'L-MUKAFFA', Abdullâh. "el-Edebü's-şagîr". *İslâm Siyaset Üslubu*. 17-50. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- _____. "Risâletü's-sahabe". *İslâm Siyaset Üslubu*. 103-123. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- _____. *Risâletü's-Şahâbe*. Thk. Muhammed Kürd Ali. Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2014.
- İNOSTRANZEV, M. *Iranian Influence on Moslem Literature*. Rusça'dan İngilizce'ye çev. G. K. Nariman. Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co., 1918.
- KÂTİP, Ahmed. *Demokratik Hilafete Doğru*. trc. Muhammed Çoşkun. İstanbul: İlim Yurdu Yayınları, 2010.
- KILIÇ, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfâhânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 316-318.
- KRAMER, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. 2. Baskı. Trc. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- MAHMEŞÂNÎ, Subhî. "İslâm Hukukunun Tedvini". Trc. İbrahim Kafi Sönmez. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 313-328.

- MAKRİZÎ, Taqıyyüddîn Ahmed. “*Emevî Risâlesi*”. İdeolojik Tarih Okumaları. Haz. İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez. Trc. İrfan Aycan, Abdulhalık S. Bakır. 151-210. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- MASPERO, Henri. *Les Religions Chinoises Civilisations du Sud*, Paris: S.A.E.P, 1950.
- EN-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshaq. *el-Fihrist*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1978.
- NİYAZÎ, Mehmed. *İslâm'da Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- RODİNSON, Maxime. *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu*. Trc. Atilla Tokatlı. İstanbul: Özne Yayınları, 1998.
- ROSENTHAL, Erwin J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*. Trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- SCHACHT, Joseph – Bosworth, C. E. *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- SHARON, Moshe. *Revolt The Social and Military Aspects of the Abbâsîd Revolution*. Kudüs: Institute of Asian and African Studies, 1990.
- SÜT, Abdunnasır. *İslâm düşüncesinde İlk Muhalifler*. Ankara: Fecr Yayınları., 2014.
- TURHAN, Mehmet - Y. Z. Cem Soydemir. 3. Baskı. İstanbul: Türk Demokrasi Vakfı, 2004.
- WIESEHÖFER, Josef. *Antik Pers Tarihi*. Trc. Mehmet Ali İnci. İstanbul: Telos Yayınları, 2003.
- YILDIRIM, Ramazan. “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIV* (2011): 5-24.
- YOUSEFÎ, Najm el-din. *Islam Without Fuqaha*. Taylor & Francis (Routledge): Society for Iranian Cultural and Social Studies, 2015.
- ZAMAN, Muhammed Qasim. *Religion and Politics in Early Abbâsîds*. Leiden: Brill, 1997.
- ZERRİNKUB, Abdhuseyn. “The Arap Conquest of Iran and Its Aftermath”. *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge, IV, 1993.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSTANBUL KADI SİCİLLERİNE GÖRE GAYR-İ MÜSLİMLERİN SOSYAL VE HUKUKİ KONUMLARI (XVI. ve XVII. Yüzyıllar)

Saliha Okur GÜMRÜKÇÜOĞLU*

Öz

Osmanlı Devletinde gayr-i müslimlerin yaşayışları, adalet sisteminde tabi oldukları hukuk öteden beri araştırmacılar nezdinde tartışılmalıdır. Temel olarak konuya iki ayrı yaklaşım tarzı bulunmaktadır. Birincisi Osmanlı'daki Müslüman olmayan unsurların otonom bir yapıya sahip oldukları ve her türlü hukuki anlaşmazlıkta kendi ruhani kurum ve reislerinin hukuklarına tabii oldukları kanaatidir. Bir diğer yaklaşım ise Müslüman tebaa gibi Osmanlı hukukuna tabi oldukları, ancak iltizam sistemine benzer bir uygulama ile kendilerine belli ölçüde serbestiyet tanıdığı ifade edilen görüştür. Bu görüşe göre gayr-i müslimlerin özellikle idarî, adlî, malî ve cezai alanlarda Osmanlı hukukuna tabi oldukları ifade edilir.

Bu çalışmada XVI. ve XVII. yüzyıllara ait İstanbul ve bilâd-ı selâse (Üsküdar, Galata, Eyüp) bölgelerindeki mahkeme sicil kayıtları içerisinde gayr-i müslimler hakkındaki dava kayıtları incelenerek, dönemin mahkemelerine yansıyan problemler tetkik edilip, gayr-i müslimlerin sosyal ve hukuki yapıları gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gayr-i Müslim, Zimmi, Hukuki Statü, Hak, Sicil Kaydı.

SOCIAL AND LEGAL POSITIONS OF NON-MUSLIM ACCORDING TO ISTANBUL SHARIA COURT REGISTERS (XVI. AND XVII. CENTURIES)

Abstract

In Ottoman State the life of non-muslim and their legal rights in justice system were always a subject of debates between researchers. Basically there are two different approaches for this subject. The first approach suggest that, non-muslim elements in Ottoman Empire have got their own autonomous justice system and all legal conflicts were subject to their religious institutions and leaders. According to other approach, non-muslims had to comply with Ottoman laws as muslim society. However they had kind of privilege similar to iltizam practice (rights to collect specific taxes). According to this point of view non-muslims were subject to Ottoman justice system, especially regarding to administrative, legal, financial and criminal cases.

Makalenin Geliş Tarihi: 14.05.2018 **Makalenin Kabul Tarihi:** 20.07.2018

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: saliha.ogumrukcuoglu@medeniyet.edu.tr

This research aimed to unveil social and legal structure of minorities by examining the case records (registers) of Istanbul Sharia Court and investigating record of experienced problems in this court.

Keywords: Non-Muslim, Dhimmi, Legal Status, Right, Case Records

GİRİŞ

Altı yüz seneden fazla tarih sahnesinde kalmayı başarmış Osmanlı Devleti yerli ve yabancı pek çok araştırmacı ve akademisyenin dikkatini çekmiş ve araştırma alanlarına konu olmuştur. Özellikle Osmanlı tebaası içerisinde yaşayan gayr-ı müslim veya zimmi olarak tabir edilen kesimin hakları, toplum içerisindeki konumları, hukuk önündeki durumları merak edilen konuların başında gelir. Bu sebeple bu alanda arşiv kaynaklarına dayalı yapılan çalışmalar konuyu yerinde tespit açısından anlamlı ve dikkate değerdir.

Öncelikle şu tespiti hatırlatmakta fayda görmekteyiz: Temel olarak Osmanlı Devleti'ndeki gayr-i müslimlerin statüleri belirlenirken İslam hukukunun zimmiye tanıdığı haklar çerçevesinde bir uygulamaya gidilmiştir. Osmanlı'da gayr-i müslimlerle ilgili bir konu müzakere edilirken bu husus gözden ırak tutulmamalıdır.

İslam hukukunda zimmiye tanınan haklara bakıldığında temel olarak Müslümanlardan bir farklarının olmadığı görülür. Zira zimmiye şahıs ve aile hukuku alanlarında Müslümanlardan herhangi bir farkı yoktur. Başka bir ifade ile zimmiye evlenme, boşanma, miras hakları, mal edinme, mülkiyet bakımından eşit haklara sahiptirler.¹ Öte yandan zimmiye fert olarak devletle olan bağlılıkları ise vatandaşlık statüsü ile açıklanabilir. Zira o dönemde farklı kabilelerin Hz. Peygamber'e gelerek "...bizim sana, senin de bize gönüllerimizin rahat ve emniyette olabilmesi için bizimle anlaşma yap." şeklindeki teklifi bugünkü vatandaşlık hukukuyla benzerlikler arz eder.²

Öte yandan Osmanlı'da gayr-i müslimlerin ruhani reislerinin adli alandaki yetkileri öteden beri tartışılmaktadır. Kimi araştırmacılar ruhani reislerin pek çok alanda adli yetkilerinin olduğunu iddia etse de bu iddia belgelerle desteklenmemektedir. Ancak gayr-i müslim cemaatlerin ruhani reislerinin, kendi cemaatine mensup kişiler üzerinde dini bir takım yaptırımlara sahip oldukları bir gerçektir. Patrik ve Metropolitlerin dini ritüellere riayet etmeyen cemaat mensupları hakkında aforoz, papazlıktan

¹ Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenin fi Dari'l İslam*, (Bağdat: Mektebetü'l-Küds, 1982), 205, 130-131.

² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan yayımları, 2004), I: 361; Zeydan, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenin fi Dari'l İslam*, 24.

azil gibi cezalar verdikleri kayıtlarda sabittir. Gayr-i müslimlerin ahvâl-i şahsiyye kapsamında evlilik ve boşanmalarının da ruhani reisler nezdinde gerçekleştiği bilinmektedir. Miras hukuku ile ilgili davalarda ise zimmilerin de Müslümanlar gibi İslam hukuku kurallarına tabi oldukları görülmüştür. Başka bir ifade ile gayr-i müslimlerin miras paylaşımı da Osmanlı mahkemelerinde İslam miras hukuku kurallarına göre yapılmaktaydı. Ancak vasiyet alanında hayır üzerine bir vakıf vasiyeti veya hibe yapılacaksa ruhbanlara bu hakkın tanındığı anlaşılmaktadır.³ Nitekim sicillere yansıyan kayıtlarda da zimmilerin arasındaki miras davalarının çözüme bağlandığı pek çok dava bulunmaktadır.⁴

Bu çalışmada uygulamadaki örneklerle gerek ruhani reislerin yetkileri, gerekse gayr-i müslimlerin sosyal hayat ve mahkeme önündeki konumları incelenmeye çalışılacaktır.

A. DİN VE İBADET ÖZGÜRLÜĞÜ ALANINDA

Osmanlı topraklarında Müslümanlar dışında yaşayan unsurlara büyük ölçüde kendi dinlerini yaşama imkanı sağlandığını söylemek mümkündür. İslam Hukukçularının gayr-i müslimlerin hakları konusundaki kanaatlerini “*müslümanların lehine olanlar olanların da lehine, aleyhine olanlar onların da aleyhine*” ifadesiyle özetlemek mümkündür.⁵ Kendi ibadethanelerinde diledikleri gibi ibadet ve ayinlerini gerçekleştirdikleri ve bu konuda herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmadıkları bilinmektedir. Ancak asayişin ihlal edildiği durumlar vuku bulduğunda belirli sınırlamaların getirildiği söylenebilir. Zira mahkeme kayıtlarında gayr-i müslimlerin yaşadığı bölgelerdeki kadılıklara ya da beylerbeyine halktan gelen şikâyetler üzerine Divan-ı Hümayun’dan çeşitli ihtarların gönderildiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı devletinde XV. yy da gayr-i müslimlerin dinlerini serbestçe yaşadıkları ve din değiştirme gibi herhangi bir zorlamaya tabi tutulmadıkları ifade edilir.⁶ Öte yandan Yavuz Sultan Selim’in Hristiyanların Rumeli’deki nüfuslarının çokluğu sebebiyle buradaki halkı müslümanlaştırma konusundaki teklifi de kayıtlarda mevcuttur. Ancak dönemin Şeyhülislamı Zenbilli Ali Efendi’nin

³ M. Âkif Aydın v.dğr, *İKS. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, 16: 923/1266; N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, (Selanik: Institute for Balkan Studies, 1967), 91-92

⁴ Aydın v.dğr, *İKS. Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil*, 5: 148/234; *İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, 16: 491/613, 527/671, 603/793; *Bâb Mahkemesi 46 Numaralı Sicil*, 19: 515/617, 617/765 vb.

⁵ Zeydan, *Ahkâmü’z-Zimmiyyîn ve’l-Müstemenin fi Dari’l İslam*, 70-71.

⁶ Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, 5. Baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 2014), 141.

“Madem ki anlar raiyyeti kabul etmişler dinimizin iktizasınca onların can ve ırz-ı mallarını kendi can ve ırz-ı malımız gibi muhafazaya borçluyuz. Bu yolda anlara cebretmek esâs-ı dine dokunur”

diyerek bölgenin İslamlaştırılmasına izin vermediği ifade edilir.⁷

Öte yandan sicillere bakıldığında müstakil din değiştirme vakalarına rastlanmaktadır. 1580 yıllarına ait Üsküdar mahkemesine ait bir kayıta Fatma b. Abdullah'ın İslam dininden döndüğü ifade edilir. Kayıttan anlaşıldığına göre Müslüman olmayan biriyle evlilik maksadıyla gerçekleşen din değiştirme vakasında altı Müslüman şahidin kaydı bulunmaktadır.⁸

Osmanlı devletinde gayr-i müslimler tarafından dini bir ritüel olarak gerçekleştirilen ve fakat Müslümanlar tarafından o dinin propagandası sayılabilecek haç çıkarma, çan çalma ya da halka açık yerlerde ayin tertip etmenin bir takım sınırlamalara tabi tutulduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Fatih dönemine ait Galata zimmilerine verilen bir ahidnâmede, ayinlerin yapılması konusunda serbestiyet tanınmakla birlikte çan ve nâkus çalma konusunda belli sınırlamalar getirildiği anlaşılmaktadır.⁹ Gayr-i müslimlerin kiliseye davet anlamında kullandıkları çan çalma işlemi tahta çalma ya da sokağa tellal çıkarmak suretiyle uyguladıklarını ifade eden kaynaklar da mevcuttur.¹⁰

Nitekim Ebussuud Efendinin fetvalarında, Müslüman mahallesinde gayrimüslimlerin çan yerine bir alele tokmakla vurarak çıkardıkları seslerle Hristiyanları kiliseye davetleri halinde, bu ses Müslümanları rahatsız ediyorsa engellenmesinin vacip olduğu, Cuma namazı kılınan yerlerde kâfirlerin küfür alameti sayılan şeyleri izhar etmelerinin İslam'a zarar vereceği, buna izin veren hâkimin azlinin vacip olduğu belirtilmiştir.¹¹

Söz konusu sınırlamanın 1856 Islahat Fermanı ile kalktığı ifade edilse de Kenanoğlu'nun ulaştığı belgede İstanbul Katolik Serpiskoposuna verilen bir cevap göze çarpılmaktadır. Belgede “bir beldede kiliseye çağırmak için tahta çalınmasının orada Hristiyanlardan ziyade kilise etrafında ehl-i İslam'ın mevcut olması ve Hristiyanların beş altı dakikalık uzak yerlerde oturmaları

⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, yay. Cavid Baysun, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 1986), 165.

⁸ Aydın v.dğr, *İKS. Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil*, 8: 182/306.

⁹ “*Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar âyinlerince. Ammâ çan ve nâkûs çalmayalar...*” Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 1: 477, md. 5.

¹⁰ Philip Mansel, *Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924 Konstantinopolis*, trc. Şerif. Erol, (İstanbul: Gençlik Yayınları, 1996) 49.

¹¹ Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 95-96.

sebebiyle bir fayda sağlamayacağı belirtilerek her ne kadar ıslahat emri âlisinden olsa da bu hususun mahzurdan salim olamayacağı anlaşıldığı, bunun Dersaadete bildirilmesi” gerektiği şeklindeki ifadeler söz konusu dönemden sonra da çan çalmaya izin verilmediği anlaşılmaktadır¹². Yukarıda ifade edilen cevaptan da anlaşıldığı üzere gayr-i müslimlerin kiliseye davet amaçlı kullandıkları çanın zaman zaman mülki idare tarafından engellendiği görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin kilise inşa ve tamiri konusunda İslam hukuku hükümlerine tabi olduğu bilinmektedir. Buna göre gayr-i müslimlerin eskiden beri kilise olmayan yerlere yeni ibadethane yapmalarına izin verilmemektedir. Mevcut yapıların tamiri için ise Divan-ı Hümayun'dan izin almak gerektiği¹³, Divan'a müracaattan önce ise Şeyhülislam'dan bir fetva alındığı ifade edilmektedir.¹⁴

Nitekim Yavuz Sultan Selim döneminde çıkarılan 1516 tarihli Bosna Sancağı Kanunnâmesi'nde, önceden beri kilise olmayan yerlere kilise ihdas etmek ya da, yollara haç dikilmesinin yasaklandığı ifade edilmektedir. Bölgedeki kadıların söz konusu faaliyetlere izin vermemeleri gerektiği, müsamaha gösterenlerin ise görevden alınacağı vurgulanmıştır.¹⁵. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin fethettiği yerlerdeki kilise ve havralara dokunmadığı ancak yenilerinin inşasına da devlet politikası gereği izin vermediği anlaşılmaktadır.

Uygulamaya baktığımızda (1060/1650) Bursa'nın Muradiye mahallesinde kendi mülkünü kadı izni olmadan kiliseye çeviren bir gayr-i müslimin durumunu örnek olarak zikredebiliriz. Mahkeme durumun yerinde tahkik edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Şayet alınan mülk kiliseye çevrilmişse bunun değiştirilmesi ancak bu bahaneyle de gayr-i müslim tebaadan kanuna aykırı herhangi bir ücret alınmaması ve kötü muameleden kaçınılması gerektiğinin vurgulanması dikkate değerdir¹⁶. Ayrıca Yahudi cemaatinden birinin de kiracı olduğu evi ibadethaneye çevirmesi merkezi idare tarafından süratle kapatılması yönünde ikaza muhatap olmuştur. Ancak görevlilerin yine bu bahane ile gayr-i müslimlerden ceza olarak para toplamaları

¹² M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi (Mit ve Gerçek)*, 4. Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 378.

¹³ Aydın v.dğr, *İKS., Bâb Mahkemesi, 46 Numaralı Sicil*, 19: 453/535, 19: 630/783

¹⁴ Kemal Beydilli, “Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit”, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, Ed. Azmi Özcan, (İstanbul: İSAV, 2000), 255-256.

¹⁵ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 3; 377-378, md. 15, 16.

¹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Atık Şikâyet Defterleri (ADV.N.ŞKT), 1: 136/591. Benzer bir kayıt için bkz. Aydın v.dğr, *İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil*, 6: 140/239.

gerektiği ayrıca vurgulanmıştır¹⁷. İncelediğimiz arşiv malzemelerinde zikri geçen kararlara benzer pek çok karar bulunmaktadır. İlgili kararlardan anlaşıldığına göre Osmanlı yönetiminin yerelde asayişini temin etme konusunda titizlik gösterirken, idarecilerin gayri müslimlere karşı herhangi bir hak ihlalinde bulunmamaları ve görevlerini kötüye kullanmamaları konusunda da özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Dini yaşantının bir izharı sayılabilecek açıktan İncil okunmasına ise, mahalle halkını rahatsız etmemek şartıyla izin verildiği anlaşılmaktadır. Sicillerde civarda müslüman evi bulunmayan bir mahalde açıktan İncil okunması için yaptırılmak istenen bina üzerindeki anlaşmazlık da dikkate değerdir. Üsküdar Mahkeme Defterinde bulunan kayıta Yani v. Yorgi'nin kendi imkanlarıyla yaptırdığı evde etrafta Müslüman evi bulunmayan yerlerde açıktan İncil okunmasına izin verildiği anlaşılmaktadır. Bu durum da daha önce zikri geçen mahkeme kayıtlarıyla da paralellik arz etmektedir.¹⁸

Şüphesiz Osmanlı'da gayr-i müslimlere tanınan en önemli haklardan birisi de ibadethanelerinin izinsiz ve mahkeme emri olmadan teftiş edilememesidir. Başka bir ifade ile ehl-i örfün (idarecilerin) mahkeme emri olmadan teftiş yapamayacağı ifade edilmiştir. Kadılarına gönderilen hükümlerle ehl-i örfün bu gibi hareketlerinin önlenmesi istenmiş, mükerrer keşiflere yasak getirilmiştir.¹⁹

Arşiv kayıtlarından da anlaşıldığı üzere Osmanlı Devleti'nde gayr-i müslimlerin mahalle halkını rahatsız etmemek ve ayinlerini bir propaganda aracı olarak kullanmamak şartıyla, dini ritüellerini yerine getirmeleri konusunda herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir.

B. GAYR-İ MÜSLİMLERİN İCRA ETTİĞİ MESLEKLER ALANINDA

Gayr-i müslimlerin Osmanlı'da icra ettikleri görevlerin en başında şüphesiz tercümanlık gelmektedir.²⁰ Zimmilerin buldukları toplumun dilini öğrenerek iki toplum arasında bir köprü görevi üstlendikleri görülür.

¹⁷ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 83/332

¹⁸ "Yani v. Yorgi nam zimmi.....evi kendi akçem ile binâ eylemiş iken mezbûr Kosta tasarrufuma mâni' olur suâl olunsun dedikde gibbe's-suâl mezbûr Kosta hudûd-ı mezbûr ile mahdûd olan evi bundan akdem etrâfında ehl-i islâmdan bir ferd olmamağın ve sadâ işitilir yerde Müslüman evi olmamağın âyin-i bâtilamız üzre incil okumak için binâ eyleyiver deyu beş bin akçelik gurusların verip...." Bkz. Aydın v.dğr, İKS. Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil, 10: 314/517.

¹⁹ M. Macit Kenanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)", *Milel ve Nihal*, 6/2, (Ağustos 2009), 131

²⁰ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 102/405; 261/1005.

Özellikle mahkemelerde taraflardan birinin veya her iki tarafın da gayr-i müslim olduğu davalarda istihdam edildikleri anlaşılmaktadır. II. Mahmut döneminde söz konusu görevi icra eden bazı zimmilerin görevi kötüye kullanarak yanlış tercüme ve telkinlerde buldukları zikredilir. Vazifelerini bu şekilde ifa edenlerin görevlerine son verildiği anlaşılmaktadır. O dönemde yaşanan olumsuz vakalar sebebiyle, Rumlara tercümanlık görevi verilmemesine karar verilmiştir.²¹ Osmanlı'da gayr-i müslimlerin boyacılık²², bezzazcılık,²³ ekmekçi ustası, mesleklerinin yanında hekimlik²⁴, sarraflık, mimarlık ve tüccarlık²⁵ yaptıkları zikredilebilir.²⁶ Ayrıca Fatih döneminde devlet hristiyan teb'adan değişik amaçlarla istifade etmiştir. Hristiyanlar asayişin temininde görev aldıkları gibi, derbendçilik, gümrük emniyeti, esir pazarı kethüdalığı da yapmışlardır.²⁷ 17. yüzyıla gelindiğinde ise, Ermeni kiremitçilerden, kalem-kârlar, keresteciler, eşekçiler ve lağımıcılardan bahsedilmektedir. Ayrıca ipek, keten, muslin dokumacılığında, kumaş ticareti ve nakış işlemede ve terzilikte meşhur oldukları anlaşılmaktadır²⁸.

17. yy'a kadar müslüman ile gayr-i müslimlerin aynı esnaf birliklerine bağlı oldukları görülür. Ancak yüzyılın sonuna doğru loncalarda bazı anlaşmazlıklar baş gösterince, gayr-i müslimlerin ayrı bir şekilde teşkilatlanmasına izin verilmişti.²⁹ Söz konusu izinden sonra gayr-i müslimlerin pek çok alanda esnaf örgütlenmesi oluşturduğunu söylemek mümkündür. Kendi dinlerine göre herhangi bir sınırlama olmayan ürünleri tüketmelerine veya satışını yapmalarına devlet olarak genel anlamda izin

²¹ Kenanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)", 146; Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1974) 11/236.

²² Aydın v.dğr, *İKS. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, 16: 160/98; *Eyüb Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*, 31: 139/97; *Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*, 40: 207/237; *Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, 17: 633/804.

²³ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 198/768; 203/785; 126/494 vb.

²⁴ Aydın v.dğr, *İKS. Rumeli Sadâratı Mahkemesi 56 Numaralı Sicil*, 14: 140/121; *Eyüb Mahkemesi 49 Numaralı Sicil*, 26: 79/48, 173/180.

²⁵ Aydın v.dğr, *İKS. Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil*, 6: 235/549; *Rumeli Sadâratı Mahkemesi 80 Numaralı Sicil*, 15: 237/258; *İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil*, 18: 251/221; *Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*, 40: 251/304, 255/308, 256/309; *Rumeli Sadâratı Mahkemesi 80 Numaralı Sicil*, 15: 54/19, 112/95.

²⁶ Nevzat Erkan, "XVIII. Yüzyılda Üsküdar'da Şer'iyye Sicilleri Işığında Gayr-i Müslimlerin Meslekleri", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VI, 6-8 Kasım 2008*, Ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2009), II, 443.

²⁷ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, I: 411, 422, 495; II: 235, 357.

²⁸ Olga Zirojevic, "Prizren Şehri, İslamiyet ve Hristiyanlığın Beraber Yaşamının Bir Örneği", *XI. Türk Tarih Kurumu Kongresi, Ankara 5-9 Eylül 1990*, V, (Ankara, 1994), 2115-2123.

²⁹ Mustafa Akdağ, *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi II*, 2. Baskı (Ankara: Tekin Yayınevi, 1979), 55-56.

verildiği bilinmektedir.³⁰ Ancak dönemlere göre farklı uygulamaları da olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim 1613 tarihinde meyhanelerin kapatılıp şaraptan alınan verginin de ilga edildiği ifade edilir. 1633 tarihinde ise IV. Murat'ın daha sert tedbirlerinden bahsedilmektedir. Nitekim 1663 tarihli Galata Mahkemesi sicil defterindeki bir kayda göre, meyhanelerin kapatılma emrine uymayan bir meyhane sahibinin, mühürlü meyhanesini açıp içki servisi yaptığından bahisle mahkemeye sevk edildiği ifade edilmektedir.³¹ 1688 tarihine gelindiğinde ise şaraptan alınan vergi tekrar konulsa dahi, iki sene sonra İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar'daki meyhanelerin kapatılıp alenen içki içilmesinin yasaklandığı görülür.³² Uygulamanın dönemlere göre farklılık arzettiği sicillere yansıyan kayıtlardan da anlaşılmaktadır. Nitekim 1612-1643 yıllarına ait Hasköy Mahkemesi Sicil defterindeki bir kayıta Dimo v. Mihâl adlı zimminin işletilen meyhanede on dokuz bin akçe sermayesi olduğunun mahkeme tarafından kayıt altına alınması gerektiği vurgulanmaktadır³³ Ayrıca satış için Üsküdar'a gizlice getirilen içkilerin, gümrükte vergileri ödenmediğinden takibe uğradıkları anlaşılmaktadır.³⁴

Gerek Müslüman gerekse zimmi ahalinin birlikte şikâyeti üzerine, Silivri bölgesindeki meyhanelerin etrafta bulunan bağ ve bahçelere de içki servisi yaptığı anlaşılmaktadır. Durumdan rahatsızlık duyan ahali konuyu şikâyet etmiş ancak meyhane sahiplerinin "... *fi'l-hakika bu âna gelince kasaba-i merkümede olan bostanlarda ve bahçelerde şürb-i hamr edenlere desti ve tulum ile hamr ve arak gönderirdik lâkin hâkimü'ş-şer' tarafından tenbih olunmamıştır.*" şeklindeki beyanatı bu durumun önceden beri süregeldiği ve herhangi bir sınırlamaya konu olmadığı hususunda fikir vermektedir.³⁵

Öte yandan Hasköy mahkemesindeki bir kayda göre zimmilerin İstanbul'un içine kadar gelip içki satışı yapmalarının engellenmesi hakkındaki Buyruldu dikkati çekmektedir.³⁶ Dönemlere sâri söz konusu farklı uygulamaların sebebini dini olmaktan ziyade güvenlik gerekçesiyle

³⁰ Domuz satışının yapıldığına dair bir mahkeme kaydı için bkz. Aydın v.dğr, *İKS., Üsküdar Mahkemesi 14 numaralı Sicil*, 5: 214/428. İçki satışının iznine dair bir kayıt için bkz. *Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil*, 6: 278/684.

³¹ Aydın v.dğr, *İKS., Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*, 40: 161/170.

³² Kenanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)", *Milel ve Nihal*, 6/2, (Ağustos 2009), 155-156.

³³ Aydın v.dğr, *İKS., Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 228/287.

³⁴ Aydın v.dğr, *İKS., Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil*, 5: 233/485. Ayrıca bkz. *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 366/519, 520,521.

³⁵ Aydın v.dğr, *İKS., Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 134/124

³⁶ "İzzetlü ve sa'âdetlü sultânım hazretlerine arzuhâl budur ki İstanbul'un içerisine hamr getirmek yasak iken Hasköy zimmîleri ve Yahudileri muhâlefet edip hamr getirip İstanbul'un içerisine meyhâne kurup satarlar, ricâmız budur ki men' olunmak bâbında..." Aydın v.dğr, *İKS., Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 332/455.

açıklamak mümkündür. Zira meyhane önlerinde taşkınlık yapan gayr-i müslimlerin yöre halkına rahatsızlık verdiği, asayiş bozduğu mahkeme kayıtlarında ifade edilmektedir. Bu ve benzer durumlarda devletin bazı tedbirler aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Üsküdar mahkemesi defterindeki bir kayda göre Müslümanların kölelerine içki satışı yapıldığı, kölelerin de içki tüketerek kavgaya karıştıkları ve bunun men edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.³⁷ Başka bir kayıta içkinin etrafa yaydığı kokudan rahatsız olan yöre halkının şikâyeti göze çarpmaktadır. Halka rahatsızlık veren kokunun bertaraf edilmesi için meyhanenin kapatılması istenmektedir.³⁸

Ayrıca gayr-i müslimlerin içki satışlarını cami avlularına yakın yerlerde ya da Müslüman ahaliyi rahatsız edecek şekilde kendi evlerinde yapmaları da yasaklanmıştır. Kendi evlerini toplu olarak içki içilen yerler haline dönüştürmeleri konusunda sınırlamalar getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ankara Sancak mütesellimine ait bir kayıta, Ankara'da kendi evlerini meyhaneye çevirip içki satışı yapan gayr-i müslimlerin engellenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kayıttan anlaşıldığına göre gayr-i müslimlerin içki satışı sebebiyle eşkıya o bölgede toplanmakta ve ahaliye rahatsızlık vermektedir. Bu durumun engellenmesi istenirken bu bahaneyle ahalden kanuna aykırı para toplanmaması gerektiği de vurgulanmaktadır.³⁹ Benzer bir karar Üsküdar mahkemesindeki sicil kaydında bulunmaktadır. Zimmiye kiraya verilen bir vakıf dükkanının meyhane olarak işletilmemesi hususunda kiralayan kişiden söz alındığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Emlâkın vakfa ait oluşunun böyle bir sınırlandırmayı beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devletinin diğer bütün işlemlerde olduğu gibi esnaf örgütlenmesi alanında da bazı düzenlemeler getirdiği bilinmektedir. Örneğin Divan'dan Hamîd mollasına gönderilen bir hükümde Yahudilerin Müslüman çarşısında kasaplık yapmamaları, Müslümanlar adına kesilecek hayvanların Müslüman kasaplara götürülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu kayıttan anlaşıldığına göre Müslüman ahalinin Yahudi kasapların muhtemelen İslami usullere uygun olmayan kesimlerinden rahatsız olduğu ve etrafa yayılan kokuyu şikâyet ettikleri görülmektedir.⁴¹ Dolayısıyla zimmilerin istedikleri her yerde kasap dükkanı açamadıkları, bu durumun devlet tarafından bazı sınırlamalara tabi tutulduğu anlaşılmaktadır.

³⁷ Aydın v.dğr, İKS., *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 1: 124/57. Ayrıca bkz. *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 148/150.

³⁸ Aydın v.dğr, İKS., *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 125/109

³⁹ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 76/275. Ayrıca BOA. ADVN.ŞKT. 2: 102/406.

⁴⁰ Aydın v.dğr, İKS., *Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil*, 10: 194/238.

⁴¹ BOA. ADVN.ŞKT. 1: 90/425.

C. SOSYAL VE TİCARİ HAYAT ALANINDA

Osmanlı topraklarında yaşayan gayr-i müslim ile Müslümanların oturdukları bölgeler anlamında kesin bir ayrıma tabi olmadıkları ve aynı mahallelerde bir arada yaşadıkları, özellikle kültür tarihi alanında yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır⁴². Ancak bu durumun dönemlere ve bölgelere göre farklılık gösterdiğini de ilave etmek gerekir. Çoğunlukla dönemin sosyal şartları sebebiyle zimmi ve Müslümanların ayrı semtlerde yaşadıklarına da rastlanmaktadır. Nitekim 1582 tarihli bir fermanla gayr-i müslimlerin İstanbul'un Eyüp semtinde oturmalarına bir yasaklama getirildiği anlaşılmaktadır.⁴³ Öte yandan zimmilerin cami ve türbelerin bulunduğu yerlerin civarında da ikamet etmelerine izin verilmemiştir. Bunun gerekçesi olarak da şarap içip nara atmaları ifade edilmektedir.⁴⁴

Osmanlı toplumunda mahallelerin inşasında ahalinin huzur ve güvenliğini önceleyen bazı uygulamalar dikkat çeker ki, bunların başında yapılan evlerin pencerelerinin diğer evin pencere veya avlusuna bakacak şekilde inşa edilmemesi gelir. Gayr-i müslimlerin de evlerini inşa ederken bu kurala riayet etmeleri gerektiği, uymayanların devlet tarafından uyarılara muhatap kaldıkları anlaşılmaktadır.⁴⁵

İstanbul Kadı sicillerinde gayr-i müslimlerin taraf oldukları davaların çoğu satış ve kira sözleşmelerinin olduğu davalardır. Bu kayıtlar arasında Müslümanların zimmilere gayrimenkul satışının vuku bulduğu davalar olduğu gibi,⁴⁶ zimmilerden de Müslümanlara benzer satışların olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu satışlar çoğunlukla ev ve bahçe satışlarıdır.⁴⁷ Ancak 18. yy'ın ortalarına doğru çıkan emirlerde İstanbul'daki Müslümanların ellerinde bulunan evleri zimmilere satmalarının yasaklandığı bilinmektedir.⁴⁸ Söz konusu emir dönemlere göre farklı kuralların uygulamaya konulduğunun bir işareti olarak karşımızda durmaktadır.

⁴² İlber Ortaylı, "Yaşayan Türkologlar: XVII, İçimizden Biri Robert Anhegger", *Tarih ve Toplum*, 8/46, (Ekim 1987), 54.

⁴³ Ahmet Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor* 3, 5. Baskı, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997), 132.

⁴⁴ Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 52.

⁴⁵ Fahri Sakal, "Osmanlı Devletinde Zimmiler Hakkında Bazı Bilgiler", *Akademik Açı*, (Samsun, 1996/1), 164.

⁴⁶ Aydın v.dğr, *İKS. Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil*, 25: 172/177, 199/218, 269/324, 289/356, 295/365, 335/420, 390/501, 402/523.

⁴⁷ Aydın v.dğr, *İKS. Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil*, 25: 159/161, 186/198, 247/291, 304/377, *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 394/514, 435/582, 438/587

⁴⁸ Ahmet Refik, *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1689-1785)*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 105.

Sicillerdeki davaların bir kısmı her iki tarafın da zimmi olduğu davalardır. Bu tür davaların çoğunluğunun mesken satışları olduğu görülmüştür. Kira sözleşmelerinin önemli bir kısmı ise bahçe, tarla vb. arazilerin kullanım hakkının devri ile ilgilidir.⁴⁹ Ayrıca davalar arasında gerek mesken gerekse arazilerdeki hisse satışlarına da rastlanmaktadır.⁵⁰ Zimmilerin kendi aralarındaki davaların bir kısmı ise alacak ve sulh davalarıdır.⁵¹

Sicillerde bey' bi'l İstiğlal (bey' bi'l-vefa) denilen geri dönüşümlü satış ile ilgili dava kayıtlarına da rastlanılmaktadır. Bilindiği gibi bu tür satış Osmanlı'da halkın faizsiz borç temin etme ihtiyacını karşılamak amacıyla uygulamada olan bir akit çeşididir. Bu tür satışların genellikle vakıflar aracılığı ile yapıldığı görülmektedir. Zimmilerin ellerindeki emlak ilgili vakfa satarak nakit ihtiyaçlarını bu şekilde karşıladıkları anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili Hasköy mahkeme kaydında, Hasköy'de meskûn olan Rızo v. Apostol ve Harto v. Rizo adlı iki zimminin, beraber işlettikleri mumhânelerini borç karşılığında yeniçeri odalarından otuz altıncı odanın vakfına istiğlal yoluyla sattıkları anlaşılmaktadır.⁵²

Gayr-i müslim cemaatlerinin ruhani reislerinin de söz konusu muameleyle vakıflardan borç aldıkları görülmektedir. Nitekim Üsküdar mahkemesine yansıyan başka bir kayıta, Papa Kosta b. Patrik'in Mehmet Fakih vakfından borç aldığı, başka bir zimminin de borcun tamamına kefil olduğu anlaşılmaktadır.⁵³

Davalar incelendiğinde, oran çok yüksek olmasa da Müslümanların da zimmilere emlak sattığı örnekler görülmektedir.⁵⁴ Bu örnekler arasında dikkati çeken bir kayıta, ölen Müslüman bir kişinin mülkünün müzayedede aracılığı ile satıldığı görülmektedir. Varislerin düzenlediği müzayedede ölen kişinin mülkü gayr-i müslimlerin ruhani reisleri sayılan Papa Yani

⁴⁹ Aydın v.dğr, İKS. *Bâb Mahkemesi 46 Numaralı Sicil*, 19: 160/129; *Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil*, 20: 131/119; *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 207/348, 308/420, 310/423, 312/425, 342/474.

⁵⁰ Aydın v.dğr, İKS. *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 264/347.

⁵¹ Aydın v.dğr, İKS. *Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, 17: 108/32; 408/477, 584/722, 882/1153; *Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil*, 20: 258/435; *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 252/324, 258/335.

⁵² Aydın v.dğr, İKS. *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 185/207. Benzer kayıtlar için bkz., 23: 240/308, 243/311, 329/450, 338/467, 386/547; *Galata Mahkemesi 32 Numaralı Sicil*, 36: 203/257.

⁵³ Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil*, 5: 217/439.

⁵⁴ Aydın v.dğr, İKS. *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 90/52, 96/62; 121/103; *Eyüb Mahkemesi, 19 Numaralı Sicil*, 24: 71/17, 145/125, 163/151, 179/172 vb.

tarafından satın alınmıştır. İlgili kayıttan satışın otuz bin akçe karşılığında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁵⁵

Öte yandan zimmilerin emlak alım satımını meslek haline getirmelerine bazı sınırlandırmalar getirildiği görülmüştür. Eskiden beri Müslüman mahallesi olarak bilinen yere Yahudilerin gelip ev satın almaları ve daha sonra bu işi kendi aralarında meslek haline getirmeleri oradaki Müslüman ahali tarafından şikâyete konu edilmiştir. 1062 tarihli kayıttan konunun Şeyhülislama götürüldüğü ve fetvaya göre Yahudileri mahalleden başka bir bölgeye göndermelerinin mümkün olduğu vurgulanmıştır⁵⁶. Bu hükümden anlaşıldığına göre zimmilerin uzun süredir ikamet ettikleri yerlere herhangi bir müdahalenin olmadığı, zira kayıtlarda “*.yahudi taifesi mahallerinde...*” ifadesiyle bazı köy ve mahallelerin kendilerine tahsis edildiği anlaşılmaktadır⁵⁷. Ancak öteden beri Müslüman mahallesi olarak bilinen yerlere sonradan gelip yerleşmelerine ve emlak almalarına devlet tarafından sınırlamalar getirildiği bir vakıdır.

Gayr-i müslimlerin oturdukları bölgelerde mahalle düzenini bozacak davranışlar sergilediklerinde de şikâyete konu oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin Kûdus ahalisi tarafından mahkemeye intikal eden bir şikâyette, davalı olan zimminin defalarca mahkeme tarafından uyarılmasına rağmen yöre halkını rahatsız ettiği gerekçesiyle bulunduğu bölgeden sürgün edilmesine karar verilmiştir. Kayıttan zimminin yaşadığı yerden çıkarılma sebebi “fesad çıkarmak” olarak nitelendirilmiştir⁵⁸.

Benzer bir kayıttan da gayr-i müslimlerin Mostar bölgesinde mahalle meydanında süt kaynattıkları ve bunun ahaliyi rahatsız ettiği anlaşılmaktadır. Gelen emirde şikâyetin tetkiki yapıldıktan sonra, eğer şikâyete konu olan durum vaki ise engellenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Meseleyi müslim gayr-i müslim ayırımından ziyade bölgede rahatsızlık veren bir durumun izale edilmesi olarak yorumlamak mümkündür⁵⁹. Ayrıca yöre halkına yapılan gürültü sebebiyle rahatsızlık verdiği muhtemel başka bir kayıt da Hasköy mahkemesine ait bir buyruğuda karşımıza çıkmaktadır. İlgili emirde Hasköy Subaşı Yahudilerden çalgı ve çengi çalanların huzura getirilmesini istemiştir⁶⁰.

Sosyal hayata dair kayıtlardan da anlaşıldığına göre, Osmanlı’da asayiş bozacak durumlar meydana geldiği ya da yerel halkın şikâyetlerinin arttığı

⁵⁵ Aydın v.dğr, *İKS. Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 23: 128/114.

⁵⁶ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 12/45

⁵⁷ BOA. ADVN.ŞKT. 1: 90/425

⁵⁸ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 102/405

⁵⁹ BOA. ADVN.ŞKT. 1: 123/543

⁶⁰ Aydın v.dğr, *İKS. Hasköy Mahkemesi, 5 Numaralı Sicil*, 23: 278/373.

konularda gayr-i müslimlere tanınan haklarda bir takım sınırlamalara gidildiği görülmektedir. Ancak söz konusu sınırlamaların zimmilere has olduğunu düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira toplumda huzur ve güvenin tesisi, şartlara göre değişebilen kuralların adalet ölçüsünde uygulanmasıyla mümkün olabilir. Osmanlı Devleti de eksikleri olmakla birlikte tarih sahnesinde uzun süre ayakta kalmasıyla uyguladığı adalet sisteminin yerinde olduğunu kanıtlamış durumdadır.

D. AHVÂL-İ ŞAHSİYYE ALANINDA

Daha önce de ifade edildiği gibi, Osmanlı Devleti'nde ruhani reisler kendi cemaatlerine mensup kişilerin evlilik ve boşanmaları konusunda devlet tarafından yetkilendirilmişti. Ancak gayr-i müslimlerin evlenme ve boşanma ile ilgili davalarını ruhani reislerin yerine Osmanlı Mahkemelerine götürdüklerine dair bugün elimizde pek çok kayıt bulunmaktadır. Bu duruma zimmilerin kendi dinlerine ait katı kuralların sebebiyet verdiği düşünülebilir. Zira bilindiği gibi Katolik mezhebinde boşanma yasaktır. Evlilik akdi kutsal bir akittir ve Tanrı'nın birleştirdiğini hiçbir kul ayıramaz. Bu sebeple bu mezhebe mensup olan ve boşanmak isteyen kişilerin kendi ruhani reisleri yerine Osmanlı mahkemelerini tercih ettiklerini düşünmek yanlış olmayacaktır.

Örneğin Eyüb Mahkemesi sicil defterindeki bir kayda göre her iki tarafın da gayr-i müslim olduğu bir nikah akdinin gerçekleştiği görülmektedir.⁶¹ Hem Müslümanların hem de gayr-i müslimlerin şühudul hal olarak belirtildiği bir başka kayıtta, Rumeli eyaletindeki iki zimminin Şer'iyye mahkemesine gelerek, daha evvelden kendi kardeşinin yanında üç talakla gerçekleştirdiği boşamanın kayda geçmesini talep ettiği anlaşılmaktadır.⁶²

Zimmilerin eşlerini boşarken hangi lafızları kullandığı tam olarak bilinmemekle beraber Hasköy sakinlerinden olan bir zimminin mahkemede "...zevcem mezbûre Kirana'yı şerî'at-ı Muhammedî üzre talâk-ı bâyin ile tatlîk eyledim." ifadesi kocanın söz konusu boşamayı İslam hukukundaki lafızlara göre gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.⁶³

Öte yandan İslam hukukuna benzer bir şekilde geçmiş din ve kültürlerde de nikah esnasında erkeğin kadına vermeyi teahhüd ettiği hediye kabilinden bir meblağ vardır. Farklı isimlerle ifade edilen söz konusu ödeme Yahudi hukukunda "mohar" olarak zikredilir. Sicillere yansıyan bir kayıtta Şer'iyye mahkemesine götürülen bir boşanma davasında, erkeğin karısını

⁶¹ Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 283/331. Ayrıca bkz.24: 375/480.

⁶² Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 153/135 Ayrıca bkz. 24: 357/450. Benzer örnekler için bkz. Nevzat Erkan, *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015)

⁶³ Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 355/444.

boşamadan evvel, hem mehir hem de iddet nafakasını ödediğinin beyanı dikkate değerdir.⁶⁴ Ayrıca zimmilerin mahkemede yaptıkları nikah akitlerinde de mehrin zikredildiği görülmektedir.⁶⁵ Bu örnekler bize Osmanlı mahkemesine başvuran gayr-i müslimlerin İslam hukuku kurallarına göre nikahlarının akdedildiğini göstermektedir.

Zimmilerin Osmanlı mahkemelerine götürdükleri evlilik ve boşanma davalarının yanı sıra, babası ölen çocuğa ve boşanmış eşe nafaka takdirinin de örneklerine rastlanmaktadır⁶⁶. Ayrıca Hanefi mezhebinde nafakasız bırakılan eşe mahkemeye başvurup eşin borçlandırılarak kadının kendisine nafaka takdir ettirmesi hakkında zimmilerin de istifade ettiği görülmektedir⁶⁷.

