

KURSAD

Akademik Dergi

Kur'an ve Sünnet
Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and
Sunnah Studies

KURSAD
Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları
Dergisi
Yıl: 2021 - Cilt: 1 - Sayı: 2

Journal of Qur'an and Sunnah Studies
Year: 2021 - Volume: 1 - Number: 2

Yazışma Adresi:

e-Mail: kursamder@gmail.com

Kapak Tasarım:

Hüseyin UZUT

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

e-ISSN	:	2791-8726
Basım Tarihi	:	30 Eylül 2021
Yayın Sezonu	:	Eylül 2021
Cilt	:	1
Sayı	:	2
İlk Yayın Tarihi	:	2021
Yayın Dili	:	“Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi”nde, Türkçe, Arapça ve İngilizce akademik çalışmalara yer verilmektedir.
Yayın Periyodu	:	Yılda iki kez (Mart ve Eylül aylarında) olmak üzere sadece elektronik ortamda yayımlanır.
e-posta	:	kursamder@gmail.com
URL	:	https://www.kuraniyat.com/index.php/ksad/index

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2021 - Cilt/Volume: 1 - Sayı/Number: 2

KUR'ÂN VE SÜNNET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, "Uluslararası Hakemli Dergi" statüsüne uygun yılda iki sayı olmak üzere yayımlanır. Dergi içeriği, tüm kullanıcılara açık, ücretsiz "açık erişimli" bir dergidir. Kullanıcılar yayımcıdan ve yazar/yazarlardan izin almaksızın, dergideki makaleleri tam metin olarak okuyabilir, indirebilir, dağıtabilir, makalelerin çıktısını alabilir ve kaynak göstererek makalelere bağlantı verebilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarların fikirlerden dergi ekibi sorumlu tutulamaz.

Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Makalesi dergimizde yayınlanmış olan yazarlar makalenin Özet kısmının veya tamamının PDF olarak dijital ortamda yayınlanmasını kabul etmiş sayılırlar. Dergi yazım kurallarına uymayan makaleler değerlendirmeye alınmaz. Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakları dergiye aittir. Yazara herhangi bir telif hakkı ödenmez.

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından geliştirilen yayın etiği ilkelerini ve tavsiyelerini gözetir. Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir. Olası bilimsel etik dışı davranışlar ve etik yayın ihlali durumunda, COPE Ethics Flowcharts dikkate alınır. Detaylı inceleme yapmak için dergi internet sayfasına bakınız.

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl / Year: 2021 – Cilt / Volume: 1 – Sayı / Number: 2

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
(Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis/Türkiye)

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Âdem ERYİĞİT
(Iğdır Üniversitesi, Iğdır/Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Âdem ARSLAN
(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak/Türkiye)

Arş. Gör. Cevat DOĞMAÇ
(Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis/Türkiye)

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl / Year: 2021 – Cilt / Volume: 1 – Sayı / Number: 2

Yayın Danışma Kurulu Üyeleri / Editorial Advisory Board Members

Yayın Kurulu Üyeleri / Editorial Board Members

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdulhak Halim Ulaş
(Atatürk Üniversitesi) | Prof. Dr. Mehmet Akbaş
(Gaziantep Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdurrahman Candan
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi) | Doç. Dr. Mehmet Salih Geçit
(Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdülmuttalip Arpa
(Sebahattin Zaim Üniversitesi) | Prof. Dr. Mehmet Yolcu
(Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdürrezzak Marzuk
(el-Kâdı İyâz Üniversitesi, Marakeş/Fas) | Prof. Dr. Muhammed Ayyâş el-Kübeysî
(Katar Üniversitesi, Katar) |
| Prof. Dr. Adnan Demircan
(İstanbul Üniversitesi) | Prof. Dr. Muhammed el-Kaud
(Tanta Üniversitesi, Mısır) |
| Prof. Dr. Amar Djidel
(Cezayir Üniversitesi, Cezayir) | Prof. Dr. Muhammad Munir
(İslamabad Uluslararası İslam Üniversitesi, Pakistan) |
| Prof. Dr. Aumed Najmadin Jamil Al Mufty
(Selahaddin Üniversitesi, Irak) | Prof. Dr. Necib Ali Al-Soudi
(Taiz Üniversitesi, Yemen) |
| Doç. Dr. Davut Işıkdogan
(Dicle Üniversitesi) | Prof. Dr. Nimetullah Akın
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Hikmet Akdemir
(Hitit Üniversitesi) | Prof. Dr. Şadi Eren
(İğdır Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İbrahim Özdemir
(Üsküdar Üniversitesi) | Prof. Dr. Tahirhan Aydın
(Mardin Artuklu Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İsa Yüceer
(Bitlis Eren Üniversitesi) | Prof. Dr. Thameem Ushama
(Uluslararası İslam Üniversitesi, Malezya) |
| Prof. Dr. İshak Özgel
(Süleyman Demirel Üniversitesi) | Prof. Dr. Veysel Güllüce
(Atatürk Üniversitesi) |
| Doç. Dr. İsmet Mahmud
(Hartum Üniversitesi, Sudan) | Doç. Dr. Yunus Emre Gördük
(Balıkesir Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İsmail Çalışkan
(Ankara Üniversitesi) | Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin
(Kocaeli Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Mahmud Reşid
(Ürdün Üniversitesi, Ürdün) | Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr
(Emekli Öğrt. Ü, Amman/Ürdün) |