İslam hukukunda eşlerin bir bedel üzerinde anlaşarak gerçekleştirdikleri boşama şekli olan muhalea, gayr-i müslimler tarafından da hayata geçirilmiş ve mahkemelerde kayıt altına alınmıştır. Sicillerde konu ile ilgili yalnızca üç kayıt bulunmaktadır. Genellemenin yapılmamasıyla birlikte zimmilerin de İslam hukukundaki bir boşama çeşidini kendi hayatlarında uygulamaları açısından ilgili kayıtlar dikkate değerdir.⁶⁸

İslam hukukunda çocuğun temyiz yaşına kadar olan bakım süresini ifade eden Hidâne müddeti ile ilgili gayr-i müslimler tarafından Şer'iyye mahkemelerine getirilen bir kayda rastlanmıştır. İlgili kayıta boşanan eşler arasındaki hidâne müddeti hakkında anlaşmazlığın olduğu anlaşılmaktadır. Zira davacıya göre dokuz yaşına gelen çocuğun anne yanında kalma müddeti sona ermiştir ve oğlunu talep etmektedir. Davalı ise çocuğun henüz o yaşta olmadığını ve söz konusu müddetin devam ettiğini ifade etmektedir. Ancak dinlenen şahitler çocuğun iddia edilen yaşta olmasından hareketle davacının talebinin kabulüne hükmedilmiştir⁶⁹.

⁶⁴ “....Kabaneh bt. Dimo nâm Nâsrâniye zevcesini, nikâhında ma'kûdun aleyh olan râyicü'l-vakt üç yüz akçe-i Osmanî mikdârındaki mehr-i müeccelini ve aralarında ma'lûm iddet nafakasını kendisine ödeyip teslim ettikten sonra talâk-ı selâse ile tatlik eylediğini ikrâr ve itirâf etti.....” Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 181/175. Ayrıca bkz. *Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil*, 8: 76/31.

⁶⁵ Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 283/331.

⁶⁶ Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 1: 115/32; *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 24: 149/129, 311/375; *Üsküdar mahkemesi 17 Numaralı Sicil*, 6: 82/60.

⁶⁷ Aydın v.dğr, İKS., *Üsküdar mahkemesi 17 Numaralı Sicil*, 6: 133/215.

⁶⁸ “....zevcim mezbûr Yorgaki ile beynimizde şikâk vâki' olup hul' murâd edinmeğın zimmetinde olan yirmi bin akçe mehr-i müeccelimden ve cihet-i karzdan zimmetinde lâzımı'l-edâ bana deyni olan otuz esedî gurusdan ve sâir zevciyyete müte'allika de'âvî ve husûmât ve mütâlebâtdan ferâğ üzre muhâla'a eyleyip...” Aydın v.dğr, İKS. *Hasköy Mahkemesi 10 Numaralı Sicil*, 30: 104/110. Ayrıca bkz. *İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, 16: 452/548; *Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil*, 8: 76/31.

⁶⁹ Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, 22: 133/182.

Ahval-i şahsiyye alanında miras ve vasiyet ile ilgili konularda ruhani reisler sınırlı bir yetki verildiği anlaşılmaktadır. Bu yetki vasiyet alanında Kiliseye hibe veya vakıf yapılmak istendiğinde söz konusu olmaktadır. Bunun dışında gayr-i müslimlerin de Müslümanlar gibi miras alanında İslam hukuku kurallarına tabi oldukları sicillere yansıyan kayıtlardan anlaşılmıştır. Konu ile ilgili pek çok dava bulunmakla birlikte, çoğunluğu sulh ve ibra davaları olan kayıtlarda tarafların mirasa konu malda anlaşmaları ve miktarları mahkemede kayıt altına aldıkları görülmüştür⁷⁰. Ruhani reislerinin de kendi miras davalarını Şer'iyye mahkemelerinde sonuca bağladıkları görülmektedir⁷¹.

E. CEZA HUKUKU ALANINDA

Osmanlı devletinde yaşayan gayr-i müslimler ceza hukukuna giren konularda Müslümanlar gibi İslam hukuku kurallarına tabi idiler. Başka bir ifade ile gerek tek tarafın gerekse her iki tarafın da zimmi olduğu ceza davalarında mahkeme tarafından verilen cezalar İslam ceza hukuku hükümlerine tâbi idi. Öte yandan gayr-i müslimlerin ruhani reislerinin, kendi cemaat mensuplarını bağlı oldukları dinin hukukuna göre yargılama yetkisi bulunduğu iddia edilse de, söz konusu yetkinin sınırları tartışmalıdır. Arşiv kayıtlarında da görüldüğüne göre bu yetkinin işlerlik kazanması için devletin onayının gerekli olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

Ancak Patrik ve Metropolitlerin cemaat mensupları üzerinde dinî ritüellere riayet edilmediğinde cezalandırma yetkileri bulunmaktadır. Tedip mahiyetinde olan cezalar, aforoz, sakalın traş edilip papazlıktan azil edilmesi şeklinde uygulama alanı bulmaktadır⁷³. Bununla birlikte genel olarak arşiv belgelerinde (Mühimme ve Şikâyet Defterlerinde) en fazla verilen ceza sürgün cezasıdır. Gerek ruhani reisler hakkında gerekse cemaate mensup kişiler hakkında bu cezanın verildiği anlaşılmaktadır. İstanbul Kadı Sicillerinde ise zimmilerin sürgün edilmesi ile ilgili bir adet kayıt bulunmaktadır. Bir grup zimmi tarafından dava edilen zimminin, davacıların hanımlarına eza ve cefa ettiği ifade edilmiş ve bu sebeple sürgün edilmesine karar verilmiştir. İlgili kayıta dikkati çeken husus davalıyı şikâyet eden grubun hepsinin gayr-i müslim olmasıdır.⁷⁴

Arşiv belgelerinde hakkında sürgün cezası verilmiş bir zimmiyi himaye etmekle suçlanan Kudüs Rum Patriği ile ilgili kayıt da dikkat çekicidir. Görev

⁷⁰ Aydın v.dğr, İKS., *İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, 16: 492/613, 521/661, 527/671; *Eyüb Mahkemesi 74 Numaralı Sicil*, 28: 101/69 vb.

⁷¹ Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, 4/366; *İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, 13: 440/674.

⁷² Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi, Mit ve Gerçek*, s. 285.

⁷³ Aydın v.dğr, İKS. *Bâb Mahkemesi, 46 Numaralı Sicil*, 19: 383/442; BOA. ADVN.ŞKT. 1: 82/392.

⁷⁴ Aydın v.dğr, İKS. *Eyüb Mahkemesi, 82 Numaralı Sicil*, 29: 68/45.

ve yetki tecavüzü olduğu anlaşılan kayıta, hakkında pek çok şikâyet olan Patrik'in ödemekle yükümlü olduğu vergiyi de ödemediği anlaşılmaktadır.⁷⁵

Sicillerde zimmiler hakkında verilen hapis cezalarının daha ziyade borçlu kişiler hakkında olduğu anlaşılmaktadır⁷⁶. Vadesi gelen borcu ifa edemeyen kişilerin hapsedildiği ancak kendilerine kefil olan biri çıkınca salıverildikleri anlaşılmaktadır⁷⁷. Dikkati çeken başka bir kayıta ise fakir olduğu şahitler tarafından ifade edilen zimminin, ödeme güçlüğü çektiğinden hapisten salıverilmesine karar verilmiştir⁷⁸.

İstanbul'a ait incelenen sicillerde de gayr-i müslimlerin ceza hukukunu ilgilendiren pek çok konuda Şer'iyye Mahkemeleri'nde yargılandıkları ve ceza aldıkları görülmektedir. Ceza ile ilgili tespit edilen hükümler arasında cezasının kısas ve diyet olduğu herhangi bir karara rastlanmamıştır. Kararların çoğunluğunun tazir cezasını gerektiren suçlar olduğu tespit edilmiştir. Gerek zimmilerin kendi arasında⁷⁹, gerekse taraflardan birinin Müslüman olduğu hırsızlık ve yaralama ile ilgili davalarda suçlulara tâzir cezalarının verildiği tespit edilmiştir.⁸⁰

Daha önce de zikredildiği gibi gayr-i müslimlerin kendi dinlerinde yeme içmelerinde sakınca olmayan maddelerin tüketimine karışılmamakta idi. Ancak Üsküdar mahkemesine yansıyan bir kayıta sarhoş olan bir zimminin cezalandırıldığı görülmektedir. Kayıttan kethüdalık görevi olduğu anlaşılan zimminin mahkemeye sarhoş geldiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple tâzir cezasına çarptırıldığı şeklinde bir yorum yapmak mümkündür. Zira herhangi bir suça karışmadan yalnızca sarhoş olduğu için cezalandırıldığı düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.⁸¹

Öte yandan kayıtlarda gayr-i müslimlerin kendi ruhani reisleri hakkında açtıkları davalara da rastlanmaktadır. Kimi zaman yerel mahkemelere kimi zaman da Dersaadete kadar götürülen şikâyetlerde, dava konusunun çoğunlukla görevi ihmal ve kötüye kullanma olduğu görülmüştür. Örneğin Gelibolu naibine gönderilen bir hükümde bölgede bulunan Papa'nın meyhane işleten zimmilerin meyhanesini basıp zarar verdiği ve mallarını gasp ettiği anlaşılmaktadır. Papa'nın diğer gayr-i müslim cemaate de kötü muamelesi olduğu ve görevinden azlinin gerektiği ifade edilmiştir.⁸²

⁷⁵ BOA. ADVN.ŞKT. 2: 261/1005.

⁷⁶ Aydın v.dğr, İKS. *Rumeli Mahkemesi*, 80 Numaralı Sicil, 15: 44/5.

⁷⁷ Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi* 84 Numaralı Sicil, 10: 162/162; *Bâb Mahkemesi* 46 Numaralı Sicil, 19: 639/795.

⁷⁸ Aydın v.dğr, İKS. *İstanbul Mahkemesi* 12 Numaralı Sicil, 16: 776/1050.

⁷⁹ Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi* 14 Numaralı Sicil, 5: 155/256.

⁸⁰ Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi* 1 Numaralı Sicil, 1: 216/314; İKS. *Üsküdar Mahkemesi* 1 Numaralı Sicil, 1: 312/523; *Üsküdar Mahkemesi* 2 Numaralı Sicil, 2: 373/755.

⁸¹ "...karye-i Hergedona kethudâsı Yorgi b. Dıranos meclis-i şer'de sarhoş ihzâr edip sarhoşluğu Mustafa b. Mehmed ve Yusuf b. Abdullah şehâdetleriyle sâbit olup ta'zîr olunup...." Aydın v.dğr, İKS. *Üsküdar Mahkemesi* 5 Numaralı Sicil, 3: 275/475.

⁸² BOA. ADVN.ŞKT. 2: 240/929.

SONUÇ

Bu incelemede XVI. ve XVII. yüzyıllara ait İstanbul ve bilâd-ı selâse (Üsküdar, Galata, Eyüp) bölgelerindeki mahkeme sicil kayıtlarında bulunan kararların esas alınarak, gayr-i müslimlerin Osmanlı mahkemelerine yansıyan davalarının incelenmesi amaçlanmıştır. Söz konusu incelemenin sonunda zimmi-müslüman ilişkileri ile gayr-i müslimlerin Osmanlı Devletinde gerek sosyal ve ticari, gerekse hukuki hayattaki konumları gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sicillerden anlaşıldığına göre Osmanlı'da genel anlamda gayr-i müslimlerin sosyal hakları ile Müslümanlar arasında bir fark bulunmamaktaydı. Gerek Rumların ve Yahudilerin gerekse kayıtlarda "millet-i sâdıka" olarak vasıflandırılan Ermenilerin Osmanlı toplumuna entegre olarak Müslümanlarla iyi komşuluk ilişkileri geliştirdikleri bilinir. Müslüman tebaayla yapılan ticaretler, alım-satımlar bunun en önemli göstergesidir.

Taraflardan birinin Müslüman olduğu durumlarda, davaların Osmanlı mahkemelerinde şer'î ahkama uygun olarak görülme zarureti olduğu bilinir. Ancak her iki tarafın da zimmi olduğu davalarda, söz konusu anlaşmazlıkların Osmanlı mahkemesinde mi yoksa ruhani reislerin önünde mi çözüme kavuşturulacağı mevzuu öteden beri tartışılmaktadır. Bir kısım araştırmacı gayr-i müslimlerin kendi aralarındaki davaları ruhani reisleri önünde çözüme kavuşturdukları tezini savunmaktadır. Ancak ruhani reislerdeki bu yetkinin işlerliği ve sınırları konusunda arşiv belgelerine dayanan kesin bir kaydın bulunmadığını da belirtmek gerekir. Zira bazı belgelerde Patrik veya Metropolitlerin sonuçlandığı davaların işlerlik kazanması için Devlet onayının gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gayr-i müslimlerin ruhani reislerine sınırsız bir yetki verildiği görüşünü ihtiyatla karşılamak gerekir. Zikri geçen yetki daha ziyade dini emirlere aykırı davranan cemaat mensupları üzerinde, tedip hakkının kullanılması şeklinde yorumlanabilir.

Öte yandan gerek İstanbul Kadı Sicillerinde gerekse diğer arşiv malzemelerinde gayr-i müslimlerin kendi aralarındaki davaları Osmanlı mahkemelerinde çözüme kavuşturduklarına dair pek çok kayıt bulunmaktadır. Bu durumun pek çok sebebi olmakla birlikte, Osmanlı mahkemelerinde dava süreçlerinin hızlı işlemesi, özellikle aile hukuku alanında kendi dinlerinde olan katı kurallar yerine, devlet mahkemelerinin kendilerine tanıdığı teminatı tercih etmeleri bu öncelemenin sebepleri olarak sayılabilir. Ayrıca dava harçlarının düşüklüğü de zimmilerin kendi aralarındaki anlaşmazlıkları Osmanlı mahkemelerine götürmelerinin bir sebebi olarak yorumlamak mümkündür.

Son olarak Osmanlı Devleti'nde İstanbul Kadı Sicillerine yansıyan davalar göz önüne alındığında gayr-i müslimlerin de Müslüman tebaa gibi

rahatlıkla Osmanlı mahkemesine başvurabildikleri ve Müslümanlarla aynı yargılama kurallarına tabi oldukları anlaşılmaktadır. Zimmilerin kendi ruhani reislerinin yetki alanına giren evlenme ve boşanma davaları dışında diğer hukuki ihtilaflarını Osmanlı mahkemelerinde İslam hukuku kurallarına göre sonuçlandırdıkları görülmüştür. Miras ve vasiyet ile ilgili konularda ise, Kiliseye hibe ve vakıf gibi hayır işleri dışında İslam miras hukuku hükümlerinin cari olduğu anlaşılmıştır. Tüm hukuk sistemlerinde olduğu gibi Osmanlı hukuk sisteminde de bazı aksaklıkların yaşandığını kabul etmekle birlikte, mahkemelere yansıyan davalar açısından sistemin tüm tebaa için adalete uygun bir şekilde işlediğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

1. Arşiv Belgeleri

-Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Atik-Şikâyet Defteri 1

-Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Atik-Şikâyet Defteri 2

2. Eserler

AHMET CEVDET PAŞA. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1974.

_____. *Tezakir 40-Tetimme*. yay. Cavid Baysun. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

AKDAĞ, Mustafa. *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi II*. 2. Baskı. Ankara:Tekin Yayınevi, 1979.

AKGÜNDÜZ, Ahmet. *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 3*. 5. Baskı. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997.

_____. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990. 1, 2.

AYDIN, M. Âkif v.dğr., İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.

BEYDİLLİ, Kemal. “Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit”. *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*. Ed. Azmi Özcan. İstanbul: İSAV, 2000, 255-266.

DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.

ERKAN, Nevzat. “XVIII. Yüzyılda Üsküdar’da Şer’iyye Sicilleri Işığında Gayr-i Müslimlerin Meslekleri”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VI, 6-8 Kasım 2008*. Ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2009, II:443-456.

_____. *Osmanlı Üsküdar’ında Toplumsal Hayat*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015.

HAMİDULLAH, Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan yayınları, 2004.

İNALCIK, Halil. *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 2014.

KENANOĞLU, M. Macit. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)”. *Milel ve Nihal*. 6/2 (Ağustos 2009). 103-164.

_____. *Osmanlı Millet Sistemi (Mit ve Gerçek)*. 4. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

MANSEL, Philip, *Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924 Konstantinopolis*, trc. Şerif. Erol, İstanbul: Gençlik Yayınları, 1996.

ORTAYLI, İlber. “Yaşayan Türkologlar: XVII, İçimizden Biri Robert Anhegger”. *Tarih ve Toplum*. 8/46, (Ekim 1987). 53-55.

PANTAZOPOULOS, N. J.. *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*. Selanik: Institute for Balkan Studies, 1967.

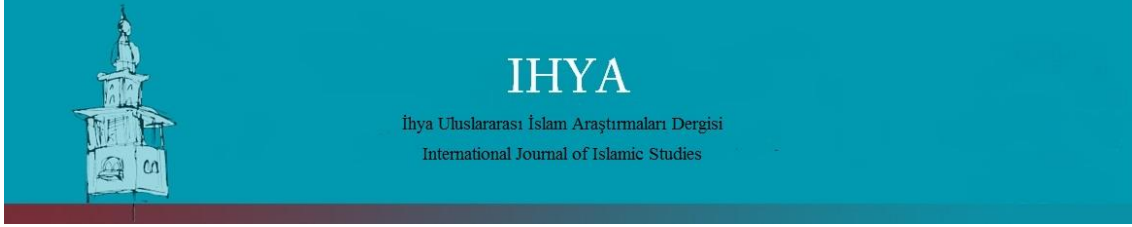
REFİK, Ahmet. *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1689-1785)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.

_____. *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.

SAKAL, Fahri. “Osmanlı Devletinde Zimmiler Hakkında Bazı Bilgiler”. *Akademik Açı*, (Samsun, 1996), /1: 164

ZEYDAN, Abdülkerim. *Ahkâmü’z-Zimmiyyîn ve’l-Müstemenin fi Dari’l-İslam*. Bağdat; Mektebetü’l-Küds, 1982.

ZİROJEVIĆ, Olga. “Prizren Şehri, İslamiyet ve Hristiyanlığın Beraber Yaşamının Bir Örneği”. *XI. Türk Tarih Kurumu Kongresi, Ankara 5-9 Eylül 1990*. Ankara, 1994, V:2115-2123.



CUMHURİYET DÖNEMİ DERS KİTAPLARINA ALINAN HADİSLERİN TÜRKÇE ÇEVİRİLERİNDE GÖRÜLEN AŞIRI YORUM VE SAPMALAR*

Hikmetullah ERTAŞ**

Öz

Çalışmamızda, modernite projesi biçiminde tasarlanarak dinsel nitelikteki geleneğe sırt çevirmeye, ussal bir devlet örgütlenmesi kurmaya çalışan Cumhuriyet Dönemi “Laik, Pozitivist, Milliyetçi (Ulus Devlet)” zihniyetin din dersi kitaplarındaki rivayet yorumlamalarına yansımaları ele alınmıştır. Evvela eğitimin dayandığı fikrî paradigma tespit edilerek, politik söylemlerin ders içeriklerine etkisi ele alınmıştır. Daha sonra 1920- 2012 yılları aralığında okutulan 75 adet din dersi kitabındaki rivayetlerden kelime/cümlenin yanlış çevirisi, bilinçli kısaltma, yorumlama, aşırı yorum şeklindeki tasarruflara maruz kalan materyalin muhtemel siyâsi, politik gayelerle ilişkisi incelenmiştir. Bu minval üzere dini muhtevânın yer aldığı Tarih ve Yurttaşlık Bilgisi derslerine de atıflar yapılmıştır. Çalışmanın sayfa sınırı göz önüne alınarak, çevirilerinde problem tespit edilen 129 rivayetin sadece bir kısmına işaret edilebilmiştir. Binaen aleyh, ders kitapları oluşturulurken, önce “Batıcı, Laik, Pozitivist, Ulusalçı” anlayışın dinî yorumlama biçimine uygun rivayetler seçilmiştir. Sonra seçilen rivayetler yorumlanarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Verilen örneklerde de görüleceği üzere siyâsi gâyeler çerçevesinde pek çok yorumlama şekli kullanılmıştır. Kişinin salt kendisiyle ilintili olmayan, kendi iç dünyasına dönük ahlâkî özelliklerin ötesinde davranışsal (amelî-fikhî) talepleri ifade eden rivayetlerin ise laikliği yorumlama biçimine göre pek çok tasarrufa uğradığı da görülmüştür. Yapılan bu faaliyetlerin, ihtisâr /taktî’l-hadîs veya mânen rivayet gibi hadis terminolojisi kavramlarıyla ilgisi olmadığı, tamamen ideolojik kaygılarla konjektörel politik hedeflere göre yoruma tabi tutulduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yorum, Hadis, Din Dersi, Çeviri, Cumhuriyet, Laiklik.

Makalenin Geliş Tarihi: 07.02.2018 **Makalenin Kabul Tarihi:** 20.07.2018

* Bu çalışma 8-10 Mayıs 2017 tarihinde Malatya’da düzenlenen İslam ve Yorum Sempozyumunda “Batılılaşma, Milliyetçilik, Laiklik Üçgeninde Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarına Alınan Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Görülen Aşırı Yorum ve Sapmalar” adıyla sunulan ancak (tebliğ metni yayımlanmayan) kısmen sunulmuş bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: hiktas@hotmail.com

THE HADITH TAKEN IN THE TEXTBOOKS OF THE REPUBLICAN PERIOD THE EXCESSIVE INTERPRATATION AND DEVIATIONS SEEN IN THE TRANSLATION OF TURKISH

Abstract

Our work reflects on the narrative interpretations of the religion textbooks of the “Secular, positivist, nationalist (nation-state)” mentality of the republican period , designed in the form of a modernity Project, trying to turn back the religious tradition and establish a rational state organization. First, the idea paradigm on which education is based is determined and the effect of the political discovers on the course contents is discussed. Later in relation to the narratives in the book of 75 religion books which were taught between 1920 and 2012 , the relationship between the word/sentence misconversion, intentional abbreviation, interpretation , materials exposed to excessive commentary savings, probable political and political aims was examined in this context reference was made to the lessons of history and citizenship in which the religious content took place. Taking into account the page boundary of the work only a fraction of the 129, problems identified could be pointed out. There for before the textbooks were prepared the narratives were chosen which corresponded to “western-mined, secular, positivist, nationalist” and religious interpretation later the selected nations were interpreted and translated in to Turkish. As it can be seen in the examples given, many interpretations on political goals have been used. According to the way of interpreting secularism the accounts expressing behavioral (working/ islamic legal) reguests beyond the moral attributes of the persons self, which are not related to him alone are seen to have come to a great extent it was concluded that the activities carried out were not related to the concepts of Hadith terminology such as “ihtisar” /’tacitly hadith” or “manen narration” and they were interpreted according to their conjoined political aims with completely ideological concerns.

Keywords: Comment, Hadith, Religion Lesson, Translation, Republic, Secularisim.

Çalışmamızda 1920’den itibaren okutulan din dersi kitaplarında, siyâsî, politik hedefler gözetilerek tercümelerinde, kelime/cümlenin yanlış tercüme edilmesi, bilinçli kısaltma, yorumlama, aşırı yorum şeklinde tezahür eden tasarrufların muhtemel siyâsî, politik gayelerle ilişkisi ele alınacaktır. Tercüme tasarrufların politik hedeflerle ilişkisini görmek için, evvela Cumhuriyet kadrolarının“Ulusalçı, Laik ve Batıcı” paradigmadan muhdes sekülerleşme zihniyeti, eğitim alanındaki (Din Eğitimi) uygulamaları ve ders içeriklerine yansımalarından bahsedilecektir. Daha sona söz konusu zihniyete hizmet eder tarzda sahih, zayıf ve mevzu oluşuna bakılmaksızın bilinçli tasarruflara maruz kaldığı düşünülen rivayetler detaylı şekilde işlenecektir.

I-Cumhuriyet Dönemi Eğitim Anlayışı

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Osmanlı Devleti'nin toprakları üzerinde; Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet iklimini teneffüs etmiş bir kısmı bürokrat ve aydın, çoğu askerden oluşan kadro tarafında kuramsal ve kurumsal olarak inşa edildi. Cumhuriyet kadroları, Batıda cereyân eden Rönesans, Reform, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'nin oluşturduğu "Laik, Pozitivist, Milliyetçi (Ulus Devlet)" zihniyeti, Tanzimat-Islahat Fermanı öncesi, hasseten akabindeki yenileşme faaliyetlerini de sıçrama tahtası kabul ederek devlet felsefesi¹ haline getirdi. 1920'de kurulan devlet, mezkûr felsefe temelinde tüm aygıtlarıyla, toplumu epistemolojik olarak rasyonalist, detüktif, tek tipçi, yukarıdan aşağıya doğru dönüştürücü, biçimlendirici ve indirgemeci bir paradigmayla² yönetme arzusunda oldu. Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet süreçlerindeki "Yenileşme Ruhü", Osmanlı Değerleri'nin muhafazası temelinde Batının Biliminden Faydalanma esaslı iken, Cumhuriyet Dönemi zihniyet Batı Aydınlanma'sına dayanan reformist bir projedir. Bu anlayış, değişim ve dönüşüm tabanlı tipik bir modernite projesi şeklinde tasarlanarak eğitime³ son derece önem verdi. Değişimi ve dönüşümü eğitim ile modernleşme temelinde programlamak suretiyle⁴ de, dinsel nitelikteki geleneğe sırt çevirmeye ve ussal bir devlet örgütlenmesi kurmaya⁵ çalıştı. Onlar için eğitim, iktidarın çıkarına uygun olan değerler, amaçlar ve dünya görüşlerinin ideolojileri genç kuşaklara aktarmak hususunda en etkili yoldu. Ders kitapları da ideoloji ve resmi tarihin çerçevesine uygun bilgi ve değerlerin aktarıldığı, yeniden üretildiği eğitsel araçlardı. Bu minval üzere temeli Aydınlanma'ya dayanan Modernite paradigmasının temel öğeleri (akıl, bilim, laiklik vd.) dönemsel olarak içerikleri farklı kullanılmış olsa da ders kitaplarında yoğun biçimde işlendi. İzlenen bu felsefe çerçevesinde, Cumhuriyet döneminde (farklı alanlarla bağlantılı olsa da) eğitim ile yakından irtibatlı pek çok adım atıldı.

¹ "Türk İnkılâbı'ndaki laiklik ve pozitivist felsefe düşünüşü sayesinde ve bu ikisinin birlikteliği ile toplumun çağdaşlaşacağı düşünülmüştür... Bu da dinin değil; dini tekelinde gören çevrenin tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur."bk. Mustafa Karataş, *Atatürkçü Düşünce ve Uygulamaların Algılanması ve Yorumu (1938-1948)*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 58.

² Muhsin Hesapçioğlu, "Türkiye Cumhuriyeti Devri Eğitim Hareketlerinin Dayandığı Felsefi Eğilimler" *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2010), 53-59.

³ "İlkelerin kullanım sıklığı itibarıyla genel sıralamasına bakıldığında, ...devletçilik-milliyetçilik-laiklik ilkelerinin ve bu ilkelerin içeriğinin, rejimin temel kaygılarını ve paradigmasını kurgulamada temel belirleyicidir." İsmet Parlak, *Kemalist İdeolojide Eğitim*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2005), 191.

⁴ B. Mehmet Bozaslan - Emel Çokoğullar, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modern Eğitimin İnşası: Devletin Kurtarılmasından Kurulmasına", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015): 317.

⁵ Kemal İnal, *Türkiye'de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 2-8.

Halifeliliğin lağvi, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'nin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisât'ın kabulü, "Diyânî (Fetvâ)-Kâzâî" tasnifi mantığı ile "Diyânet İşleri Reisliği"nin kurulması, Medenî kanun ile Şer'iyye mahkemelerinin kaldırılması, Harf devrimi gibi. Bu uygulamaların en mühim olanı ise eğitim sistemimizin anayasası Tevhid-i Tedrisât Kanunu'dur. Çünkü Tevhid-i Tedrisât Kanunu'yla okullarda verilecek eğitimin niteliği ve eğitim yöntemi anlayışının esasları yeniden belirlendi. Ulusal ve laik dünya görüşüne uygun eğitim anlayışını temsil eden dersler ve ders içeriklerinin okutulması ancak bu kanun sonrasında mümkün oldu. Yasanın yürürlüğe girmesiyle İslamî ilimlerden bir kısmı okullardan tamamen kaldırıldı. Bir kısmı ise iyice azaltıldı. Daha önce bir hazırlık yapılmadığı için (1926, 1931 ve 1935 yeni değişiklikler) ilk aşamada eski öğretim programlarında yer alan Osmanlı ideolojisini temsil eden dersler ve konular ayıklandı.⁶ Bunların yerine Cumhuriyet ideolojine uygun yeni başlıklarla eklendi. Ders kitaplarının incelenmesi sonucu seçilmiş yayınlar, 1930'ların başlarında yenileri yazılınca kadar okutuldu.⁷ Aynı zamanda Tevhid-i Tedrisâtla birlikte 18.000 öğrenci bulunan 479 medrese (ile ilgili herhangi bir hüküm bulundurmamasına rağmen⁸) kapatılarak Dârü'l-Funûn'da bir adet İlahiyat Fakültesi açıldı. Mevcut yirmi altı İmam Hatip Okulu'nun müfredâtında değişiklikler yapılarak (din görevlisi yetiştirmek üzere) izin verildi. Devletten maddi bir yardım görmeyen⁹ ve ötekileştirilen bu okulların iki yıl sonra yirmi dördü 1930'da ise tamamı kapatıldı.¹⁰ Aynı şekilde Tevhid-i Tedrisât Kanunu'yla din dersleri, Orta Okul ve lise programından tamamen çıkarıldı. İlk Okullarda ise bir süreç izlendi. Yeni müfredat çerçevesinde¹¹ 1926 yılına kadar 2. 3. 4. ve 5. sınıflarda hafta da 2'şer saat olmak üzere "Kur'an-ı Kerim ve Din Bilgisi" dersi okutuldu.¹² 1926'da dersin "Kur'an-ı Kerim Bölümü" programdan çıkarıldı. Ayrıca 2. Sınıflarda okutulmasına son verildi. Yeni haliyle ders, 3. 4. ve 5. sınıflarda ise 1 saat olarak okutuldu. 1927 de ise seçmeli¹³ hâline getirildi. 1929'a gelindiğinde din

⁶ "Vasfi Bey'in bakanlığı zamanında 43 kişilik program heyeti ilk orta ve liselerin programlarını değiştirmiştir." Bk. İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 107.

⁷ Erdal Aslan, "Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Ders Kitapları", *Eğitim ve Bilim* 35/158 (2010): 215-231.

⁸ Detaylı bilgi için bk. İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam Hatip Liseleri*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013), 46-53.

⁹ Başgöz, *Eğitim Çıkmazı*, 78-79.

¹⁰ Aşlamacı, *Pakistan Medreseleri*, 57.

¹¹ Hasan Ali Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 25-26.

¹² Abdullah Akın, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 199.

¹³ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 399-430.

dersi programdan çıkarıldı. 1930'da 5. sınıf öğrencilerine, program dışı (perşembe günü öğleden sonra yarım saat seçmeli şekilde) müsâde edildi. Şehir okullarında durum böyleyken köy okullarında 1939'a kadar devam edildi.¹⁴

Özetle Cumhuriyet döneminin bu katı laik anlayışı sebebiyle Tevhid-i Tedrisât Kanunu'nu takip eden on yıl içinde, Orta Okul ve liselerde hemen, İlk Okullarda ise kademeli olarak din dersleri kaldırıldı. Osmanlı'dan tevârüs eden İmam Hatip Okullarına önce izin verildi. 1930'da ise tamamen kapatıldı. Tevhid-i Tedrisât Kanunu gereği Dâru'l-Funûn'da açılan İlahiyat Fakültesi ise 1933'te Üniversite lağv edilince o da kapatılarak yerine Dini Yüksek Öğretim veren herhangi bir kurum açılmadı. Ayrıca 1932'de Ezan, Kamet ve Kur'an'ın Arapça okunması da yasaklandı.¹⁵Devlet eliyle toplumu sekülerleştirme politikası olarak cereyan eden bu anlayış, kendini modernleşmiş gören yönetici seçkinlerce ideolojik bir söylem olarak benimsendi. Böylece toplumun yukarıdan aşağıya doğru medenileştirilmesine¹⁶ çalışıldı!

1948 yılına gelindiğinde laiklik yorumu değişti. Din öğretiminin devlet eliyle yürütülmesinin laikliğe aykırı olmadığı, devletin kontrolü olmaksızın verilen din öğretiminin, toplumu farklılaştırarak önü alınamaz sonuçlara götürebileceği endişesi oluşmaya başladı. Bu endişe din derslerinde yeni bir dönem başlattı. Okutulacak ders kitapları tamamen devletin kontrolünde; işlenecek konular, anlatım örgüsü, kullanılan ayet ve hadisler, hedef davranışlar titizlikle seçilerek, İlk Okulların 4. ve 5. sınıflarında din dersi seçmeli olarak okutulmasına izin verildi. Ders kitabını yazmak üzere, Diyanet İşleri Başkanı'nın riyâsetinde bir komisyon oluşturuldu. Bir sonraki yıl (1949) da din dersleri okutulmasına başlandı. 1956'da Orta Okul, 1967'de lise programlarına girdi. 1982'de ise Ahlâk dersleriyle de birleştirilerek "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" ismiyle İlk Okulların 4. ve 5. Sınıfları ile Orta Okul ve liselerin bütün sınıflarında zorunlu hale getirildi. Halen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ismiyle İlk Okulların 1.2. ve 3. Sınıfların dışındaki bütün sınıf ve düzeylerde (ilk-orta-lise) zorunlu bir şekilde okutulmaktadır.¹⁷

Netice olarak, Tevhid-i Tedrisât başta olmak üzere tek parti (CHP) dönemi, Demokrat Parti, Milli Selamet Koalisyonu, Özal, Refah-Yol ve Ak

¹⁴ Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim*, 25.

¹⁵ Halis Ayhan - Mustafa Uzun, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayınları, 1995), 12: 38-42.

¹⁶ Parlak, *Kemalist İdeoloji*, 493.

¹⁷ Bk. Hikmetullah Ertaş, *Din Derslerindeki Hadislerin Tespit ve Tahlili*, (Erzurum: Ertual Akademi, 2015), 19-22.

Parti İktidarlarındaki uygulamaları ile 1960, 1971, 1980, 1997 askerî müdahale gibi süreçler din eğitimi sahasında çok önemli eşiklerdir. Binaen aleyh, din alanı üzerinden referans ağırlığı-eşikleri değişse bile “Ulusalcı, Laik ve Batıcı” paradigmadan muhdes sekülerleşme zihniyeti aracılığı ile toplum, sürekli dizayn tabi tutulmuştur.

II- Siyasî Politik Söylemin Ders İçeriklerine Yansımaları

Cumhuriyet dönemi Laik, Pozitivist, Milliyetçi (Ulus Devlet) anlayışın ders içeriğindeki hadis materyaline yansımalarına dâir şu örnekler, siyasî politik gâye ile nassın verilme biçimi arasındaki ilişkiyi özellikle nassın anlaşılıp yorumlanmasına etkisini en bariz biçimde göstermektedir. Mesela, 1938 yılı ilkökul beşinci sınıf Tarih dersinde şu bilgilere yer verilmiştir.

“İslamı yayan Muhammed işte bu Mekke şehrinde altıncı doğum yüzyılına sonlarına doğru dünyaya geldi. Çok küçük iken öksüz kalan Muhammed büyük babası ve amcası tarafından büyütüldü. Kureyşiler’in birçoğu gibi o da ilkönce alışverişle uğraştı. Sonradan zevce olarak aldığı Hatice adında zengin bir kadın hesabına alışveriş için seyahatler yaptı. Bu suretle Muhammed, Musa dini Hıristiyanlık hakkında bilgi sahibi oldu. Muhammed çok anlayışlı bir insandı. Arap kabilelerinin putlara tapmalarını, dağınık olarak yaşamalarını, geri ahlak ve adetlerini hiç hoş görmüyordu. Yıllarca vaktini düşünmekte geçirdi. En sonra bu tanrıya inanmak gerek olduğunu yaymağa başladı. Fakat ilk zamanlarda kendisine pek az kimse inandı. Bundan sonra Muhammed savaşarak dinin yaymağa çalıştı. Birkaç savaştan sonra Mekke’yi ele geçirdi. Arap kabilelerinin çoğu inanarak veya korkarak kendisine boyun eğdiler. Öldüğü zaman İslamlık bütün Arabistan’da yayılmış gibi idi.”¹⁸

Bu parçada İslamiyet ve Hz. Peygamber (s.a.v) ile ilgili oryantalist bir dil kullanılarak hakikat ile ilgisi olmayan yanlış bilgiler aktarılmıştır. Metin pozitivist anlayışla kaleme alınmış, Sevgili Peygamber’imize (s.a.v) vahiy geldiği inkâr edilerek Hz. Peygamber’in (s.a.s) yıllarca düşünmesi ve yolculuk sonrası Hıristiyanlık hakkındaki edindiği bilgiler neticesinde İslamiyet’in meydana geldiği (gibi tamamen yanlış bir tez) iddia edilmiştir. İslamiyet’in savaşla yayıldığı iftirasının yanı sıra “Musa Dini Hıristiyanlık” ifadesi (Hıristiyanlık ve Yahudilik her ne kadar aynı kökene dayansa bile) ise başka bir yanıştır. Hz. Muhammed (s.a.v) ile Hz. Musa’nın (a.s) da isminin geçtiği bu konuyu, Peygamber oluşları göz ardı edilerek, tarihte yer almış sıradan şahıslarından bahsediyormuşçasına ilkökul 5. Sınıftaki Müslüman aile çocuklarına bu şekilde anlatmak, pozitivist paradigmaya

¹⁸ Faik Reşit Unat, *Tarih V*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 26-27; Gülsüm Özakin, *İlk ve Orta Öğretim Ders Kitaplarında Laiklik (1929-1960)*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004)’ten naklen 64.65.

dayanan katı laik batıcı zihniyetin eğitimdeki bariz göstergelerinden sadece biridir. Aslında burada yapılmak istenen şey İslamiyet ve diğer dinler dahil olmak üzere din hakkında yanlış bilgiler vererek, din aleyhinde menfî bir algı oluşturmaktır. Ancak, dini ret eden bu zihniyet işlerine geldiği zaman ise dinin toplum nezdindeki saygınlığını da kullanarak, paradigmalarını dikte etmekten de geri durmamıştır. Mesela Gazi Mustafa Kemal anlatılırken “...Trablusgarp kumlarında, Anafarta tepelerinde muazzam bir kartal gibi düşmanları parçalarken seyrediyoruz. Kudüs vadilerinde bir peygamber gibi dolaştığını görüyoruz...” ifadesinde Atatürk’ün Hz. Peygamber’e (s.a.v) benzetilmesi, yüceltilen Atatürk üzerinden ideolojik söylemin meşrulaştırılması gayretinin yanı sıra dinin siyasete alet edildiğinden de göstergesidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’i (s.a.v) devrimci bir kişilikle tanımlayarak, ‘içtimâi alanlarda tekâmül doğrultusunda devrim yapmanın gerekliliği’ teziyle cumhuriyetin kuruluşunu temellendirmek, bir taraftan laikliğin dinsizlik olmadığını diğer taraftan ise Hz. Peygamber’deki (s.a.v) devrimci ruhun Atatürk tarafından anlaşılacak ve özüm senerek topluma tatbik edildiği mesajı veriliştir.¹⁹

Yukarıda görüldüğü üzere Tarih derslerinde din ve dine dâir hususlar Laik, Pozitivist, Milliyetçi zihniyet nasıl işlendiyse, din derslerinde de durum aynı şekildedir. Mezkûr paradigmanın unsurları politik hedefler gözetilerek ders içeriklerine derç edilmiştir. Mesela, Cumhuriyet dönemindeki ders kitaplarının ilklerinde olan “Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3” kitabının “İman” başlıklı bölümünde şu ifadeler vardır.

“Allah’a Peygamber’e inanmaya ‘iman’ deriz. İman sahibi olanların güzel huylu ve milletine, vatanına, bütün insanlara hayırlı olmaları, Peygamber’in söylediği şeyleri yapmaları lazımdır. Çünkü İslam dinî, millet, vatan sevgisi ve ahlâk güzelliği üzerine kurulmuştur. Peygamberimize bir gün “Din nedir?” diye üç kere sormuşlar da, Peygamber, üç soruya da “Ahlak güzelliğidir” demiştir. Bizim bir de milli imanımız vardır. İşte bu milli iman bizi yaşatacak, ilerletecek imandır. Bugün Türkiye Cumhuriyeti’ne tabi olanların hepsini bu iman birleştiriyor. Biz bu milli imanı büyük Cumhurreisimiz Gazi Mustafa Kemal Hazretleri’nin ve onun vatansever arkadaşlarının gayretiyle, Cumhuriyet sayesinde kazandık. Şimdi hepimiz neşe içerisindeyiz. Kalbimiz kuvvetli. Bize bu imanı veren Cumhuriyete dört el ile sarılacağız, onu yaşatacağız, biz Cumhuriyet çocuklarının en büyük milli vazifesi budur. Yaşasın Cumhuriyet ve Gazi Cumhurreisimiz!”²⁰

Buradaki “Millî İman” tanımlaması, bir taraftan kendine has bir Müslümanlığı ifade ederken diğer taraftan öteki (Osmanlı Dönemi) tanımlama biçimlerine dolaylı bir gönderme ve reddiyeyi de ihtivâ ediyor.

¹⁹ Parlak, Kemalist İdeoloji, 501-502.

²⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012) (İlk baskısı Tefeyyüz Kütüphanesi 1927’dir.), 23-24.

Çünkü Osmanlı dönemindeki iman algısı sadece bir millete ait değil, ümmet perspektifli evrensel din kardeşliğini ifade ediyordu ki, başta Araplar olmak üzere diğer milletlere mensup Müslümanların etnisiteye dayalı ayrışmalarını da ret ediyordu. Yine bu zihniyet, (vahyi öteleyerek) İslam'ı ve getirdiği ilkeleri dünyaya dâir emir ve düzenlemeleri olmayan, toplumsal genel ahlâk kurallarından²¹ doğmuş vicdan olarak tanımlamakta, Osmanlı'nın gerileme, parçalanma ve yenilgilerin sebebini ise din anlayışı ve din adamları diye göstererek din ve dine dâir argümanlar²² hakkında menfî bir algı oluşturmaya çalışmıştır. Gölpınarlı'nın 5. Sınıflar için hazırladığı kitabın ilk bölümü "İslam Dininde Akıl Her Şeyden Üstündür" konusudur. Konu şöyle devam etmektedir: "İslam dini akli her şeyden üstün tutmuştur. Hatta peygamberimiz, "Din akıldır; akli olmayanın dinî de yoktur" demiştir. Şu hâlde Müslümanlıkta akla uygun olmayan hiçbir şey yoktur... Altın kanatlı, bin bir dilli meleklerin Müslümanlıkta yeri yoktur. Müslümanlıkta Peygamber senin benim gibi bir insandan başka bir şey değildir. Öyle kat kat altınlı, mücevherli saraylar yoktur. Bize fenne dediği her şey doğrudur. Fenne, akla uygun olmayan şeyler dinde yeri olmayan yalanlardır."²³ Burada, doğrunun tek ölçüsü akıl kabul edilmiş, dinin, fenne ve akla uygun hâle getirilmesi, fenne ve akla uygun olmayan şeylerin dinde olmayan yalanlar olduğu ilke olarak benimsenmiştir. Müfredat programında ise "Dünya işlerini, milletin idaresi için konulan kanunlar tayin eder. Beşerî muameleler, bu kanunlara tabidir. Bu muamelelerin dinle alakası yoktur. Beşerî işlerde akıl ile ilim hâkimdir... derslerde mucizelerden ve menkıbelerden bahsolunmayacaktır."²⁴ denilerek yeni nesil âdeta pozitivist bir anlayışla yetiştirilmek istenmiştir. Aklın üstünlüğü konusu şu örnekle devam ettirilmiştir. "Bir adam, âlemleri yaratan kudrete, yani Allah'a ve onun Peygamber'ine fikren inanıverdi mi, hemen Müslüman olmuş sayılır. Ondaki ötesi kolaydır. Mesela böyle bir adam namaz kılmasa, oruç tutmasa, "Müslümanlıkta namaz oruç yoktur" demedikçe dinden çıkmaz. Görüyorsunuz ya, akla ne uygun bir yol!.."Burada ise bir taraftan dinin akla verdiği önem işlenirken,²⁵ diğer taraftan da dinin sadece vicdandan ibaret olduğu, amelî/fikhî hükümlerinin yapılıp yapılmamasının önemsenmediği ifade edilmiştir.

Laik, Pozitivist, Ulusalcı bu zihniyetin din derslerindeki izlerine dair pek çok örnek vardır. Çalışmamızın sayfa sınırlarını da göz önüne alarak konuyu şu misalle bitirelim.

²¹ "Görüyorsunuz ya çocuklar, Müslümanlık, bize ahlâkın emrettiği şeyleri emrediyor." Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 55.

²² "Vatan, eski kafalı, kör bağınazların zannettikleri gibi dua ile korunmaz." Bk. Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 53.

²³ Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 84.

²⁴ Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 13.

²⁵ "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" "Din, zorla olmaz. Doğru ve yanlış yol akılla bulunur, bellidir." şeklinde tercüme edilmiştir. Bk. Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 48.

“Kurban bayramında zengin olanlar kurban keserler, komşularına, fakirlere dağıtırlar. Fakat bizim seneden seneye fukaraya vereceğimiz bir parça etten ne olacak? Şeker bayramında da fakirlere sadaka verilir. Bu yirmi otuz kuruşu alan fakir, bir sene bununla geçinemez ya. Onun için şeker bayramındaki sadakaları, memlekette böyle hayır işleriyle uğraşan cemiyetlere, Hilâli Ahmer’e, Himâye’i-Etfa’le, Darülaceze’ye, vatanımızı düşmanlardan koruyan uçakları alan ve en hayırlı bir cemiyet olan Tayyâre Cemiyeti’ne vermeliyiz. Kurban paralarını bu cemiyetlerden birine verirsek Allah daha çok razı olur.”²⁶

Burada ise dinin zekât, fitre, kurban ve sadaka gibi ihtiyaç sahiplerine yönelik malî uygulamaları yeni kurulan Cumhuriyet’in sosyal kurumlarına dönük finans kaynağı görülmüştür. Sözü edilen malî ibadetleri ihtiyaç sahipleri yerine zikredilen kurumlara vermeyi Allah’ın daha çok razı olacağı bir iş olarak tanımlamak, dinî referanstan yoksun indî bir değerlendirmedir.

Sonuç olarak zikredilen örnekler Laik, Pozitivist, Ulusalcı zihniyetin ders içeriklerini politik siyâsî mülâhazalar çerçevesinde etkilemeye çalıştığını açıkça göstermektedir. Paradigmasına hizmet edecek şekilde din ve dine dâir argümanları konjektörel hedeflere göre bazen ret, bazen kabul yorumuyla değişim ve dönüşüme tabi tutmuştur. Genelde referanstan yoksun bazen de referansları farklı yorumlanması metoduyla çarpık bir din anlayışı sergilenmiştir.

III- Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Tespit Edilen Yorum ve Sapmalar

Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren ilk, orta ve liselerde okutulan din dersi kitaplarındaki hadis materyalinin laik pozitivist ulusalcı zihniyetin paradigmasına uygun biçimde siyâsî politik hedefler gözetilerek, kelime/cümlelerin yanlış tercüme edilmesi, bilinçli kısaltma, yorumlama, aşırı yorum şeklinde tezahür eden tasarruflara dâir pek çok örnek vardır. Bunlar bazen bilgi-vukûfiyet eksiliği kaynaklıdır. Bazen şekil olarak Hadis Usulündeki “ihtisâr²⁷ /taktî’l-hadîs²⁸” uygulamasına benzemekle birlikte muhatapta uyandıracacağı mana bakımından siyâsî paradigmayı tasdik eder şekilde anlam ve yoruma müsait biçimde tercüme edilmiştir. Bazen de mana rivayeti tarzında olup yorum eklenerek çevrilmiştir. Metnin anlaşılması için yorum eklenmesi her ne kadar masumâne bir durum olsa

²⁶ Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 21-22.

²⁷İhtisâr; bir hadisi ihtiva ettiği mânaları daha az kelimelerle ifade edecek şekilde kısaltmak, özetlemektir. Bk. Abdullah Aydın, “İhtisar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayınları, 2000), 21: 573.

²⁸Taktî’l-hadîs; birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir kısmını bir yerde, diğer kısmını aynı senetle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder. Bk. Mehmet Efendioğlu, Taktî’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayınları, 2000), 39: 483.

da, konu hadis olunca durum biraz daha farklıdır. Çünkü ilave edilen yorumun rivayetteki maksada uygun olması zorunludur.²⁹ Bunu için de rivayetin bağlamının iyi tespit edilmiş olması gerekir. Bu bakımdan herhangi bir rivayetin tercüme edilmesi son derece komplike bir iştir. Aynı konudaki diğer rivayetler, Esbab-ı Vürud, Sünnet-Kuran bütünlüğü, Dinin Temel İlkeleri ve akıl ile bağlantısı kurulmamış, çağlar üstü evrensel mesajı tespit edilmemiş rivayetlerin, eğitim sürecinden geçen öğrencilere yorum katılarak ya da farklı yorumlamaya müsait biçimde verilmesi bir tarafa dursun genel okuyucuya nakledilmesi bile kanaatimizce büyük bir sorundur. Uzmanlık gerektiren geniş soluklu bu faaliyette, hadislerin kendi konteksi içerisinde doğru anlaşılmasına dâir ilkelerin yanı sıra hadis tercümelerine has başka hususiyetlere (Eksik muhtasar çevirinin yanlış yorum ve anlamaya müsait olması, Aksı anlam çıkarmaya müsait ifadeler ile muhtevâyı aşan ilavelerden kaçınma, Kavramların bilinmesi, Ön yargılardan kaçınma benzeri ilkelere) de³⁰ dikkat edilmesi gerekir.

Yaptığımız çalışmada siyasî amaçlar gözetilmesi sebebiyle çevirilerinde problem görülen rivayetlerden bazıları şunlardır.

1) “Allah’tan başka yardımcısı bulunmayanlara kötülük edenlere Allah da şiddetli davranacaktır.”³¹ rivayetindeki “اشتد غضب الله على” ifadesi, “Allah da şiddetli davranacaktır.”³² diye çevrilmiştir. Doğru çevirinin “Allah’ın azabı şiddetli olacaktır.” şeklinde olması gerekmektedir. Benzer şekilde ““Müslümana eziyet eden bana eziyet eder. Bana eziyet eden de Allah’a eziyet eder” rivayeti “Allah insanlara dünyada eziyet edenlere işkence³³ yapacaktır.”³⁴ diye tercüme edilmiştir. Bu iki rivayette Yüce

²⁹Ayet/hadis nassının anlamının doğru ve şer’î yönden sağlıklı olması hakkında bk. Hüseyin Okur, “Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usulünde İktizanın Delaleti”, *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (Güz 2015):117-144.

³⁰ Nebi Bozkurt, “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997): 211-280; Ayetler ile ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Bayram Ayhan, “İlk İnen Vahye Dair Rivayetlerde Geçen Bazı İbarelerin Tahlili”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2015): 1-20.

³¹Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu’cemu’l-ıvsaat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyinî, (Kâhire: Dâru’l-Haremeyn, Kâhire, 1415), 2: 352; (Rivayet zayıftır. Bk. Sehâvî, Şemsuddin Ebû’l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed, *el-Mekâsidu’l-hasene fî beyânî kesîrin mine’l-ehâdîsi’l-müştehire ale’l-elsine*, thk. Muhammed Osmân, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1985), 1: 116; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu’l-ehâdîsi’d-daîfe ve’l-mevzûa ve eseruha’s-seyyiu fi’l-umme*, (Riyâd: Dâru’l-Marife, 1992), 5: 413.

³²Kerim Yavuz - Ünver Günay, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*, (İstanbul: Murat Matbaacılık, 1982), 121-122.

³³Selçuk Eaydın - M. Yaşar Kandemir, *Din Bilgisi I*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1968), 62.

³⁴Taberânî, *Evsât*, 4: 60.

Allah'ın (c.c.) azabına müstehâk olma durumu ifade edilirken ilkinde izafet tamlamasının “غضب الله” muzaf hazf edilerek Allah'ın (c.c.) şiddetli davranması, ikincide ise Allah'ın azabına uğrama eylemi, Allah'ın işkence etmesi şeklinde Allah (c.c) atfı güzel olmayan tümcelerle tercüme edilmiştir. Çünkü amellerin karşılığı olarak insanın uğrayacağı azap, işkence kelimesi ile ifade edilemez. Yorumlanarak yapılan bu çeviri ile öğrencilerin zihninde “işkence”yi normalleştiren (Kelâmî olarak da) “işkence eden bir ilah” algısı oluşturur ki bu son derece problemlidir. Ayrıca rivayetin bulunduğu ders kitabının müellifleri arasında hadisçi bir hocamızın varlığı da ilginçtir.

2) “Ey insanlar! Yüce ve kutsal bir ay yaklaştı. O ayda bir gece vardır ki bin aydan daha hayırlıdır. Allah, o ayda oruç tutmayı farz, ben de geceleyin ibadet etmeyi sünnet kıldım. O ayda bir iyilik yapmak, diğer aylarda yapmaktan daha hayırlıdır. O, sabır ayıdır, sabrın karşılığı ise Cennet'tir. O yardımlaşma ayıdır.”³⁵rivayetindeki “قيام ليله تطوعا”, ifadesi “geceleyin ibadet etmeyi sünnet kıldım” ³⁶şeklinde tercüme edilmiştir. Benzer yorum tarzı “Hac farz, umre ise sünnettir.”³⁷rivayetinde görülmektedir. Her iki rivayette de daha sonraki dönemde oluşan kavramlarla (tatavu=sünnet³⁸) yorumlama yapılmıştır.

3) “Anasının, babasının kalbini kazananlara müjdeler olsun ki, Allah onların ömürlerini bereketlendirecektir.³⁹ Rivayetin Arapça metni “من بر من بر والديه طوبى له، زاد الله في عمره” dir. “من بر والديه” Ana ve babasına iyilik yapan” ifadesi “Anasının, babasının kalbini kazanan” şeklinde yorumlanarak tercüme edilmiştir. Rivayette geçen “Bir” ifadesi anne-babaya hususunda yapılacak;

³⁵Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdu'l-Ali Abdu'l-Hamîd Hâmîd, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 8: 120;(Rivayet zayıftır. Bk. Tebrîzî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, thk. Muhammed Nâsıruddîn el- Elbânî, (Bejrût: Mektebetu'l-İslâmî, 1985), 1: 612.

³⁶ Kenan Demirtaş - Murat Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, (Ankara : İlke Basım Yayın, 2011), 40.

³⁷الحج فريضة، والغمرة تطوع (İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b.Osman, *el-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1988), 3/223; (Rivayet zayıftır. Bk. Zeyla'î, Cemâlud'-Din Ebû Mahmmed Abdullah b.Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme, (Bejrût: Muessesetu'r-Reyyân, 1997), 3/149-150).

³⁸“Sünnet kelimesi, Fıkıh usullünde teklifi hükümler bahsinde farz yahut vacip derecesinde olmaksızın yapılması dinen istenen fiil anlamıyla ilk olarak Ebû Hanîfe döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Bk. Ferhat Koca, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayınları, 2010), 38: 154.

³⁹Ebu Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (Dımâşk: Dâru'l-Memun, 1984), 65; Münzirî, Ebu Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, thk. İbrahim Şemsuddîn, (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3: 369; (Rivayet zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bk. Ebî Yalâ tahkîk notu; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye*, (y.y: Dâru'l-Âsime, 1998), 11:362; Elbânî, *Daîfe*, 10: 72.

gerek beslenme barınma gibi yaşlandıklarında veya her hangi bir sebeple ihtiyaç duyduklarındaki görevleri ile yabancı birine karşı yapılacak olan “bir” cinsindeki tüm Salih amelleridir. Üçüncü olarak ise bunlar ile birlikte onları mutlu etmeği de ifade eder. Bu sebeple “Bir” anne babanın her hangi bir şekilde kalbini kazanmak değildir. Hadiste ve konu ile ilgili ayetlerde onlara karşı şefkat kanatlarının gerilmesi, küçük iken baktıkları gibi onlara merhametle muamele edilmesi ifade edildiğine göre bunu kalp kazanmak olarak tercüme etmek, kişinin ebeveyninin bir şekilde kalbini kazanma ile sınırlandırılmış bir tercüme olur.

4) “Helal apaçık bellidir, haram da bellidir. Bunların arasında haram mı, helal mi olduğu belli olmayan şüpheli şeyler vardır. Dinîni ve namusu korumak için bu şüpheli şeyleri işlemeyen kimseler kurtulmuştur. Bunların bazısını yapan kimse harama çok yaklaşmış olur. Bu şuna benzer; bir korunun etrafında hayvanlarını otlatan kimse, koruya dalma tehlikesiyle daima karşı karşıyadır. Dikkat ederseniz her hükümdarın bir korusu vardır. Allah’ın korusu da haram kıldığı şeylerdir.”⁴⁰ Hadisinin Türkçe çevirisi düzgün yapılmamıştır. “وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ” ifadesi, “Bunların bazısını yapan kimse harama çok yaklaşmış olur.”⁴¹ Şeklinde çevrilmiştir ki doğrusu “Şüpheli işleri yapan haram işleri yapmıştır / harama düşmüş olur” olmalıdır.

Zikredilen yukarıdaki dört rivayette tercüme doğru yapılmamıştır. İlkinde Allah’a (c.c.) atfı mümkün olmayan “işkence” sıfatı verilmiş, ikincide kavramsal içeriği dikkate alınmadan hadisteki kelimeler tercüme edilmiş üçüncü de ise “Bir” kelimesinin anlamı daraltılmış dördüncü de ise yanlış yorumlanarak verilmiştir.

5) Sıhhat bakımından mevzu⁴² “Din akıldır; dini olmayanın akli da yoktur” rivayeti⁴³“rivayeti “Din akıldır; akli olmayanın dinî de yoktur.” şeklinde⁴⁴, aklın, pozitivist zihniyetin üstünlüğü ortaya koymak üzere

⁴⁰Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim Ebû Abdillâh, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, (y.y: Dâru Tûkî’n-Necât, 1422), Bûyû‘, 2; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.) Bûyû‘, 41.

⁴¹Süleyman Hayri Bolay, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 2*, (İstanbul: Devlet Kitapları, 1991), 59.

⁴²(Rivayet mevzudur. Bk. Ebû Bişr Muhammed b Ahmed b. Hammâd b. Saîd b.Muslimel Ensârî, ed-Dûlâbî, *el-Künâve’l-esmâ*, (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 2000), 3: 980 (1719); İbni Arrâk Nuri’d-Din Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân, el-Kenânî, *Tenzihu’ş-şeriâti’l-merfûa ani’l-ahbâri’l-şeniâti’l-mevzûa*, (Beyrût: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1399), 1: 224 (147); Ebî Dünyâ, *Mekârimu’l-ahlâk*, (Kâhire: Mektebetu’l- Kur’ân, ts), 1: 44, (111); Elbânî, *Daîfe*, 1:53 (1)).

⁴³“الدين هو العقل، ومن لا دين له لا عقل له”.

⁴⁴Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 84.

ideolojik kaygılarla yorumlanmıştır. Burada bir taraftan aklın üstünlüğünü ispat etme gayreti diğer taraftan, dini ussal bir faaliyet görme (Aydınlanma dönemi rasyonalizm)⁴⁵ zihniyeti vardır.

6) “Allah yolunda sabah veya akşam vakitlerinde (cihada çıkmak) dünya ve dünya muhteviyatından hayırlıdır.”⁴⁶ Rivayeti yorumlanarak “Sabah ve akşam yapılan askeri yürüyüşler, dince sevap ve ahlâkça iyilik olarak görülür.”⁴⁷ şeklinde tercüme edilmiştir. Rivayette geceye veya gündüz vaktinde Allah için cihada çıkmamanın ne kadar değerli olduğundan bahsederek cihat terğib edilmiştir. Tercüme de ise rivayet askeri yürüyüşler şeklinde yorumlanmıştır. Bu rivayetin 12 Eylül askeri darbesinin yaşandığı yıllarda okutulan kitaplarda bulunması, askerin sokaklara inerek otoriteyi ele aldıkları dönemdeki askeri faaliyetleri temize çıkarmaya matuf olması muhtemeldir.

7) “Hâkim kızgın iken hüküm vermesin”⁴⁸ rivayeti “Hiddetli olduğunuz zaman hakemlik yapmayın” şeklinde yorumlanarak tercüme edilmiştir⁴⁹. “Hâkim” devlet otoritesi adına yargısal anlamda kanunî yaptırımlı resmi hükmü veren, “Hakem” ise ihtilafı meselede arabulucu sivil kişidir. Rivayette kastedilen mana hâkimin yargılama safhasındaki menfi haliyle alakalı olup İslâm’ın kazayı ahkâmına taalluk eder. Tercümede kast edilen mana ideolojik paradigmaya (Din ve devlet işlerinin bir birinden ayrılması zihniyetine) uygun biçimde yorumlanarak ötelenmiştir.

8) “Allah’a imandan sonra amellerin en üstünü, insanları sevmektir”⁵⁰ rivayetinde, “Üstün ameller, önce Allah’a iman sonra insanları sevmek” şeklinde sıralanmıştır. Bu rivayet “Allah’ın emrettiği şeylerden sonraki işlerin en iyisi, bir iman sahibinin kalbine sevinç vermek, onu sevindirmektir.”⁵¹ diye tercüme edilmiştir. Çeviride “Üstün ameller önce Allah’ın(c.c) emrettiği işler sonra ise müminin kalbine sevinç vermek, onu sevindirmek” şeklindedir. Tercümede üstün ameller Allah’ın emrettiği Allah’a ait emirler ile insanlarla ilgili olanlar gibi gruplama hissi

⁴⁵Ayrıca bu rivayetle birlikte “لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ” ayetinin “Din, zorla olmaz. Doğru ve yanlış yol akılla bulunur, bellidir.”(el-Bakara 2/256) şeklinde tercüme edilmiştir.

⁴⁶“لَعْدُوَّةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَوْحَةً، خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا” (Buhârî, “Cihâd”, 5; Müslim, “İmâret”, 30).

⁴⁷M. Rami Ayas - Günay Tümer, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Lise 1*, (Ankara: Devlet Kitapları, 1982), 116.

⁴⁸Buhârî, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Akziye”, 7.

⁴⁹Süheyla Cankat, *Din Bilgisi 1-2*, (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1978), 64.

⁵⁰Taberânî, *Evsât*, 6: 156 (6070); Beyhakî, 11: 24; (Rivayet zayıftır: Bk. Derviş, Ebu Abdillah Muhammed, *Esne'l- matâlib fi ehâdise muhtelifeti'l- merâtib*, (Beyrut: 1991), 1:149; Elbânî, *Daîfe*, 3: 584 (1395)).

⁵¹Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 64.

vermektedir. İman-amel kategorisini ifade eden bir başka rivayet ise “Müminlerin iman bakımında en mükemmeli, güzel ahlâklı ailesine en zarif davranandır.”⁵² Rivayetidir.⁵³ Bu rivayet “Müminlerin iman bakımında en mükemmeli, ahlak yönünden en güzel olanlarıdır, en iyileri de aile bireylerine karşı en iyi şekilde davrananlarıdır.” şeklinde tercüme edilerek, “İmanın Tekâmülü -Güzel Ahlakı”, “İyi birey olma ise Aileye iyi davranmayı” gerektiriyor şeklinde iman-amel bütünlüğü göz ardı edilmiş izlenimi vardır. Ancak rivayet tercüme edildiği gibi iki cümle değil bilakis tek cümledir. İslam sadece vicdanla sınırlı olmayıp davranışsal olarak pratikleri olan bir dindir. Yani iman amel bütünlüğü esastır. Bu minval üzere, İman açısından kemale eren Mümin, güzel ahlâkı ile birlikte (çevresine) aileye iyi davranandır.

9) “Cennetin kokusu bin yıl uzaktaki mesafeden duyurulur. Vallahi (buna rağmen) şunlar (Cennet’in) kokusunu alamazlar. Asi evlat, akraba ziyaretini kesen kişi, zina eden ihtiyar,”⁵⁴ “فإن ريح الجنة يوجد من مسيرة ألف عام،”⁵⁴ “والله لا يجدها عاق، ولا قاطع رحم، ولا شيخ زان” rivayetinde kısaltmalara yapılarak “Beni Peygamber gönderen Allaha yemin ederim ki, anasına, babasına asi olan kimse, cennetin kokusunu koklayamaz”⁵⁵ şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak rivayette kısaltma yapılmasının sebebi anlaşılamamaktadır. Eğer anne-baba haklarına vurgulama amacına matuf ise o zaman hadisteki “bin yıllık mesafe” atlanmamalıydı. Yok eğer rivayette zikredilen “akraba ziyaretini kesen kişi, zina eden ihtiyar,..” gibi sınıflar ise bu durumda da sonuç daha vahim olur. Netice olarak, tercümede gösterilen bu tasarruf problemdir.

10) “Emanet ehli olmayanın imanı yoktur. Temizliği olmayanın namazı yoktur. Namazı olmayanın dini yoktur. Dinde namazın yeri, başın gövdedeki yeri gibidir”⁵⁶ rivayeti “Emanet ehli olmayanın imanı yoktur.

⁵²Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, (Beyrût: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1998), “İman”, 6, “Radâ” 11; (Rivayet sahihtir. Bk. Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1: 119 (173)).

⁵³“إِنَّ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَالْأَطْفَهُمْ بِأَهْلِهِ” ifadesi bağımsız bir cümle olarak tercüme edilmiştir.

⁵⁴Taberânî, *Evsât*, 6: 18; (Rivayet zayıftır: Bk. 'Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynu'd-Din b. Ebî Bekr b. İbrahim, *Tahrîcu ehâdîsi'l- İhyâi 'ulûmid-din*, (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1987), 1: 680 (6); Heysemî, Nureddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk: Husâmu'ddîn el-Kudsî, (Kâhire: Mektebetu'l-Kutsî, 1994), 5: 125 (8533)).

⁵⁵Süleyman Fahir, *Din Bilgisi 1-2-3*, (İstanbul: Bakış Matbaası, 1963), 30.

⁵⁶“لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا طَهْرَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا صَلَاةَ لَهُ، إِنَّمَا مَوْضِعُ الصَّلَاةِ مِنَ الدِّينِ كَمَوْضِعِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ” Taberânî, *Evsât*, 2: 383; (Rivayet sahihtir. Bk. Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs I-II*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî, (y.y: Mektebetu'l-Asri, 2000), *Keşfu'l-hafâ* tahkik notu, 2: 428 (2984)).

Temiz olmayanın da namazı yoktur.”⁵⁷ Şeklinde rivayetin son kısmı (olmayanın dini yoktur. Dinde namazın yeri, başın gövdedeki yeri gibidir) tercümede hazf edilmiştir. Rivayetin konu ile ilgili kısmının alınmış olma ihtimali yoktur. Çünkü rivayette namazın öneminden bahsedilirken hazf edilen kısımda da aynı şekilde namazın önemi vurgulanmaktadır. Namaz kılmama ile dinsizlik arasında ilişki kuran ifade uğruna, namazın dindeki önemini, başın gövdedeki yerine teşbih eden bölüm hazf edilmiştir. Namaz kılmayanların incitilmemesi bağlamında gösterilen bu hassasiyetin kimsenin inancına karışmama zemininde ideolojik paradigma ile irtibatı malumdur.

11) “Ananıza babanıza iyilik edin ki çocuklarınız da size iyilik etsin. İffetli olun ki kadınlarınız da iffetli olsun”⁵⁸ rivayetinin “Ananıza, babanıza iyilik yapınız ki siz de çocuklarınızdan iyilik göresiniz.”⁵⁹ şeklinde “iffetli olun ki, kadınlarınız da iffetli olsun” kısmı tercümeyle dahil edilmemiştir. İffet dinin en çok önem verdiği hususlardan biri olmasına rağmen ders kitabında bunun hazf edilmesi dikkat çekicidir.

12) “Ne tedbirli olmak gibi akıllılık, ne haramdan kaçınmak gibi Allah’a bağlılık, ne de güzel ahlak sahibi olmak gibi bir dindarlık olabilir.”⁶⁰ Rivayetinin günahlardan sakınma ile güzel ahlak sahibi olmayı öven kısımları hazfedilerek “Tedbirli olmak gibi akıllık yoktur”⁶¹ şeklinde tercüme edilmiştir. Pozitivizme gönderme yapılan bu rivayette “haramdan kaçınmak” ile “dindarlık” hususlarının hazf edilmesi de dikkat çekicidir.

13) “Bir Müslüman namaz vakti girince güzelce abdest alır, huşu içinde rükûsunu tam yaparak namazını kılsa geçmiş küçük günahları affedilir. Bu, ömür boyunca böyle devam eder.”⁶² Rivayette yer alan “مَا لَمْ يُؤْتِ كَبِيرَةً”, “büyük günah işlemedikçe” ifadesi tercümede hazf edilmiştir.⁶³ Rivayette kişinin adabına uygun şekilde aldığı abdestle huşu ile ikame edeceği namazın büyük günah işlemek şartıyla küçük günahları sileceği ifade edilmektedir. Büyük günah işlemedikçe ifadesinin varlığı, kişinin büyük günahlardan kaçınmasına vesile olmasının yanı sıra “Nasılsa namaz

⁵⁷ Abdullah Sevinç, *Din Bilgisi 4*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 39.

⁵⁸ “يُرُوا آبَاءَكُمْ يَبْرُكُكُمْ أَبْنَاءُكُمْ، وَعَفُوا تَعْفُ نَسَائِكُمْ” (Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi, (Kâhire: Mektebet u İbn Teymîye, 1994), 1: 299 (1002); (Rivayet sahihtir. Bk. Heysemî, *Zevâid*, 8: 81 (13063); Hâkim, *Müstedrek*, 4: 170 (7258)).

⁵⁹ Milli Eğitimi Bakanlığı, *Din Dersleri 4 (1. Kitap)*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949), 54.

⁶⁰ “لا عقل كالتدبير ولا ورع كالكف ولا حسب كحسن الخلق” (İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnevût, (y.y: Dâru’r-Risâleti’l-Alemyye, 2009), “Zühd”, 24.

⁶¹ Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Dersleri II*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949), 5.

⁶² Müslim, “Tahâret”, 4.

⁶³ Mehmet Akgül, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, (Ankara: Saray Matbaacılık, 2011), 71.

günahları siliyor, günden sonra namaz kılarım” şeklindeki yasakları hafife alma zihniyetini yok eder. Bu sebeple tercümede yapılan bu tasarruf zihinlerde tahribatlara yol verebilir.

14) “Siz bana altı şey hakkında söz verin, ben de size Cennet’i müjdeleyeyim: Konuştuğunuz zaman doğruyu konuşun, söz verdiğiniz zaman sözünüzü yerine getirin, size emanet edileni koruyun. İffetinizi koruyun. Harama bakmaktan sakının. Elinizi (harama) dokunmaktan koruyun.”⁶⁴ rivayetinin “وَاحْفَظُوا فُرُوجَكُمْ وَغُضُّوا أَبْصَارَكُمْ وَكُفُّوا أَيْدِيَكُمْ” kısmı tercüme edilmemiştir⁶⁵. İslâm’ın en çok önem verdiği iffet, haramdan uzaklaşma hususlarının burada göz ardı edilmesi dikkat çekicidir.

15) “İşlediği iyiliklerden, öldükten sonra mümine ulaşanlar şunlardır: Öğrettiği ve yaydığı ilim, arkasında bıraktığı iyi evlat, mirasçılara bıraktığı Mushaf, bina ettiği mescit, yaptırdığı misafirhane, kazıp çıkardığı su, sağlıklı iken verdiği sadaka.”⁶⁶Rivayette yer alan “مَسْجِدًا بَنَاهُ”, “yaptırdığı mescit” ifadesi⁶⁷ hazf edilmiştir.

16) “Allah (c.c) güzeldir, güzeli sever. Temizdir, temiz olanı sever. Kerimdir, kerim olanı sever. Cömerttir, cömert olanı sever. Öyleyse evlerinizi temiz tutun. Yahudilere benzemeyin (onlara muhalefet edin).”⁶⁸ Rivayeti “Tanrı iyidir, iyiyi sever, temizdir temizliği sever; cömerttir, cömertliği sever. Havlularınızı temiz tutunuz.”⁶⁹ şeklinde hazifler yapılarak tercüme edilmiştir. Rivayette Yahudilere muhalefet ederek evlerin temizlenmesi kastedilmesine rağmen, ideolojik kaygılar çerçevesindeki yorum getirilerek Yahudilerle ilgili kısım hazfedilmiştir. Ayrıca rivayette geçen “Allah” lafzının “Tanrı” diye tercüme edilmesi de dikkat çekicidir.

Yukarıda verilen son sekiz rivayette yapılan hazifler son derece mühimdir. Bu tasarruflar rivayetlerin Laik, Pozitivist, Ulusalcı zihniyetin gayelerine göre yorumlanmasıdır. “Namazı olmayanın dinî de yoktur”, “iffetli olun ki, kadınlarınız da iffetli olsun”, “Günahlardan sakınmak gibi

64 اِضْمُنُوا لِي سِتًّا مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَضْمَنْ لَكُمْ الْجَنَّةَ: اصْدُقُوا إِذَا حَدَّثْتُمْ، وَأَوْفُوا إِذَا وَعَدْتُمْ، وَأَدُوا إِذَا أَوْثَمْتُمْ، وَاحْفَظُوا فُرُوجَكُمْ، وَغُضُّوا أَبْصَارَكُمْ (Rivayet sahihtir. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 4: 399 (8066)).

65 Mehmet Akgül, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, (İstanbul: Bediralp Matbaacılık, 2009), 77.

66 إِنَّ مِمَّا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ عِلْمًا عَلَّمَهُ وَنَشْرَهُ، وَوَلَدًا صَالِحًا تَرَكَهُ، وَمُصْحَفًا وَرَّثَهُ، أَوْ مَسْجِدًا بَنَاهُ، أَوْ بَيْتًا لِابْنٍ
67 السَّبِيلِ بَنَاهُ، أَوْ نَهْرًا أَجْرَاهُ، أَوْ صَدَقَةً أَخْرَجَهَا مِنْ مَالِهِ فِي صِحَّتِهِ وَحَيَاتِهِ، يَلْحَقُهُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ (Rivayet hasendir. Bk. Tebrîzî, *Miškât*, 1: 84 (254)).

68 Osman Çetin, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3*, (y.y: Altın Kitaplar Matbaası, 1993), 48.

69 إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ، جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ، فَتَطْفُؤْا، أَرَاهُ قَالَ، أَفَيُنَبِّئُكُمْ وَلَا تَسْتَبْهُوا
Tirmizî, “Edeb”, 75.

69 İbrahim Olgun, *Din Dersleri 2*, (Ankara: Ankara Yayınları, 1962), 58; Aynı rivayet daha sonra “Evlerinizin çevresini ve önünü temiz tutunu” şeklinde rivayet başı ile sonu hazf edilerek tekrarlanmıştır. Bk. Eraydın - Kandemir, *Din Bilgisi II*, 59.

verâ yoktur”, “Vakti girince güzelce abdest alıp, huşu içinde rükûsunu tam yaparak namazını kılan kişinin geçmiş küçük günahlarının affedilmesini, büyük günah işlenmemesine bağlayan rivayet”, “iffetli davranma” ve “cami yaptırma” ifadelerinin ideolojik yorum çerçevesinde eksik çevrildiği görülmektedir. Bu tasarruflar, kişinin fiilen yapması gereken uygulamaya dair davranışsal emirleri ihtiva eden rivayetlerde yapılmıştır. Namaz kılmayı, zinadan uzak durmayı, büyük günâhlardan kaçınmayı, cami yaptırmayı ve Allah yolunda cihadı ifade eden bölümlerin hazfî bu meyanda dikkat çekicidir.

Üzerinde durulması gereken diğer önemli husus son rivayetteki “Allah” lafzının ideolojik yorumla “Tanrı” diye çevrilmesidir. Benzer yorumlamalara ders kitaplarında çokça rastlanılır. Mesela, “Yüce Allah işlenen günahlardan istediklerinin cezasını kıyamet gününe bırakır. Ancak ana baya asi olmanın cezasını dünyada vermekte acele eder”⁷⁰ rivayeti “Yüce Tanrımız.....”⁷¹ diye yorumlanmıştır. Yine “Yüce Allah, kullarından ilmi büsbütün silip götürmek, yok etmek suretiyle almaz....”⁷² hadisindeki “Yüce Allah” ifadesi “Yüce Tanrı,”⁷³ diye verilmiştir. Aynı şekilde “Allah’tan afiyet isteyiniz. ...”⁷⁴ Rivayeti “Tanrıdan afiyet isteyiniz. ..”⁷⁵, “Kim bir kusurlu malın kusurunu açıklamadan satarsa, Allah’ın daimi öfkesi içinde kalır. ...”⁷⁶ rivayeti “.. Tanrı’nın daimi öfkesi ...”⁷⁷, “Temiz olun, neye gücünüz yeterse onunla temizlenin. Arının çünkü Yüce Allah, İslâm’ı temizlik üzerine kurdu.”⁷⁸ Rivayeti “.... Arının çünkü Ulu Tanrı Müslümanlığı temizlik üzerine kurdu”⁷⁹, “Babaya itaat etmek, Allah’a itaat etmektir. Babaya isyan ise Allah’a isyan etmektir”⁸⁰ rivayeti ““Ana babaya itaat Tanrıya itaattir.....”⁸¹ denilerek “Allah” lafzı ideolojik yorumla “Tanrı”

70) “كُلُّ الذُّنُوبِ يُؤَجِّرُ اللَّهُ تَعَالَى مَا شَاءَ مِنْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا عُثُوقَ الْوَالِدَيْنِ فَإِنَّ اللَّهَ يُعَجِّلُهُ لِصَاحِبِهِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا قَبْلَ الْمَمَاتِ” (Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Aktikî, *Müsned*, thk. Mahfûz Abdurrahman, (Medine: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hukm, 2009), 9: 137 (3693).

71) Halit Aksan-Saffet Rona, *Din Dersleri I*, (İstanbul: Ercan Matbaası, 1960), 46.

72) “إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جَهْلًا،”⁷² “فَسئِلُوا فَافْتَنُوا بغيرِ علمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا” (Buhârî, “İlim”, 34; Müslim, “İlim”, 5).

73) Aksan- Rona, *Din Dersleri I*, 46.

74) “سئِلُوا اللَّهَ الْمَعَاذَةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يُوْت أَحَدٌ بَعْدَ الْيَقِينِ خَيْرًا مِنَ الْمَعَاذَةِ”⁷⁴ İbn Mâce, “Dua”, 5; Tirmizî, “Daavât”, 105.

75) Aksan- Rona, *Din Dersleri 4*, (İstanbul: Asır Matbaası, 1967), 47.

76) “مَنْ بَاعَ عَيْبًا لَمْ يَبِينْهُ، لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتِ اللَّهِ، وَلَمْ تَزَلْ الْمَلَائِكَةُ تَلْعَنُهُ”⁷⁶ İbn Mâce, “Ticâret”, 45.

77) Olgun, *Din Dersleri 2*, 61.

78) “تنظفوا بكل ما استطعتم، فإن الله بنى الإسلام على النظافة”⁷⁸ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Fethu’l-kebir fî dami’z-ziyâdeti ile’l-Câmi’i’s-sağîr*, thk. Yûsuf el-Nebhânî, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2003), 2: 35 (5469); (Rivayet mevzudur. Bk. Elbânî, *Daîfe*, 7: 260 (3264)).

79) Dursun Güney, *Din Dersleri II*, (İstanbul: Atlas Yayınevi, 1967), 83.

80) “طَاعَةَ اللَّهِ طَاعَةَ الْوَالِدِ، وَمَعْصِيَةَ اللَّهِ مَعْصِيَةَ الْوَالِدِ”⁸⁰ Taberânî, *Kebîr*, 2: 369 (2255); (Rivayet zayıftır. Bk. Heysemî, *Mecmâ*, 8: 135-137 (13391)).

81) İbrahim Beğen, *Türk Gencinin Din Dersleri 1*, (İstanbul: Çağaloğlu Yayın Evi, 1956), 51.

diye çevrilmiştir. İslâm dinin temel esası, Tevhid inancının yegâne kavramı “Allah” lafzının “Tanrı” diye ifade edilmesi, Tekbir, Ezan ve Kâmeti Türkçeleştirme Politikasının neticesidir. 1930’da bununla alakalı hukukî müeyyide getiren kanun⁸² 1950 yılında kaldırılmıştır.⁸³Buna rağmen 1962 de okutulan ders kitaplarında “Allah” lafzı “Tanrı” diye çevrilmiştir. Bu durum bize şunu göstermektedir. İktidar partisinin değişmesi, yasal düzenlemelerin yapılması her ne kadar devletin ideolojik yapılanmasının değiştiği izlenimi veriyorsa da durum böyle değildir. Çünkü paradigmanın ürettiği değişim ve dönüşüm esaslı politikalar eğitim sayesinde yok edilmesi zor, kalıcı sonuçlar oluşturur. Politikanın değişmesi önceki politikaların ürettiği sonuçları hemen değiştiremez. Bir süreç içerisinde meydana gelen sonuç, ancak zamanla zayıflayabilir. Burada görülen faaliyet ise paradigmanın belirlediği ideolojik hedeflerin politika değiştirmesidir. Bundan dolayıdır ki, yıllar geçmesine rağmen hala “Allah” lafzının “Tanrı” şeklinde yorumlanması, Tek Parti Dönemin din ile arasına mesafe koyan laiklik yorumlamasının sonucudur. Bu durum hukukî müeyyideler kullanılarak toplumu dizayn faaliyetlerinin meydana getirdiği tahribatı gösterirken, sözü geçen yasağın içselleştirildiğini özellikle dönemin din bilginlerinin bu husustaki duyarlılıkları ve direnç eşiklerini de ifade etmektedir.

Sonuç

Yaptığımız bu çalışmanın neticesinde şunları söylemek mümkündür.

1-Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren toplum, “Batıcı, Laik, Pozitivist, Ulusalçı zihniyeti doğuran paradigma” tarafından “Din Eğitimi ve Öğretimi” alanı üzerinden değişim ve dönüşüm ameliyesine tabi tutulmuş, operasyonlara maruz kalmıştır. Bu meyandaki reformların topluma yansıma biçimi ile eğitim alanındaki düzenlemeler, hayattan dini koparan vicdanlara hapsedmeye yönelik adımlar olarak cereyân etmiştir. Din Eğitimi/Öğretimi kurumları ve Din Derslerinde yaşanan serüven bunun en canlı şahidi görülmektedir.

2- Dini konular, diğer derslerde (Tarih/Yurttaşlık Bilgisi) olduğu gibi din derslerin de dinî ve ahlâkî amaçlarla beraber siyâsî ve sosyal amaçlar gözetilerek yoruma tabi tutulmuştur. Konun seçimi, işleme tarzı, yer verilen ayet hadisler, verilerin Arapça asıllarından alınma biçimi-tercüme şekli gibi tasarruflar başta olmak üzere pek çok usule başvurulmuştur. Bağlamından kopartılmış, bilinçli tasarruflara maruz kalmış rivayetler ile “Batıcı, Laik,

⁸²Türk Ceza Kanununun 526. Maddesine göre, Tekbir, Ezan ve Kâmeti Arapça olarak okuyanların 3 aya kadar hapis ve 10 liradan 200 liraya kadar para cezası ile cezalandırılmaları hükmü getirilmiştir.

⁸³Gündüz, Turgay, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi 1923-1998” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 546.

Pozitivist, Ulusalıcı” zihniyeti destekleme gayreti vardır. “Ahlâkî ilkelerini” “Ahlâk”tan almış “İslâm”, “Millî” olan “İman”, dünyaya dair emir ve düzenlemeleri olmayan, sadece vicdan olarak telâkki edilen bir din portresi çizilerek, dinin zekât, fitre, kurban ve sadaka gibi ihtiyaç sahiplerine yönelik uygulamaları, yeni kurulan Cumhuriyetin sosyal kurumlarına dönük finansal kaynaklar olarak değerlendirmiştir. “Pozitivist” bir yaklaşımla doğrunun tek ölçüsü sadece “akıl” kabul edilmiş, dinin, fenne ve akla uygun hâle getirilmesi, fenne ve akla uygun olmayan şeylerin dinde olmayan yalanlar olduğu ilke olarak benimsenerek, “Batı” zihniyeti din derslerinin temel felsefesi haline getirildiği görülmüştür.

3-Ders kitaplarındaki hadis materyali siyâsî mülâhazalar çerçevesinde yorumlama işlemine maruz kalmıştır. Rivayetlerin Türkçe’ye çevrilmiş biçimleri ile Arapça asılları arasında yapılan mukayese sonucunda çok sayıda rivayette farklılık tespit edilmiştir. Çalışmamızda ise bunların ancak bir kısmına işaret edilmiştir. Ders kitapları oluşturulurken, önce “Baticı, Laik, Pozitivist, Ulusalıcı” anlayışın dinî yorumlama biçimine uygun rivayetler seçilmiştir. Sonra seçilen rivayetler yorumlanarak Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Verilen örneklerde de görüldüğü üzere, siyâsî gâye çerçevesinde; rivayetten kast edilen mananın parçaları arasındaki sıralamayı değiştirme, siyâsî gâyeye uymayanları düşürme, görmezden gelme, rivayeti bağlamından koparma, dinî kavramlara farklı anlam yükleme gibi yorum sapmalarına gidilmiştir.

4-Rivayetlerin ders kitaplarına aktarılması aşamasında, kişinin salt kendisiyle ilintili olmayan, kendi iç dünyasına dönük ahlâkî özelliklerin ötesinde davranışsal (amelî-fikhî) talepleri ifade eden rivayetlerin laikliği yorumlama biçimine göre pek çok tasarrufa uğradığı görülmüştür. Yapılan bu faaliyetlerin, rivayetin özet olarak verilmesini ifade eden ihtisâr /taktî’l-hadîs veya mânen rivayet gibi hadis terminolojisi kavramlarıyla ilgisi olmayıp bilakis yukarıda işaret edildiği üzere tamamen ideolojik kaygılarla yoruma tabi tutulmuştur.

Kaynakça

- ACLÛNÎ, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzilu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs I-II*. Thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. yy: Mektebetu'l-Asri, 2000.
- AKGÛL, Mehmet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*. İstanbul: Bediralp Matbaacılık, 2009.
- _____. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*. Ankara: Saray Matbaacılık, 2011.
- AKIN, Abdullah. *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- AKSAN, Halit-Rona. Saffet, *Din Dersleri 4*. İstanbul: Asır Matbaası, 1967.
- _____. *Din Dersleri I*, İstanbul: Ercan Matbaası, 1960.
- ASLAN, Erdal. "Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Ders Kitapları". *Eğitim ve Bilim* 35/158 (2010): 216-231.
- AŞLAMACI, İbrahim. *Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam Hatip Liseleri*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013.
- AYAS, M. Rami-Tümer, Günay. *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Lise 1*. Ankara: Devlet Kitapları, 1982.
- AYDINLI, Abdullah. "İhtisar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21:573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- AYHAN, Bayram. "İlk İnen Vahye Dair Rivayetlerde Geçen Bazı İbarelerin Tahlili". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015): 1-20.
- AYHAN, Halis- Uzun, Mustafa. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12:38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- BAŞGÖZ, İlhan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk, Kültür Bakanlığı Yayınları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- BEĞEN, İbrahim. *Türk Gencinin Din Dersleri 1*, İstanbul: Çağaloğlu Yayın Evi, 1956.
- BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Şuabu'l-îmân*. Thk. Abdu'l-Ali Abdu'l-Hamîd Hâmid. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- BEZZÂR, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Aktîkî, *Müsned*. Thk. Mahfûz Abdurrahman. Medine: Mektebetu'l-Ulûm Ve'l-Hukm, 2009.
- BOLAY, Süleyman Hayri. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 2*. İstanbul: Devlet Kitapları, 1991.
- BOZASLAN, B. Mehmet-Çokoğullar, Emel. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modern Eğitimin İnşası: Devletin Kurtarılmasından Kurulmasına". *Gazi Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015): 317-318.
- BOZKURT, Nebi. "Hadislerin Tercüme Ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 (1997): 211-280.

- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim Ebû Abdillah. *el-Câmiu's-Sahîh*. Tahk. Muhammed Züheyr b. Nâsır bn-Nâsır. yy: Dâru Tûki'n-Necât, 1422.
- CANKAT, Süheyla. *Din Bilgisi 1-2*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1978.
- ÇETİN, Osman. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3*, y.y: Altın Kitaplar Matbaası, 1993.
- DEMİRTAŞ, Kenan-Özdemir, Murat. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*. Ankara: İlke Basım Yayın, 2011.
- DERVİŞ, Ebu Abdillah Muhammed. *Esne'l- matâlib fi ehâdîse muhtelifeti'l-merâtib*, Beyrut, 1991.
- EBİ DÜNYÂ. *Mekârimu'l-ahlâk*. Kâhire: Mektebetu'l- Kur'ân, ts.
- EBU YA'LÂ, El-Mevsilî Ahmed b. Ali. *Müsned*, Thk. Hüseyin Selîm Esed, Dımâşk: Dâru'l-Memun, 1984.
- ED-DÛLÂBÎ, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd b. Saîd b. Muslimel Ensârî. *el-Künâve'l-esmâ*, Beyrût: Dâru İbni Hazm, 2000.
- EFENDİOĞLU, Mehmet. "Taktî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:483-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- EL-ASKALÂNÎ, İbn Hacer. *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye*, yy: Dâru'l-Âsime, 1998.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, Riyâd: Dâru'l-Marife, 1992.
- EN-NEYSÂBÛRÎ, Hâkim b. Muhammed b. Abdillah. *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- ERAYDIN, Selçuk-Kandemir, M. Yaşar. *Din Bilgisi I*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1968.
- ERTAŞ, Hikmetullah. *Din Derslerindeki Hadislerin Tespit ve Tahlili*. Erzurum: Ertual Akademi, 2015.
- FAHİR, Süleyman. *Din Bilgisi 1-2-3*. İstanbul: Bakış Matbaası, 1963.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.
- GÜNDÜZ, Turgay. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi 1923-1998". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/ 7 (1998):546-547.
- GÜNEY, Dursun. *Din Dersleri II*, İstanbul: Atlas Yayınevi, 1967.
- HESAPÇIOĞLU, Muhsin. "Türkiye Cumhuriyeti Devri Eğitim Hareketlerinin Dayandığı Felsefi Eğilimler" *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2010.
- HEYSEMÎ, Nureddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Thk. Husâmuddîn el-Kudsî, Kâhire: Mektebetu'l-Kutsî, 1994.