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2021 - Cilt/Volume: 1 - Sayı/Number: 2

HAKEM KURULU // REVIEWERS OF THISISSUE

Prof. Dr. Mehmet YOLCU

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Doç. Dr. Bayram KANARYA

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK

(Harran Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

(Bingöl Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

(Bingöl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ

(Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi)

Dr. Öğr. Halil KAYA

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Ali DURMUŞ

(Milli Eğitim Bakanlığı)

Dergimizin 2. Sayısında (Cilt: 1 / Sayı: 2) makalelerin değerlendirilmesinde hakem olarak katkı sunan Hocalarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2021 - Cilt/Volume: 1 - Sayı/Number: 2

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

İdris TÜZÜN	1-25
İbn Şihâb Ez-Zührî'nin Sahâbî ve Tâbiûnden Yaptığı Rivâyetler - Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i Özelinde-	
<i>Ibn Shihab's Narrations from The Companions and Their Followers Specifically in Musnad by Ahmad b. Hanbal</i>	
<hr/>	
Abdulkerim SEBER & Musa TURŞAK	26-52
M. Hanefî Palabıyık'ın Temel İslami İlimler Aleyhinde Yayıdığı Fikirlerle Reddiye II (Kur'ân Merkezli İddiaların Tenkidi)	
<i>Rejecting M. Hanefî Palabıyık's Views and Based on Against Islam (II) (The Answers of The Qur'an-Centered Claims)</i>	
<hr/>	
Ali ASLAN	53-65
Abdullah Rabtekî'nin (Ö. 1159/1746) "Risâle fî Beyâni Mezhebi't-Tâifeti'l-Yezîdiyye ve Hükmi Emvâlihîm" Adlı Eserinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi	
<i>Analysis, Investigation and Translation of Abdullah Rabtekî's (d. 1159/1746) Work Named "Risâle fî Beyâni Mezhebi' al-Taifeti'al-Yezîdiyye ve Hükmi Emvâlihîm"</i>	
<hr/>	
Ahmet HAMİTOĞLU & Hayder KHALEEL	66-75
Kur'an ve Hadisler Çerçevesinde Tevbe Etmenin Günahlara Etkisi	
<i>The Effect of Repentance on Sins with in The Framework of The Qur'an and Hadiths</i>	

Araştırma Makalesi • Research Article

**İBN ŞİHÂB EZ-ZÜHRÎ'NİN SAHÂBÎ VE TÂBÎİNDEN RİVÂYETLERİ
-AHMED B. HANBEL'İN MÜSNED'İ ÖZELİNDE-***

Ibn Shihab's Narrations from The Companions and Their Followers

Specifically in Musnad by Ahmad b. Hanbal

İdris TÜZÜN^a

^a Öğr. Gör. Dr., Harran Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa/Türkiye,
e-Mail: idris.tuzun@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-3947-8912.

ÖZ

İbn Şihâb ez-Zührî, tâbiîn döneminin en büyük âlimlerinden biridir. O, bazı sahâbîlerle görüşmüş, tâbiînin büyüklerinden hadis öğrenmiş ve kendisinden sonraki nesle azımsanmayacak miktarda hadis aktarmıştır. Onun rivâyetlerine pek çok hadis kitabında rastlamak mümkündür. Aynı zamanda o, hadisleri ilk defa tedvin etmiş, hadislerin senedle rivâyet edilmesinde ve yaygınlaşmasında büyük rolü olmuştur. Bu makalede onun Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen, sahâbî ve tâbiînden naklettiği 1820 rivâyet üzerinde durulmuştur. Rivâyetler ele alınırken Zührî'nin hadisleri kimlerden aldığı gösterilmiş, hadislerin sıhhati konusunda bilgi sunulmuştur. Ayrıca çok az tanınan tâbiîn döneminin tanınmasına vesile olmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Şihâb ez-Zührî, Ahmed b. Hanbel, Müsned, Sahâbe, Tâbiîn, Rivâyet, Esahhu'l-Esânîd.