- İRÂKÎ, Ebû'l-Fadl Zeynu'd-Din b. Ebî Bekr b. İbrahim. *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâi 'ulûmid-din*, Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1987.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b.Osman. *el-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. Thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnevût. yy: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İBN ARRÂK, Nuri'd-Din Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân el-Kenânî. *Tenzihu's-şeriâti'l-merfûa ani'l-ahbâri'l-şenîati'l-mevzûa*. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'lilmiyye, 1399.
- İNAL, Kemal. *Türkiye'de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998.
- KARATAŞ, Mustafa. *Atatürkçü Düşünce Ve Uygulamaların Algılanması Ve Yorumu (1938-1948)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- KOCA, Ferhat. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:154. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Dersleri 4 (1.Kitap)*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Dersleri II*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949.
- MÜNZİRÎ, Ebu Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî, *et-Terğib ve't-terhîb*. Thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- MÜSLİM, el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.
- OKUR, Hüseyin. "Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usulünde İktizanın Delaleti". *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (Güz 2015): 117-144.
- OLGUN, İbrahim. *Din Dersleri 2*. Ankara: Ankara Yayınları, 1962.
- ÖCAL, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 399-430.
- ÖZAKIN, Gülsüm. *İlk Ve Orta Öğretim Ders Kitaplarında Laiklik (1929-1960)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- PARLAK, İsmet. *Kemalist İdeolojide Eğitim*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2005.
- SEHÂVÎ, Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed, *el-Mekâsidu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*. Thk. Muhammed Osmân. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- SEVİNÇ, Abdullah. *Din Bilgisi 4*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Fethu'l-kebîr fi dami'z-ziyâdeti ile'l-Câmii's-sağîr*. Thk. Yûsuf el-Nebhânî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2003.

- TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Târik b. İvazullah B. Muhammed Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- _____ *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Kâhire: Mektebet u İbn Teymîye, 1994.
- TEBRÎZÎ, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb. *Miškâtu'l-Mesâbîh*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el- Elbânî. Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî, 1985.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrût: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1998.
- YAVUZ, Kerim-Günay, Ünver. *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi 4*. İstanbul: Murat Matbaacılık, 1982.
- YÜCEL, Hasan Ali. *Türkiye'de Orta Öğretim*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- ZEYLAÎ, Cemâlüd'-din Ebû Mahmmmed Abdullah b.Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Avâme. Beyrût: Muessesetu'r-Reyyân, 1997.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MESCİTLER İLE ÇARŞI VE PAZARLARI NİTELEYEN BİR RİVAYETİN TAHLİLİ

Abdurrahman ECE*

Öz

Yüce Dinimiz dünya ve ahiret arasında dengeli bir hayat yaşamayı tavsiye eder. Bu bağlamda mescitler adeta ahiret için Allah'a ibadet etme mekânları iken, çarşı ve pazarlar ise insanların rızık temin etmek için çalıştıkları ve ihtiyaçlarını temin ettikleri mekânlardır.

Mescitler ve pazarlar inanan insanlar için ruh ve beden gibi hayatın vazgeçilmezleridir. Dün olduğu gibi bugün de öyledir. Dünya ve ahiret huzuru için ikisi de gereklidir. Hz. Peygamber'e isnâd edilen bir rivayette mescitler Allah'ın en sevdiği yerler olarak nitelendirilirken, çarşı ve pazarlar en çok buğz ettiği yerler olarak zikredilmiştir. Bir problem gibi görülen bu durumun çözülmesine ve rivayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla bu rivayet tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Rivayetin geçtiği kaynaklar tespit edildikten sonra önce senet yönünden sonra da metin bakımından tenkide tabi tutulmuştur. Neticede rivayet genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mescitler, Çarşılar, Pazarlar, En sevimli beldeler.

ANALYSIS OF A NARRATIVE THAT QUALIFIES MOSQUES AND BAZAARS

Abstract

Our Supreme Religion recommends a balanced life between the world and the Hereafter. In this context, masjids are places to worship Allah for the Hereafter, while bazaars and markets are places where believers for the world's life are working to provide sustenance and provide their needs.

Masjids and bazaars are indispensable for people who believe, like spirit and body. Both are necessary for tranquility the world and the Hereafter. However, In a hadith by the Prophet While the mosques, are described as the places of Allah's favorite, bazaars and markets are described as places of not favorite Allah's. In the study, it has been tried to analyze the narrative in order to solve this problem which seems like a problem and to contribute to the correct understanding of the narration.

After the sources of the hadith have been determined, it has been subjected to the criticism in terms of the sened first and then the text. As a result, the narration was subjected to a general evaluation.

Makalenin Geliş Tarihi: 04.02.2018 **Makalenin Kaul Tarihi:** 20.07.2018

* Dr. Öğretim Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Öğretim Üyesi, e-mail: arahman1977@hotmail.com

Keywords: Hadith, Masjids, Bazaars, Markets, Most lovable regions.

Giriş

İslam'ın Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı Hz. Peygamber'in hadisleri/sünnetidir. Bu kadar önemli olan hadislerin öncelikle Hz. Peygamber'e nisbetinin tesbit edilmesi daha sonrasında sıhhati tesbit edilenlerin doğru anlaşılıp doğru anlatılması önem arz etmektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de âlimlerin yapmaya çalıştığı haberlerin sıhhatine dair değerlendirmelerdir. Ancak hadislerin sıhhati kadar doğru anlaşılıp doğru anlatılmaları da önemlidir.

Bunun için bir rivayetin isnadları ve bu isnadlardan gelen bütün tarikler bir araya getirilip incelendikten sonra, bütün raviler cerh ve ta'dil süzgecinden geçirilmelidir. Böylece rivayetin isnadının Hz. Peygamber'e aidiyetine dair sıhhat derecesi tesbit edilecektir. İsnadının sıhhat derecesi tesbit edildikten sonra, rivayetin metninin ayrıca belirli tetkiklere tabi tutulması gerekmektedir. Zira râvilerin hata ve yanılmalarından kaynaklı birçok faktör bazen bir hadis metninin Hz. Peygamber'den sadır olduğu şekliyle bize ulaşmamasına neden olabilmektedir.

Bu çalışmada, *“Allah katında beldelerin en sevimli yerleri mescitlerdir. Allah katında beldelerin en sevimsiz yerleri ise çarşı ve pazarlardır.”* anlamındaki *“أحبُّ البلادِ إلى الله مساجدُها وأبغضُ البلادِ إلى الله أسواقُها”* rivayetinin sened ve metin tenkidi yapıldıktan sonra genel bir değerlendirmeye gidilmiştir. Rivayette mescitler ile çarşı ve pazarlar ilk bakışta birbirinin karşısı iki mekân gibi zikredilmiş, birisi Allah'ın en çok sevdiği yer, diğeri en çok buğz ettiği yer olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamdaki ayet ve hadisler dikkate alınarak mescitler için *“buyûtullâh”* yani Allah'ın evleri, yeryüzündeki ilk mescit olan Kâbe için de Allah'ın evi anlamında *“Beytullâh”* denmiştir.¹ Bunun karşısında çarşı ve pazarlar için *“şeytanın evi”* anlamında *“beytuşşeytân”* diyenler olmuştur.² Kanaatimizce çarşı ve pazarlar için böyle bir nitelemeye gitmek doğru değildir. İnsan denilen varlık ruh ve bedenden ibarettir. Mescitlerde ruhun gıdası sayılan

¹ Bk. el-Cinn, 72/18; Âl-i 'İmrân, 3/96; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, (Riyâd: Beytu'l-Efkâr, 1419/1998), “Mesâcid”, 282; Müslim, “Zikr”, 38; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-Arâbî, ty.), “Sucûdu'l-Kur'ân”, 14.

² Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ* (Beirut: Dârü'l-Fikir, 2002), 3: 230; Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feydü'l-Kadîr*, (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3: 475(4002), 4: 157(4869).

ibadetler yerine getirilirken, çarşı ve pazarlarda bedeninin ihtiyacı olan rızık temin edilmektedir. Dolayısıyla her iki mekân, inanan insanlar için adeta zorunlu mekânlardır. Amacımız mescitlerle, çarşı ve pazarları birbirine zıt iki mekân gibi gösteren rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyet derecesini tespit etmeye ve daha sonra nasıl anlamamız gerektiği konusunda bir fikir ortaya koymaya çalışmaktır.

Bunun için, her bir sahabînin rivayetini tek tek incelemenin, bunu yaparken ilk dönem kaynaklarına kadar olanları ayrı ayrı ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Yani parçadan bütüne gidilmek suretiyle, rivayet bir bütünlük içinde değerlendirilecektir. Rivayetin genel değerlendirilmesi en son yapılacaktır.

1. RİVAYETİN SENED TENKİDİ

Bir hadisin sıhhatini tespit etmek için yapılması gereken onu rivayet ve dirayet yönüyle değerlendirmektir. Problemliliği gibi görülen rivayetler için bu işlemin daha bir titizlikle yapılması gerektiğine inanıyoruz. Başka bir deyişle herhangi bir kaynaktan, problemliliği gibi görülen bir hadisle karşılaşıldığında önce isnadının, sonra da metnin incelenmesi gerekir.³ Gerek sıhhat tespiti, gerekse metnin sağlıklı ve doğru anlaşılması için rivayetin bütün tarikleri bir araya getirilmelidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) şöyle demektedir: *"Bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmediğiniz sürece, onu anlayamazsınız. Hadisin farklı tarikleri, birbirini tefsir eder, açıklar."*⁴

Çalışmamıza konu olan rivayetin sıhhat tespiti için öncelikle isnad tenkidi yapılacak daha sonra metin tenkidine gidilecektir. İsnad tenkidi yapılırken rivayetin senedi şematize edilecek, ravîlerin cerh ve ta'dil durumları verildikten sonra ittisâl açısından incelenecektir.

1.1. Ebû Ümâme'den Gelen Rivayet

Kaynaklar incelendiğinde rivayetin aslında dört sahabîden geldiği söylenebilir. Bunlar Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Cubeyr b. Mut'im ve Ebû Hüreyre'dir. Ancak detaylı bir incelemeye gidildiğinde bu rivayetin İbn Abbâs (r.a.) ile Ebû Ümâme'ye (r.a.) de isnâd edildiği görülmektedir. Son iki sahabîye isnâd edilen rivayetler, hicri ilk üç asır kaynaklarında yer almadığı için onlara kısaca değinilip geçilecektir.

³ Hayrettin Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2005), 143.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahaki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmut el-Hût, (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 1403), 2: 212; Selçuk Çoşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 120.

İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen rivayet ilk olarak Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *Kitâbü'l-'Azame* adlı eserinde yer almıştır.⁵ Rivayette “*en sevimli ve en sevimsiz yerler yanında en sevimli kişilerin, mescitlerden son çıkanlar, en kötülerin de çarşılarından en son çıkanlar olduğu*” ifade edilmiştir. Tespitlerimize göre fesâheti ihlal eden rekâket ve nekâretin yer aldığı ifadeler içeren bu rivayet, Osmân b. Abdullah el-Emevî eş-Şâmî'nin uydurmasıdır.⁶

Ebû Ümâme'ye (r.a.) isnâd edilen rivayetin de isnâd ve metin yönünden sahih olmadığı anlaşılmaktadır. Bu rivayette de önceki gibi diğerlerinde bulunmayan anlatımlar ve Hz. Peygamber'in fesâhetine aykırı diyebileceğimiz, nekâret içeren ifadeler dikkat çekmektedir. Diğer rivayetlere göre oldukça uzun olan bu rivayet, Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) “*Mişkâtü'l-Mesâbih*”i, Zehebî'nin (ö. 748/1347) “*el-Uluvv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*”ı, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Câmi'u'l-Ahâdis*’i ve Ali el-Muttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-Ummâl*'inde yer almaktadır.⁷ Bu rivayetin yer aldığı ilk kaynak olan Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) “*Mişkâtü'l-Mesâbih*”indeki senedi üzerinde biraz durmakta fayda vardır.

Ebû Ümâme'den (r.a.) gelen rivayetin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'teki senedi şöyledir:

Resûlullâh (s.a.s.) → Ebû Ümâme → el-Kâsım b. Abdurrahman → Alî b. Yezîd el-Hilâlî → Osmân b. Ebî el-Âtike → Sadaka b. Hâlid → Hişâm b. Ammâr.

Rivayete göre Ebû Ümâme (r.a.) şöyle demiştir: Allah Resûlünü (s.a.s.) en çok yalanlayıp karşı çıkanlar Yahudiler idi. Ahbârlarından⁸ bazıları yanına gelerek şöyle dediler: Ey Muhammed! Sen, Allah'ın seni (elçi olarak) gönderdiğini iddia ediyorsun. (Doğruysa) soracaklarımızdan bize haber ver. Zira Musa (a.s.) kendisine sorulan herşeye cevap verirdi. Eğer peygamber isen sen de soracaklarımızı haber vermelisin. Allah Resûlü, “Peki, eğer haber verirsem Müslüman olacağınıza Allah'ı kefil ve şahid kılar mısınız?” dedi. Onlar, “Evet” dediler. “O zaman istediğiniz şeyi sorun” dedi.

⁵ Ebû's-Şeyh, *Kitâbü'l-'Azame*, thk. el-Mubârekfûrî, (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1408), 2: 675, el-Mubârekfûrî de rivayetin mevzu olduğunu teyit etmiştir.

⁶ Elbânî, *Silsiletü'l-Ahâdis ed-Da'ifa ve'l-Mavdûa*, (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1992), 13: 1141-1142(6500).

⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Uluvv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*, (Riyâd: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995), 98(237); Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 1: 163(741); Suyûtî, *Câmiu'l-Ahâdis*, (Beyrut: Dârü'l-fikir, 1994), 38: 240(41389).

⁸ Kur'an-ı Kerim'de “yahudi din âlimleri” için kullanılan bir ifade. bk. el-Mâide 5/44; el-Mâide 5/63; et-Tevbe 9/31, 34.

Dediler ki, “En kötü bölgeler hangileridir?” Allah Resûlü, cevap vermedi, sustu ve “Arkadaşım Cibrîl’e soracağım” dedi. Üç gün bekledikten sonra nihayet Cibrîl geldi ve ona sordu. Cibrîl, “Soru sorulan kişi, sorandan daha çok bilmiyor, fakat Rabbime soracağım” dedi. Rabbine sordu, Rabbi buyudur ki: “Beldelerin en kötülere çarşı ve pazarlardır. Bölgelerin en sevimlileri de mescitlerdir.” Sonra Cibrîl indi ve “Ey Muhammed! Ben daha önce yaklaşmadığım kadar Allah’a yaklaştım. Öyle ki aramızda nurdan yetmiş bin perde vardı. Bana dedi ki “Beldelerin en kötülere çarşı ve pazarlardır. Bölgelerin en sevimlileri de mescitlerdir.” Bu kısımdan sonra Cibrîl, seyyâh meleklerin hergün mescitleri dolaşip sancak ve pankartlarıyla kapılarında beklediklerini, girip çıkanların sevaplarını kaydettiklerini, bunu gören şeytanın endişelenip zümresine sancak ve pankartlarını pazarlara ve toplu yollara dikmelerini istediğini, insanlar arasına fuhşiyatı yayan şeytanlar nedeniyle pazarların kötülük ve azgınlıkların merkezi haline geldiğini, öyle ki buralardaki şeytanların çarşılardan çıkan son kişilere eşlik edip onlarla evlerine kadar gelip onlarla yattıklarını ve bu işi her gün tekrarladıklarını anlatmaktadır.⁹

Bazı müellifler bu rivayeti İbn Zencûye’ye (ö. 251/865) dayandırmıştır.¹⁰ Kanaatimizce ilk müellifler bunu hem sened hem de metin yönünden problemlili gördüklerinden eserlerine almamışlardır. Ayrıca rivayet bu şekliyle bilinen ilk dönem hadis kaynaklarından hiçbirinde yer almamaktadır.¹¹

Metninde hiçbir rivayetle desteklenmeyen ziyadeler göze çarpılmaktadır. Zehebî ile Tebrîzî, rivayetin sadece ilk bölümünü vermekle yetinmiştir.¹² Rivayeti Kâsım b. Abdurrahman’dan nakleden Ali b. Yezîd el-Hilâlî eş-Şâmî cerh edilen biridir. Buhârî, onun için “münkerü’l-hadîs”¹³ derken Nesâî, “sika bir ravi değildir” demiştir.¹⁴ Zehebî, Ahmed b. Hanbel’in şöyle dediğini nakletmektedir: “Ali b. Yezîd, Kâsım b. Abdurrahman’dan çok ilginç şeyler rivayet etmektedir. Bunların Kâsım b. Abdurrahman’ın sözleri

⁹ Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 4: 138-140; Zehebî, *el-Uluvv li’l-Aliyyi’l-Ğaffâr*, 98(237); et-Tebrîzî, *Mişkâtü’l-Mesâbih*, 1: 163(741); Suyûtî, *Câmiu’l-Ahâdis*, (Beyrut: Dârü’l-fikir, 1994), 38: 240(41389); Verilen metin, *Kenzü’l-Ummâl*’den tercüme edilmiştir.

¹⁰ Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, 4: 138-140.

¹¹ Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, 2: 621.

¹² Zehebî, *el-Uluvv li’l-Aliyyi’l-Ğaffâr*, 98(237); Tebrîzî, *Mişkâtü’l-Mesâbih*, I: 163(741).

¹³ Buhârî, bu ifadeyi kullandığı râvilerden hadis almayı doğru bulmamıştır. Bk. Nûreddîn İtr, *Menhecü’n-Nakd inde’l-muhadisîn*, (Dımaşk: Dârü’l-fikr, 1997), 112.

¹⁴ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, 4: 161.

*olduğu kanaatindeyim.*¹⁵ Râviler hakkındaki cerh ifadeleri ve metnin Ahmed b. Hanbel'in dediği gibi Kâsım b. Abdurrahman'ın kendi sözü olabileceğinden hareketle bu rivayete ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Kanaatimizce Elbânî'nin bu rivayeti "hasen" olarak değerlendirmesi isabetli değildir.¹⁶ Yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı Ebû Ümâme'den gelen rivayet, gerek sened gerek metin açısından problemlidir. Dolayısıyla rivayetin münker ve delil olmaya elverişli olmadığı söylenebilir.¹⁷

Diğer dört sahâbîden gelen rivayetler hadis kaynaklarımızda yer aldığı için onlar üzerinde daha ayrıntılı durmayı uygun görüyoruz.

1.2. Enes b. Mâlik'ten Gelen Rivâyetler

Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetlerin sened ağı şu şekildedir:

Resûlullâh (s.a.s.) → Enes b. Mâlik (r.a.) → Muhammed b. Ebî Süleym el-Medîni → Ammâr b. 'Ummâre ez-Za'farânî → Ubeyd b. Vâkid el-Leysî → Muhammed b. Hâlid el-Muhallebî → Muhammed b. Nûh el-Askerî → **Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-Evsat.**

Rivayete göre Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle dedi: Resûlullah (s.a.s.) Cibrîl'e "En hayırlı bölgeler hangileridir?" diye sordu. Cibrîl, "Bilmiyorum" deyince Resûlullah, "Öyleyse Rabbine sor." dedi. Cibrîl ağladı ve "O'na sorabilirmiyiz ki? Ancak O, dilediğini bize haber verir" dedi ve göğsü yükseldi. Daha sonra gelerek dedi ki; "Yeryüzünde en hayırlı bölgeler Allah'ın evleri-mescitlerdir." Resûlullah (s.a.s.), "Peki en kötü bölgeler hangileridir?" diye sorunca Cibrîl tekrar göğsü yükseldi ve sonra gelerek; "En kötü bölgeler ise çarşı ve pazarlardır" dedi.¹⁸

Rivayetin birinci râvisi Enes b. Mâlik (r.a.), on yaşında Hz. Peygamber'in hizmetine girmiş bir sahâbîdir.¹⁹ O, Hz. Peygamber'in hane-i saadetinde yetişmiş, dolayısıyla başkalarının görmediği şeyleri görmüş ve

¹⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, (Beirut: Dârü'l-Ma'rifa, ty.), 4: 374.

¹⁶ Elbânî, bu konuda gelen diğer rivayetleri dikkate alarak bu rivayeti de "hasen" kabul etmiştir. Ancak, bu rivayette diğer rivayetlerle desteklenemeyecek ziyâdeler vardır. Diğer rivayetlerle ortak olan kısımlar makbul karşılansa da diğer bölümleri için bunu ileri sürmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Zira rivayetin râvileri sıkı kabul edilmemiştir.

¹⁷ İlk dönem hadis kaynaklarında yer almadığı için Ebû Ümâme'den (r.a.) gelen rivayetin senedi çalışmanın sonundaki "Genel Sened Ağı" içinde gösterilmemiştir.

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsâd*, thk. Târik b. 'İvazullâh b. Muhammed, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 7: 154-155.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Târîhü'l-kebir*, (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1986), 2: 27.

Hız. Peygamber'in pek çok söz ve davranışına tanık olmuştur. Hız. Peygamber'in vefatından sonra 83 yıl gibi uzun bir ömür yaşamış ve bu sayede bilmediği hadisleri kendisinden yaşça büyük olan sahâbîlerden öğrenme imkânı bulmuştur. Bu sayede hadis rivayetinde sınırlı sayıdaki muksirûn sahâbîler arasına girmiştir.²⁰ Öyle ki vefat ettiğinde "Bugün ilmin yarısı gitti" diyenler olmuştur.²¹ Enes b. Mâlik (r.a.), hicri 93. yılında vefat etmiştir.²²

Ashâbın tamamı hadis âlimleri tarafından adil kabul edilmiştir. Yani onlar, Resûlullah (s.a.s.) adına kasden yalan söylemekten berîdir.²³ Onun için bir rivayetin sıhhat durumu sahâbeden sonra gelen diğer ravilerle ilgilidir.

Bu rivayet, Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) et-Taberânî'ye (ö. 360/971) ulaşıncaya kadar tek tarikle gelmiştir. Bu yönüyle rivayet ferdî nisbîdir.²⁴ Seneddeki ravilerin cerh ve ta'dil durumları ise şöyledir.

1. Muhammed b. Ebî Süleym el-Medînî (Muhammed b. Abdullah b. Ebî Süleym)

Muhammed b. Ebî Süleym el-Medînî'yi İbn Hibbân, sika raviler arasında zikretmiş ve aynı zamanda Enes b. Mâlik'ten (r.a.) hadis aldığını ifade etmiştir.²⁵ Büyük hadis imamı Buhârî ve diğer âlimler de bu görüştedir.²⁶ İbn Hacer ve diğer bazı munekkit âlimler ise onu "sadûkun" sigasıyla ta'dil ederken, Zehebî kendisi için "lâ yu'refu" diyerek sıdkıyla meşhur bir râvî olmadığını söylemiştir.²⁷ Ayrıca *Sünen-i Nesâî*'de rivayetleri olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Söz konusu râvîmizin "vuhdân" raviler arasında olduğu ve kendisinden sadece Bukeyr b. el-Eşecç'in (ö. 127/744) hadis

²⁰ Ahmed Naim, *Tecrîdî Sarih Tercemesi Mukaddimesi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 26.

²¹ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 2: 28.

²² Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 2: 28; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 165-166.

²³ Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 124.

²⁴ Ferd-i Nisbî: Râvinin herhangi bir yönden tek kalması veya diğerlerinden farklı olması demektir. bk. Salahattin Polat, "Ferd", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12: 369.

²⁵ Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti, *es-Sikât*, (B.y.y.: Dâru'l-fıkr, 1975/1395), 5: 367.

²⁶ Bk. Buhârî, *Tarîhu'l-Kebîr*, 1: 128; İbn Ebî Hatim, Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1952/1372), 5: 297.

²⁷ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 3: 596.

²⁸ Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, (Suriye: Dâru'r-Râşîd, 1411/1991), 1: 488; Cemaluddîn Ebu'l-Haccac Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemal fi Esmâ'l-Ricâl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415), 25: 487.

rivayet ettiği söylenmişse de²⁹ başka kişilerin de kendisinden rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁰

Kaynaklarımızda râvînin doğum ve ölüm tarihi hakkındaki bilgiye raslayamadık. Ancak Sehâvî, İmam Müslim'in onu Medine tabîîlerinin dördüncü tabakasında zikrettiğini nakletmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi onu beşinci tabakadan sayanlar da vardır.³¹

2. 'Ammâr b. 'Ummâre ez-Za'ferânî (Ebû Hâşim ez-Za'ferânî el-Basrî)

Ebû Hâşim ez-Za'ferânî'nin hadis aldığı kişiler arasında Hasan ve Sâlih b. 'Ubeyd, Kesîr b. Ebî'l-Yemân, Rabî' b. Lût, Muhammed b. Abdullah (Muhammed b. Ebî Süleym el-Medîni), Muhammed b. Sîrin ve başkaları sayılmıştır. Ondan hadis alanlar arasında ise Yahyâ b. Yemân, Ravh b. 'Ubâde, Ebû'l-Velîd et-Teyâlisî ve Sehl b. Temmâm ve daha başka kişiler vardır.³² Basralı olup³³ sikâ bir râvîdir.³⁴ Ebî Hatim ile İbn Hacer "lâ be'se bih" diyerek ta'dîl etmişlerdir.³⁵ İbn Hacer, onun yedinci tabakadan olduğunu ve Ebû Davûd'un *Sünen*'inde rivayetlerinin olduğunu söylemiştir.³⁶ Yahyâ b. Ma'în kendisi için "sika bir ravîdir" derken; Buhârî "fîhi nazar" diyerek³⁷ hiç bir surette rivayet ettiği hadislerin alınmayacağını ifade etmek istemiştir.³⁸

3. 'Ubeyd b. Vâkid el-Leysî/el-Kaysî/el-Basrî

İsminin 'Abbâd olduğu da söylenmiştir. Dokuzuncu tabakadandır. Kutub-i Sitte'den sadece Timizî'de rivayetleri bulunan râvî hakkında, Ebî Hatim er-Râzî "zayıf bir râvîdir" demiştir. Sa'îd b. 'Atiyye, 'Ammâr b. 'Ummâre ve başka râvîlerden hadis tahammülünde bulunmuştur. Ondan da 'Amr b. Alî, Muhammed b. Hâlid b. 'Hidâş ve başka raviler hadis almıştır.³⁹ İbn 'Adiy (ö. 365/976) ondan mervî bir grup hadisi zikrettikten sonra, merviyâtının başka ravilerce rivayet edilmediğini belirten bir ifade (lâ

²⁹ Müslim b. Haccâc, *el-Münferidât ve'l-Vuhdân*, thk. el-Bundârî-Zeğlûl, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988), 160

³⁰ Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1404/1983), 1: 258-259.

³¹ Şemsuddîn es-Sehâvî, *et-Tuhfetu'l-Latife fî Târîhi'l-Medineti's-Şerife*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 598; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 488.

³² İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6: 391; ayrıca bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 21: 200.

³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 286.

³⁴ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6: 391; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 286.

³⁵ Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 21: 200; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 408.

³⁶ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1: 408.

³⁷ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 4: 581.

³⁸ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 81.

³⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 19: 246.

yutâbe'u 'aleyh) kullanmıştır.⁴⁰ İbn 'Adiy ve İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) onu zayıf raviler arasında zikretmiştir.⁴¹

4. Muhammed b. Hâlid el-Muhallebî (Muhammed b. Hâlid b. 'Hidâş b. 'Aclân)

Basra'lı olup daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir. İbn Hacer, "sadûk" diye onu ta'dîl etmiş,⁴² İbn Hibbân onu sika raviler arasında zikretmiştir. Babası Hâlid b. 'Hidâş'tan bazı garîb hadisler rivayet ettiğini söylenmiştir.⁴³ Onuncu tabaka siğâr ravilerdendir. Babasından, İbn 'Uleyye ve 'Ubeyd b. Vâkid el-Leysî başta olmak üzere bir grup râvîden hadis almıştır. İbn Mâce başta olmak üzere İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, Muhammed b. Nûh b. Harb el-'Askerî gibi bir grup râvî onun talebeleri arasındadır.⁴⁴ Vefat tarihi hakkında bilgi verilmeyen râvînin babasının hicri 223'te Bağdâd'da vefat ettiği nakledilmiştir.⁴⁵

5. Muhammed b. Nûh b. Harb el-'Askerî

Askerimukrem'de doğmuştur. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341) onu Muhammed b. Hâlid b. 'Hidâş'ın talebeleri arasında saymıştır.⁴⁶ Yahya b. Ğeylân, İsmail b. İbrahim el-'İclî, Halil b. Sa'd el-Eylî ve el-Leys b. Bahr onun hocaları arasındadır. Abdussamed b. Alî b. Muhammed b. Mukrem ve Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971) ise onun talebelerinden bazılarıdır.⁴⁷

Râvînin cerh ve ta'dîli konusunda her hangi bilgiye rastlayamadık. Böyle bir durumda kendisinden iki ve daha fazla (âdil) râvî hadis rivayet etmekle beraber cerh ve ta'dîl yönünden durumu bilinmediği için "mechûlu'l-hâl"⁴⁸ konumundadır diyebiliriz.

⁴⁰ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 3: 24.

⁴¹ Ebû'l-Farac İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2: 161; İbn 'Adiy, *Muhtasaru'l-Kâmil fi'd-du'afâ*, (Beyrut: Dâru'l-Cemîl, 1422/2001), 606.

⁴² İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 1: 475.

⁴³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9: 113.

⁴⁴ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I: 475; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 25: 135.

⁴⁵ Bedruddîn el-'Aynî, *Meğânî'l-Ahyâr*, Thk. Muhammed Hasan İsmâîl, (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1: 263.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 19: 246.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Ğunyetu'l-Mültemis İdâhu'l-Mültemis* thk. Yahya b. Abdullah el-Bekrî, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1422/2001), 372.

⁴⁸ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 173.

Meşhur hadis imamı Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî⁴⁹ rivayeti Muhammed b. Nûh b. Harb el-'Askerî'den alarak eserine aktarmıştır.

Senetteki tüm ravileri inceledikten sonra rivâyeti ittisâl açısından değerlendirebiliriz. Senetteki ilk râvî olan Enes b. Mâlik (r.a.) sahabîdir ve hicri 93 yılında vefat etmiştir. Hadisi ondan alan Muhammed b. Ebî Süleym el-Medîni, belirtildiği üzere Enes b. Mâlik'in talebeleri arasındadır. Dolayısıyla aralarında likânın varlığı sabittir. Ondan hadisi rivayet eden kişi 'Ammâr b. 'Ummâre ez-Za'ferânî adlı râvîdir. İmam Müslim, Muhammed b. Ebî Süleym el-Medîni'yi "vuhdân" raviler arasında saymış ve Bukeyr b. el-Eşecc dışında hiçbir kimsenin ondan hadis almadığını ifade etmiştir. Ancak incelediğimiz rivayete bakıldığında 'Ammâr b. 'Ummâre ez-Za'ferânî'nin de bu kişiden hadis aldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Müslim'in görüşüne göre rivayet "mudelles" olmaktadır. Fakat kahir ekserin görüşü ve hadis senedindeki semâ'a delalet eden sîga dikkate alındığında iki râvî arasında hoca talebe ilişkisi olduğu anlaşılmakta, muâsarat ve lika hususunda bir problem görülmemektedir.

Hadîsi ez-Za'ferânî'den talebeleri arasında sayılan 'Ubeyd b. Vâkid el-Leysî almıştır. Ancak ikisi arasındaki hadis tahammül ve edâ sîgası, kesin sema'a delalet etmemektedir. Ayrıca ez-Za'ferânî'nin yedinci tabaka ravilerinden 'Ubeyd b. Vâkid el-Leysî'ni ise dokuzuncu tabaka ravilerinden olması, aralarında bir râvînin düşmüş olma ihtimalini akla getirmektedir. Munekkid âlimlerin 'Ubeyd b. Vâkid el-Leysî hakkındaki cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri dikkate alındığında onun tedlis yapmış olma ihtimali akla gelmektedir.

Hadîsi el-Leysî'den onuncu tabaka sâğîr ravilerinden ve aynı zamanda 'Ubeyd b. Vâkid Leysî'nin talebeleri arasında sayılan, Muhammed b. Hâlid el-Muhallebî (ö. 241-250/856-65) rivâyet etmektedir. Muhallebî, hadisi talebesi Muhammed b. Nûh b. Harb el-'Askerî'ye nakletmiştir. Hadisimizin yer aldığı eserin müellifi İmam et-Taberânî (ö. 360/971) ise, Muhammed b. Nûh b. Harb el-'Askerî'nin talebelerindedir. et-Taberânî'nin hadisi hocasından semâ' yoluyla aldığı hadis senedindeki sâgadan anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak 'Ammâr b. 'Ummâre ez-Za'ferânî ile 'Ubeyd b. Vâkid el-Leysî aynı tabaka ravileri olmadığından aralarında muâsarat gerçekleşmemektedir. Bu nedenle Enes b. Mâlik'ten (r.a.) gelip et-Taberânî'nin eserine giren rivâyetin, senedi münkatı' zayıf bir rivayet olduğu söylenebilir.

⁴⁹ Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, 447-448.

1.3. Abdullah b. Ömer'den Gelen Rivâyetler

1. **Abdullah b. Ömer** — Muhârib b. Disâr es-Sedûsî — Atâ b. es-Sâib es-Sakafî — Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî — İshâk b. İbrâhîm el-Yetîm — Alî b. Abdulazîz el-Beğavî — Ömer b. Muhammed el-Cumehî — el-Hasen b. Ahmed el-Mekkî — **el-Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ.**

2. **Abdullah b. Ömer** — Muhârib b. Disâr es-Sedûsî — Atâ b. es-Sâib es-Sakafî — Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî — İshâk b. İbrâhîm el-Yetîm — Alî b. Abdulazîz el-Beğavî — Ömer b. Muhammed el-Cumehî — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

3. **Abdullah b. Ömer** — Muhârib b. Disâr es-Sedûsî — Atâ b. es-Sâib es-Sakafî — Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî — Hişâm b. Abdülmelik el-Bâhilî — el-Fadl b. Hübâb el-Cümeihî — Ahmed b. Muhammed el-'Anezî — Abdullâh b. Yûsuf el-Asbehânî — **el-Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ.**

4. **Abdullah b. Ömer** — Muhârib b. Disâr es-Sedûsî — Atâ b. es-Sâib es-Sakafî — Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî — Hişâm b. Abdülmelik el-Bâhilî — el-Fadl b. Hübâb el-Cümeihî — **İbn Hibbân, Sahîh.**

5. **Abdullah b. Ömer** — Muhârib b. Disâr es-Sedûsî — Atâ b. es-Sâib es-Sakafî — Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî — Alî b. el-Hasen el-Hissincânî — Muhammed b. Eyyüb el-Becelî — Abdullah b. Muhammed el-Ka'бі — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

6. **Abdullah b. Ömer** — Muhârib b. Disâr es-Sedûsî — Atâ b. es-Sâib es-Sakafî — Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî — Yahyâ b. el-Muğîre es-Sa'dî — Muhammed b. Eyyüb el-Becelî — Abdullah b. Muhammed el-Ka'бі — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

Abdullah b. Ömer'den gelen rivayetlerin metinleri arasında kısmî farklılıklar olduğundan iki farklı metni vermekte fayda görüyoruz.⁵⁰

İbn Hibbân'da yer alan rivayetin metni şöyledir: İbn Ömer'in (r.a.) anlattığına göre bir adam Resûlullah'a gelerek, "En kötü bölgeler hangileridir?" diye sordu. Resûlullah (s.a.s.) ona, "Bilmiyorum ama Cibrîl'e bir sorayım" dedi. Resûlullâh Cibrîl'e sordu o da "Bilmiyorum ama Mîkâil'e

⁵⁰ Abdullah b. Ömer (r.a.)'den gelen rivayetlerin sened ağını görmek için çalışma sonundaki Ek:1'e bakınız.

bir sorayım” dedi. Daha sonra Cibrîl gelerek, “(Yeryüzünün) en hayırlı bölgeleri mescitleridir. En kötü bölgeleri ise çarşılarıdır” dedi.⁵¹

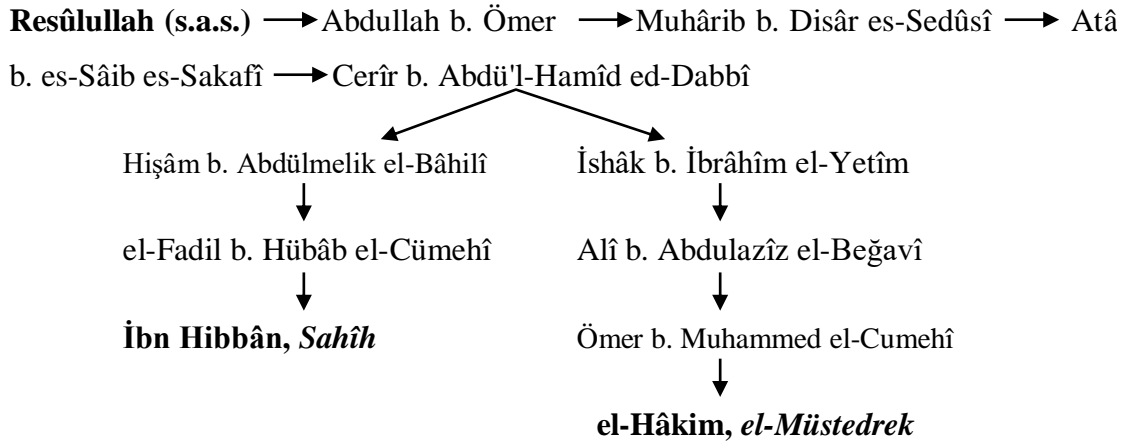
Hâkim’in *el-Müstedrek*’i ile Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-Kübrâ*’sındaki metinler arasında anlama etki etmeyen küçük farklılıklar vardır. Rivayetin metni şöyledir: İbn Ömer (r.a.) şöyle dedi: Bir adam Resûlullah’â gelerek, “En hayırlı bölgeler hangileridir?” diye sordu. Resûlullah ona, “Bilmiyorum” dedi. Adam, “Peki en kötü bölgeler hangileridir?” diye sordu. Resûlullah yine “Bilmiyorum” dedi. Sonra Cibrîl geldiğinde Resûlullah ona “Ey Cibrîl, en hayırlı bölgeler hangileridir?” diye sordu. Cibrîl, “Bilmiyorum” dedi. “Resûlullah, “Peki en kötü bölgeler hangileridir?” diye sordu. Cibrîl tekrar, “Bilmiyorum” dedi. Resûlullah (s.a.s.) “Öyleyse Rabbine sor” dedi. Cibrîl öyle bir silkelendi ki Muhammed (s.a.s.) az kalsın kendini kaybediyordu. Sonra Cibrîl, “Ben O’na hiçbir şey soramam ki” dedi. Daha sonra Yüce Allah Cibrîl’e, “Muhammed sana en hayırlı bölgeler hangileridir” diye sordu, sen “Bilmiyorum” dedin. Sana “En kötü bölgeler hangileridir” diye sordu sen yine “Bilmiyorum” dedin. O’na “En hayırlı bölgeler mescitlerdir ve en kötü bölgeler çarşı ve pazarlardır diye haber ver” buyurdu.⁵² Hâkim’in *el-Müstedrek*’indeki bir rivayetin metni de yaklaşık böyledir. Diğer rivayette “Ben O’na hiçbir şey soramam ki” kısmı yer almamakta ve soruyu soran kişi Hz. Peygamber’e “Bilmiyorsan Rabbine sor” demektedir.⁵³

Rivayetin bütün râvilerini tek tek incelemek yerine, elimizdeki ilk kaynağa kadarki ravileri incelemenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Senede bakıldığında rivâyetin müşterek râvîsinin, Cerîr b. Abdü’l-Hamîd ed-Dabbî olduğu görülür. Ondan sonra dört tarîka ayrılmaktadır. Bunların elimizdeki ilk kaynağı el-Hâkim’in *el-Müstedrek*’i ile İbn Hibbân’ın *Sahîh*’idir. Burada önce İbn Hibbân’ın *Sahîh*’indeki rivâyetin, daha sonra Hâkim’in *el-Müstedrek*’indeki bir rivayetin ravileri tanıtılacaktır. Buna göre inceleyeceğimiz senedler ve ravileri şu şekildedir:

⁵¹ Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti, *Sahîhu İbn Hibban bi Tertibi İbn Balabân*, Thk. Şuayb el-Arneut, (Beirut: Muessesetu’r-Risale, 1993/1414), 4: 476(1599).

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kübrâ*, (el-Cevherü’n-Nakî ile birlikte) (Haydarâbad: Meclisu Dâireti’l-Meârifî’n-Nizâmiyye, 1344/1925), 3: 65(5183); 7: 50(13713), *es-Sünenü’l-Kübrâ*’da yer alan iki rivayet arasında “Biz O’na hiçbir şey soramayız?” sorusunda “Biz/Ben” ifadesinde fark bulunmaktadır. Birisinde “Biz” birisinde “Ben” ifadesi geçmektedir.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Hâkîm en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, ty.), 1: 90(306); 2: 7(2149).



Hadisin ilk ravisi olan Abdullah b. Ömer (r.a.), İslâm'ı küçük yaşta kabul eden sahâbîlerdendir. Beyhakî'nin *el-Medhal* adlı eserinde naklettiğine göre Zührî, onun için "Ne Hz. Peygamber'in ne de ashâbının hiçbir sözü ve fiili ondan gizli kalmamıştır." demiştir. O, hadis rivayetinde muksirûndan kabul edilir.⁵⁴ Hicrî 73 yılında 87 yaşındayken vefat etmiştir.⁵⁵ Abdullah b. Ömer'den sonra gelen raviler sırasıyla şunlardır.

1. Muhârib b. Disâr es-Sedûsî el-Kûfî

Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah'tan da hadis alan Muhârib b. Disâr, Küfe Kadılığını da yapmıştır. Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Mis'ar ve İbn 'Uyeyne rivayette bulunmuştur.⁵⁶

Sahîh-i Buhârî'de de rivayetleri bulunan Muhârib b. Disâr'ın cerh ve ta'dîl durumu için Ebû Zur'a (ö. 282/895) "sikaton me'mûnun" ifadesini kullanmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ise Kûfe'li olduğunu belirttikten sonra kendisi için "sadûkun" demiştir.⁵⁷ Sika ravileri arasında onu da zikreden İbn Hibbân (ö. 354/965), künyesinin Ebû'l-Muterrif (ابوالمطرف) olduğunu ve Kûfe'de hicri 108'de vefât ettiğini nakletmiştir.⁵⁸ Vefat tarihini hicri 116 olarak veren Zehebî (ö. 748/1347), onun tabiîlerin seçkinlerinden ve âlimlerinden biri olduğunu, birçok âlim tarafından sika kabul edildiğini ifade ettikten sonra "mutlak hüccettir" diyerek ta'dîl etmiştir.⁵⁹

⁵⁴ Ahmed Naim, *Tecrîdî Sarih Tercemesi Mukaddimesi*, 26.

⁵⁵ Abdullah b. Ömer (r.a.) hakkındaki bilgiler, Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, 169-170.

⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8: 28-29.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8: 416-417.

⁵⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 452.

⁵⁹ Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, 3: 441.

2. 'Atâ b. es-Sâib es-Sakafî ('Atâ b. es-Sâib b. Mâlik/İbnu's-Sâib b. Zeyd Ebû Zeyd/Ebû Yezîd)

İmam ve hâfız olan İbn es-Sâib, Kûfe muhaddisidir.⁶⁰ Babası es-Sâib'ten, Abdullah b. Ebî Evfâ, Enes b. Mâlik, Ya'lâ b. Murra gibi bir grup daha râvîden hadis almıştır. Kendisinden de el-A'meş, Süleymân et-Teymî, İsmâ'il b. Ebî Hâlid, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be rivayette bulunmuşlardır.⁶¹ İbn Hibbân, onun Enes b. Mâlik'ten hadis aldığının doğru olmadığını ifade ederken,⁶² Yahya b. Ma'în de onun Ya'lâ b. Murra'dan hadis almadığını söylemiştir.⁶³ Onu sika raviler arasında zikreden İbn Hibbân, ömrünün sonlarına doğru aşırı olmasa da hafızasının bozulduğunu söylemiştir.⁶⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, cerh ve ta'dîl durumu için "mehalluhu es-sıdk" sigasını kullanmaktadır. İhtilâttan önce sika bir râvî olduğunu, Basra'ya gittiğinde hafızasının bozulduğunu, bu nedenle Basra'daki rivayetlerinin sahih olmadığını ifade etmiştir. Yahya b. Ma'în ve Ahmed b. Hanbel, "*hafızası bozulmadan önce ondan hadis alanların rivayetlerinin sahîh olduğunu, daha sonra alanların rivayetlerinin ise bir şey ifade etmediğini*" söylemişlerdir. İhtilât halinden önce alanlar Şu'be ve Süfyân, sonra alanlar ise Cerîr, Halid b. Adullah, İbn 'Uleyye ve Alî b. 'Asım'dır.⁶⁵ Buhârî *Sahîh*'inde onun bir rivayetine yer vermiştir. Müslim ise rivayetlerine hiç yer vermemiştir. Hicri 136'da vefat etmiştir.⁶⁶

3. Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî (Ebû Abdillâh el-Kûfî el-Kâdî) (ö. 188/804)

Cerîr, tebe-i tabiînin orta yaşlılarından. İbn Sîrîn'in vefat ettiği hicri 110'da İsfâhan'a bağlı bir köyde doğmuştur. Kûfe'de büyümüş, Rey'ye yerleşmiştir. Hicri 188'de 77 yaşında iken vefat etmiştir.⁶⁷ *Kütûb-i Sitte*'de rivayetleri bulunan hafız hadis imamlarındandır.⁶⁸

Cerîr'i sikâ ravileri arasında zikreden İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebû İshâk eş-Şeybânî (ö. 140/758), el-A'meş (ö. 147-48/765-66) ve daha birçok kişiden hadis aldığı, Kuteybe (ö. 240/855), Alî b. el-Medînî (ö. 178/795),

⁶⁰ Ebû Sehil Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, *Mevsûatu Mevakîfi's-Selef*, (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ty.), 2: 263.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6: 332-333.

⁶² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 333.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8: 416-417.

⁶⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 251.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6: 332 vd; İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi'd-Duafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988), 5: 262 vd.

⁶⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6: 465; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3: 1129.

⁶⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 2: 214; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 145.

⁶⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, nşr. Muhammed Avâme, (Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992), 1: 291.

İbn Mubârek (ö. 181/797) ve bir grup râvînin de ondan hadis aldığını zikretmiştir.⁶⁹ Ebû Hâtim (ö. 277/890) bunlara başka raviler de eklemiş ve Cerîr'i sika bir râvî kabul etmiştir. Ebâ Zur'a'nın (ö. 282/895) da kendisini "sadûkun min ehli'l-İlmi" diyerek ta'dîl ettiğini aktarmıştır.⁷⁰ Cerîr'in hocaları arasında Atâ b. es-Sâib ve oğlu Zeyd'i de zikreden Mizzî (ö. 742/1341), hoca ve talebelerinden büyük bir grupun ismini aktarmıştır.⁷¹ İbn Hacer de "sika bir ravidir" dedikten sonra ömrünün sonuna doğru hıfzının zayıfladığını aktarmıştır.⁷²

Cerîr, çalışmamıza konu olan rivayeti hocası 'Atâ'dan ihtilât halinden sonra almıştır.⁷³ Dolayısıyla senedlerinde Cerîr'in yer aldığı tüm rivayetlere ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Buna göre Abdullah b. Ömer (r.a.) tarikiyle gelen tüm rivayetlerin senedinde Cerîr yer aldığı için tamamı zayıftır.

Bu üç raviden sonra rivayetimiz iki tarike ayrılmaktadır. Bir tarikten İbn Hibbân'ın *Sahîh*'ine diğer tarikten el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'ine girmiştir. Şimdi bu tariklerdeki ravileri inceleyelim.

1.3.1. İbn Hibbân'ın Râvîleri

1. Hişâm b. Abdülmelik el-Bâhilî (Ebû'l-Velîd et-Teyâlisî, el-Basrî)

Basra'lı olup, Şu'be, Zâide ve Hammâd b. Seleme'den hadis almıştır. İbn Hibbân *Kitâbû's-Sikât*'ında "zeki ravilerden biriydi" demektedir.⁷⁴ Hadis tahmül ettiği bir grup hocasının isimlerini veren İbn Ebû Hatim (ö. 327/938), babasının bu ravi hakkında "imam, fakih ve 'âkil (sikâ) biridir, elinde kitaptan rivayet ettiğini hiç görmedim" dediğini, Ahmed b. Hanbel'in de hakkında "mutkinun" diyerek onu sikalardan addettiğini nakletmiştir.⁷⁵

Zehebî, *Kütüb-i Sitté*'de rivayetleri bulunan raviler arasında Hişâm'ı da zikretmiş, Ebû Zur'a'nın onun hakkında "zamanının imamıydı" dediğini nakletmiştir. 94 yaşında⁷⁶ iken hicri 227 de vefat etmiştir.⁷⁷ İbn Hacer de hakkında "sikaton sebtun" değerlendirmesini yapmıştır.⁷⁸

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 145; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 4: 541 vd.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2: 505.

⁷¹ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 4: 541.

⁷² İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 1: 139.

⁷³ Busîrî, *İthâfü'l-Hiyere*, (Riyâd: Dârü'l-vatan, 1999), 2: 28(969).

⁷⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 571.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9: 65.

⁷⁶ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fî Marifeti men lehu Rivâyetun fî'l-Kutubi's-Sitte*, (Cidde: Dârü'l-Kible, 1992/1413), 2: 337.

⁷⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8: 195; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 571.

⁷⁸ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 1: 571.

2. el-Fadl b. Hübâb el-Cümeihî (Ebû Halîfe, Fadl b. ‘Amr b. Muhammed b. Sahr b. Abdurrahman)

Basra’da asrının müsnidi⁷⁹ olduğu, Ka’nebî (ö. 221/836) ve Müslim b. İbrâhîm gibi büyük hocalardan hadis rivayet ettiği ve hadis almak için değişik bölgelerden insanların onun yanına geldiği ifade edilmiştir. İbn Hibbân onu sika ravileri arasında zikretmiştir.⁸⁰ Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî’den de hadis tahammül eden el-Cümeihî, *Sâhîh*’ın sahibi İbn Hibbân’ın hocaları arasındadır. Hicri 305 yılında Basra’da vefat etmiştir.⁸¹

Seçkin bir hadis hafızı olarak bilinen İbn Hibbân el-Bustî (ö. 354) rivayeti el-Fadl b. Hübâb el-Cümeihî’den alarak *Sahîh* adlı eserine kaydetmiştir.

1.3.2. el-Hâkim en-Neysâbüri’nin Râvîleri

1. İshâk b. İbrâhîm el-Yetîm et-Talkânî (Ebû Ya’kûb)

Bağdat’ta sonradan yerleşen ravilerdendir. İbn ‘Uleyye, Cerîr ve bazı Irâk’lı hocalardan hadis tahammül etmiştir. İbn Hibbân, Ebû Ya’la ve Irâk’lı diğer bazı sika ve mutkin ravilerin ondan hadis rivayet ettiklerini zikreder. İshâk b. İbrâhîm, hicri 225’te vefat etmiştir.⁸² İbn Hacer onun hicri 230 veya daha öncesinde vefat ettiğini söylemiştir.⁸³ Ahmed b. Hanbelî’nin, “kendisi hakkında hayır dışında bir şey bilmiyorum” dediği zikredilmiştir.⁸⁴ Ebû Dâvud ve el-Beğâvî de onun talebeleri arasındadır. Zehebî, onun için “sika bir ravîdir” der.⁸⁵ İbn Ma’in’in “sadûkun” dediği İshâk b. İbrâhîm’i, Dârekutni de sika addetmiştir.⁸⁶ İbn Hacer, onun sika bir râvî olduğunu ancak Cerîr’den tek başına rivayet ettikleri merviyâtı hakkında onu tenkit edenlerin olduğunu söyler.⁸⁷

2. Alî b. Abdulazîz el-Beğavî

Künyesi Ebû'l-Hasan’dır. İbn Hibbân’ın sikaları arasındadır ve Bağdatlıdır. Ebû Nu’aym ve Iraklı ravilerden hadis almıştır. Hicri 190’dan

⁷⁹ Müsnid: Hadisi usulüne göre rivayet eden râvî.

⁸⁰ İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetu’l-Matbaati’l-İslamiyye, 1423/2002), 6: 336.

⁸¹ Diğer hocaları ve talebeleri için bk. İbn Nukta Muhammed b. Abdulğani, *Kitâbu’t-Takyîd*, (Hindistan: Meclisu Dâiretu’l-Meârif, 1403/1983), 2: 217 vd.

⁸² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 113.

⁸³ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1: 100.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 2: 212.

⁸⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 234.

⁸⁶ Geniş bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr ‘Avâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002), 7: 348.

⁸⁷ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1: 100; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 2: 409 vd.

sonra Bağdat'ta dünyaya gelmiş⁸⁸ ve Mekke'de hicri 287'de vefat etmiştir.⁸⁹ Ebû Hatim de "kâne sâdiken" diyerek onu ta'dil etmiştir.⁹⁰

İbn Hacer, Alî b. Abdulazîz'i sika ve hafız bir râvî olarak değerlendirmiş, tek kusurunun hadis rivâyeti için ücret talep etmek olduğunu söylemiştir. Muhtaç biri olduğundan bu konuda mazur görüldüğünü, nitekim Dârekutnî'nin (ö. 385/995) kendisi hakkında "sikatun me'mûnun" dediğini zikretmiştir.⁹¹

3. Ömer b. Muhammed el-Cumehî (Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman)

Ömer b. Muhammed el-Cumehî'nin cerh ve ta'dili durumu hakkında kaynaklarda yeterli bir bilgiye rastlayamadık. Hâkim en-Neysâbûrî (ö.405/1014) ve hicri 422'de vefat eden el-Hasen b. Ahmed el-Mekkî'nin⁹² kendisinden hadis aldığı⁹³ ve hicri 287'de vefat eden 'Alî b. Abdulazîz el-Beğavî'nin talebelerinden olduğu zikredilmiştir.⁹⁴ Cerh ve ta'dil durumu belli olmadığı için Ömer b. Muhammed el-Cumehî, "mechûlu'l-hâl" bir râvîdir. Bu durumda rivayetleri ancak "i'tibâr" için alınır.

el-Müstedrek adlı eserin yazarı Hâkim en-Neysâbûrî bu rivayeti Ömer b. Muhammed el-Cumehî'den alarak esrine almıştır.

Bu bilgiler muvacehesinde, Abdullah b. Ömer'den (r.a.) gelen rivayetler ittisâl açısından şöyle değerlendirilebilir. Hadisi Rasûlullâh'tan rivayet eden Abdullah b. Ömer (r.a.) hicri 87'de vefat etmiştir. Hadisi ondan rivayet eden Muhârib b. Disâr es-Sedûsî tabiînin seçkinlerindedir ve hicri 108-16'da vefat ettiği söylenmiştir. Bu durumda aralarında muâsarât ve lika konusunda bir problem görülmemektedir. Hadisi Muharib'den tahammül eden râvî Atâ b. es-Sâib es-Sakafî'dir. O, uzun bir ömür yaşadktan sonra hicri 136'da vefat etmiştir. Yani ikisi arasında muâsarât gerçekleşmiştir. Ayrıca ikisinin Kûfe muhaddisi olduğunu dikkate aldığımızda aralarında likânın vukuu da kuvvetle muhtemeldir.

Hadisi Atâ b. es-Sâib es-Sakafî'den rivayet eden Cerîr b. Abdü'l-Hamîd ed-Dabbî, hicri 188 yılında 77 yaşında vefat etmiştir. Hocası Atâ b. es-Sâib öldüğünde onun 52 yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla

⁸⁸ Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î, *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Müstedrek*, (San'â: Mektebetü San'âî'l-Eseriyye, 2004), 2: 66.

⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 477.

⁹⁰ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6: 196.

⁹¹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 5: 559.

⁹² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/2003), 9: 375.

⁹³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 65.

⁹⁴ Vâdî'î, *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Müstedrek*, 2: 91-92.

muâsır olduklarında şüphe yoktur. Aralarındaki hoca talebe ilişkisi dikkate alındığında, likâ konusunda da problem kalmamaktadır. Rivayeti Cerîr b. Abdül-Hamîd ed-Dabbî'den dört râvî almıştır. Bu râviler yoluyla rivâyet ilk kaynaklardan İbn Hibbân'ın *Sahîh*'ine ve Hâkim'in *el-Müstederek*'ine girmiştir. Şimdi bu ikisini ayrı ayrı değerlendirelim.

İbn Hibbân tarikiyle gelen rivayeti Cerîr b. Abdül-Hamîd ed-Dabbî'den Hişâm b. Abdülmelik el-Bâhilî almıştır. Hişâm 94 yaşında iken hicri 227'de ölmüştür. Yani Cerîr öldüğünde ed-Dabbî 39 yaşındaydı. Bu yaşta Cerîr'den hadis almış olması pekâlâ mümkündür. Dolayısıya ikisi muâsırdır. Seneddeki semâ'a delalet eden sîga, aralarında likânın gerçekleştiğini göstermektedir. Hişâm b. Abdülmelik el-Bâhilî'den rivayeti el-Fadl b. Hübâb el-Cümeihî almıştır. el-Cümeihî, İbn Hibbân'ın hocalarındandır. Hicri 305 yılında vefat etmiştir. Hişâm'ın vefatı ile el-Cümeihî'nin vefatı arasında 78 yıl vardır. el-Cümeihî'nin 97 yıl yaşadığı ve o dönemde küçük yaşta ilim talebine başladığı dikkate alındığında Hişâm'dan hadis almış olmasında bir problem görülmemektedir. Hadisteki tahammül ve edâ sîgası da onun rivayeti semâ' yoluyla aldığını göstermektedir. İbn Hibbân (ö. 354/965), rivayeti hocası el-Cümeihî'den alarak *Sahîh*'ine almıştır. Neticede raviler arasında muâsarât olduğu görülmekte ve hadisin İbn Hibbân'a kadar muttasıl bir isnatla geldiği anlaşılmaktadır.

Hâkim en-Neysâbûrî'ye ulaşan rivayetin sened ittisalına bakıldığında ise şunlar söylenebilir.

Hatırlanacağı üzere Cerîr b. Abdül-Hamîd ed-Dabbî'ye (ö. 188/804) kadar rivâyet muttasıl gelmişti. Rivayeti ondan İshâk b. İbrâhîm el-Yetîm et-Talkânî almıştır. İshâk b. İbrâhîm'in hicri 225'te bir rivâyete göre hicri 230'da öldüğü nakledilmiştir. Cerîr'in ölüm tarihi ise hicri 188'dir. Böylece ikisi arasında muâsarât konusunda bir sıkıntı yoktur. Hadis senedindeki semâ'a delalet eden edâ sîgası ise aralarında likânın da gerçekleştiğini göstermektedir.

Rivayeti İshâk b. İbrâhîm'den (ö. 225-30/840-45) Ebû'l-Hasan Alî b. Abdulazîz el-Beğavî (ö. 287/900) almıştır. İshâk b. İbrâhîm, hicri 190'dan sonra Bağdad'da dünyaya gelmiş ve oraya yerleşmiştir. Ebû'l-Hasen ise hicri 287'de Mekke'de ölmüştür. Memleketleri bir olmasa da ikisinin muâsır oldukları anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Hasan'den sonraki râvî Ömer b. Muhammed el-Cümeihî'dir. Daha önce ifade edildiği gibi "mechûl'ul-hâl" bir râvîdir. Hangi tarihler arasında yaşadığı belli olmamakla beraber Hâkim en-Neysâbûrî ve el-Hasen b. Ahmed el-Mekki'nin (ö. 422/1031) ondan hadis aldıkları ifade edilmiştir. Ayrıca Ebû'l-Hasan ile aynı tarihte (hicri 287) vefat eden 'Alî b. Abdülazîz

el-Beğavî'nin talebeleri arasında zikredilmiştir. Bu bilgilerden hareketle el-Cumehî'nin Ebû'l-Hasan ile muâsır olduğu ve aralarında likânın gerçekleştiği söylenebilir. Hâkim en-Neysâbûrî rivayeti şeyhi el-Cumehî'den semâ yoluyla alarak eserine kaydetmiştir. Dolayısıyla el-Hâkim tarikiyle bize gelen rivayetin ravileri arasında inkıtâ'nın olmadığı söylenebilir.

1.4. Cubeyr b. Mut'im'den Gelen Rivâyetler

1. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Kays b. er-Rabî' — 'Asım b. Alî — Ömer b. Hafs — **et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr.**

2. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Mûsâ b. Mes'ûd — Hafs b. Ömer er-Rakî — **et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr.**

3. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Mûsâ b. Mes'ûd — es-Serriyy b. Huzeyme — İbrâhîm b. 'İsme — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

4. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Mûsâ b. Mes'ûd — es-Serriyy b. Huzeyme — Muhammed b. Sâlih — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

5. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Mûsâ b. Mes'ûd — Mûsâ b. el-Hasan — Muhammed b. Bâluveyh — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

6. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Mûsâ b. Mes'ûd — Hilâl b. el-'Alâ' — Ahmed b. Süleymân — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

7. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Abdulmelik b. 'Amr — **Ahmed b. Hanbel, Müsned.**

8. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — Zuheyr b. Muhammed — Abdulmelik b. 'Amr — Zuhayr b. Harb — **Ebû Ya'lâ, Müsned.**

9. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — 'Amr b. Sâbit — Abdullâh b. Mubârek — Sa'd b. Yezîd — Muhammed b. Abdurrahîm — Muhammed b. Ahmed — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

10. **Cubeyr b. Mut'im** — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — 'Amr b. Sâbit — Abdullâh b. Mubârek — 'Abdân b. Osmân —

Muhammed b. Abdurrahîm — Muhammed b. Ahmed — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

11. Cubeyr b. Mut'im — Muhammed b. Cubeyr — Abdullah b. Akîl — 'Amr b. Sâbit — Abdussamed b. Nu'mân — Muhammed b. Gâlib — Alî b. Hamşâz — **el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Müstedrek.**

Bu tariklerle gelen rivayetin metni şöyledir: Cubeyr b. Mut'im'den (r.a.) rivayet edildiğine göre bir adam Rasûlullah'â gelerek “En kötü beldeler hangileridir?” diye sordu. Resûlullah (s.a.s.), “Bilmiyorum” dedi. Cibrîl geldiğinde Resûlullâh ona, “En kötü beldeler hangileridir?” diye sordu. Cibrîl de, “Bilmiyorum” dedi. “Rabbime soruncaya kadar (bana mühlet ver)” dedi ve gitti. Allah'ın dilediği kadar bir süre geçtikten sonra geldi ve şöyle dedi, “Ya Muhammed! sen bana en kötü beldeler hangileridir diye sormuştun ben de bilmiyorum demiştim. Ben, “En kötü beldeler hangileridir” diye Rabbim'e sordum, bana “çarşı-pazarlardır” buyurdu.⁹⁵

Rivayetin sahâbî ravisi Cubeyr b. Mut'im'dir. Rivayet ettiği hadis sayısının 60 olduğu söylenmiştir. Hicri 59'da Medine'de vefat etmiştir.⁹⁶ Abdullâh b. Akîl'de üç tarike ayrılan rivayetin yer aldığı ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir. Biz bütün tariklerdeki ravilerin cerh ve ta'dil durumlarına bakmaktan ziyade -daha önce yaptığımız gibi- rivayetin yer aldığı ilk kaynak olan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki ravilerini inceleyeceğiz. İnceleyeceğimiz sened ağını şöyle gösterebiliriz.

Resûlullâh (s.a.s.) → Cubeyr b. Mut'im (r.a.) → Muhammed b. Cubeyr → Abdullah b. Akîl → Zuheyir b. Muhammed → Abdülmelik b. 'Amr → **Ahmed b. Hanbel, Müsned.**

1. Muhammed b. Cubeyr b. Mut'im

Sahâbî olan Cubeyr b. Mut'im'in (r.a.) oğludur. Tabiînden olup, üçüncü tabakaya dâhildir. Hicri 100'de vefat etmiştir. *Kutûb-i Sitte*'de rivayetleri vardır. İbn Hacer kendisi için “sikatun”, Zehebî, “imâmun, fakîhun, sebtun” diyerek ta'dil etmiştir. İbn Sa'd onun için “hadisleri az, sika râvî” demiştir. Babasından, Ömer b. Hattâb'tan, İbn Abbâs'tan ve Muâviye'den hadis rivayet etmiştir. Ondan da oğulları Cubeyr, Ömer,

⁹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 90(305); 2: 7(2148); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğerleri, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999/1420), 27: 308(16744); Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Musennâ, *Müsned*, (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn, 1988), 8: 400(7403).

⁹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 479; Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 2: 112; Ebî Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullâh el-Leysî, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1407/187), 1: 147.

İbrâhîm ve Sa'îd, İbn Şihâb ez-Zührî, Sa'd b. İbrâhîm ez-Zührî, 'Amr b. Dînâr ve başkaları rivayette bulunmuşlardır.⁹⁷

2. Abdullah b. Akîl (Ebû Muhammed, Abdullâh b. Muhammed b. Akîl el-Hâşimî)

Abdullah b. Akîl, dördüncü tabaka ravilerindedir. Hicri 140'tan sonra vefat etmiştir. Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce kitaplarında rivayetlerine yer vermişlerdir. Buhârî'nin *Ebebü'l-müfred* adlı eserinde de rivayetleri bulunmaktadır. İbn Hacer hakkında "sadûkun fî hadîsihi leyyinun" derken, Zehebî, Ebû Hatim ve başkaları da onun hakkında "leyyinu'l-hadîs", İbn Huzeyme ise "lâ ehteccu bih" demiştir.

İbn 'Uyeyne, "hadislerine güvenilmeyen kureyşli dört kişiden biri İbn Akîl'dir" diyerek, İbn Şahîn, "leyse bizâke" diyerek cerh eder. İbn Hibbân da "hıfzı çok kötüydü" der. Kahir ekser ulemanın "hıfzının iyi olmadığı" yani zayıf ravi olduğunda hemfikir olduğu görülmektedir.⁹⁸

İbrâhîm b. Muhammed b. Talha b. Ubeydullâh, Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdillâh onun hocalarından bazılarıdır. Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. 'Uyeyne ve Abdulmelik b. Cureyc de onun talebeleri arasında sayılmıştır.⁹⁹

Cubeyr b. Mut'im'den (r.a.) gelen tüm tariklerde cerh edilen Abdullah b. Akîl yer aldığından rivayetler zayıf olmaktadır.

3. Zuheyr b. Muhammed et-Temîmî el-'Anberî

Kutub-i Sitte ravilerinden olan Zuheyr b. Muhammed tebe-i-tâbiinnin kibârındandır. Zeyd b. Eslem, Hişâm b. 'Urve, İbn 'Akîl ve Muhammed b. 'Amr b. Talha'dan hadis almıştır. İbn Mehdî, Ebû 'Amîr ve el-'Akdî onun talebeleri arasındadır. Buhârî, "Şamlı ravilerin Zuheyr'den rivayet ettikleri münkerdir, Basralıların ondan rivayet ettikleri ise sahîhtir" demiştir.¹⁰⁰ Zehebî bu rivayetin onun münker rivayetlerinden biri olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Bu nedenle Buhârî zayıf râviler arasında zikretmiştir.¹⁰² İbnu'l-Cevzî de onu zayıf raviler arasına almıştır.¹⁰³

⁹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 479.

⁹⁸ Alâuddîn Moğultay, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2001), 8: 178 vd; Mizzî, *Tehzîbi'l-Kemâl*, 16: 78 vd.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbi'l-Kemâl*, 16: 78 vd.

¹⁰⁰ Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 272; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3: 427.

¹⁰¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 9(2148), Zehebî'nin rivayet üzerine yaptığı ta'like bakınız.

¹⁰² Buhârî, *ed-Duafâu's-Sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyd, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1406/1986), 50.

¹⁰³ İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, 1: 297-298.

İbn Hibbân, Zuheyr b. Muhammed'i sika râviler arasında zikretmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in onun için "mustakîmu'l-hadîs" dediği, Yahyâ b. Ma'in'in "sâlihun" dediği nakledilmiştir. Sû-i hıfzından dolayı Şam'daki merviyâtının münker olduğu söylenmiştir. Kendisi Horâsan'lı olup, önce Medine'ye sonra Şam'a yerleşmiştir.¹⁰⁵ Garîb hadisler rivayet ettiği de söylenen Züheyr, hicri 162'de vefat etmiştir.¹⁰⁶

4. Abdulmelik b. 'Amr Ebû 'Âmir el-'Akdî el-Basrî

Zuheyr b. Muhammed et-Temîmî,¹⁰⁷ Hişâm b. Sa'd, Kesîr b. Abdullâh,¹⁰⁸ Şu'be ve Alî b. Mubârek'ten hadis tahammül etmiştir. Hicri 205'te vefat etmiştir.¹⁰⁹ el-İclî onu sika râviler arasında zikretmiştir.¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/ 855)¹¹¹ ve Alî b. el-Medînî (ö. 234/848-49) onun talebeleri arasındadır. Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Ma'in onu sikâ kabul etmiştir. Ebû Hatim, onun için "sadûkun" ifadesini kullanmıştır.¹¹² Abdulmelik b. 'Amr, Buhârî ve Müslim'in râvilerindedir.¹¹³

Ünlü hadis imamı Ahmed b. Hanbel bu rivayeti hocası Abdulmelik b. 'Amr'dan tahammül ederek *Müsned*'ine almıştır.

Cübeyr b. Mut'im'den gelen rivâyetler ittisâl açısından şöyle değerlendirilebilir. Rivâyeti Rasûlullâh'tan (s.a.s.) Cübeyr b. Mut'im (r.a.) alarak oğlu Muhammed'e aktarmıştır. Oğlu Muhammed de talebesi Abdullah b. Akîl'e aktarmıştır. Muhammed'in vefat tarihi hicri 100, talebesi Abdullah b. Akîl'in ölüm tarihi hicri 140'tır. Böylece buraya kadarki râviler arasında ittisâl kesindir. Yani muâsarât ve likâ konusunda herhangi bir sorun görülmemektedir.

Hıfzının iyi olmadığına âlimlerin ittifak ettiği Abdullah b. Akîl, aldığı rivayeti tebe-i tâbiîn kibârından Zuheyr b. Muhammed et-Temîmî'ye aktarmıştır. Hicri 162'de vefat eden Züheyr'in şeyhleri arasında Abdullah b. Akîl'in de zikredilmiş olması ikisinin muâsır ve aralarında likânın vukû' bulduğunu gösterir. Horâsan'lı olan Züheyr, önce Basra'ya sonra da Şam'a yerleşmiştir. Züheyr'in Şam'daki merviyâtının münker olduğu hususunda

¹⁰⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 337.

¹⁰⁵ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3: 589-590.

¹⁰⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 408.

¹⁰⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18: 365.

¹⁰⁸ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5: 359.

¹⁰⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 6: 425.

¹¹⁰ Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebû'l-Hasen el-İclî, *Me'rifetu's-sikât*, thk. Abdu'l-'Alîm Abdu'l-'Azîm el-Bestevî, (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405/1985), 2: 103.

¹¹¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18: 366.

¹¹² İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5: 359-360.

¹¹³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18: 364-368.

âlimlerimiz arasında genel kanaat oluşmuştur. Züheyr'in rivâyeti edâ ettiği talebesi Abdulmelik b. 'Amr ise Basrâ'lıdır. Hicri 205'te vefat etmiştir. Dolayısıyla muâsır oldukları anlaşılan bu iki ravi arasında, hadis tahammül ve edâsının Basra'da gerçekleştiği söylenebilir. Abdulmelik b. 'Amr, Ahmed b. Hanbel'in şeyhleri arasındadır. Aralarında muâsarât ve likâ konusunda bir problem yoktur.

Dolayısıyla hoca-talebe ilişkisi dikkate alındığında Cubeyr b. Mut'im'den gelen rivayetin muttasıl bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

1.5. Ebû Hüreyre'den Gelen Rivâyetler

1. **Ebû Hüreyre** — Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî — el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî — Osmân b. Miktel el-Mısrî — Sa'îd b. Ebî Meryem el-Cumehî — Ahmed b. Abdurrahman el-Mısrî — **İbn Huzeyme es-Sülemî**

2. **Ebû Hüreyre** — Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî — el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî — Enes b. İyâd el-Leysî — Hârûn b. Sa'îd es-Sa'dî — el-Hasan b. Süfyân eş-Şeybânî — **İbn Hibbân el-Bustî**

3. **Ebû Hüreyre** — Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî — el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî — Enes b. İyâd el-Leysî — Hârûn b. Ma'rûf el-Mervezî — **Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî**

4. **Ebû Hüreyre** — Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî — el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî — Enes b. İyâd el-Leysî — İshâk b. Mûsâ el-Ensârî — Ahmed b. Seleme el-Bezzâz — Muhammed b. İbrâhîm el-Muzekkî — **el-Hâkim en-Neysâbûrî**

Ebû Hüreyre'den gelen rivâyetler, Müslim'in *Sahîh*'i başta olmak üzere İbn Huzeyme (ö. 311/923) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'lerinde ve el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında yer almıştır.

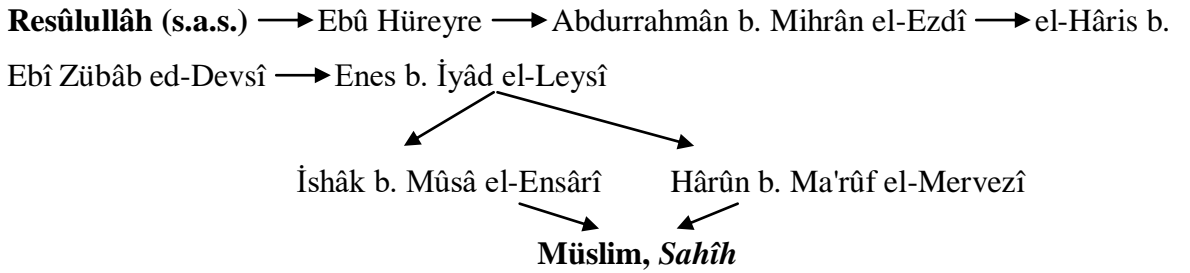
Bu senetle gelen metin şu şekildedir: Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Allah katında beldelerin en sevimli yerleri mescitleridir. Allah katında beldelerin en sevimsiz yerleri ise çarşı-pazarlarıdır.”¹¹⁴

¹¹⁴ Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîşâbûrî, *Sahîhu Muslim*, (Riyâd: Beytu'l-Efkâr, 1419/1998), “Mesâcîd”, 52; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1395/1975), 2: 269; İbn Hibbân, *Sahîh*, 4: 477; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 65.

Ebû Hüreyre, Resûlullah'tan en çok hadis rivayet eden sahabîdir.¹¹⁵ Genel olarak hadisçiler ashâbın âdil olduğunu kabul ettiklerinden onları cerh ve ta'dile tabi tutmamışlardır.¹¹⁶ Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerinin tamamı da bu kanaattedir.¹¹⁷ Sahâbîlerin, kıyamete kadar onları âdil kabul edip temize çıkaranların tamamından daha üstün olduğu söylenmiştir.¹¹⁸

Bu hadisi Ebû Hüreyre'den (r.a.) Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî rivâyet etmiş, ondan da el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî rivâyet etmiştir. Rivâyet daha sonra tarîklere ayrılmıştır. Bu tarîklerin elimizdeki ilk kaynağı, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/874) *Sahîh*'idir. Burada biz rivayetin elimizdeki ilk yazılı kaynağı olan Müslim'in *Sahîh*'indeki tarîkinin ravilerini tanıtacağız. Her ne kadar âlimlerimiz *Sahîh-i Müslim*'deki rivayetlerin sahîh oldukları kanaatini taşıyorlarsa da biz rivayetin senedinin incelenmesinde bir sakınca görmüyoruz.

Rivayetin *Sahîh-i Müslim*'de geçen senedi şu şekildedir:



1. Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî

Künyesi Ebû Muhammed'tir. Kaynaklarımızda onun doğum tarihi ile vefat tarihi hakkında bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Ebû Hüreyre'nin azatlısı olduğu ve ondan hadis rivayet ettiği kaydedilmiştir.¹¹⁹ Dolayısıyla tabiîndendir. İbn Hibbân onu sika raviler arasında zikretmiş,¹²⁰ Ebû Hatim er-Râzî de onun için "sâlih bir râvidir" demiştir.¹²¹ İbn Hacer ise onu

¹¹⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İsti'âb fî Ma'rîfeti'l-Ashâb*, tsh. 'Âdil Mürşid, (Ammân: Dâru'l-İ'lâm, 2002/1423), 2: 70; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdussened Hasan Yemâme, (Kahire: Hecl li't-Tebâati ve'n-Neşr, 2008/1429), 8: 29-59; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe*, 5: 318-321.

¹¹⁶ Çoşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 124.

¹¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357), 47-49; bk. Enbiyâ Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 38

¹¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 49.

¹¹⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ty), 5: 352.

¹²⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 106.

¹²¹ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5: 285

“makbûl” bir râvî olarak değerlendirmiştir.¹²² Dârekutnî de “kendisine itibar edilir” diyerek ta’dîl etmiştir.¹²³ Müslim ve Nesâî eserlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir.

2. el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî (Hâris b. Abdurrahman b. Abdullah b. Sa’d/Muğîre b. Ebî Zübâb ed-Devsî)

Medineli olup *Müslim*’in ricâlindendir. Buhârî’nin verdiği bilgiye göre Ebû Hüreyre’nin amcasının oğludur.¹²⁴ ‘İyâd b. Abdullah, Abdullah b. Mihrân, Abdurrahman b. Mihrân ve amcasından ve daha başka ravilerden rivayette bulunmuştur. Ondan da Enes b. ‘İyâd, İbn Cüreyc ve Hâtim b. İsmâîl adlı kişiler rivayette bulunmuştur.¹²⁵ Ebû Hâtim er-Râzî “leyse bikaviyyin” diyerek cerhederken; Ebû Zur’a “lâ be’se bih”, Yahyâ b. Maîn “meşhûrun” diyerek tâ’dîl etmiştir.¹²⁶ İbn Hazm ise “da’ifun” diyerek cerhetmiştir. İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikrederken,¹²⁷ İbn Hacer kendisi hakkında “sadûkun yehimu” değerlendirmesini yapmıştır. Hicri 146 da vefat ettiğini zikredilmiştir.¹²⁸

3. Enes b. ‘İyâd el-Leysî (Ebû Damra, Enes b. ‘İyâd b. Damra el-Leysî, el-Medînî)

Enes b. ‘İyâd el-Leysî, Medine’li olup künyesi Ebû Damra’dır. *Müslim*’in ricâlindendir. Hicri 104’te doğmuş, hicri 200’de 96 yaşında iken vefat etmiştir.¹²⁹ Mûsâ b. ‘Ukbe, Hâris b. Ebî Zübâb, Dahhâk b. Osmân, Abdurrahman b. Humeyd, İbn Cüreyc ve ‘Ubeydullah b. Ömer’den rivayette bulunmuştur. Ondan da Muhammed b. İshâk el-Museyyebî, Mervân b. Ma’rûf, İshâk b. Mûsa el-Ensârî, Sa’îd b. Mûsâ el-Eş’asî, Alî b. Haşrem, Yahyâ b. Yahyâ ve Muhammed b. ‘Abbâd hadis rivayet etmiştir.¹³⁰ İbn Hibbân onu sikâ raviler arasında zikretmiş,¹³¹ Yahyâ b. Ma’in onun için “sika”, Ebû Zur’a, “lâ be’se bih” diyerek ta’dîl etmiştir.¹³² İbn Hacer de onu “sika” râvî olarak değerlendirmiştir.¹³³ Ayrıca kendisi için “Medîne’nin

¹²² İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 351.

¹²³ Moğultay, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl*, 8: 238.

¹²⁴ Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 2: 270.

¹²⁵ İbn Mencûye el-İsbahânî, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, (Beirut: Dâru’l-Ma’rifa, ty.), 1: 170; Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 2: 271; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 3: 79.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 3: 80.

¹²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4: 129; 6: 172; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1: 332

¹²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1: 332.

¹²⁹ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 54.

¹³⁰ İbn Mencûye el-İsbahânî, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, 1: 67.

¹³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 76.

¹³² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 2: 289.

¹³³ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 54.

muhaddisi”, “sika imâm” ve “hadîsi çok olan sika râvî” gibi ta’dîl ifadeleri kullanılmıştır.¹³⁴

4. İshâk b. Mûsâ el-Ensârî (İshâk b. Mûsâ b. Abdullah b. Yezîd)

Künyesi Ebû Mûsa olan İshâk b. Mûsâ el-Ensârî, İbn ‘Uyeyne, Ahmed b. Beşîr ve Ebî Damra Enes b. ‘ÿyâd başta olmak üzere birçok hocadan hadis almıştır.¹³⁵ İbn Hibbân’ın “sika” raviler arasında zikrettiği¹³⁶ Ebû Mûsâ el-Ensârî ve oğlu Mûsâ b. İshâk el-Ensârî el-Kâdî’ye hocalık yapmıştır. Nîsâbur’da kadılık da yapmış olan bu hadis âlimi İbn Hacer tarafından “sikaton mutkinun” sığasıyla ta’dîl edilmiştir. Onuncu tabakadandır. Müslim, Tirmizî ve Nesâî başta olmak üzere temel kaynaklarda rivâyetleri bulunmaktadır.¹³⁷ Hicri 244 yılında vefat etmiştir.¹³⁸

5. Hârûn b. Ma’rûf el-Mervezî (Ebû Ali Hârûn b. Ma’rûf el-Mervezî)

İbn Hibbân’ın sika raviler arasında zikrettiği¹³⁹ ve aslen Merv’li olan Ebû Alî Hârûn b. Ma’rûf, Bağdat’a yerleşmiş ve hicri 231’de 74 yaşında iken orada vefat etmiştir.¹⁴⁰ Ebû Hâtim er-Râzî onu “sika” kabul etmiştir.¹⁴¹ el-‘İclî, onu “sika” sığasıyla ta’dîl etmiştir.¹⁴² Ebû Damra ve Enes b. ‘ÿyâd başta olmak üzere yirmiden fazla râvîden hadîs almıştır. Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zur’a ve daha birçok hadis âlimi onun talebeleri arasındadır.¹⁴³

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261), bahsimizse konu olan rivayeti Hârûn b. Ma’rûf el-Mervezî adlı şeyhinden alarak *Sahîh*’ine kaydetmiştir.

Müslim’in eserine aldığı hadislerin sened ittisâli için muâsarâtı (aynı yıllarda yaşamayı) şart koştuğu bilinmektedir. *Sahih-i Müslim*’de yer alan bu rivayetin senedinin muttasıl olup olmadığını anlamamız için ravilerin muâsarât ve likâ (birbirleriyle görüşme) durumlarını değerlendirmemiz gerekir.

Ravilerin muâsarât durumu ölüm tarihlerine bakılarak, likâ durumları ise ölüm tarihleri yanında kullandıkları tahammül ve edâ sigalarıyla anlaşılabilir. Senedi mu’an’an olmayan hadislerde muâsarât

¹³⁴ Buhârî, *Târîhu’l-Evsat*, II: 262 (3 nolu dipnota bakınız)

¹³⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 2: 481.

¹³⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 116.

¹³⁷ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1: 42.

¹³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 116; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1: 42.

¹³⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9: 239.

¹⁴⁰ Buhârî, *Târîhu’l-Evsat*, 2: 324.

¹⁴¹ Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 2: 270.

¹⁴² ‘İclî, *Ma’rifetu’s-Sikât*, (Medîne: Mektebetu’dâr, 1405/1985), 2: 323.

¹⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 9: 96; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 30: 108.

ittisâl için yeterli görülmüşken, mu'an'an olanlarda Buhârî ve Müslim arasında ihtilaf vardır. Buhârî'ye göre, mu'an'an hadislerde de likânın sübûtu şarttır. Mu'an'an hadis ancak bu şekilde sahih olabilir. Müslim ise, mu'an'an hadislerde de muâsarâtı yeterli görür. Dolayısıyla, Müslim'e göre sahîh olan bir rivayet Buhârî'ye göre sahîh olmayabilir.¹⁴⁴

Bu bilgilerden hareketle rivayetimizin sened ittisâlini değerlendirebiliriz. İmâm Müslim'e ait olan bu rivayetin senedi şöyledir: Ebû Hüreyre → Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî → el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî → Enes b. 'ÿyâd el-Leysî → Hârûn b. Ma'rûf el-Mervezî ve İshâk b. Mûsâ el-Ensârî → Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. Râvîlerin doğum-ölüm tarihleri açısından senede bakıldığında şöyle bir tablo görülmektedir.

Rivayeti Ebû Hüreyre'den alan Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî ile Ebû Hüreyre'nin görüştükleri ve aralarında hadis tahammül ve edâsının gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Yukarıda verdiğimiz bilgilere göre, Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî, Ebû Hüreyre'nin mevlâsıdır. Dolayısıyla her ne kadar Abdurrahmân b. Mihrân el-Ezdî bu hadisi mu'an'an sığa ile Ebû Hüreyre'den rivayet etmiş olsa da rivayeti ondan duyduğu kuvvetle muhtemeldir. Aralarında hem likâ hem de muâsarât gerçekleştiği için Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarına uymaktadır. Ravî hakkındaki ta'dîl görüşleri de dikkate alındığında bu rivâyet bu haliyle sahîhtir denilir.

Üçüncü sıradaki râvî, el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî'dir. Ebû Hüreyre'nin amcasının oğlu olduğu hatırlanırsa onun azatlı kölesi Abdurrahman b. Mihrân'la karşılaştığı ve ondan hadis aldığı (muâsarât ve likâ) konusunda bir problem olacağı düşünülemez. Ayrıca onun Abdurrahman b. Mihrân'dan hadis tahammül ve edâ ettiği konusunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. Ancak çoğu cerh ve ta'dîl âlimi onu ta'dil ederken, zabtı konusunda onu cerh edenler vardır. Dolayısıyla hadis bu haliyle hasen görülmektedir.

Rivayeti el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî'den Enes b. 'ÿyâd el-Leysî semâ' yoluyla almıştır. Senette buna delalet eden kesin ifade vardır. Enes b. 'ÿyâd el-Leysî'nin hicri 104-200 tarihleri arasında yaşadığı ve el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî'nin de hicri 146 da vefat ettiği, ikisinin Medine'li olduğu dikkate alındığında Enes b. 'ÿyâd el-Leysî'nin, el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî'den bu rivayeti dinleyerek aldığına dair bir problem kalmamaktadır.

Enes b. 'ÿyâd el-Leysî rivayeti İshâk b. Mûsâ el-Ensârî ile Hârûn b. Ma'rûf el-Mervezî'ye nakletmişlerdir. Hârûn b. Ma'rûf, hicri 231'de 74 yaşında iken, İshâk b. Mûsâ el-Ensârî ise hicri 244 yılında vefat etmiştir. Enes b. 'ÿyâd el-Leysî'nin hicri 200'de vefat ettiği dikkate alındığında her iki

¹⁴⁴ Çoşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 135.

râvî ile muâsır olduğu anlaşılır. Her iki râvînin Enes b. 'İyâd el-Leysî'den hadis aldığına dair âlimler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Hadisteki tahammül ve edâ sîgası da dikkate alındığında bu hadisi dinleyerek aldıklarına dair herhangi bir şüphe kalmamaktadır.

Son olarak bu hadisi *Sahîh*'ine alan İmam Müslim'in vefat tarihi 261'dir. Onun vefat tarihi ile hadisi tahammül ettiği iki râvîden İshâk b. Mûsâ el-Ensârî arasında 17, Hârûn b. Ma'rûf el-Mervezî arasında 30 yıl fark bulunmaktadır. İmam Müslim'in 57 yaşında vefat ettiği dikkate alındığında aralarında muâsarat hususunda bir problem görülmemektedir. İmam Müslim hocalarından semâ' yoluyla aldığı hadisleri naklederken özellikle "haddesenâ" tabirini kullanır.¹⁴⁵ Bu hadiste de "haddesenâ" sîgasını kullandığına göre bu rivayeti dinleyerek yani likâ ile bu iki şeyhinden aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İmam Müslim'in bu rivâyeti, hocalar ve talebelerin muâsaratı dikkate alındığında muttasıl görünmektedir. el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî'nin zabtı konusundan cerh edici bazı ifadeler istisna edilirse genel olarak hadisin ravilerinin adalet ve zabtı konusunda şüphe bulunmamaktadır.

Dolayısıyla hadis, "bu senedi itibariyle hasen derecesindedir" demenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

1.6. Senedlerin Genel Değerlendirmesi

Rivayetin bütün senetleri dikkate alındığında¹⁴⁶ bu hadisin, daha ilk tabakadan itibaren en az dört sahabî tarafından rivayet edildiği ve ravî sayısının giderek arttığı görülmüştür. Buna göre bu hadis, "haber-i vâhid" kapsamındaki meşhur kısma girmektedir.

Ebû Ümâme'den (r.a.) gelen rivayetin, muteber ilk hadis kaynaklarımızda yer almadığı, senet ve metin yönünden münker olduğu anlaşılmıştır. Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Evsat*'ında bulunan Enes b. Mâlik'in (r.a.) rivayeti, semâ sigasıyla Resûlullah'a izafe edildiğinden saraheten merfu' olsa da senedinde yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı muttasıl değildir. Taberânî'ye göre "ferd-i nisbî" olan bu rivayetin **zayıf** olduğu görülmektedir.¹⁴⁷

Birçok tarikle Abdullah b. Ömer'den (r.a.) gelen rivayette İbn Ömer, hadiste geçen olaya bizzat şahit olan kişidir. O, bu hadisi semâ ile aldığına

¹⁴⁵ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 88.