ABSTRACT

Ibn Shihab al-Zuhri is one of the most outstanding of the tabi'in period. Because he met with the companions, albeit a little, learned hadith from the tabi'in, and transferred a substantial amount of hadiths to the next generation. It's possible to come across his narrations in many hadith books. In this article, his 1820 narrations, of which he narated from companions and tabi'in, in Ahmad ibn Hanbal's Musnad are emphasized. While analyzing these narrations, Zuhri's sources are also shown in order to shine a light about the authenticity of these narrations. It is also aimed to contribute to the recognition of lesser-known tabi'in period.

Keywords: Ibn Shihab, al-Zuhri, Ahmed b. Hanbal, Musnad, Companion, al-Tabi'in, Narration, Asahhul-Asânîd.

* Bu makale, 01.03.2021 tarihinde İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladığımız “İbn Şihâb Ez-Zührî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Rivâyetlerinin Hadis Kaynaklarına İntikali” adlı yayımlanmamış doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır

* *

Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Hadis âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742), tâbiîn dönemi hadis âlimleri içerisinde önemli bir yeri vardır. O, bazı sahâbîlerle görüşmüş, sahâbeyi gören Medine âlimlerinden, bilhassa fukahâ-yı seb'a'dan ders almış, çağındaki âlimler tarafından hadis konusundaki bilgisi takdir edilmiş, kendisinden sonraki âlimler de onun hadisleri üzerinde durmuşlardır. Aynı zamanda o, hadisleri ilk defa tedvîn eden şahıs olduğu gibi hadislerin isnadlı olarak rivâyet edilmesinde büyük bir rolü olmuştur.¹ Kendinden sonrakilere de azımsanmayacak oranda hadis rivâyet etmiştir. Onun naklettiği hadislere başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok hadis külliyatında rastlamak mümkündür.

Bu makalede Zührî'nin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki sahâbî ve tâbiünden naklettiği rivâyetler üzerinde durulacaktır. Konu iki yönden ehemmiyet arz etmektedir.

Birincisi: Hadis İlmi alanında yapılan çalışmalarda daha çok sahâbîler ve kitap tasnif eden müellifler –bilhassa *Kütüb-i Sitte* müellifleri- üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmaların önemi inkâr edilemez, fakat tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemi de onlar kadar önemlidir. Fakat bu dönem ve bu dönemdeki muhaddisler üzerinde yeterince durulmamaktadır. Nitekim Vehbe Zuhaylî tâbiîn imamlarının içtihadlarını sahâbîler asrı ile mezhep imamları asrı arasında kayıp halka olarak nitelendirir.² Aslında bu özellik yalnızca fıkıhta değil hadis ilminde de öyledir. Üzerinde az durulduğu için gerçekten bu dönem kayıp halka ismine layık bir dönemdir. İşte bu makalede İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivâyetleri üzerinde durarak tâbiîn dönemindeki hadis rivâyetinin tanınmasına katkıda bulunulacaktır.

İkincisi: Günümüz toplumunda hadisler veya Hadis İlmi en çok konuşulan, tartışılan konulardan biridir. Toplumun büyük kesimi geçmişteki âlimlerin hadislerin sıhhat ve zayıflığı konusundaki çalışmalarına itimat ederken, bazı çevreler tam tersine geçmiş âlimleri itham ederek, onların sahih kabul ettiği pek çok hadisi tenkit etmiş, sahih hadisleri sorgulamaya başlamışlar, hadislerin uzun zaman aralığında sağlam yollardan bize kadar intikalini şüpheli kabul etmişlerdir.

Bu tartışmalara açıklık getirmek için hadislerin sağlam bir şekilde bize kadar geldiğinin ortaya konulması gerekir. Bu konuda bir araştırma yapılacağına da İbn Şihâb ez-Zührî, üzerinde durulması gereken en önemli şahsiyetlerden biri olarak ön plana çıkar. Çünkü o ve onun en çok rivâyet ettiği hocaları hadis âlimlerince en sağlam raviler olarak kabul edilmiştir. Hatta onun bazı isnadları *esahhu'l-esânîd* olarak değerlendirilmiştir.³ *Kütüb-i Sitte*'de ondan nakledilen rivâyetler oldukça büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Bu yönüyle onun rivâyetleri üzerinde durmak hadislerin büyük bir kısmı hakkında bize kanaat verecek mahiyettedir.