¹⁴⁶ Rivayetin bütün senedlerini bir arada görmek için çalışmanın sonundaki Ek: 1'e bakınız.

¹⁴⁷ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Ebû Mu'âz-Ebû Fadl, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 7: 154-155.

dair sarîh bir ifade kullanmıştır. Dolayısıyla İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde, Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde ve el-Beyhakî'de bulunan rivayet, bu tariklerle serâheten merfû ve muttasıldır. Sıhhat durumuna gelince, her ne kadar İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde yer alan rivayet için hasen¹⁴⁸ denmişse de aslında tariklerin tamamı zayıftır. Zira tamamı Atâ b. es-Sâib yoluyla Cerîr b. Abdül-Hamîd ed-Dabbî'ye ulaşmış daha sonra çoğalmıştır. Cerîr'in ise bu hadisi, Atâ b. es-Sâib'in ihtilâtından sonra kendisinden aldığı tespit edilmiştir. Hâkim (ö. 405/1014) ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserlerindeki rivayet de aynı durumdadır ve zayıftır. Nitekim Elbânî, Hâkim'in ve Zehebî'nin bu rivayete sahih demelerini eleştirmiş, metinde nekâret içeren kısımların olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁹

Cübeyr b. Mut'im'den (ö. 59/678-79) (r.a.) gelen rivâyetlere bakıldığında hoca-talebe ilişkisi yönüyle muttasıl oldukları görülmektedir. Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde yer alan bu rivayetlerin merfû oldukları anlaşılmaktadır. Ancak gelen tüm tarîklerde yer alan Abdullâh b. 'Akîl münekkît âlimler tarafından cer edildiğinden sıhhat açısından **zayıf** kabul edilmelidir.

Ebû Hureyre'den (r.a.) gelen rivayetlere baktığımızda, bunların Müslim'in şartlarına göre muttasıl oldukları, *Sahîh*'i başta olmak üzere İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'leri ve Beyhâkî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında yer aldıkları görülmektedir. Rivayetlerin hiçbirinde semâ tasrîh edilmemiştir. Ayrıca bütün tarîklerde yer alan birinci ve ikinci raviler bazı cerh ve ta'dil âlimlerince tenkit edildiğinden sıhhat açısından rivayete ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz.

Bütün bu açıklamalardan sonra tariklerin çokluğunu da dikkate alarak hadisin senedi için "hasen" diyebiliriz. Ancak hadis hakkında doğru bir sonuca varabilmek için metnin de sıhhat yönünden tahlil edilmesi gerekir. Zira bir hadisin senedinin sahih veya hasen olması metnin bu durumda olduğu anlamına gelmemektedir.¹⁵⁰ Bu sebeple hadisin ayrıca metin tahlili yapılacaktır.

¹⁴⁸ Şu'ayb el-Arnaûd rivayeti hasen kabul etmiştir, bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 4: 476, (Muhakkik değerlendirmesi).

¹⁴⁹ Nasıruddîn el-Elbânî, *es-Semerü'l-Müstetâb*, (Kuveyt: Müessesetü Ğarâs, 1422), 499.

¹⁵⁰ İbn Kesîr, *el-Bâi'isü'l-hâsîs*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1408), 37.

2. RİVAYETİN METİN TENKİDİ

Burada rivayetin müşterek metni tespit edildikten sonra ortak metin, Kur'an'ın muhkem ayetleri, diğer sahîh ve sabit hadisler ile tarihi gerçekliklere uygunluk yönünden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bir hadisin metin tenkidinde ilk önce yapılması gereken, bütün rivayetlerin bir araya toplanarak ortak metnin bulunmasıdır. İncelemeye konu yaptığımız hadis, sahabeden İbn Abbâs, Ebû Ümâme, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Cubeyr b. Mut'im ve Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakledilmektedir. Hadîsin metnini, bütüncül olarak tahlil edebilmek için her birinden gelen metinleri, rivayet farklılıklarıyla birlikte görmekte fayda vardır.

Daha önce belirtildiği gibi İbn Abbâs'tan gelen rivayet mevzu, Ebû Ümâme'den gelen rivayet de münker olduğundan bu iki rivayet üzerinde durulmayacak diğerleri göz önünde bulundurulacaktır.

Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyet bir tarîkten geldiği için ferd-i nisbî ve sened bakımından zayıftır. Bununla birlikte diğer sahabîlerden gelen rivayetlere mutâbi' olması açısından önemlidir. Rivâyetteki ifadelerle göre Resûlullah (s.a.s.) Cibrîl'e, "*En hayırlı bölgeler hangileridir?*" diye sormakta Cibrîl de "*Bilmiyorum*" demektedir. Resûlullah (s.a.s.) "*Öyleyse Rabbine sor*" deyince Cibrîl ağlayarak, "*O'na sorabilirmiyiz ki? O, ancak dilediğini bize haber verir*" dedikten sonra göğe yükselmektedir. Daha sonra gelerek; "*En hayırlı bölgeler yeryüzündeki Allah'ın evleri-mescitlerdir*" demektedir. Resûlullah'ın (s.a.s.), "*En kötü bölgeler hangilerdir?*" diye sorması üzerine o, tekrar göğe yükselmekte ve sonra gelerek; "*En kötü bölgeler çarşı-pazarlardır*" bilgisini vermektedir.

Metne bakıldığında ortadaki ifadelerde fesâhati bozan bir nekâret hemen fark edilmektedir. Bu ifadeler daha sağlam isnatlarla gelen rivayetlerde yoktur. Bu durumda rivayette, zayıf ravilerin sıkı ravilere muhalefeti söz konusu olmaktadır. Böylece Enes b. Malik'ten gelen rivayet bu kısımları münker duruma düşmektedir.

İbn Ömer'den gelen rivayetlerin asgari müşteregi şu kısımdır: "*Bir adam Resûlullah'a "En kötü bölgeler hangileridir?" diye sordu. Resûlullah, "Bilmiyorum" dedi. Resûlullâh Cibrîl'e sordu o da "Bilmiyorum" dedi. Cibrîl daha sonra tekrar geldi ve şöyle dedi: "(Yeryüzünün) en hayırlı bölgeleri mescitleridir. En kötü bölgeleri de çarşılarıdır.*"

Bu rivayette Cibrîl'e bir soru sorulduğu onun ise iki cevap verdiği dikkat çekmektedir. Rivayetler, başlarda hâfızası sağlam olduğu halde yaşlı ilerlediğinde ihtilâtle tenkit edilen Atâ b. es-Sâib tarîkiyle gelmiştir. Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Zeyd gibi eski talebelerinin rivayetleri itimada şayan görülüşse de rivayetimizin ravisi olan Cerîr b.

Abdü'l-Hamîd ed-Dabbi gibi ihtilâtından sonra kendisinden hadis okumuş olanların rivayetleri ihtiyatla karşılanmıştır.¹⁵¹ Dolayısıyla zayıf olmasının yanında bu rivayette bir düşmenin olduğu kanaatindeyiz. Ancak metninde bir önceki rivayetin metniyle karşılaştırıldığında sıhhat açısından daha sağlam olduğu söylenebilir. Zira metninde rekâket veya nekâret içeren ifadeler yar almamıştır.

Cubeyr b. Mut'im'den (r.a.) gelen tarîklerin tamamında ifadeler yaklaşık olarak aynıdır. Bu tarîklerle gelen rivayetlere baktığımızda yukarıda belirttiğimiz gibi aralarında önemli bir lafız ve mana farklılığı görülmemektedir. Müşterek metin şu şekildedir: “Bir adam Resûlullah'a (s.a.s.) gelerek *“En kötü beldeler hangileridir?”* diye sordu. Resûlullah, *“Bilmiyorum”* dedi. Cibrîl geldiğinde Rasûlullâh ona, *“En kötü beldeler hangileridir?”* diye sordu. Cibrîl, *“Bilmiyorum, Rabbime bir sorayım”* dedi ve gitti. Allah'ın dilediği kadar bir süre geçtikten sonra geldi ve şöyle dedi, *“Ya Muhammed, sen bana en kötü beldeler hangileridir diye sormuştun ben de bilmiyorum demiştim. Ben “En kötü beldeler hangileridir” diye Rabbim'e sordum. O, “Çarşı ve pazarlardır” buyurdu.”*

Bu rivayette tek soruya tek bir cevabın verildiği görülmektedir. Soru: *“En kötü beldeler hangileridir?”* Cevap: *“Çarşı ve pazarlardır.”* Senetteki Abdullâh b. 'Akîl hafızasının zayıflığı ile tenkit edildiğinden kanaatimizce hadisin tamamını aktaramamıştır. Dolayısıyla buna da ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Ebû Hüreyre'den (r.a.) gelen rivayete göre Resûlullah (s.a.s.):

أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ أَسْوَاقُهَا

“Allah katında beldelerin en sevimli yerleri mescitleridir. Allah katında beldelerin en sevimsiz yerleri de çarşı-pazarlarıdır” buyurmuştur.¹⁵²

Bu rivayet Müslim'in efrâdındandır. Müslim, Abdurrahman b. Mihrân el-Ezdî'nin bu rivayeti dışında Ebû Hureyre'den naklettiği hiçbir rivayetine *Sahîh*'inde yer vermemiştir.¹⁵³ Müslim'in diğer sahâbîlerden gelen rivayetler arasında bunu tercih etmesi boşuna değildir. Daha önce zikredilen bütün rivayetlerin sıhhat yönünden bunun altında oldukları söylenebilir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi bu rivayetin senedinde yer

¹⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6: 332 vd; İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi'd-Duafâ*, 5: 262 vd; M. Yaşar Kandemir, “Atâ b. Sâib”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4:37.

¹⁵² Muslim, “Mesâcîd”, 52; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 269; İbn Hibbân, *Sahîh*, 4: 477; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 65.

¹⁵³ Muhammed b. Futûh el-Humeydî, *el-Cem' Beyne's-Sahîhayn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 3: 306(2721).

alan el-Hâris b. Ebî Zübâb ed-Devsî zabt yönünden bazı âlimlerce tenkid edilmiştir. Bunun dışında hadisin sened açısından bütün sıhhat şartlarını taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla hadisin senet açısından en azında hasen olduğu kanaatindeyiz.

Hâkim en-Neysaburi, “*Âlimlerin bilmediği konularda لا أدري yani “Bilmiyorum” demeleri gerektiğinin esas delili bu hadistir*” demektedir.¹⁵⁴ Sonraki âlimlerin de bu görüşte oldukları görülmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Cibrîl (a.s.) bilmedikleri konularda “bilmiyorum” demişlerdir.

Verilen bu bilgiler neticesinde rivayetler hakkında şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

1. Rivayetlerdeki ortak metnin “*(Yeryüzünün) en hayırlı bölgeleri mescitleridir. En kötü bölgeleri de çarşılarıdır*” ifadesi olduğu söylenebilir.

2. Bu ortak lafzın sebeb-i vürudunun, bir kişinin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelip ilgili soruyu/soruları sorması olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişi/kişilerin Medine Yahudilerinden bazı kimseler olduğu zayıf rivayetlerden anlaşılrsa da Bedevilerin de sık sık Rasûlullâh’a gelerek bu tür sorular sordukları bilinmektedir. Dolayısıyla bu soruyu/soruları kimin/kimlerin sorduğu net değildir.

3. Sorulan soruya/sorulara Hz. Peygamber’in “Bilmiyorum” deyip Cibrîl’e sorduğu, Cibrîl’in sonradan gelerek bu bilgiyi Hz. Peygamber’e iletmiş kahir ekser rivayetlerden çıkarılabilir. Buna göre metlûv vahiy denilen Kur’an ayetleri dışında zaman zaman Cibrîl’in/Cebraîl’in Hz. Peygamber’e bazı bilgiler getirdiğini söylemek mümkündür.

4. Soru-cevap kısımları dışında kalan ve nekâret (münker olma hali) ve rekâket (fesahati ihlal eden sözler) içeren kısımların zayıf ravilerden kaynaklandığı -idrâc olduğu- kanaatindeyiz. Çünkü en kısa yoldan bize ulaşan kaynaklarımız olan Müslim, İbn Huzeyme, İbn Hibbân *Sahîh*’leri ile Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde bu kısımlar yer almamaktadır. Bu kısımların rivayetlerde farklı farklı yer alması, bir idrâcin olduğunu kuvvetlendirmektedir.

Rivayetin sıhhatinin tespitinde doğru bir neticeye varmak, sahîh ise hatalı anlamaktan korunmak için Kur’an’daki sarîh ayetlere arz etmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber’in Kur’an’a muhalif bir şey söylemesi mümkün değildir. Öyleyse senedi sahîh olsa da metni Kur’an’ın sarîh ayetlerine ters düşen bir rivayetin kabul edilmesi doğru olmayacaktır.

¹⁵⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 90.

Kur'an'a baktığımızda mescitler hakkındaki ayetler arasında şunlar dikkatimizi çekmektedir.

“Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir. Böyleleri oralara (eğer girerlerse) ancak korka korka girebilmelidirler. Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük bir azap vardır.” (el-Bakara 2/114).

“Allah'a ortak koşanların, inkârlarına bizzat kendileri şahitlik edip dururken, Allah'ın mescitlerini imar etmeleri düşünülemez. Onların bütün amelleri boşa gitmiştir. Onlar ateşte ebedî kalacaklardır.” (et-Tevbe 9/17).

“Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte onların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur.” (et-Tevbe 9/18).

“Bir de zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, mü'minler arasına ayrılık sokmak için ve öteden beri Allah ve Resûlüne karşı savaşanlara üs olsun diye bir mescit yapanlar vardır. Bunlar, “Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok” diye de mutlaka yemin ederler. Ama Allah şahitlik eder ki bunlar mutlaka yalancılardır.” (et-Tevbe 9/107).

“Onun içinde asla namaz kılma. İlk günden temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit, içinde namaz kılmana elbette daha lâyıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever.” (et-Tevbe 9/108).

“Şüphesiz mescitler, Allah'ındır. O hâlde, Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin.” (el-Cinn 72/18).

Yukarıdaki ayetlere bakarak içlerinde “Allah'ın adı anıldığı için”, başka bir ifadeyle mâbed/ibadet yerleri oldukları için mescitlerin Allah katında en sevimli yerler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle mescitlere zarar verenler yerilmiş ve en zalim kimseler oldukları ifade edilmiştir. “Allah için yeryüzünde yapılan ilk mescid Mekke'deki (Kâbe)'dir”. (Ali İmrân 3/96). Bu mescidi yıkmaya gelen Fil ordusunun nasıl helak edildiği müstakil bir sûrede anlatılmıştır. (bk. el-Fil Sûresi 105/1-5). Kanaatimizce mescitleri bu kadar sevimli kılan taş, toprak vs yapıları ve mekânları değil o mekânlarda Allah'a yapılan zikir ve ibadetlerdir. Ramazan ayı ve Kadir gecesinde Kur'an indirildiği için değer kazanmışlardır. Öyleyse zaman ve mekânlar kendilerinde yapılan amellerle Allah katında değer kazanır. Aynı şekilde yapılan kötü ve çirkin amellerle değer kaybederler. Bu anlamda düşünüldüğünde hadisin ilk kısmı ile ayetler birbiriyle tam bir uyum içindedir. Buna mukabil ayetlerde çarşı ve pazarların, Allah katında en sevimsiz yerler olduğuna dair bir ayet yoktur. Aksine İslam dini, ahiret yanında dünya için de çalışmayı, alış-veriş

yapmayı, rızık peşinde koşmayı teşvik etmiştir.¹⁵⁵ Bu anlamdaki çalışma, kişiyi ibadetlerinden alıkoymadığı sürece, ibadet hükmünde addedilmiştir.¹⁵⁶ Bu bağlamda düşünüldüğünde Allah'ın helal kıldığı alış veriş ve ticaretin merkezleri sayılan çarşı ve pazarların Allah katında sevimsiz yerler olması düşünülemez.¹⁵⁷

Mescitler, ibadet merkezleri olduklarından birçok muhaddis konu ile ilgili eserlerinde “kitâbu'l-mesâcid” başlığı açmışlardır.¹⁵⁸ Mescitler hakkındaki hadisleri bu bölümler altında topluca bulmak mümkündür. Bu konudaki hadislerden bir kaçını vermemiz meramımızın anlaşılması için yeterli olacaktır.

“Kim Allah için bir ev inşa ederse (mescit yaparsa) Allah'ta cennet'te onun için bir ev yapar.”¹⁵⁹

“Mescitler yeryüzünde Allah'ın evleridir. Gökteki yıldızların yer ehlini aydınlattıkları gibi, onlarda gök ehlini aydınlattırlar.”¹⁶⁰

“Bir kimsenin mescide alakasını görürseniz, onun mü'min olduğuna şahadet edin, zira Cenab-ı Hak şöyle buyuruyor: “Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe inananlar imar ederler.”¹⁶¹

Bunlar gibi daha birçok hadis zikredilebilir.¹⁶² Mescitlerin fazileti hakkındaki bu rivayetler, söz konusu hadisimizin ilk kısmını desteklemekte ve şahitleri olmaktadır. Hz. Peygamber'in mescitlere verdiği önemi anlamak için Medine'ye vardığında ilk iş olarak mescit yapmış olmasından anlayabiliriz. Ancak bu O'nun çarşı ve pazarlara önem vermediği anlamına gelmemektedir. Risâlet döneminde Medine'nin önemli mekânlarından birisi de şüphesiz çarşı ve pazarlar idi. Gerek Hz. Peygamber gerek sahâbiler buralara gider, dolaşır, ihtiyaçlarını temin ederlerdi. Bu mekânlar Allah

¹⁵⁵ Bu bağlamda şu ayetlere bakılabilir: el-Kasas 28/77; el-Bakara 2/275; el-Cum'a 62/10; en-Necm 43/39-40; el-Bakara 2/201.

¹⁵⁶ *Taberânî, Mu'cemü'l-Kebîr*, 19: 129; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7: 479, (Rivayetin sahih olduğu belirtilmiştir.)

¹⁵⁷ Bk. el-Bakara 2/275; en-Nûr 24/37; Buhârî, “Zekât”, 50.

¹⁵⁸ Bk. Müslim, *Sahîh*, 1: 369; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen en-Nesâî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1420), 2: 31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1975), 1: 242.

¹⁵⁹ Buhari, “Salât”, 65; Müslim, “Mesâcid”, 4.

¹⁶⁰ Nüreddîn el-Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed Dervîş, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994/1414), 117.

¹⁶¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, (Beyrût: Dâru'İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, 1962/1382), “Tefsir”, 3093.

¹⁶² Elbânî, *es-Semerü'l-Müstetâb*, 500 vd.

katında en sevimsiz yerler olsaydı Hz. Peygamber'in buralara gitmesi düşünülemezdi. Ancak bir mekânda Allah'ın razı olmadığı fiiller işlendiğinde mümkünse engel olmak olmasa oradan ayrılmak tavsiye edilmiştir.¹⁶³ Dolayısıyla tepki mekâna değil işlenen kötü ve çirkin fillere dir.

İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den günümüze kadar geçmiş tüm zamanlarda ibadetlere değer verilmiştir. Aynı şekilde çarşı ve pazarların da tarih boyunca insanlar için vaz geçilmez mekânlar olduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in de gerek risâletten önce ve gerekse sonrasında ticaretle uğraştığı herkesçe bilinmektedir.

Bazı mekânların kişiler, toplumlar ve milletler bazında düşünüldüğünde diğer bazı yerlerden daha sevimli olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Kişinin kendi evi, bahçesi vs kendi yanında birçok mekândan daha sevimli iken, bir şehir, kasaba veya yerleşim alanı mukîmlerince diğer yerlerden daha sevimlidir. Aynı şekilde bir millet için vatanı dünyadaki birçok yerden daha sevimlidir. İşte bu açıdan düşündüğümüzde günde en az beş defa "en büyük ibadet olarak görülen namaz secdelerinin"¹⁶⁴ yapıldığı, zikir ve ibadetin mekânları olan ve hiçbir zaman hayırdan hâli düşünülmemeyen mescitlerin Allah (c.c.) katında diğer bütün mekânlardan daha sevimli olması gayet makuldür. Yani bu mekânları değerli kılan icra ettikleri fonksiyonlarıdır.

Bu açıdan baktığımızda çarşı ve pazarlar için de aynı şey geçerlidir. Çarşı ve pazarlarda gayr-ı meşru işler yapılmadığı ve bu mekânlarda masiyetler işlenmediği sürece buralar da Allah'ın, Hz. Peygamber için temiz ve mescit kıldığı yeryüzünün parçalarıdır.¹⁶⁵ Diğer mekânlardan bir farklarının olmadığı kanaatindeyiz. Ancak çarşı ve pazarlarda çoğu zaman Allah'ın hiç sevmediği bilakis işleyenlerine azab vadettiği birçok günahın (yalan, hile, aldatma, haksızlık vs.) sıklıkla işlendiği yerler olabileceği de gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim bu hadisi şerh eden İmam Nevevî şöyle demektedir: "*Mescitlerin Allah katında en sevimli yerler olmasının sebebi, temellerinin takva üzerine atılmış olması ve oralarda ibadet yapıldığı içindir. Çarşı ve pazarların en sevimsiz yerler olmasının nedeni ise buraların hile, aldatma, faiz, yalan yeminler, sözden cayma, Allah'ın zikrini bırakma ve bu anlamdaki diğer davranışların işlendiği yerler*

¹⁶³ Bk. el-En'âm, 6/68; Âl-i İmrân, 3/104; Müslim, "İmân", 78

¹⁶⁴ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011), 1: 755.

¹⁶⁵ Müslim, "Mesâcid", 3; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen en-Nesâî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1420), 1: 45.

olmasındandır. Allah'ın sevmesi veya buğz etmesi demek ise, hayır veya şer murad etmesidir. Ya da iyi veya kötü kıldığına bunları yapmasıdır. Neticede mescitler rahmetin indiği yerler iken çarşılar bunun zıddıdır.”¹⁶⁶ En şerefli mahlûk olarak yaratılan insan da amellerine göre değer kazanmakta veya kaybetmektedir. Hz. Peygamber için tamamı mescit kılınan yeryüzünün parçaları da işlenen amellere göre değerlendirilmektedir.

Dolayısıyla, “Allah'ın aslında mescitleri sevmesi oralarda işlenen salih amellerden kinaye iken, çarşı ve pazarları sevmemesi oralarda işlenen ma'siyetlerden kinayedir” diyebiliriz. Nitekim başka rivayetler bu görüşümüzü desteklemektedir. Misal olarak, imam arkasında kılınan bir namazın tek başına kılınan yirmi beş namazdan daha faziletli olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁷ Aynı şekilde ayette günahlarından arınmak için mescitlerde bulunanlar övülmüştür.¹⁶⁸ Diğer tarafta işinde dürüst, güvenilir tüccarlar övülmüş iken,¹⁶⁹ çirkin sözler sarf eden, kötü söz ve davranışlarıyla başkalarını rahatsız edenler Allah'ın sevmediği kimseler arasında sayılmıştır.¹⁷⁰ Zayıf bir rivayete göre, çarşı ve pazarlarda çokça bağırانlar da bunlar arasındadır.¹⁷¹

Hadiste, iyiliğe ve iyilik yapılan yerlere gitmeye bir teşvikin olduğu, kötülüklerden ve kötülük işlenebilecek yerlerden mümkün merteye uzak durmak gerektiğine dair bir uyarının olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle hadisin terğib ve terhîb amaçlı söylendiğini de düşünebiliriz. Allah'ın anıldığı her mekân mescit olduğuna göre,¹⁷² bu fiil pekâlâ çarşı ve pazarlarda yapıldığında oraların da mescit hükmünde olacağı ve Allah'ın en sevdiği yerler konumuna yükseleceği açıktır. Senedi hasen olan rivayetimiz, bu şekilde anlaşıldığı takdirde bir problemin kalmayacağını düşünüyoruz.¹⁷³

¹⁶⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhü's-Sahîhi Müslim*, Dârü İhyâi't-turâsi'l-arabî, 5: 171.

¹⁶⁷ Müslim, “Mesâcid”, 248.

¹⁶⁸ Bk. et-Tevbe, 10/108

¹⁶⁹ Tirmizî, “Buyû”, 4; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 6; İbn Hacer, *İthâfu'l-hıyere*, 8: 185, Tirmizî, rivayet için hasen demiştir.

¹⁷⁰ Ebû Dâvud, “Edeb”, 6.

¹⁷¹ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, Beyrut 1989/1409, s. 116(310), 121(331); İbn Hacer, *İthâfu'l-hıyere*, 3: 273.

¹⁷² Hz. Peygamber sahih bir hadisinde, “Bütün yeryüzü bana mescid ve temiz kılındı” demiştir, bk. Buhârî, “Teyemmüm”, 1, “Mesâcid”, 23.

¹⁷³ İbn Hacer'in hadis hakkında varmış olduğu hüküm de bu şekildedir. bk. İbn Hacer, *İthâfu'l-hıyere*, 2: 28.

Sonuç

Mescitleri Allah katındaki en sevimli yerler, çarşı ve pazarları ise en sevimsiz yerler olarak niteleyen rivayetin altı sahâbî'den geldiği, yapılan sened ve metin tahlili neticesinde *Sahih-i Müslim*'de yer alan ve Ebû Hüreyre'den (r.a.) gelen rivayetin sıhhat açısından hasen olduğu, diğerlerinin mevzu veya zayıf olduğu kanaatine varılmıştır.

Hadiste verilen bilgiyi Hz. Peygamber'e Cibrîl'in getirdiği rivayetin soru-cevap kısmından anlaşılmaktadır.¹⁷⁴ Her ne kadar Müslim'de yer alan rivayette bu kısımlar yer almasa da diğer rivayetlerdeki ortak noktalardan biri budur. Dolayısıyla bu hadiste verilen bilgiler vahy-i gayr-ı metluvvdur denilebilir ancak *Sahîh-i Müslim*'deki rivayet, sıhhat açısından daha sağlam olduğundan bu değerlendirmeye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Salih amellere teşvik, kötü amellerden sakındırma dinin ana hedeflerinden biri olduğu için rivayet bu bağlamda anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle Allah'a en sevimli ya da sevimsiz olanın rivayetin zahirinden anlaşıldığı gibi mekânlar değil buralarda işlenen iyi veya kötü ameller olduğu sonucuna varılmıştır. Allah'a en sevimli olan şey, kulların kendilerini Rablerine en yakın hissettikleri secdeler, dualar, zikirler, vaaz ve nasihatler gibi mescitlerde düzenli olarak yapılan, genel anlamda hemen her yerde yapılabilecek olan ibadetlerdir. Mescitler söz konusu ibadetlerin yapılmasına has kılınan mekânlar olduğu için hadiste buralar zikredilmiş ancak güzel ameller kastedilmiştir. İbadet yerleri, icra ettikleri fonksiyonlarından dolayı İslam'ın şiarları arasında sayılmıştır. Neticede hadisteki nitelendirme, mescitlerin fizikî yapısına değil icra ettikleri fonksiyona yöneliktir. Bu anlama, Kur'an ayetlerine ve diğer sahih ve sabit hadislere de uygundur.

Rivayetin ikinci kısmında "çarşı ve pazarların Allah katındaki en sevimsiz yerler olduğu" ifade edilmiştir. Çarşı ve pazarların Allah'ın mübah kıldığı ve teşvik ettiği çalışma, alış-veriş ve ticaret mekânları olmaları yönüyle hayatın vazgeçilmezleri arasında olduklarından hareketle, buraların en sevimsiz yerler olarak nitelendirilmesinin fizikî yapılarına/mekânlarına yönelik olmadığı, buralarda işlenmesi muhtemel olan gayr-ı meşru söz ve fiillere yönelik olduğu kanaatine varılmıştır. Buralarda İslam'a muhalif iş ve işlemlerden kaçınıldığı ve yapılan işler kulluk görevine mani olmadığı sürece Allah yolunda yapılan ibadetler hükmünde olacağı kanaatine varılmıştır.

¹⁷⁴ İbn Hacer, *İthâfu'l-hıyere*, 2: 28, 3: 273.

Sonuç olarak Allah'ın mescitleri sevmesi oralarda yapılan ibadetlerden, çarşı ve pazarları sevmemesi ise oralarda işlenmesi muhtemel kötülüklerden kinayedir. Mescitlerde ibadet ve salih ameller yapılmadığı zaman normal bir mekândan farksız olacağı gibi, günah ve kötülüklerden arındırılmış çarşı ve pazarlar da Allah'ın sevdiği mekânlara pekâlâ dönüşebilir.

Kaynakça

- İBN HANBEL, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğeri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420.
- AHMED Naim, Babanzade. *Tecrîdî Sarîh Tercemesi Mukaddimesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.
- ALÎ EL-KÂRÎ. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. Beyrut: Dâru'l-fikir, 2002.
- ALÎ EL-MUTTAKÎ EL-HİNDÎ. *Kenzü'l-'ummâl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- AYDINLI, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- AYNÎ, Bedruddîn. *Meğânî'l-ahyâr*. Thk. Muhammed Hasan İsmâîl. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'arif, 1344/1925.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîhu'l-müsnedü'l-muhtasar min umûri Rasûlillahi ve sünenih ve eyyâmih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, by: Daru't-Tûk en-Necât, 1422.
- _____. *ed-Duafâu's-sağîr*. Thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyd, Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1406/1986.
- _____. *et-Târîhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1986.
- _____. *et-Târîhu'l-evsat*. Thk. Muhammed İbrâhîm Zâyd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1406/1986.
- _____. *Edebü'l-Müfred*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, 1989/1409.
- BÛSİRÎ, Ahmed b. Ebî Bekir el-Bûsîrî. *İthâfü'l-hiyere*. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1999.
- ÇAKAN, İsmail Lütfü. *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- ÇOŞKUN, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arâbî, ty.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali b. el-Musennâ. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1988.
- EBÛ ZEHV, Muhammed. *Hadis ve Hadisçiler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

- EBÛŞ-ŞEYH EL-İSBAHÂNÎ, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed Cafer b. Hayyân. *Kitâbü'l-l-'azame*. Thk. el-Mubârekfûrî. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408.
- ELBÂNÎ, Nasıruddîn. *Silsiletü'l-ahâdis ed-da'îfa ve'l-mavdûa*. Riyâd: Mektebetü'l-me'ârif, 1992.
- ELBÂNÎ, Nasıruddîn. *es-Semerü'l-müstetâb*. Kuveyt: Müessesetü Ğarâs, 1422.
- HÂKİM EN-NEYSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlaki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmut el-Hût. Riyâd: Mektebetu'l-Mearif, 1403.
- _____. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- _____. *Ğunyetu'l-mültemis îdâhu'l-mültemis*. Thk. Yahyâ b. Abdullah el-Bekrî. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1422/2001
- _____. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- HEYSEMÎ, Nûreddîn. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Thk. Abdullah Muhammed Dervîş. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994/1414.
- HUMEYDÎ, Muhammed b. Futûh. *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- 'İTR, Nûreddîn. *Menhecü'n-Nakd inde'l-muhadisîn*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1997.
- İBN 'ADİY, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adiy. *el-Kâmil fi'd-du'afâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.
- _____. *Muhtasarü'l-Kâmil fi'd-du'afâ*. Beyrut: Dâru'l-cemîl, 1422/2001.
- İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî. *el-İstî'âb fî me'rifeti'-Ashâb*. tsh. 'Adil Mürşid. Ürdün: Dâru'l-a'lâm, 1423/2002.
- İBN EBÎ HÂTİM ER-RÂZÎ. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1372/1953.
- İBN HACER, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetu'l-Matbaati'l-İslamiyye, 1423/2002.
- _____. *Takrîbu't-Tehzîb*. Thk. 'Adil Mürşid. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1420/1999.

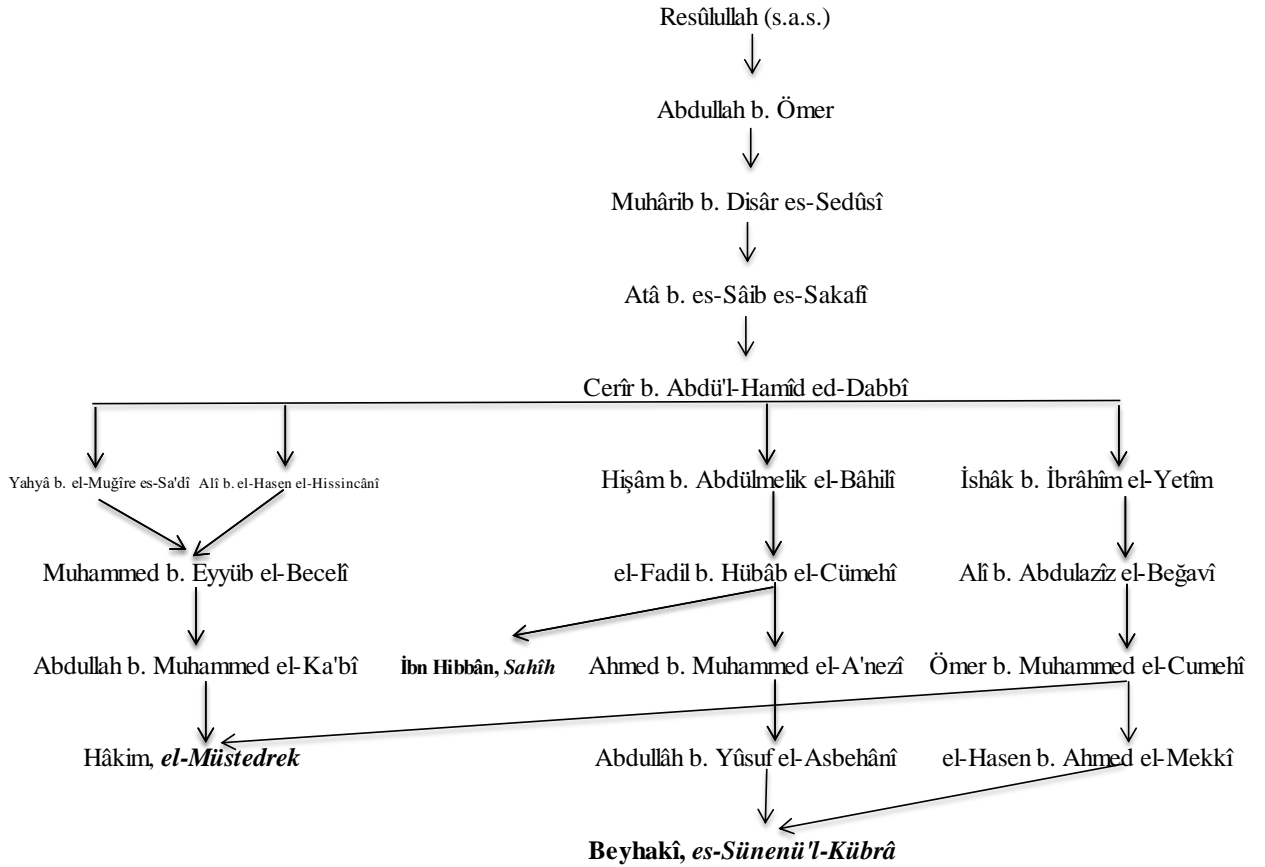
- _____. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Thk. İbrâhîm Zeybak-‘Adil Mürşid. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1416/1995.
- _____. *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhire: Dâr Hecer, 1429/2008.
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti. *es-Sikât*, Beyrut: Dâru’l-fikr, 1975/1395.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*. Thk. Şuayb el-Arneût. Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 1993/1414.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1395/1975.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *el-Bâi'isü'l-hasîs*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1408.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 1975.
- İBN MENCÛYE EL-İSBEHÂNÎ. *Ricâlu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, ty.
- İBN NUKTA, Muhammed b. Abdulğanî. *Kitâbu't-takyîd*. Hindistan: Meclisu Dâiretu'l-Meârif, 1403/1983.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1414/1994.
- _____. *en-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Farac Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed'-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İCLÎ, Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebü'l-Hasen el-İclî. *Ma'rifetu's-sikât*. Thk. Abdu'l-'Alîm Abdu'l-'Azîm el-Bestevî. Medine: Mektebetu'd-dâr, 1405/1985.
- KANDEMİR, M. Yaşar. “Atâ b. Sâib”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4:37. İstanbul: TDV Yayınları, 1991,
- KELÂBÂZÎ, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî. *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullâh el-Leysî. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1407/187.

- KIRBAŞOĞLU, Hayrettin. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- MAĞRÂVÎ, Ebû Sehil Muhammed b. Abdurrahman. *Mevsûatu mevakifi's-selef*. Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ty.
- MİZZÎ, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzibü'l-Kemal fi esmâi'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415.
- MOĞULTAY, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2001.
- MÜNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *Feydü'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- MÜSLİM, Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbûrî. *el-Münferidât ve'l-vuhdân*. Thk. el-Bundârî-Zeğlûl. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- _____. *Sahîhu Muslim*. Riyâd: Beytu'l-Efkâr, 1419/1998.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünen en-Nesâî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1420.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc Şerhü's-Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1392 .
- POLAT, Selahattin. “Ferd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12: 369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Polat, Selahattin. “Hadislerin Ku'an'a Arzının Problemleri”. *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed *et-Tuhfetu'l-latîfe fi târihi'l-Medineti's-şerîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- SİBÂÎ, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/210.
- SUYÛTÎ, *Câmiu'l-Ahâdis*, Dârü'l-fikir, Beyrut 1994.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-evsât*. Thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- _____. *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1404/1983.
- TEBRÎZÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî. *Mişkâtü'l-mesâbih*. el- Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

- TİRMİZİ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmiu's Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri. Beyrût: Dâru'İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, 1962/1382.
- VÂDÎ'Î, Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'i. *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Müstedrek*. Yemen: Mektebetu's-San'â el-Eseriyye, 1425/2004.
- YILDIRIM, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- YÜCEL, Ahmet. "müttefekun aleyh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32: 224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte*. Nşr. Muhammed Avâme. Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- _____. *Mizânu'l-i'tidâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, ty.
- _____. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- _____. *el-Uluvv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*. Riyâd: Mektebetu Advâi's-Selef, 1995.
- ZİRİKLÎ, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

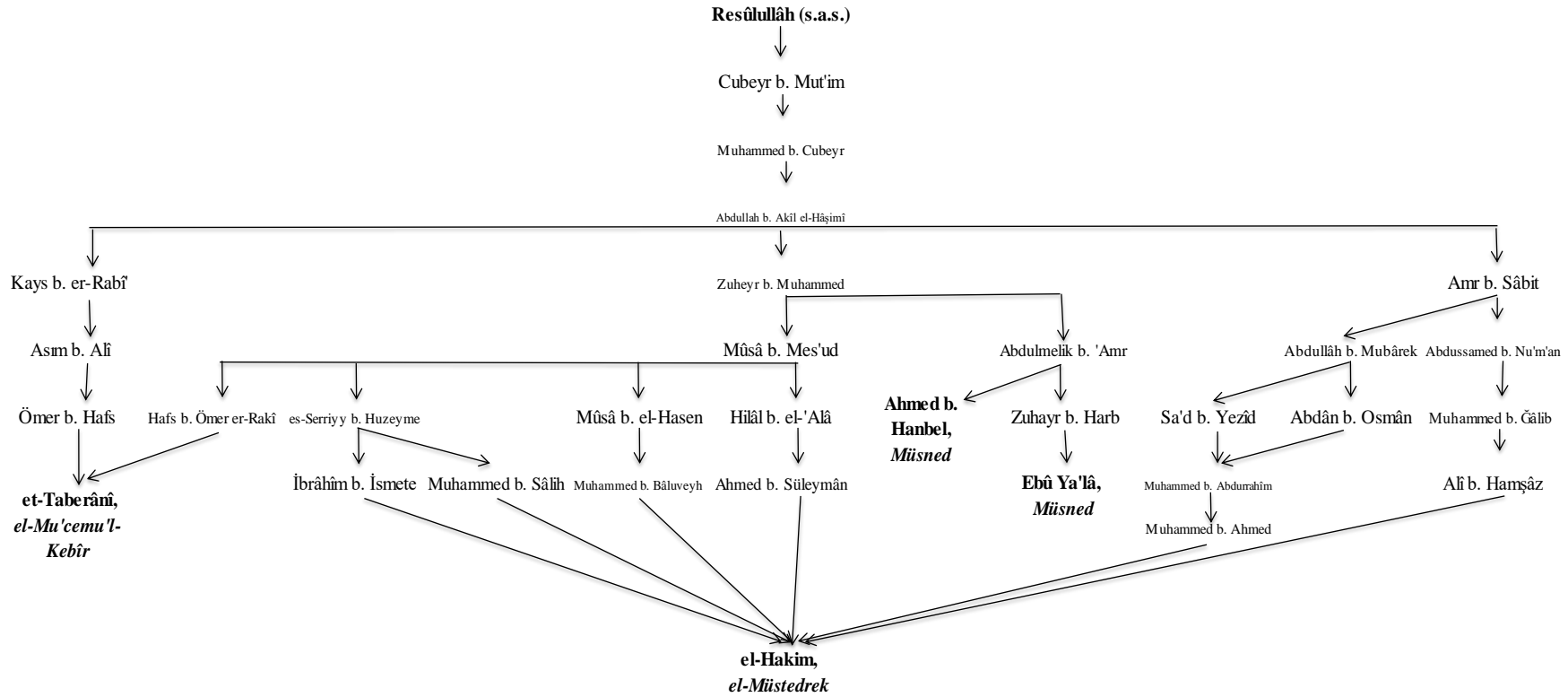
Ek: 1

Abdullâh b. Ömer'den (r.a.) Gelen Rivâyetlerin Sened Ağı:



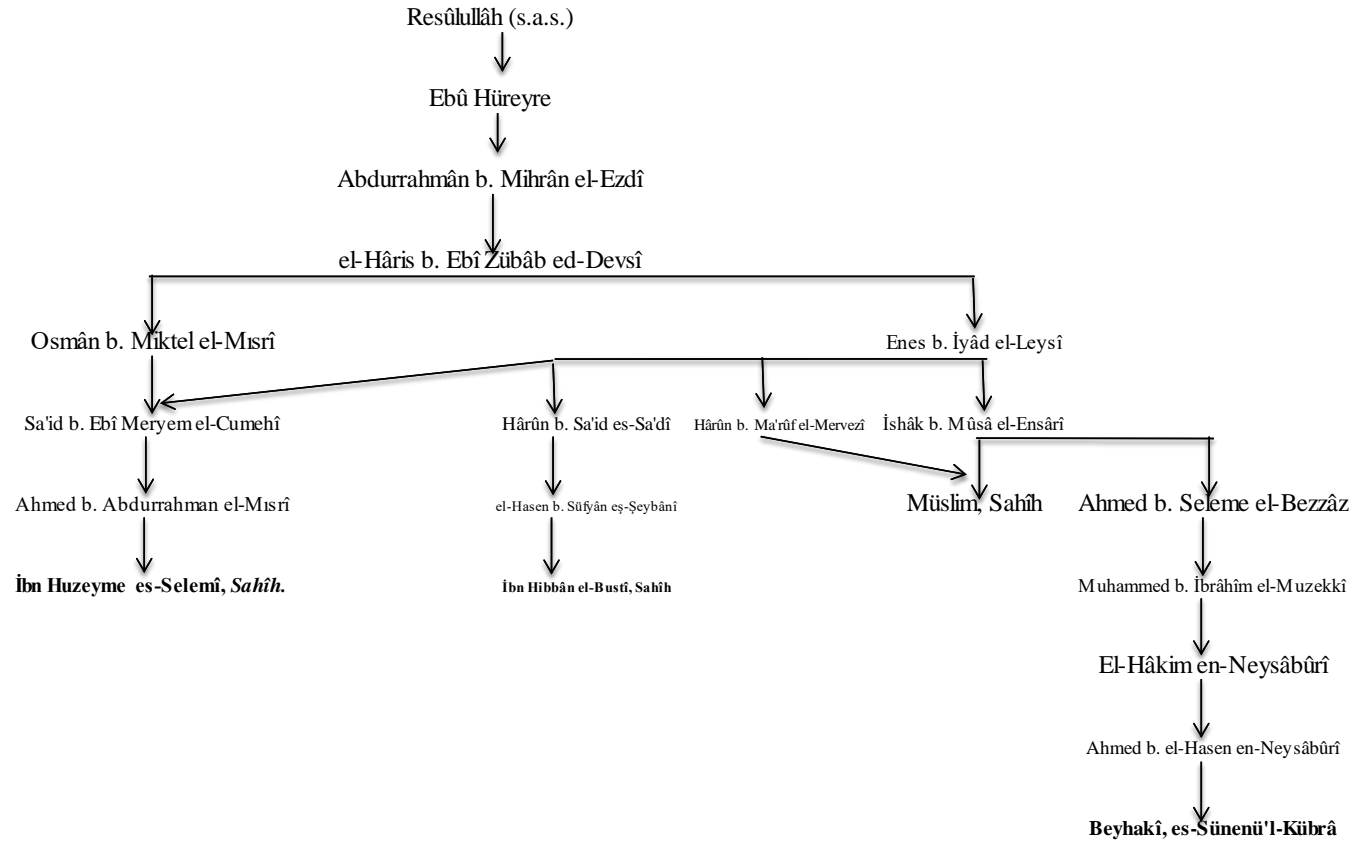
Ek: 2

Cubeyr b. Mut'im 'den (r.a.) Gelen Rivâyetlerin Sened Ağı:



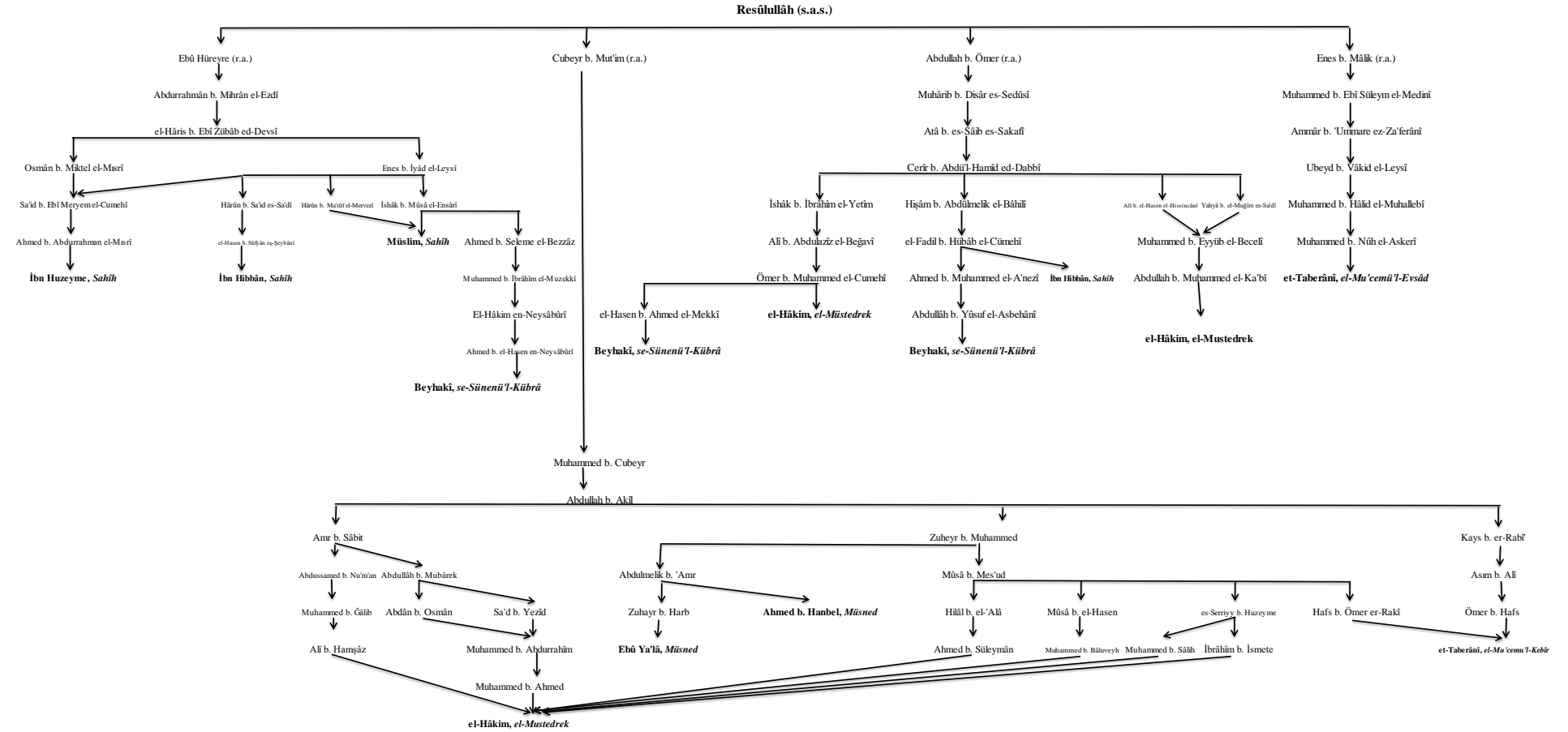
Ek: 3

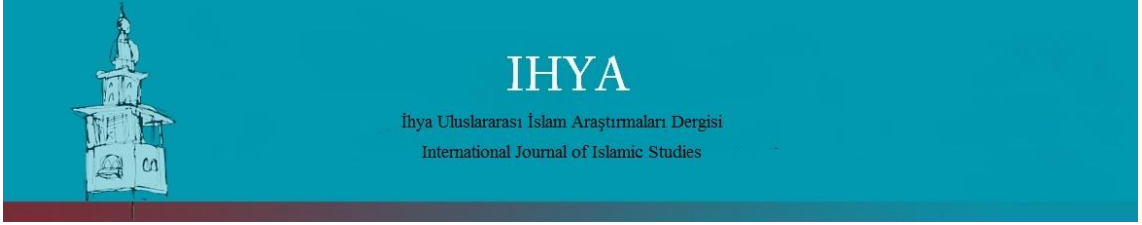
Ebû Hüreyre'den (r.a.) Gelen Rivâyetlerin Sened Ağı:



Ek: 4

Rivayetin Bütün Senedleri Ağı:





KÖPRÜLÜ AİLESİNİN KUR'ÂN EĞİTİMİ VE KIRAATİNE KATKILARI

Ahmet GÖKDEMİR*

Öz

Makale Köprülü ailesinin Kur'ân eğitimi ve kıraatine yönelik katkılarını ele almıştır. Konunun anlatımında öncelikle Kur'ân eğitimi ve kıraatiyle ilgili hizmetleri bulunan Köprülü ailesiyle alakalı genel bilgiler verilir ve sonrasında bahsi geçen katkılara değinilmiştir.

Köprülü ailesinin Kur'ân eğitimi ve kıraatiyle alakalı hizmetleri, tesis etmiş oldukları kurumlar ile bu kurumlardaki Kur'ân eğitimi ve kıraatine dair istihdam alanları ve Köprülülerden Kur'ân kıraatiyle alakalı eser telifinde bulunan bireylerin telifleri olmak üzere üç ana başlıkta ele alınmıştır. Konunun anlatımında istifade edilen kaynaklar daha ziyade Köprülü vakfiyeleri ile bu vakfiyelerle alakalı yazılan tez, makale ve maddelerdir.

Makalenin yazılış amacı Köprülülerin bahsi geçen husustaki hizmetlerini ortaya çıkarmak suretiyle içinde buldukları dönemde Kur'ân eğitimi ve kıraatine yönelik Osmanlı üst düzey bürokratlarının bakış açısına yönelik perspektif sunmaktır. İncelemeler sonucunda Köprülü ailesinin Kur'ân eğitimi ve kıraatine dair değişik yönlerden katkılarının bulunduğu, bu katkıların daha ziyade tesis edilen kurumlar, bu kurumlardaki istihdam alanları ile alana yönelik kitap teliflerinden ibaret olmak üzere üç farklı sahadan oluştuğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Köprülüler, Kur'ân Eğitimi, Kıraat, Vakıf.

THE CONTRIBUTION OF KOPRULU FAMILY TO QURAN AND QIRAAH EDUCATION

Abstract

The article is about the contributions of Köprülü family to the Quran and Qiraah education. In the description of the theme, firstly the general information about the Köprülü family which participated greatly to the development of the Quranic education and its Qiraah has been given and the matters of these contributions are related afterwards.

The services of the Köprülü family relevant to the education of the Quran and Qiraah, the institutions found by them in this regard, research interests and modules for Quranic education and Qiraah in these institutions and the studies and works of the members of Köprülü family concerning Quranic Qiraah were dealt with in three main titles. The resources that are used in the expression of the matter are mainly charter

Makalenin Geliş Tarihi: 25.05.2018 **Makalenin Kabul Tarihi:** 20.07.2018

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: ahmetgokdemir81@hotmail.com

certificates of Köprülü foundations as well as academic dissertations, articles and encyclopedia entries referring to these foundations.

The objective of the article is to unveil the services that Köprülü family granted in respect thereof and consequently, to present an outlook on the viewpoint of the Ottoman senior bureaucrats towards the education of the Quran and its Qiraah in the period they were living in. As a result, it was concluded that the Köprülü family contributed in various aspects to the Quranic education and its Qiraah and that these contributions consisted of three different fields; establishment of institutions, the specialization fields in these institutions and the book writings directed to the field.

Keywords: Ottoman, Köprülü, Qur'an Education, Qiraah, Foundation.

Giriş

Köprülüler, sadrazamlıkta buldukları esnada Türkiye sınırları içinde ve Türkiye dışında (Osmanlı sınırları içinde) birçok yerde vakıflar kurmuşlardır. Köprülüler'in vakıflarının kuruldukları yerlerin konumuna bakıldığında, bu yapıların özellikle de ticari alt yapıya sahip merkezler ile ticaret yolları üzerindeki yerleşim yerlerinde tesis edildiği dikkat çeker.¹ Bununla beraber söz konusu vakıflar, kuruldukları bölgelerin siyasi, ekonomik ve sosyal ihtiyaçları gözetilerek; dükkân, medrese, cami, çeşme vs. çeşitli yapılar şeklinde inşa edilmiştir.²

Bu eserlerin banileri Köprülü Mehmed Bey (ö. 1072/1661) ve eşi Ayşe Hanım (ö. 1085/1674), oğulları Fâzıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676) ile Fâzıl Mustafa Paşa (ö. 1102/1691), torunları Nûman Paşa (ö. 1131/1719), Abdullah Nâilî Paşa (ö. 1171-1758), el-Hâc Ahmed Paşa (ö. 1182/1769) ile Mehmed Âsım Bey'dir (ö. 1231/1816). Aile bireyleri vakıflarını fetihleri veya hizmetleri karşılığında "temlik" usulüyle elde etmiştir. Bahsi geçen kişiler bu yerleri satma imkânına sahipken böyle bir şeye tevessül etmeyip, buraları vakfetme yoluna gitmişlerdir. Köprülü ailesi adı geçen vakıf eserleri vesilesiyle Balkanlar'da birçok yerin Türkleşmesi ve İslâmlaşmasına katkıda bulunmuşlar, ayrıca vakıfların buldukları yerleri mamur hale getirmişlerdir.³

Köprülü ailesi vakıf gelirleri sayesinde kimseye muhtaç olmamış, böylece devlet idaresinde daha cesur ve adil bir şekilde hareket etmiştir. Aile bireyleri vakıflar sebebiyle gelecek endişesi taşımadıklarından bir yandan makamlarını kaybetme pahasına devlet ve millet lehine karar alırken, diğer yandan rüşvete tenezzül etmedikleri için halk nezdinde itibarlarını korumuşlardır. Ayrıca vakıflar vesilesiyle çok sayıda kişiyi istihdam etmeleri sebebiyle hürmet görmüşler, kendileri adına vakıflarda okunan hatimler, yapılan dualar ve methiyeler vesilesiyle hayırla anılmışlar, uzunca bir zaman halk tarafından

¹ Sultan Murat Topçu, *XVII. Yüzyıl İkinci Yarısında Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010), V.

² Murat Sayın, *Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakıfları*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2011), 158.

³ Yusuf Sağır, *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2012), 253-255.

unutulmamışlardır. Bununla beraber Köprülüler, sayılan bu özellikleri sebebiyle devlet idaresine olumlu katkıda bulunup, idari görevlerde daha etkin olmuşlardır.⁴

Köprülüler'in tesis ettikleri yapılarla katkıda buldukları alanlardan biri de Kur'ân eğitimi ve kıraatidir. Köprülüler'in Kur'ân eğitimi ve kıraatine katkıları, bu alanda tesis ettikleri kurumlar, istihdam alanları ile yazdıkları eserler olmak üzere üç ana başlıkta incelenebilir. Aşağıda Köprülü ailesi ile Köprülüler'in Kur'ân eğitimi ve kıraatine katkıları ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1. KÖPRÜLÜ AİLESİ

Aslen Arnavutluk'un Berat kasabasına bağlı Rüznik köyünden olan Köprülü Mehmed Paşa, devşirilerek İstanbul'a getirilmiş ve burada birtakım görevlerde bulunmuştur. Görevden azledildiği zamanlarda vaktini o dönemde Amasya'ya bağlı Köprü kasabasında geçirdiği için kendisine Köprülü denmiştir.⁵ Köprü'de Yusuf Efendi'nin kızı Ayşe Hanım'la evlenen Köprülü Mehmed Paşa'nın oğulları Fâzıl Ahmed Paşa ile Fâzıl Mustafa Paşa'da bu kasabada doğmuştur.⁶ Mehmed Paşa, küçük yaşlardan itibaren sarayda olması ve gerek İstanbul'da gerekse Anadolu'da değişik görevlerde bulunması hasebiyle devlet idaresine dair bir hayli tecrübe kazanmıştır.⁷ Seksen altı yaşında Edirne'de vefat eden Mehmed Paşa'nın naaşı Çemberlitaş'ta kendi yaptırdığı külliyesindedir. Mehmet Paşa, kendisinden sonra oğulları, damatları ve akrabalarıyla XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devlet idaresinde ön planda olacak Köprülü ailesinin kurucusu olmuştur.⁸ Köprülü Mehmed Paşa, siyasi zekâsı ve tecrübeleri sayesinde Osmanlı bürokrasisinde etkili olmuş, kendinden sonraki aile bireylerinin devlet idaresinde vazife almasını sağlamıştır.⁹

Köprülü Mehmed Paşa'nın eşi Ayşe Hanım'dır. Hanımı da kocası gibi hayırsever biridir. Köprülü, Amasya'nın Köprü kasabasına yerleştiğinde kendisiyle evlenmiştir. Ayşe Hanım, oğlu Fâzıl Ahmed Paşa ile Kandiye seferine katılmış daha sonra oğlu Mustafa Paşa ile hacca gitmiştir. Mütevazi ve dindar bir kişiliğe sahiptir.¹⁰

Erzurum ve Şam'da valilik yapan Fâzıl Ahmed Paşa, babasının vefatı üzerine 1661'de veziriazamlığa tayin edilmiştir. On beş yıl sadrazamlıkta bulunan Fâzıl Ahmed Paşa, daha çok dış meselelerle ilgilenmiştir. On beş yıllık sadrazamlık görevinin dokuz yılını cephelerde geçiren Fâzıl Ahmed Paşa, 1676

⁴ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 242.

⁵ Mücteba İlgürel, "Köprülü Mehmed Paşa", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 258.

⁶ M. Tayyip Gökbilgin, "Köprülüler", *İ.A.*, (Ankara: MEB Yayınları, 1955), 6: 892.

⁷ Mahmut Duman, *Köprülü Mehmet Paşa Hayatı, Şahsiyeti ve Faaliyetleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 13.

⁸ İlgürel, "Köprülü Mehmed Paşa", 258-259.

⁹ Topçu, *Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, 27.

¹⁰ Topçu, *Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, 28-29.

yılında görevi esnasında İstanbul'dan Edirne'ye giderken Çorlu'da vefat etmiş, naaşı Çemberlitaş'ta bulunan türbesine defnedilmiştir.¹¹

İtidali, sabrı, ileri görüşlülüğü, cömertliği, istişareye önem vermesi ve adaleti ile bilinen Fâzıl Ahmed Paşa bu vasıfları sebebiyle "Fâzıl" lakabıyla anılmıştır. Felsefe ve fıkıh sahalarında derin ilmi olması, hat sanatında icâzeti bulunması ve âlimlerle sanatkârları himayesiyle bilinen¹² Fâzıl Ahmed Paşa, Çemberlitaş'ta yaptırmış olduğu kütüphaneye değerli kitaplarını vakfetmiştir.¹³ Fâzıl Ahmed Paşa, Kandiye'deki¹⁴ camide de bir kütüphane kurmuştur.¹⁵ Köprülü Mehmed Paşa'nın Anadolu ve Rumeli'de yarım kalan hayır işlerini babasının vasiyeti üzerine tamamlayan Fâzıl Ahmed Paşa'nın ayrıca Uyvar,¹⁶ Kandiye, Kamanıçe,¹⁷ ve Belgrat'ta da vakıfları mevcut olup, bu kurumlar genellikle sadrazamlığı döneminde fethedilen araziler üzerindedir. Bunların yanında

¹¹ Abdülkâdir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:262.

¹² Fâzıl Ahmed Paşa'nın şair Mezâkî Süleyman, Nâbî, Zühdî ile Reîsülküttâb Tâlib Ahmed Efendi'yi himaye ettiği kaynaklarda zikredilir. Bk. Tayyip Gökbilgin, "Köprülüler", *İ.A.*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1967), 6: 903. Fâzıl Ahmed Paşa'nın âlim ve sanatkarlara olan güzelce muamelesi ve himayesi şairlerin divanlarında karşılık bulmuştur. Birçok şair divanında Fâzıl Ahmed Paşa'dan övgüyle bahseder. Fâzıl Ahmed Paşa için Nâilî, Kadîm, Nâsih, Neylî, Fevzî, Neşâtî, Mezâkî, Behçetî Hüseyin, Üsküdarlı Sırrî gibi devrinin önde gelen şairlerinin birçoğunun divanlarında kaleme almış oldukları övgüler için bk. Fatma Baş, "17.Yüzyıl Divanlarında Köprülü Ailesinden Sadrazamlara sunulan Kasideler Üzerine Bir İnceleme", *Journal of Turkish Language and Literature*, 2 (2016): 40-42.

¹³ Özcan, "Fâzıl Ahmed Paşa", 262. Fâzıl Ahmed Paşa'nın babası Köprülü Mehmed Paşa, yaptırmış olduğu külliye'nin medrese, türbe ve hamam bölümlerini yaptırabilmiş, külliye'yi tamamlayamayacağını anladığında ise kütüphanenin yapımı için oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'ya vasiyette bulunmuştur. Fâzıl Ahmed Paşa da kendi kitapları ile babasının kitaplarından oluşan zengin koleksiyon için müstakil kütüphane yaptırmıştır. Ancak kendi ömrü de vefa etmeyince Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa tarafından kütüphanenin vakıf senedi düzenlenmiş ve kütüphane resmen açılmıştır. Kütüphaneye Fâzıl Ahmed Paşa tarafından beş yüz civarında kitap vakfedildiği söylenir. Bk. İsmail Erünsal, "Köprülü Kütüphanesi", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:257.

¹⁴ Girit adasında bulunan Kandiye, tarihi niteliğe sahip bir şehirdir. Araplar'ın Girit'i fethi sonrasında Girit'te kurup "Hendek" adını verdikleri yerdir. Avrupa kaynaklarında Candie şeklinde geçer. Osmanlı Devleti'nin Girit'i fethi sonrasında Girit adasının merkezi yapıp Kandiye ismini verdikleri şehir, 1913 senesinde Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmıştır. Bk. Ersin Gülsoy, "Kandiye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:303-305.

¹⁵ İsmail Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1988, 2:61-62, 88.

¹⁶ Slovakya'daki tarihi şehir Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa tarafından fethedilip eyalet merkezi haline getirilmiştir. Fâzıl Ahmed Paşa, şehrin imarını önemseyip burada birçok eser meydana getirmiştir. Konuyla ilgili bk. Vojtech Kopcan, "Uyvar", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:253-254.

¹⁷ Ukrayna'nın Podolya bölgesindeki tarihi kale şehri 1672 senesinde Osmanlı Devleti'nin eline geçmiş, 1699 yılında imzalanan Karlofça Antlaşması'yla boşaltılmıştır. Köprülü Ahmed Paşa ve Osmanlı devlet erkânından birçok kimse Kamanıçe'de vakıflar kurmuş ve eğitim kurumları açmışlardır. Bk. Dariusz Kolodziejczk, "Kamanıçe", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:274-275.

kendisinin İstanbul, Köprü (Vezirköprü) ve İzmir’de de vakıf eserleri bulunmaktadır.¹⁸

Köprülü Mehmed Paşa’nın sadrazamlıkta bulunan diğer oğlu Fâzıl Mustafa Paşa’dır. Devlet bünyesinde muhtelif vazifelerle görevlendirilen Fâzıl Mustafa Paşa, 1689’da Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi’nin tavsiyesiyle sadrazamlığa getirilmiştir. Fâzıl Mustafa Paşa, Vefa’da bulunan kütüphanesinde zamanının önde gelen âlimlerine ders verecek kadar ilmî birikime sahiptir¹⁹ ve hadis ilmi sahasında “İmâmü’l-Hadis” vasfıyla bilinir. Ayrıca kendisi ilim adamlarını himayesiyle de adından söz ettirir. İstanbul Akbıyık Camii Meydanı’na zaviye yaptıran Fâzıl Mustafa Paşa, ilk müstakil kütüphane olan Köprülü Kütüphanesi’ni düzenlemiş olduğu vakıf senediyle kurmuştur.²⁰

Mezzâhî, Şebremâllisî, Bâbilî gibi devrinin meşhur âlimlerinin yönlendirmeleriyle kendini yetiştiren, sonrasında Fâzıl Mustafa Paşa’nın davetiyle Osmanlı’ya gelip de kıraat ilminde Mısır tariki ekolünü kazandıran, diğer ilimlerde Yûsuf Efendizâde gibi Osmanlı ilim dünyasında önemli âlimlerin yetişmesine vesile olan Ali b. Süleyman el-Mansûrî gibi ilim adamlarının kendisinden ders alması Fâzıl Mustafa Paşa’nın ilmi donanımını göstermesi açısından önemli bir veridir.²¹

Oğulları Nûman Paşa (ö. 1131/1719) ve Abdullah Paşa’yı kendine yakışır bir şekilde yetiştiren Fâzıl Mustafa Paşa’nın iki oğlu da devlette önemli hizmetlerde bulunmuştur.²²

Köprülü Nûman Paşa, babasının²³ vefatı üzerine Köprülüler’in kurdukları vakıfların mütevelliliğini yürütmüş, Amcazâde Hüseyin Paşa’nın (ö. 1114/1702) sadareti zamanında Kubbe vezirliğine dahil edilmiş, daha sonra Erzurum ve Kütahya valiliklerinde bulunmuş, akabinde Çorlulu Ali Paşa’nın yerine sadrazamlık makamına tayin edilmiştir.²⁴

¹⁸ Sayın, *Fâzıl Ahmed Paşa Vakıfları*, 42-43.

¹⁹ Abdülkâdir Özcan, “Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:265.

²⁰ Bu türden kütüphaneleri diğerlerinden ayıran en belirgin vasıflar; bu kurumların müstakil binalarda kurulmaları, kütüphaneden başka bir işle ilgilenmemesi için görevlilerine dolgun ücret verilmesi ile zamanla buraların eğitim ve ibadet mahalli olarak kullanılmalıdır. Konuyla ilgili bk. İsmail Erünsal, “Kütüphane”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27:26.

²¹ Paragrafta bahsi geçen kişilerle ilgili bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, (Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017).

²² Özcan, “Fâzıl Mustafa Paşa”, 265.

²³ Köprülüzâde Nûman Paşa’nın babası ve Köprülü ailesinin vakıfları için bk. *Topçu, Etkin Bir Bâni Ailesi: Köprülüler*.

²⁴ Şeyhî, Mehmed Efendi, *Vekâyiü’l-Fuzalâ*, nşr. Abdülkâdir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3:436-437; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, (İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4:1265; Abdülkâdir Özcan, “Köprülüzâde Nûman Paşa”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI, 26:265.

Köprülüzâde Nûman Paşa devletteki görevleri sebebiyle devletçe kendisine verilen gelirleri almayıp geçimini babasının mülklerinden sağlamıştır.²⁵ Kanunlara bağlılığı ve dinî konulardaki hassasiyetiyle bilinen Nûman Paşa, “Hoca Paşa” lakabıyla da anılmıştır. Zamanının Fransız sefirine göre, sadrazamlıktan daha ziyade tabiatı sebebiyle şeyhülislâmlığa daha uygun görülen Nûman Paşa,²⁶ hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş, kelim ve hadis alanındaki vukûfiyetiyle bilinmekle beraber birçok alanda eser telifinde bulunmuş²⁷ ve İstanbul Vefa’daki konağında ilim meclisleri kurmuştur.²⁸

Köprülü Nûman Paşa’nın kardeşi Abdullah Nâilî Paşa da Osmanlı’da değişik vazifelerde görev yaptıktan sonra sadrazamlıkta bulunmuştur. Aynı zamanda ilim adamlığı vasfına sahip Abdullah Paşa, Yûsuf Efendizâde’den icâzet almış,²⁹ Osmanlı’nın meşhur kıraat âlimlerinden Mustafa el-İzmîrî’ye de hocalık yapmıştır.³⁰

Abdullah Paşa’nın idarecilik vasfı sebebiyle, devletin merasim geleneğiyle ilgili yazmış olduğu ve Osmanlı’nın değişik zamanlardaki merasimlerini anlatan *Mukaddime-i kavâni-i teşrîfât* isimli eseri, türünün en önemli derlemelerindendir.³¹ Ayrıca Abdullah Nâilî Paşa’nın bir kısım Arapça şiirleri konu edindiği *Dürîyât-nuhâtü’l-eş’ar* adlı eserinden bahsedilmektedir.³²

Köprülüzâde Nûman Paşa’nın kardeşleri Abdullah ve Es’ad paşalar da devlet adamıdır. Nûman Paşa’nın oğlu el-Hâc Ahmed Paşa (ö. 1182/1769) ise Kapıcı kethüdası, valilik ve kubbe vezirliği görevlerinde bulunmuştur. Sülüs ve nesih yazıda icâzet sahibidir. Kendisi, Fâzıl Ahmed Paşa tarafından İstanbul’da tesis edilen kütüphaneye birtakım kitaplar bağışlamış, bunlara ait vakfiye düzenlemiştir.³³

2. KÖPRÜLÜ AİLESİNİN KUR’ÂN EĞİTİMİ VE KIRAATİNE KATKILARI

2. 1. Köprülüler’in Kur’ân Eğitimi ve Kıraati İçin Tesis Ettikleri Kurumlar

²⁵ İbrâhim Behçetî, *Silsiletü’l-asafiyye fî devletil-hakaniyyeti’l-Osmaniyye*, Köprülü Ktp., Ahmet Paşa, nr. 212, 186a.

²⁶ Gökbilgin, “Köprülüler”, 907.

²⁷ Köprülüzâde Nûman Paşa’nın eserleri ve bu eserlerin buldukları kütüphanelerdeki yeri için bk. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 137.

²⁸ Özcan, “Nûman Paşa”, 266.

²⁹ Muhammed İsa Yüksek, *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki Arapça ve Osmanlıca Kıraat Yazmaları*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009), 115.

³⁰ Bk. Murad Sadıkov, *Hâşim b. Muhammed el-Mağribî’nin, “Hısnü’l-kârî fî İhtilâfi’l-Mekârî” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 15.

³¹ Mehmet İpşirli, “Abdullah Nâilî Paşa”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1:125.

³² Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, hzr. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul:ts.), 1:264.

³³ Özcan, “Nûman Paşa”, 266; Topçu, *Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, 45.

Köprülü ailesinin Kur'ân eğitimine katkıları, Kur'ân eğitimi ve kıraatine yönelik tesis etmiş oldukları kurumlar, vakfiyelerde Kur'ân kıraatine dair istihdamı alanı oluşturmaları ve Kur'ân kıraati sahasında bizzat kendilerinin yazdıkları veya telifine vesile oldukları eserler olmak üzere üç başlıkta ele alınabilir. Aşağıda bahsi geçen hizmetlere ayrıntılarıyla değinilecektir.

2.1.1. Dârülkurrâlar

Dârülkurrâlar, Kur'ân-ı Kerîm'in ve kıraat vecihlerinin öğretildiği, bir kısmının veya tamamının ezberletildiği yerlerdir.³⁴ Osmanlı'da daha ziyade ileri seviyede kıraat eğitimi verilen yerler için bu isim kullanılmıştır. Bu kurumlarda Kur'ân'ın içeriğinden ziyade okunmasına yönelik eğitim verilmiş, kıraatleri öğretilmiş ve bunun yanında hafızlık yaptırılmıştır.³⁵

Dârülkurrâlardaki eğitim Kur'ân kıraatine hasredilmiş, buralarda yetişen talebenin alanında uzman kıraat bilgini olacak şekilde yetişmesi amaçlanmıştır.³⁶ Mesela Evliya Çelebi, Seyahatnâmesi'nde, Edirne dârülkurrâsındaki eğitimden bahsederken burada İbnü'l-Cezerî ile Şâtıbî'nin eserlerinin okutulduğunu,³⁷ Amasya'daki dârülkurrâda ise kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb ilmini bilen talebelerin olduğunu dile getirir.³⁸

Dârülkurrâları tesis edenler bu yapılar için vakfiyeler oluşturmuşlardır. Dolayısıyla vakfeden kimse vefat etse bile vakfın işleri mütevellî tarafından yürütülmüştür. Vakfiyeler ise dârülkurrâ binaları, buralarda görev yapan eğitimciler, öğrenciler ile görevlilerine yöneliktir. Dârülkurrâlarda devleti temsilen biri eğitimle diğeri de idari işlerle ilgilenmesi için iki görevli tayin edilmiştir. Buralarda inşa ve idare halkın gözetimine verilmiş, devletin vazifesi ise denetimden ibaret kalmıştır. Bu durum eğitimde bir nevi özerklik anlamına gelir.³⁹

Köprülü ailesinin vakfiyelerinde zikri geçen kurumlardan biri de dârülkurrâlardır. Fâzıl Ahmed Paşa'nın, Belgrad'da kurmak istediği vakıflara ömrü vefa etmeyince; kardeşi Fâzıl Mustafa Paşa, yapılması düşünülen eserleri tamamladıktan sonra vakfiyelerini de düzenlemiştir. Bu vakfiyelerde dikkat çeken hususlardan biri de Belgrad'da dârülkurrâ tesis edilmesi ve burada eğitim görecektalebelere yönelik odalar ile şeyhülkurrâ için bugünün tabiriyle lojman tahsisidir. Vakfiyede şeyhülkurrâ için dârülkurrâ yanında iki oda, bir fırın, bir ambar ile duvarla çevrili bir menzil ibaresi geçmektedir. Dârülkurrâda eğitim görecektalebe on dört talebe içinse buldukları mekânda yatılı talebe olarak istihdam edilecekleri

³⁴ Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 8:543.

³⁵ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 57-59.

³⁶ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Târîhi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1:169-172.

³⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, hzr. Ruşen Deniz, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 3:251.

³⁸ Çelebi, *Seyahatnâme*, 2:97.

³⁹ Ergin, *Türkiye Maarif Târîhi*, 1:306. Dârülkurrâlarla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri", *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1/2 (2017): 46-47.

için her birine bir oda olacak şekilde on dört oda yaptırılması da vakfiyede dârülkurrâ ile ilgili geçen bir başka bilgidir.⁴⁰

Vakfiyede imam için üç esedî kuruş bir sülüs esedî kuruş yevmiye belirlenirken, şeyhülkurrâya on altı esedî kuruş günlük tayini yani imamın yaklaşık beş katı yevmiye belirlenmesi, Kur'ân kıraatine verilen ehemmiyetin bir göstergesidir. Ayrıca vakfiyede şeyhülkurrâya bugünün tabiriyle kalfalık yapacak üç halife görevlendirilmiş, bunların her birerine de yevmiye kaydı yapılmıştır. Kıraat eğitimi için birden çok kimsenin istihdamı o dönemde kıraat ilmine verilen önemi gösterir. Vakfiyede bu ilme verilen değer bir diğer göstergesi de hâlihazırdaki burs gibi dârülkurrâda eğitim görece her bir talebeye yevmiye tayinidir. Zira bahsi geçen vakfiyede müezzinlere bir esedi kuruş⁴¹ yevmiye belirlenirken, dârülkurrâda eğitim görece on dört talebenin her birerine de bir esedî kuruş bir sülüs esedî yevmiye kaydı yapılmıştır. Yani kıraat talebelerinin her birerine müezzinin yevmiyesinden daha fazlası verilmiştir.⁴²

Fâzıl Ahmed Paşa'nın, Belgrad'da yaptırmış olduğu dârülkurrâda mescid de bulunmaktadır. Dershane olarak da kullanılan bu mekânda öğrenciler hem eğitim görmüş hem de öğrendiklerini uygulama imkânı bulmuşlardır. Köprülü Mehmed Paşa'nın Çemberlitaş'taki dârülkurrâsı da zamanla mescid olarak hizmet veren dârülkurrâlardan biri olmuştur.⁴³

el-Hâc Ahmed Paşa, Belgrad'da onardığı dârülkurrânın sofasında görevli İmam Efendi'den her cuma gecesi yatsı namazı sonrası Yâsîn ve her Pazar gecesi Mülk sûresini, diğer gecelerde de Bakara sûresinin son iki ayetini okuduktan sonra üç İhlas ve bir Fâtihâ ile okumasını tamamlayıp kendinden önceki Köprülü ailesi meşhurlarının ruhları ile kendi ruhuna hediye göndermesini istemiştir. Dârülkurrâda işlenen her ders sonrasında da müderristen ceddine dua etmesini istemiştir.⁴⁴ Bu durum göstermektedir ki Köprülü ailesinin Kur'ân eğitimiyle alakalı kurumları tesis etme amaçlarından biri de sadaka-i cariye mahiyetinde olup ahirete yöneliktir.

Köprülü Mehmed Paşa, Çemberlitaş'ta yaptırdığı dârülkurrâda şeyhülkurrâya günlük otuz akçe yevmiye tayin etmiştir. Dârülkurrânın vakfiyesinde günlük akçe tayin edilen diğer kimseler ise Kur'ân okuyan on öğrenci ile tecvid ve kıraat ilmi tedrisinde bulunan on beş talebedir. Bunların yevmiyeleri

⁴⁰ Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi, nr. 4, 55a. Aynı vakfiyede imam için de bir lojman söz konusu olup lojmanın nasıl olacağına dair bilgi mevcuttur. Bk. Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi, nr. 4, 6a.

⁴¹ Muhtemelen vakfiyede akçe yerine esedî kuruş ifadesine yer verilmesinin sebebi, o dönemde akçenin sürekli olarak değer kaybıdır. Buna binaen vakıflarda çalışanlar daha güvenilir olduğunu düşündükleri esedî kuruşu tercih etmişlerdir. Sayın, Fâzıl Ahmet Paşa Vakıfları, 45.

⁴² Fâzıl Ahmed Paşa'nın yaptırdığı dârülkurrâ istilalar neticesinde harap olmuş, daha sonra Köprülüzâde el-Hâc Ahmed Paşa tarafından tamir edilip öğretime hazır hale getirilmiştir. Bk. Sağır, Köprülü Ailesi Vakıfları, 114.

⁴³ Sağır, Köprülü Ailesi Vakıfları, 215.

⁴⁴ el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 7, 7b-a, 8b.

ise ikişer akçedir.⁴⁵ Ayrıca buradaki türbesinde her gün hatim yapmak üzere günlük iki akçe karşılığında, otuz cüzhân istihdâm edilip bu kimselerde de Kur'ân-ı tecvidi ile okuma özelliği aranmıştır.⁴⁶ Dârülkurrâda Kur'ân okuması için istihdam edilenlerden biri de Yâsînhan olup kendisine de 2 akçe yevmiye verilmiştir.⁴⁷ Köprülü ailesinden Mehmed Âsım Bey de Köprülü Mehmed Paşa Camii Dârülkurrâsında Kur'ân okumaları için devirhanlık⁴⁸ görevinde üç, mülkhan⁴⁹ vazifesi için de bir kişi istihdam ederken; devirhanlara 5'şer akçe Mülkhan'a ise 6 akçe yevmiye belirlemiştir.⁵⁰ Ayrıca Mehmed Âsım Bey, her sene Rebûlevvel ayında müsait bir mekânda mevlid töreninin ifası esnasında mevlût ve Kur'ân'dan sûrelerin okunması için de vakfiyede ödenek tahsisinde bulunmuştur.⁵¹

Fâzıl Ahmed Paşa'nın Uyvar'daki⁵² vakıflarıyla ilgili vakfiyesinde de dârülkurrâ müessesesinin ismi geçer. Ancak burada görevli kişilerden doğrudan Kur'ân kıraatine yönelik olanı devirhandır. Bahsi geçen kurumda üç devirhan istihdam edilmiş, bu kişilerin yevmiyesi vakfiyede belirlenmiştir. Vakfiyede Kur'ân eğitimi için muallim ve halifenin de adı geçmektedir. Bunlardan devirhan için 3 sülüs kuruş, muallim için 2 esedi kuruş, halifesi için de 1 esedi kuruş 1 rub⁵³ ifadesi geçmektedir.⁵⁴

Abdullah Paşa'nın Zübeyde Hanım'ın türbesinin karşısına yaptırmış olduğu türbe dârülkurrâsı⁵⁵ şeklindeki dârülkurrâ da Köprülü ailesinin tesis ettiği dârülkurrâlardandır. Bu tarz dârülkurrâların kuruluş amacı sadaka-i câriye⁵⁶ ile banilerinin veya geçmişlerinin ruhlarının şad olması düşüncesidir.⁵⁷ Dârülkurrânın vakfiyesinde kıraat ilminde mahir birinin 40 akçe yevmiye karşılığında şeyhülkurrâ tayin edilmesi, şeyhülkurrânın pazartesi, perşembe ve cumartesi günleri talebeye tecvid dersi verip, sonrasında talebeyle beraber Zübeyde Hanım'ın ruhunu şad etmeleri, kandil gecelerinde ve Ramazan ayında üç

⁴⁵ Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 3, 43a.

⁴⁶ Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, nr. 3, 44b.

⁴⁷ Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, nr. 3, 44b.

⁴⁸ Devirhan, camilerde namaz öncesi Kur'ân okuyan kişilere verilen isim olup Kur'ân'ı her ay hatim üzere okuyan kişilere de devirhan denilmiştir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1:436; Ali İhsan Berkî, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Eserler*, (Ankara: y.y., 1965), 57.

⁴⁹ Mülk sûresini okumakla görevli kimsedir. Gayeleri Allah'ın lütfuna nail olmaktır. Bu kişilere Tebârekehan dendiği de olmuştur. Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstihlakları Lügatçesi", *Vakıflar Dergisi*, 17 (1983): 59-60.

⁵⁰ Köprülü Mehmed Âsım Bey Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 10, 5a.

⁵¹ Köprülü Mehmed Âsım Bey Vakfiyesi, 5b.

⁵² Slovakya'da bulunan tarihi şehirdeki Osmanlı hakimiyeti 1663-85 tarihleri arasındadır. Bk. Kopcan, "Uyvar", 253-254.

⁵³ 30 akçeye tekabül etmektedir. Bk. Topçu, *Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, 229.

⁵⁴ Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi, nr. 4, 54b-55a.

⁵⁵ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi Blm., nr. 2448, 8b.

⁵⁶ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 8a.

⁵⁷ Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dârülkurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 79.

hatim yapılması,⁵⁸ yardımcı hoca mahiyetinde 14 akçe yevmiyeye halife-i evvel, 12 akçeyle halife-i sâni görevlilerinin tayin edilmesi,⁵⁹ dârülkurrâda günlük on akçe karşılığında yatılı beş talebe istihdam edilmesi ve görevlerini ihmal eden talebenin yerine bir başka talebenin belirlenmesi gibi hususlar bulunmaktadır.⁶⁰

Abdullah Paşa, dârülkurrâdaki hizmetleri ziyadesiyle önemsemiştir. Nitekim dârülkurrâya vakfettiği on cilt kitabın muhafazası ve nemden korunması için 3 akçe karşılığında görevli tayini,⁶¹ şeyhülkurrâ derse gelmeden evvel ders verilen mekânın temizlenip ısıtılması için birinin vazifelendirilmesi,⁶² mekânın açılıp kapanması için de görevli belirlenip onun için dahi yevmiye kaydedilmesi bu düşüncenin tezahürlerindedir. Kur'ân eğitimi için kurulan dârülkurrâda yapılacak işlerin en ince ayrıntısına kadar düşünülüp bunların vakfiyeye kayıt altına alınması, Abdullah Paşa'nın Kur'ân eğitimine verdiği değeri dolayısıyla o dönemde bu işe verilen kıymeti gösterir.⁶³

Abdullah Paşa dârülkurrâ için on cilt kitap vakfedip⁶⁴ bunların dışarı çıkarılmaksızın yerinde faydalanılmasını istemiş, kitapların gözetimi için de hâfız-ı kütüp olarak talebelerden birini görevlendirmiştir.⁶⁵ Abdullah Paşa'nın kitaplarla ilgili bu hassasiyeti talebenin yetiştirilmesindeki titizliğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Abdullah Paşa, bahsi geçen dârülkurrânın yanına insanların dinlenmesi ve güzel bir görüntü oluşumu için bir bahçe düzenlemesi de yapmıştır.⁶⁶ Vakfiyede yapılacak işlerin en ince ayrıntılarına varacak şekilde düzenlenmesi, eğitimi ve hayat tarzı bakımından Abdullah Paşa'nın oldukça titiz bir tabiata sahip olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁷

Abdullah Paşa'nın Diyarbakır'daki türbe dârülkurrâsına vakfettiği kitaplar ise Kâsım el-Enbârî'nin *Kitâbü'l-İzâh*'ı (vakf ve ibtidâ ilmine dair), ed-Dânî'nin *et-Teyssîr*'i ile *Kitâbü'l-muvazzah fi'l-feth ve'l-imâle*, Şâtıbî'nin *Kaside-i Lâmiyye*'si, Ebû Şâm'e'nin *Hırzû'l-emânî şerhi*, İbnü'l-Cezerî'ye ait *Dürre* isimli eserin şerhi, Nüveyrî'nin *Tayyibe en-Neşr* şerhi, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ve *Mukaddime*'si, İbnü'l-Kâsîh'ın *Kurretü'l-ayn fi'l-feth ve'l-imâle*'si ile Bakarî'nin *Kavâidü'l-mukarrere* isimli eseridir. Abdullah Paşa, bu kitapları öğrencilerin istifâdesi için

⁵⁸ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 11b.

⁵⁹ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 11a.

⁶⁰ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 11a.

⁶¹ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 11a-12a.

⁶² Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 12a.

⁶³ Vakfiyede ismi geçen görevli listesi uzayıp gitmektedir. Mesela türbe, dârülkurrâ ve mektep için mücellit, neccar, hattat, kurşuncu, çilingir, erbab, çadırcı, su yolcu, kandilci, ferrâş gibi birçok görevliye dair vazife kaydı vakfiyede yer alıp görevliler için ücret belirlenmiştir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Sultan Murat Topçu, "Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın 15 Cemâdiel-evvel 1133-M.14 Mart 1721 Tarihli Vakfiyesi'ne göre İmar Faaliyetleri ve Bani Kişiliği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/17 (2011): 410-413.

⁶⁴ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 11a-12b.

⁶⁵ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 12a.

⁶⁶ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 9b.

⁶⁷ Topçu, *Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, 421.

vakfettiğini söyler, bunların muhafazası için hâfız-ı kütüp tayin eder ve bu kitaplar için güve yemesinde olduğu gibi herhangi olumsuz bir durum söz konusu olduğunda zarar gören kitapların yenisinin yazılmasını ister. Ayrıca kitapların dışarıya verilmesini yasaklar. Kitapların kıraat ilminin temel eserlerinden olması ve kıraat ilminin değişik konularını içermesi, o dönemde dârülkurrâda verilen kıraat ilminin seviyesini göstermesi açısından düşündürücüdür. Zira talebenin bahsi geçen kitaplardan yararlanması için kıraat ilminde ileri seviyede olması gerekir.⁶⁸

Köprülü vakfiyelerinde Kur'ân eğitimi ve kıraatine dair tesis edilen kurumlarda görev yapması için belirlenen kimselerin görev süresiyle ilgili herhangi bir sınır söz konusu değildir. Mesela Köprülü Mehmed Paşa, İstanbul'daki dârülkurrâda görev yapacak hocalardan, görevleriyle alakalı kusur işlemedikleri ve yaşadıkları müddetçe görevlerine devam etmelerini istemiştir. Aynı durum Hâfız Ahmed Paşa'nın Kandiye'deki mektebinde ve Mehmed Âsım Bey'in İstanbul'daki mescid tipi dârülkurrâsında görev yapacak hocalar için de söz konusudur. Yani bu kişilerin görev süresi için herhangi bir süre sınırı getirilmemiştir.⁶⁹ Köprülü ailesi vakıflarında birimlerin birçoğunda vazifeler babadan en büyük oğula intikal ettirilmiştir. Bazen babanın vefatı sonrasında bir görev birkaç çocuk arasında da paylaştırılabilmiştir.⁷⁰ Görevli kimseler uzun süreli seyahat durumlarında ise vazifelerini vekaleten bir başkasına bırakabilmiştir. Eğer görevli kimse vazifesini terk etmişse bu durumda görev evladına intikal etmeyip bir başkası bu göreve getirilmiştir.⁷¹

Dârülkurrâlarda görev yapacak şeyhülkurrâlarda aranan vasıflara gelince kendilerinden on kıraati ve tecvid ilmini iyi bilmeleri, icâzetlerinin sağlam olması ve dindar olmaları gibi birtakım nitelikler istenmiştir.⁷² Nitekim Belgrad'daki dârülkurrâda görev yapacak şeyhülkurrâdan kıraat ilmine dair icâzetinin olması, tecvid ilmine vakıf ve takva sahibi olması gibi birtakım özelliklerin talep edilmesi bu durumun örneklerindedir.⁷³

2.1.2. Sıbyan Mektepleri

Osmanlı Devleti'nde fethedilen yerlerde cami, mektep, medrese gibi kurumlar inşa edilmiştir. Sıbyan mektepleri de bahsi geçen eğitim kurumlarından biridir.⁷⁴ Mekteplerde çocuklara Kur'ân ve namaz eğitimi ile yazının öğretilmesi

⁶⁸ Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi, 11a-12a.

⁶⁹ Sağır, Köprülü Ailesi Vakıfları, 193.

⁷⁰ Sağır, Köprülü Ailesi Vakıfları, 194.

⁷¹ Sağır, Köprülü Ailesi Vakıfları, 195.

⁷² Sağır, Köprülü Ailesi Vakıfları, 199-200.

⁷³ Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 4, 55b-a.

⁷⁴ Mektep ismi, Köprülüler'in vakıflarında bazen muallimhâne şeklinde geçebilmektedir. Bk. Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi, 6a.

amaçlanmıştır.⁷⁵ Sıbyan mekteplerindeki Kur'ân eğitimi ile temel dini bilgilerin öğretilmesi işinde Tanzimat dönemine kadar değişim ihtiyacı söz konusu olmayıp buralardaki eğitim geleneksel usullerle devam etmiştir.⁷⁶

Yukarıda adı geçen mekteplerde tedrici bir şekilde Kur'ân eğitimi verilmiş, buralarda tecvid ve meharic-i hurûf gözetilerek Kur'ân öğretimi amaçlanmıştır. Sıbyan mekteplerinin eğitim kadrosu ise muallimle yardımcısı mahiyetindeki halifeden müteşekkildir.⁷⁷ Nitekim Köprülü Mehmed Paşa'nın, Amasya Gümüşhacıköy'deki vakfiyesinde muallim ve halifelik görevinden bahsedilir. Vakfiyede ismi geçen muallimin yevmiyesi 10 akçe iken yardımcısı konumundaki halifenin günlüğü ise 4 akçedir.⁷⁸ Vakfiyede talebelerin Kur'ân eğitimi için muallimin yanı sıra halifenin de görevlendirilmesi suretiyle eğitim kadrosunun tek kişiden ibaret olmaması yapılan işin önemsendiğini gösterir.

Köprülü Mehmed Paşa, Kur'ân eğitimi için istihdam edilen muallim ile halifesini Yanova'daki vakfiyesinde zikredip bunlardan muallim ve halifeye yevmiye belirlemiştir.⁷⁹ Mehmed Paşa Arnavud Belgradı kazasına bağlı Rüznik'te de bir cami inşa edip burada Kur'ân eğitimi vermesi için muallim tayin ettirip kendisi için de günlük 4 akçe yevmiye belirlemiştir.⁸⁰

Köprülü Mehmed Paşa'nın, çocuklara Kur'ân eğitimi için muallimle halifenin istihdamının söz konusu olduğu vakfiyelerinden bir diğeri Cisir-i Şuğur'daki⁸¹ vakıflarla ilgili vakfiyesidir. Vakfiyede muallime günlük 10 akçe halifesine de 5 akçe tayin edilmiştir.⁸² Yine Bozcada'da da mektep muallimi ve halifesi görevlendirilirken, muallime 10 akçe halifeye ise 5 akçe yevmiye tayininde bulunulmuştur.⁸³

⁷⁵ Yücel Gelişli, "Osmanlı İlköğretim Kurumlarından Sıbyan Mektepleri/Kuruluşu, Gelişimi ve Dönüşümü", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 15:38; Bk. Günyol, "Mektep", 656.

⁷⁶ Ahmet, Cihan, *Osmanlı'da Eğitim*, (İstanbul: 3F Yayınları, 2007), 32.

⁷⁷ Sıbyan mektepleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Gökdemir, "Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri", 53-58.

⁷⁸ *Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 4, 34b.

⁷⁹ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 23. Yukarıda bahsi geçen mektep görevlileri, Mureş Suyu isimli yerdeki mektepte vazifeli olup, bundan başka Yanova'da cami bitişiğinde de mektep bulunmaktadır. Bu mektebin muallimi de cami imamı olup kendisi için 8 akçe yevmiye tayin edilirken, halifesi için de 3 akçe yevmiye belirlenmiştir. Bk. Topçu, *Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*, 73.

⁸⁰ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 30a.

⁸¹ Halep sınırları içerisinde ve Asi ırmağı kenarındaki Cisir-i Şuğur, Osmanlı'da, İstanbul-Hicaz yolu güzergâhında bulunup, korunması ve geliştirilmesi gereken yerler arasında görülmüştür. Bilgi için bk. Fatih Müderrisoğlu, "Osmanlı Saray Çevresinin Suriye'deki Vakıf Eserlerinden Bazı Örnekler", *Vakıflar Dergisi*, 29 (2005): 168.

⁸² *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 40a.

⁸³ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 23b.

Mehmed Paşa'nın muallim ve halife istihdamında bulunduğu camilerden bir diğeri Safranbolu'da⁸⁴ yaptırmış olduğu camidir. Cami vakfiyesinde Kur'ân eğitimiyle ilgili muallim ve halifenin ismi geçerken bunlardan muallime 10, halifesine ise 4 akçe yevmiye belirlenmiştir.⁸⁵

Fâzıl Mustafa Paşa'nın oğlu Abdullah Paşa da Diyarbakır'da banisi olduğu türbe dârülkurrâsına ek olarak sıbyan mektebi tesis etmiştir. Vakfiyede mektepteki muallim için 20 akçe, yardımcısı konumundaki halife içinse 10 akçe yevmiye belirlenmiştir.⁸⁶ Ayrıca talebelerin okuması için on adet küçük ve büyük boy Kur'ân ile otuz adet cüz vakfedilip, bunların korunması için de bir hâfız-ı kütüb görevlendirilmiş, Kur'ân ve cüzlerin mektebin dışına çıkarılması da yasaklanmıştır.⁸⁷ Kitaplara herhangi bir zarar söz konusu olduğunda veya bu kitaplar okunamayacak kadar eskidiğinde tek bir hattat tarafından güzelce yazılması veya satın alınması istenmiştir.⁸⁸ Mektepte de dârülkurrâda olduğu gibi verilen hizmet önemsenip birtakım görevli kimseler tayin edilmiştir. Mektepteki hizmetlere mukabil her Perşembe mektep muallimi ile talebelere Zübeyde Hanım'ın ruhuna hatim okumaları istenmiştir.⁸⁹

Kur'ân eğitimi için mektep tesisinde bulunanlardan biri de Köprülü ailesinden el-Hâc Ahmed Paşa'dır. el-Hâc Ahmed Paşa, Kandıye'de yaptırmış olduğu mektepteki muallim için 15 akçe, halifesi için de 6 akçe yevmiye belirlemiştir.⁹⁰ Ayrıca Ahmed Paşa, Kandıye'de babasının yaptırmış olduğu mektepteki vakıf kitaplara ilavelerde bulunup, bunların çoğaltılması ile okunmasına engel olunmamasını, eseri çoğaltacak kimselerin bu işi içeride yapmasını, istinsah işini yaparken de esere zarar verilmemesini ve eserden parça alınmamasını istemiştir.⁹¹

Köprülüler'in vakıfları incelendiğinde cami ve mescitlerle mektep ve medreselerin bir arada tesis edildiği görülmektedir. Öte yandan dârülkurrâlarla birlikte genellikle mektepler inşa edilmiştir. Mekteplerde yetişen kabiliyetli öğrenciler dârülkurrâlarda eğitimlerini sürdürmüştür. Mektepler bir nevi dârülkurrâdaki eğitim için birinci basamağı oluşturmuştur. Mekteplerde çocuklara daha ziyade Kur'ân-ı Kerîm ve tecvidine yönelik eğitim verilmiş, bunun yanında kabiliyetli öğrencilere sarf ve nahiv dersleri verildiği de olmuştur. Mektepte eğitim gören öğrencilere burs ve giyecek yardımı söz konusu olup bu bağlamda Diyarbakır'daki Abdullah Paşa Mektebi'ndeki talebelere elbise, yün

⁸⁴ Safranbolu Osmanlı dönemi kayıtlarında Borlu veya Taraklıborlu diye geçer. Bugünkü isminin dayandığı Za'feranborlu adı ise XVI. yy. sonlarıyla XVII. yy. başlarında ortaya çıkmıştır. Bk. Feridun Emecen, "Safranbolu", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:481-483.

⁸⁵ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 36a.

⁸⁶ *Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi*, 13b.

⁸⁷ *Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi*, 13a.

⁸⁸ *Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi*, 16a-17b.

⁸⁹ *Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi*, 14b.

⁹⁰ *Köprülü zâde el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 8, 6.

⁹¹ *Köprülü zâde el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi., nr. 12, 5b-a.

kumaştan fes, mestle ayakkabı dağıtımı yapılmış; öğrenci sayısı kırkı geçtiğinde ise bunlara Kadir gecesini yarımşar kumaş verilmiştir. Bunun karşılığında ise mekteplerdeki eğitim görevlileri ile talebelerden kendileri ile geçmişlerinin ruhlari için dua etmeleri istenmiştir.⁹²

Mekteplerde Kur'ân eğitimi verecek muallimlerden ise dindar ve edip kimseler olmaları ile tecvid ilmini iyi bilmeleri talep edilmiştir. Bu kişiler görevlerini ihmal ettiklerinde, tembellik ettiklerinde ya da mesleğiyle uygun düşmeyecek şekilde hal ve harekette buldukları zaman vakıf mütevellileri tarafından görevlerinden azledilmişlerdir. Mesela Mehmed Paşa'nın Hacıköy'de tesis ettiği mektepte görev yapan muallimlik vazifesindeki kişi, tacirliğe meyyal, eğitim ve öğretim açısından ehil biri olmadığından kendisinin görevinden azledilmesi istenmiştir.⁹³

2.2. Köprülüler'in Vakfiyelerindeki Kur'ân Kıraatine Yönelik İstihdam Alanları

Köprülüler'in vakfiyelerinde istihdam edilen birtakım kimselerce bazı camilerde sabah namazı sonrası Yâsîn sûresi, öğle namazı sonrası Bakara'nın son iki ayeti, İkinci sonrası Nebe ve yatsı sonrası Mülk sûreleri okunmuştur.⁹⁴ Okuma işini yapmak üzere vakfiyelerde aşırhan,⁹⁵ mülkhan,⁹⁶ nebehân,⁹⁷ yâsinhân⁹⁸ gibi görev tanımları yapılmıştır. Ayrıca camiye gelen herkesin evinde Kur'ân bulunamayacağı düşüncesinden hareketle camilere cüzler ve Kur'ân'lar konulmuş, bu sayede halkın Kur'ân okuması sağlanmaya çalışılmış, bunları koruması için de hâfız-ı eczâlar görevlendirilmiş, cüz ve Kur'ân'lara herhangi bir zarar söz konusu olduğunda ise yenilerinin alınması istenmiştir.⁹⁹

Tüm bu sayılanlarla birlikte Yanova'daki¹⁰⁰ camide Kur'ân kıraati için devirhanlık adı altında iki kişi görevlendirilerek bu kişilere vakfiyede günlük beşer akçe tayin edilmiştir. Köprülü Mehmed Paşa devirhanların okuyacağı

⁹² Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 220-221.

⁹³ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 192-193.

⁹⁴ Bahsi geçen ibadet mahalleri Bozcaada, Lefke ve Söğüt arasında bulunan camilerle Safranbolu, Gümüşhacıköy'deki camilerdir. *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 31b-a, 33b-a, 35a.

⁹⁵ Kur'ân'dan bazı yerleri okumakla görevli kimseye verilen isimdir. Bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları", 56.

⁹⁶ Allah'ın lütfunu dileme gayesiyle Mülk sûresini okumakla görevli kimse. Bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları", 59-60.

⁹⁷ Nebe' sûresini okumakla görevli kimse. Bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları", 56.

⁹⁸ Yâsîn sûresini okumakla vazifelenirilmiş kimse. Bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları", 60.

⁹⁹ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 214-215.

¹⁰⁰ Yanova, Romanya'da tarihi bir şehir olup ismi Romen dilinde Ineu olarak geçer. Yanova'daki Osmanlı hakimiyeti 1566'dan 1693'e kadar sürmüştür. Bilgi için bk. Mihai Maksim, "Yanova", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43:316-317.

cüzlerin takibi için de vakfiyede¹⁰¹ ser-mahfil'e de¹⁰² yer vermiş ve bu kimseler için de günlük ikişer akçe belirlemiştir.¹⁰³

Mehmed Paşa'nın devirhanlık kaydı bulunan diğer vakfiyesi ise Varad¹⁰⁴ Cami vakfiyesidir. Varad vakfiyesinde devirhana (2 kişi) 10 akçe yevmiye tayini yapılmıştır.¹⁰⁵ Mehmed Paşa, Bozcaada'daki camide de aşırhan ve iki adet devirhan görevlendirip aşırhana 5 akçe (imamın yevmiyesinin üçte biri kadar olacak şekilde), devirhanlara ise 2'şer, ayrıca devirhanlara gözetmenlik yapan ser-mahfile de 2 akçe yevmiye belirlemiştir.¹⁰⁶

Mehmed Paşa'nın devirhan ve aşırhan istihdamında bulunduğu camilerden bir diğeri Safranbolu'da¹⁰⁷ yaptırmış olduğu camidir.¹⁰⁸ Bu camiyle ilgili vakfiyede devirhanlara gözetmenlik yapan ser-mahfilin de ismi geçmektedir.¹⁰⁹ Hekimhan'daki vakfiyede de iki adet devirhan istihdamı mevcuttur ve kendilerine 4'er akçe yevmiye tahsisi yapılmıştır.¹¹⁰

Köprülü Mehmed Paşa'nın, doğrudan Kur'ân kıraatine yönelik kişileri istihdam ettiği diğer vakfiyeleri Cısr-i Şuğur ile Malatya'daki vakıflarıyla ilgili vakfiyelerdir. Bunlardan Cısr-i Şuğur vakfiyesinde aşır okuyan aşırhan, dört devirhan ve Kur'ân-ı Kerîm'leri muhafaza ile görevli "hâfız-ı mesâhif-i şerife"nin zikri geçmektedir. Vakfiyede müezzine yevmiye olarak 6 akçe belirlenirken, devirhanların da her birerine 3'er akçe belirlenmiştir.¹¹¹ Mehmed Paşa'nın, Malatya'da yaptırmış olduğu caminin içinde bulunduğu vakfiyesinde de Kur'ân okumaları için aşırhan ve devirhanlık yapacak kişiler görevlendirilmiş, bunlardan aşırhana günlük 5 akçe, iki devirhandan her birine de 4'er akçe tayin edilmiştir.

¹⁰¹ Vakfiye, vakfedilen malların mahiyeti, nasıl ve kimler tarafından idare olunacağı, nerelerde tasarruf edileceği ile bu mallarla kimlerin ne şekilde istifade edeceğine dair yazılı belgedir. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:465-466.

¹⁰² Devirhan grubunun başkanı konumundadır. Devirhanların tilaveti sonrası dua etmekle görevlidir. Bk. Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstılahları Lügatçesi", *Vakıflar Dergisi*, 8 (1983): 59.

¹⁰³ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 26b.

¹⁰⁴ Varad, Romanya'da tarihi nitelikte bir şehirdir. Varad'daki Osmanlı hakimiyeti XVII yy. ikinci yarısından 1692 yılına kadar sürmüştür. Romen dilindeki ismi Oradea'dır. Bk. Mihai Maksim, "Varad", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:514.

¹⁰⁵ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 28a.

¹⁰⁶ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 22b-25a.

¹⁰⁷ Safranbolu, Osmanlı dönemi kayıtlarında Borlu veya Taraklıborlu diye geçer. Bugünkü isminin dayandığı Za'feranborlu adı ise XVI. yy. sonlarıyla XVII. yy. başlarında ortaya çıkmıştır. Bk. Feridun Emecen, "Safranbolu", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:481-483.

¹⁰⁸ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 35b-37b.

¹⁰⁹ Köprülü Mehmed Bey'in yaptırmış olduğu camilerin vakfiyelerinde bahsi geçen görevli kimselerin çokluğu oldukça ilginçtir. Mesela Safranbolu'da yaptırdığı camideki görevliler imam, aşırhan, hatib, devirhan gurubunun başkanı konumundaki ser-mahfil, müezzin-i evvel ve sâni, salâ müezzini, vâiz, kayyûm, cumalarda caminin banisini anan muarrif, halıların yayılması ve temizlenmesi işiyle ilgili ferrâş ve devirhanlardır (7 kişi). Bk. *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 35b-37b.

¹¹⁰ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 37a-38b.

¹¹¹ *Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 3, 38.

Vakfiyede imama 8 akçe aşırhana da 5 akçe yevmiye belirlenmesi,¹¹² Kur'ân okutulması işinin önemsendiğini gösterir.

Köprülü Mehmed Paşa'nın hayatında önemsendiği Kur'ân kıraati işini vefatı sonrasında çocukları tarafından da önemsenmiştir. Nitekim Mehmed Paşa'nın türbesinde her gün sabah Yâsîn sûresinin okuması için bir yâsînhan görevlendirilirken, bahsi geçen türbede her gün sabah namazı sonrasında da bir hatim indirilmiştir.¹¹³

Köprülü Mehmed Paşa'nın eşi Ayşe Hanım da benzer şekilde kardeşi Ahmed Ağa için Kur'ân'dan bir cüz ile babası Yusuf Ağa için her gün Fetih sûresinin okunmasını istemiştir.¹¹⁴ Ayşe Hanım ayrıca Taş Kale Camii'ndeki tevliyet¹¹⁵ görevi için de iki akçe yevmiye belirlerken,¹¹⁶ aşır okuması için de günlük iki akçeye aşırhan tayin etmiştir.¹¹⁷ Yani vakfın idaresindeki görevliyle aşırhana aynı yevmiye belirlemiştir. Ayrıca adı geçen camide hububat karşılığı günde bir cüz Kur'ân okuması için birini daha tayin etmiştir.¹¹⁸

Mehmed Paşa'nın oğlu Fâzıl Ahmed Paşa, babasının yolundan gidip Kur'ân kıraati için kârî (Kur'ân okuyucusu) istihdamını devam ettirmiştir. Nitekim Ahmed Paşa, Kandiye¹¹⁹ vakfiyesinde ser-mahfil için yevmiye 1 esedî kuruş¹²⁰ tayin ederken dört devirhandan her biri için de günlük 3 esedî kuruş belirlemiştir.¹²¹

Ahmed Paşa'nın yeğeni Köprülüzâde Nûman Paşa da ailenin diğer bireyleri gibi Kur'ân kıraati hususunda titiz davranmış, Ümmü Harâm'ın (Hala Sultan)¹²²

¹¹² Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, nr. 3, 37.

¹¹³ Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, nr. 3, 47a-48b.

¹¹⁴ Ayşe Hanım Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi Blm., nr. 15, 9a.

¹¹⁵ Tevliyet terimi, vakıfların idaresi için görevli tayininde kullanılmıştır. Osmanlılar'da vakıfların yönetimi için müteveli tayinine "tevliyet" denilmiştir. Bk. İsmail Cebeci, "Tevliye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:40.

¹¹⁶ Ayşe Hanım Vakfiyesi, 25a.

¹¹⁷ Ayşe Hanım Vakfiyesi, 7a.

¹¹⁸ Ayşe Hanım Vakfiyesi, 5b-6a.

¹¹⁹ Girit adasında bulunan Kandiye'nin bugünkü adı Iraklion'dur. Bk. Gülsoy, "Kandiye", 303.

¹²⁰ İesedi kuruş, 1658'de 70 akçeye karşılık gelmekte iken; 1660'da 100 akçe XVII. yy. sonlarında ise 120 akçeye mukabildir. Esedî kuruş ve diğer Osmanlı para birimleriyle ilgili bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd., (Ankara: 2002), 10:802-822; Ruhi Özcan, "Osmanlı Devleti'nde XVII. Yüzyılda Yapılan Sikke Tashihleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17 (2005): 237-266.

¹²¹ Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi, nr. 4, 56a-57b.

¹²² Ümmü Harâm Bint Milhân (Mâlik) b. Hâlid, Türklerce "Hala Sultan" ismiyle bilinir. Kendisiyle ilgili Hz. Peygamber'le (sav.) aralarında süt veya soyca teyze-yeğen bağı olduğuna, babası veya dedesi tarafından Hz. Peygamber'in (sav.) süt teyzesi olduğuna dair bilgiler mevcuttur. "Hala Sultan" şeklinde anılması teyze kelimesinin Arapça'da "hâle" şeklinde geçmesi sebebiyledir. Hz. Peygamber'in rüyası ve müjdesi sonrasında kendisine bildirildiği üzere, Hz. Osman zamanında Kıbrıs'ın fethi için çıkılan Müslümanların ilk deniz seferine iştirak etmiş, Kıbrıs'a ulaşması akabinde katırından düşerek şehit olmuş ve orada defnedilmiştir. Kabri Larnaka yakınlarındaki

ruhuna hatim okumaları için Lefkoşa'nın değişik camilerinde görevli dört hafız tayin etmiş, bunlar için günlük 10 cedit akçe yevmiye belirlemiştir. Nûman Paşa, hatim okuma işini önemsemesinden olsa gerek hatmi okuyacak hafızları isim isim belirlerken, bu işin gözetimi için de birincisi müftü olmak üzere iki kişi tayin edip müftü ve diğer görevliyi de vakfiyede zikretmiştir. Ayrıca vakfiyede Ümmü Haram adına icra edilecek hatim merasimi sonrasında Kur'ân okuyucularına ve merasim anında orada bulunacaklara yemek dağıtılması istenmiştir.¹²³

Nûman Paşa, bir başka yerde de Köprülü Mehmed Paşa ve eşi Ayşe Hanım, Fâzıl Ahmed Paşa, sadru's-şehîd Mustafa Paşa ile kendi ruhu için düzenlemiş olduğu vakfiyede şeyhülkurrâ ve isimleri belirlenmiş on kişiden, caminin türbeye bakan penceresi dahilinde günde bir cüz, üç günde bir ve haftada iki hatim okumalarını ister ve bu kişilerin her birine beşer akçe yevmiye tayin edilmesini talep eder. Cüzlerin organizesi için de bir eczâ-hân belirleyip kendisine günlük beş akçe maaş bağlar. Mütevellî vekillerinden rüşvet veya hatıra binaen Kur'ân ehli olmayanları bu iş için vazifelendiren kişileri de Kur'ân'a havale eder.¹²⁴

Nûman Paşa'nın oğlu el-Hâc Ahmed Paşa, Köprülü ailesinin Kur'ân kıraatine katkıda bulunan bireylerindendir. Ahmed Paşa, babasının yolundan gidip Köprülü vakfiyesinde¹²⁵ Kur'ân'dan seçki yoluyla belirli bölümleri okuması için görevliler tayin etmiştir. Ahmed Paşa vakfiyede bu görevi yürütenler için de yevmiye belirlemiştir.¹²⁶

el-Hâc Ahmed Paşa'nın, Kandiye'de mütevellisi bulunduğu vakıflarda görevli tayin listesinde Köprülü ailesinden ahirete irtihal edenler ile vefatının ardından kendi ruhu için hatim indirilmesi için on kişinin tayini, bu on kişinin isimlerinin vakfiyede açıkça belirtilmesi ve bu kimseler için günlük 5 akçe yevmiye tayin etmesi, Kur'ân kıraati açısından önemlidir. Vakfiyede vazifesi belirlenen zaman ve mekânda hatim için Kur'ân cüzlerini dağıtmak ve toplamak olan müvezzi¹²⁷ ile Kur'ân cüzlerini muhafaza ile görevli hâfız-ı eczâ görevinin de zikredilmesi ve söz konusu kişilere de günlük beş akçe yevmiye belirlenmesi, Kur'ân okutma işinin Köprülüler tarafından ziyadesiyle önemsendiğini gösterir.¹²⁸

Vakfiyelerde belirlenen görevde bulunan kimselerin bazı nitelikleri haiz olmaları şartı aranmıştır. Mesela Kur'ân-ı hatmedecek devirhanlardan tecvidi bilmeleri ile Kur'ân'daki öğretileri yaşamaları istenmiştir.¹²⁹ Gerekli şartları

Tuzla civarındadır. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Haram", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:320-321.

¹²³ *Köprülüzâde Nu'mân Paşa Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 18, 2b-3b.

¹²⁴ *el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 12, 4.

¹²⁵ Bugünkü adı Veles'tir. Makedonya'da bulunan tarihi nitelikteki Veles'in Osmanlı'daki adı Köprülü'dür. Bk. Mehmet Hacısalihoğlu, "Makedonya", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 439.

¹²⁶ *el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 7, 7a-8b.

¹²⁷ Yediyıldız, "Vakıf İstilahları", 59.

¹²⁸ *el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 12, 2b-3b.

¹²⁹ *Köprülüzâde Mehmed Paşa Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Köprülü İlavesi, nr. 4, 55.

taşıyan kimseler, beratlarını almaları sonrasında görevlerine başlamışlardır. Bu kişiler görevlerini ihmal ettiklerinde, tembellik ettiklerinde ya da mesleğine uygun düşmeyecek şekilde hal ve harekette bulduklarında vakıf mütevellileri tarafından görevlerinden azledilmişlerdir. Mesela Mehmed Paşa'nın Hacıköy'de tesis ettiği mektepteki muallimlik vazifesindeki kişi, tacirliğe meyyal, eğitim ve öğretim açısından ehil biri olmadığından görevinden azledilmesi istenmiştir.¹³⁰ Ayrıca herhangi bir görevli vazifesinden başkası adına feragat edecek olsa bile bu durumda da mütevellinin olurunun alınması gerekmiştir.¹³¹

Görevliler ücretlerini vakıf kasasından kâim-i makâm-ı mütevelliden almışlar,¹³² vakıftan alınan maaşlarını yetersiz gördüklerinde vazifelerinden affını isteyebilmişlerdir. Ayrıca vazifeli kimselerin yapması gereken işlerini rahatlıkla yapabilmeleri için görevlilere yer yer lojman tahsis edildiği de olmuştur. Lojmanların yapılmasındaki amaç ise vakfiyede tanımı geçen görevi çekici hale getirebilmektir.¹³³

Vakıflarda görev yapacak kimseler vazifeye getirilmeden evvel bugünkü anlaşıldığı şekliyle güvenlik soruşturması gibi bir soruşturmadan geçirilmiş; vakfın olduğu yerin kadısı, müteveli vekili ile o yöredeki saygın kişilerin görüşleri bunların tayinlerinde etkili olmuştur. Rüşvetle veya iltimas ile vakıf görevini ehil olmayana verenlerse Allah'ın adaletine havale edilmişlerdir.¹³⁴

2.3. Köprülüler'in Telifleri Vasıtasıyla Kur'ân Eğitimi ve Kıraatine Katkıları

Köprülü Kütüphanesi vakfiyesi kitap listesinde diğer ilimlere dair kitaplarla birlikte *Şerhu'l-Hidâye fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *Şerhu'l-Kabâkıbiyye*, *Kitâbü îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, *Kitâbü'l-İhtiyâr fî ihtilâfi'l-aşere*, *Şerhu Vakf-ı Hamza ve Hişâm*, Nüveyrî'nin *Tayyibe şerhi*, Zehebî'nin *Tabakâti'l-kurrâ'sı* ve *Musannef fî turuki'l-kırâ'ât* isimli kitapların bulunması o dönemde kıraat ilminin önemsendiğine dair bir ölçüttür. Şöyle ki Köprülüler'in vakfiyelerindeki kitaplar talebenin istifadesi içindir. Yukarıda bahsi geçen kitapların vakfiyeye dahil olması o zamanda bu tarz kitaplara ihtiyaç duyulduğunu ve bu ihtiyacın giderilmesi açısından Köprülü ailesinin de duyarlılığını gösterir.¹³⁵

Köprülü ailesine mensup kişiler Kur'ân kıraati ilmine yönelik kitapları kütüphanelere vakfetmekle kalmayıp, aynı zamanda bu alanla alakalı eserler telif etmişler; bunun yanında kıraat ilmine dair risâle telif edilmesini de teşvik etmişlerdir. Köprülü ailesinden kıraate yönelik eser telifinde bulunan ya da eser telifine vesile olan kişiler Köprülüzâde Nûman Paşa ile Abdullah Nâilî Paşa'dır.

¹³⁰ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 192-193.

¹³¹ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 192-193.

¹³² Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 196.

¹³³ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 197.

¹³⁴ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 199.

¹³⁵ *Köprülüzâde Mehmed Paşa Vakfiyesi*, nr. 4, 22b.

Köprülüzâde Nûman Paşa, Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin talebelerindedir. Mansûrî'nin, kıraat ilminde okuttuğu tariklerden biri de Osmanlı'da Mısır tariki şeklinde meşhur olan Şâtıbiyye tarikidir. Nûman Paşa, bahsi geçen tarik doğrultusunda bazı ayetlerin okunuş biçimlerine dair bir risâle yazmıştır.¹³⁶

Nûman Paşa'nın kardeşi Abdullah Paşa'nın, İslâmi ilimler içerisinde özellikle de kıraat ilminde ihtisas sahibi olduğundan bahsedilir.¹³⁷ Kendisinin bu alanda bir de *el-İfâdetü'l-muknia* isimli risâlesi vardır. Eser, mukaddime-usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkil olup sonunda resm-i hatta muhalif okuyuşlardan bazılarının ele alındığı ekle bitmektedir. Usûl bölümünde konular başlıklar halinde ele alınırken ferş bölümünde ise daha ziyade izâfet yâları ile mahzuflara değinilmektedir.¹³⁸

Abdullah Paşa'nın eseri şaz kıraatler olarak bilinen dört kıraatla alakalıdır. Eserde dört kıraate ait bilgi verenlerin daha ziyade İbnü'l-Kabâkî'nin *Mecmei's-sürûr* isimli eserinden istifâde ettiklerini dile getiren Abdullah Paşa, bahsi geçen eserde bazı yanlışların olduğunu kendisinin de eserini bu yanlışları düzeltmek amacıyla kaleme aldığını zikreder.¹³⁹

Abdullah Paşa, *el-İfâdetü'l-muknia* isimli eserini yazmakla beraber kıraat alanında birtakım eserlerin yazımına da katkıda bulunmuştur. Nitekim Abdullah Paşa'nın kıraate dair bazı meseleleri Yûsufefendizâde lakabıyla meşhur Abdullah Hilmi'ye sormasına binaen Yûsufefendizâde, *Risâle fî ecvibeti'l-mesâil* isimli

¹³⁶ Bahsi geçen risâle, Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur. Bk. Köprülüzâde Nûman Paşa, *Risâle fi'l-kırâa*, Süleymaniye Ktp., Erzincan, nr. 8, 96a-104b. Besmele, hamdele ve salvele sonrasında risalesine Şâtıbiyye tarikinde kıraatleri okumada cem' usûlüne dair bilgiler vermekle başlayan Nûman Paşa, bu bölümde cem usûlünün uygulama yöntemini açıklamış; Bakara sûresi altıncı ayetteki ferş denilen vücûhâtı, cem' metodunun uygulanışını örneklendirerek anlatmıştır. Bk. Nûman Paşa, *Risâle fi'l-kırâa*, 96b. İstiâze ve besmeleye dair vücûhâtlardan sonra sûrelerdeki vücûhâtların bir kısmını dile getiren Nûman Paşa, bu konuda Fâtihâ sûresi ile Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri'ndeki bir kısım âyetlerin vecihlerine risalesinde genişçe yer vermiş, daha sonra diğer sûrelerdeki bazı âyetlerin vücûhâtlarına kısaca değinmiştir. Nûman Paşa, *Risâle fi'l-kırâa*, 96b-104a. Nûman Paşa risalesinin son kısmında ise Duhâ sûresinden başlayarak sûre sonlarında getirilen tekbirleri dile getirmiştir. Risâlenin ferağ kaydında tekbirlerle hatim tamamlandıktan sonra Fâtihâ ve Bakara sûrelerinin ilk beş âyetinin okunmasının ardından hatim duası yapmanın Resûlullah'tan beri süregelen bir sünnet olduğuna ve kendilerinin de hocalarından öyle gördüğüne dair bilgiler verilmiştir. Nûman Paşa, *Risâle fi'l-kırâa*, 104a-105a. Bahsi geçen uygulamanın Nûman Paşa'nın yaşadığı dönemdeki haliyle günümüzde de devam ettirilmesi ve bu vb. uygulamaların devamının gerekliliğinin doğruluğu hususunda "hocalarımızdan böyle gördük" şeklinde risâlede geçen ibareye hali hazırda da sıkça vurgu yapılması, kıraat eğitim geleneğinin yüzyıllar boyu sürdürüldüğüne ve sonraki nesillere aktarıldığına dair delillerden biri olsa gerektir. Bk. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, 89.

¹³⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 263-264.

¹³⁸ Bk. Köprülüzâde Abdullah Nâili Paşa, *el-İfâdetü'l-muknia' fi'l-kırâ'âti'l-erbaa'*, Süleymaniye Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 2.

¹³⁹ Abdullah Nâili Paşa, *el-İfâdetü'l-muknia' fi'l-kırâ'âti'l-erbaa'*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 389, 1a-2b.

risâlesini kaleme alma ihtiyacı duymuştur. Yûsufefendizâde adı geçen risâlede örnekler vermek suretiyle ibdâl, sıla, nakil, sekt vs. kıraatin usulüyle ilgili birtakım meseleleri kaleme almıştır.¹⁴⁰

Abdullah Paşa'nın, Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520), *Mukaddime*¹⁴¹ isimli eser için kaleme aldığı şerhi üzerine Ahmed b. Ömer el-Eskâtî'nin (ö. 1159/1746) yazdığı haşiyenin ele alınmasına vesile olmuş olması da muhtemeldir. Şöyle ki Eskâtî bahsi geçen eseri, Vezir Muhammed Ebû Nâil el-Mukrî'nin ricası üzerine yazdığını dile getirir. Bu kişinin Abdullah Nâilî Paşa olma ihtimali büyüktür. Zira Abdullah Paşa, Eskâtî'den kıraat icâzeti almış ve bir dönem vezirlikte de bulunmuştur.¹⁴²

Eskâtî'nin eseri, kırk iki soru ile bunlara verilen cevaplardan müteşekkildir ve *Şâtibiyye*'ye dairdir.¹⁴³

Sonuç

Köprülü ailesinin kurucusu addedilen Köprülü Mehmed Paşa ile birlikte ailede vakıf geleneği de başlamıştır. Mehmet Paşa'yla başlayan bu gelenek oğulları Fâzıl Ahmed Paşa ve Fâzıl Mustafa Paşa ile torunları Nûman Paşa ve Abdullah Paşa'yla devam ettirilmiştir.

Köprülüler'in Türkiye sınırları içinde ve dışında kurmuş oldukları vakıflar, daha ziyade ticaret yolları üzerinde kurulmuş, bunun yanında kuruldukları bölgenin ihtiyaçlarına binaen dizayn edilmiştir. Köprülüler, tesis ettikleri vakıflar sayesinde Balkanlar'da birçok yerin Türkleşmesi ve İslamlaşmasına vesile olmuş, vakıfların buldukları yerlerin imarına da katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca söz konusu vakıflar sayesinde hayırla anılıp, halk nezdinde itibar sahibi olmuşlardır.

Köprülüler'in, halkın İslamlaşmasına yönelik hizmetlerinden en önemlilerinden biri de Kur'ân eğitimi ve kıraatine dair hizmetleridir. Bu hizmetler, Kur'ân eğitimi ve kıraatiyle ilgili kurdukları yapılar, vakıflarda bahsi geçen sahaya yönelik istihdam alanları ile alanla ilgili telif ettikleri veya telifine sebep oldukları kitaplar olmak üzere üç ana başlıkta toplanmıştır.

Köprülüler'in vakfiyelerinde geçen Kur'ân eğitimi ve kıraatine dair hizmetlerden ilki alanla ilgili tesis edilmiş kurumlardır. Bu yapılar dârülkurrâlarla sıbyan mektepleridir. Köprülüler'in vakfiyelerinde bahsi geçen dârülkurrâlar, içerisinde Kur'ân'ın içeriğinden ziyade Kur'ân'ın doğru ve güzel bir

¹⁴⁰ Eserle ilgili bk. Yûsufefendizâde, *Risâle fî ecvibeti'l-mesâil mim mâ yetealleku bi vücûhi'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr. 68/4, 29a.

¹⁴¹ İbnü'l-Cezerî'ye ait eser, beyitler halinde ve on dokuz babdan oluşacak şekilde yazılmıştır. Eser, harflerin mahreçleri, sıfatları, terkik, tefhim, idğâm, med ve hemze gibi konulardan müteşekkildir. Eserle ilgili bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:555.

¹⁴² Bilgi için bk. Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 80.

¹⁴³ Eserle ilgili bk. Ahmed b. Ömer el-Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâilî'l-müşkilât fî 'ilmi'l-kur'ât*, thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şinkiti, (Riyad: Dâr-u Kunûz-ü İşbilyâ, 2008).

biçimde okunmasının öğretildiği yapılardır. Bu kurumlarda Kur'ân eğitimi verilip tamamı veya bir kısmı ezberletilirken aynı zamanda kıraat vecihleri de öğretilmiştir. Köprülü vakfiyelerinde ismi geçen dârülkurrâlar Belgrad, Uyvar, Çemberlitaş ve Diyarbakır Zübeyde Hanım Darülkurrâlarıdır. Bu kurumlarda Kur'ân eğitimi verilmesi ve bu vesileyle ailenin geçmişlerinin ruhlarının şad edilmesi amaçlanmıştır. Vakfiyelerde adı geçen kurumlarda eğitime yönelik istihdam edilen görevliler şeyhülkurrâ ile yardımcıları mahiyetindeki halifeleri iken, Kur'ân okumakla görevli kimseler ise devirhan, cüzhan, mülkhan ile yâsînhanlardır.

Bahsi geçen kurumlardan sıbyan mektepleri ise Osmanlı'da fethedilen yerlerde cami ve medreselerle birlikte öğretim için tahsis edilmiştir. Mekteplerden bazıları camilerde tesis edilirken bir kısmı da müstakil bir kurum şeklinde inşa edilmiştir. Köprülüler'in sıbyan mekteplerine Yanova, Gümüşhacıköy (Amasya) ve Cisir-i Şuğur'un yanı sıra Osmanlı'ya bağlı Balkanlar, Anadolu ve diğer beldelerde rastlamak mümkündür. Buralarda Kur'ân ile namaz eğitiminin yanı sıra yazının öğretilmesi amaçlanmış ve vakfiyelerde Kur'ân eğitimi için muallim ile halife istihdam edilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen görevlilerin haricinde Köprülü vakfiyelerinde Kur'ân kıraatine yönelik zikri geçen diğer görevliler, aşırhan, Nebehan, hâfız-ı mesâhif-i şerife ile ser-mahfildir. Vakfiyelerde, Kur'ân okumakla görevli kimselerin seçiminde de vakıf mütevellilerinden titiz olmaları istenmiş, aksi durumda kendileri Kur'ân'ın sahibi Allah'a havale edilmiştir. Daha önce geçtiği üzere vakfiyelerde bu kimselerin istihdam edilme sebepleri ailenin geçmişlerinin hayırla yad edilip, ruhlarının şad olmasıdır.

Köprülüler'in, Kur'ân eğitimi ve kıraatine yönelik hizmetlerinden bir diğeri de kıraat ilmine dair telifte bulunmaları ile Kur'ân kıraatiyle ilgili eserlerin vücuda getirilmesine vesile olmalarıdır. Nitekim Nûman Paşa'nın Şâtıbiyye tarikiyle ilgili risalesi, Abdullah Paşa'nın *el-İfâdetü'l-mukniâ*'sı ile Yûsufefendizâde ve Ahmed el-Eskâti'nin kıraatle alakalı risale yazımına sebep olması bu durumun örneklerindedir.

Kaynakça

- ALEMDAR, Yusuf. *Osmanlı'da Dârülkurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *DİA*. 20:551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- AKYÜZ, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- BAŞ, Fatma. "17.Yüzyıl Divanlarında Köprülü Ailesinden Sadrazamlara sunulan Kasideler Üzerine Bir İnceleme". *Journal of Turkish Language and Literature* 2 (2016): 35-50.
- BEHÇETİ, İbrâhim. *Silsiletü'l-asafiyye fî devletil-hakaniyyeti'l-Osmaniyye*. Ahmet Paşa, 212. Köprülü Kütüphanesi.
- BERKÎ, Ali İhsan. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Eserler*. Ankara: y.y., 1965.
- BOZKURT, Nebi. "Dârülkurrâ". *DİA*. 8: 543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- BURSALI, Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Hrz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- CEBECİ, İsmail. "Tevliye". *DİA*. 41:40. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- CİHAN, Ahmet. *Osmanlı'da Eğitim*. İstanbul: 3F Yayınları, 2007.
- ÇELEBÎ, Evliya. *Seyahatnâme*. Hrz. Ruşen Deniz. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- DUMAN, Mahmut. *Köprülü Mehmet Paşa Hayatı, Şahsiyeti ve Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- EMECEN, Feridun. "Safranbolu". *DİA*. 35: 481-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- ERGİN, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Târîhi*. 2 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- ERÜNSAL, İsmail. "Köprülü Kütüphanesi". *DİA*. 26:257-258. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- _____. "Kütüphane". *DİA*. 27: 11-32. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- _____. *Türk Kütüphaneleri Tarihi*. 2. Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1988.

- ESKÂTÎ, Ahmed b. Ömer el-Eskâtî. *Ecvibetü'l-mesâilî'l-müşkilât fî 'ilmi'l-kırâ'ât*. Thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şinkiti. Riyad: Dâr-u Kunûz-ü İşbilyâ, 2008.
- GELİŞLİ, Yücel. "Osmanlı İlköğretim Kurumlarından Sıbyan Mektepleri/Kuruluşu, Gelişimi ve Dönüşümü". *Türkler*. Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca. 15: 35-43. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyip. "Köprülüler". *İ.A.* 6: 892. Ankara: MEB Yayınları, 1955.
- GÖKDEMİR, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- _____. "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017): 43-60.
- GÜLSOY, Ersin. "Kandiye". *DİA*. 24: 303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- GÜNYOL, Vedat. "Mektep". *İ.A.* 7:656-657. İstanbul: MEB Yayınları, 1972.
- HACISALİHOĞLU, Mehmet. "Makedonya". *DİA*. 27: 437-439. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- İLGÜREL, Mücteba. "Köprülü Mehmed Paşa". *DİA*. 26: 258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İPŞİRLİ, Mehmet. "Abdullah Nâilî Paşa". *DİA*. 1:124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "Ümmü Haram". *DİA*. 42:320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- KAZICI, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.
- KOLODZİJCZK, Dariusz. "Kamaniçe". *DİA*. 24:274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- KOPCAN, Vojtech. "Uyvar". *DİA*. 42: 253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- KÖPRÜLÜZÂDE, Abdullah Nâilî Paşa. *el-İfâdetü'l-muknia' fî'l-kırâ'âti'l-erbaa'*. Hacı Ahmed Paşa, 2; Hamidiye, 389. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü Abdullah Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 2448. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 3. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 4. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 7. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Köprülü el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 8. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü el-Hâc Ahmed Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 12. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü Mehmed Âsım Bey Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 10. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü Nûman Paşa, Risâle fi'l-kırâa*. Erzincan, 8:96a-104b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köprülü Nûman Paşa Vakfiyesi*. Köprülü İlavesi, 18. Süleymaniye Kütüphanesi.
- MAKSİM, Mihai. "Varad". *DİA*. 41: 513-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- _____. "Yanova". *DİA*. 43:316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- MÜDERRİSOĞLU, Fatih. "Osmanlı Saray Çevresinin Suriye'deki Vakıf Eserlerinden Bazı Örnekler". *Vakıflar Dergisi* 29 (2005):163-168.
- ÖZCAN, Abdülkâdir. "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa". *DİA*. 26:260-263. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- _____. "Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa". *DİA*. 26: 263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- _____. "Köprülüzâde Nûman Paşa". *DİA*. 26: 265-267. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ÖZCAN, Ruhi. "Osmanlı Devleti'nde XVII. Yüzyılda Yapılan Sikke Tashihleri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005): 237-266.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. "Vakfiye". *DİA*. 42: 465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi". *Türkler*. Ed. Hasan Celal Güzel vd. 10: 802-822. Ankara: 2002.
- PAKALIN, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- SADIKOV, Murad. *Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'nin, "Hısnü'l-kârî fi İhtilâfi'l-Mekârî" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- SAĞIR, Yusuf. *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2012.
- SAYIN, Murat. *Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakıfları*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2011.

- SÜREYYA, Mehmed. *Sicilli Osmânî*. İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- ŞEYHÎ, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-Fuzalâ*. Nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- TOPÇU, Sultan Murat. "Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın 15 Cemâdielevvel 1133-M.14 Mart 1721 Tarihli Vakfiyesi'ne göre İmar Faaliyetleri ve Bani Kişiliği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (2011): 405-415.
- _____. *XVII. Yüzyıl İkinci Yarısında Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin. "Vakıf İstılahları Lügatçesi". *Vakıflar Dergisi* 17 (1983): 55-60.
- YÛSUF EFENDİZÂDE. Abdullah Hilmi. *Risâle fî ecvibeti'l-mesâil mimmâ yetealleku bi vücûhi'l-Kur'ân*. Fatih, 68/4. Süleymaniye Kütüphanesi.
- YÜKSEK, Muhammed İsa. *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Arapça ve Osmanlıca Kıraat Yazmaları*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.