Zührî'nin rivâyetlerine geçmeden önce kısaca Zührî'nin hayatına temas edilecektir.

1. İBN ŞİHÂB EZ-ZÜHRÎ

Tam adı Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Abdullah b. Şihâb b. Abdullah b. Hâris b. Zühre b. Kilâb'dır. Nisbesi, el-Kureşî, ez-Zührî, el-Medenî'dir. Künyesi Ebû Bekir'dir.⁴

Hicrî 50 - 124 (milâdî 670-742) tarihleri arasında yaşayan Zührî, Medine'de doğmuş ve ilim tahsilini yine bu şehirde yapmıştır. Bazı âlimler tarafından 10 veya 13 sahâbîyi gördüğü söylenen⁵ Zührî, daha çok tâbiîn âlimlerinden ders almıştır. En önemli hocaları fukahâ-yı seb'a'dan⁶ Saïd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712), Sâlim b. Abdullah'tır (ö. 106/724).⁷

¹ Zehebî, *Târîh*, 8/244; Zehebî, *Siyer*, 5/244.

² Vehbe Zuhaylî, *İctihadu't-tâbiîn*, (Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 2000), 35.

³ Hâkim, *Marifetu ulumi'l-hadis*. s. 236-239; Süyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk: Muhammed Eymen b. Abdullah (Kahire: Dâru'l-Hadis. 2004), s. 56 vd.; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih*, 1/210 vd.

⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmaniyye, ts.), 1/220; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, thk: Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/83.

⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 5/349.; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin, *Tehzibu'l-esmâ ve'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/90; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 13/219.

⁶ Fukahâ-yı seb'a'nın diğerleri şu şahıslardır: Hârice b. Zeyd (ö. 100/718-19), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725). Fakihlerin yedincisi hakkında ihtilaf olmuş, bu konuda üç isim söylenmiştir: Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/724), Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 94/713). Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, 1/16.

⁷ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk: Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001), 7/429.

Hicrî 82 (miladî 701) yılında Şam'a giden Zührî,⁸ Emevî Halifesi Abdülmelik'le tanışmış ve onun himayesine girmiş, ondan sonra da vefat edinceye kadar Emevî halifelerine yakın olmuştur.⁹

Zührî, 124 (742) yılının Ramazan ayında, 74 yaşında, Hicaz topraklarının bitip Filistin topraklarının başladığı Şağb ve Beda denilen bir mevkide vefat etmiştir.¹⁰

Fıkıh ve tarih alanlarında da derin bilgi sahibi olan Zührî'nin en çok şöhret kazandığı alan hadistir. Onun hadis ilmindeki otoritesi hadis âlimlerince de kabul edilmiştir. Örneğin İmam Mâlik (ö. 179/795) “Zührî Medine'ye geldiğinde, hiçbir âlim hadis rivâyet etmezdi. Bu onun Medine'den ayrılışına kadar sürerdi” demiştir.¹¹ Süfyân b. Uyeyne de (ö. 178/794) “Zührî Medine ehlinin en bilgilisi, en âlimiydi”,¹² “Zührî vefat ettiğinde sünneti ondan daha iyi bilen yoktu”¹³ demiştir. İbrahim b. Sa'd da (ö. 183/799) babasının “Allah Resûlünün vefatından sonra İbn Şihâb'ın topladığı hadisleri başka bir kimsenin topladığını görmedim” dediğini nakletmiştir.¹⁴

İslâm tarihinde hadisleri ilk defa tedvin eden Zührî'dir. Bu konuda o, “Bu ilmi benim tedvinimden önce hiç kimse tedvin etmedi”¹⁵ demiştir. O bu işi, hicrî 99 yılında hilafete geçen Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) emriyle gerçekleştirmiştir.¹⁶ Onun hadisleri tedvininden sonra bu alanda çalışmalar çoğalmıştır.

Zührî hadislerin isnadlı rivâyet edilmesi konusunda da büyük çaba sarfetmiş, hatta Şam bölgesinde isnadlı rivâyetler onun sayesinde yaygınlaşmıştır.¹⁷ Muhtemelen onun isnad üzerinde aşırı durmasından dolayı bazı araştırmacılar, hadislerin isnadla rivâyetinin Zührî ile başladığını iddia etmişlerdir.¹⁸

2. ZÜHRÎ RİVÂYETLERİNE YER VEREN BAZI TEMEL KAYNAKLAR

Zührî'nin rivâyetlerine ilk dönem hadis kitapları başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında rastlamak mümkündür. En önemli hadis kitaplarında yaptığımız araştırmada Zührî rivâyetleriyle ilgili aşağıdaki verilere ulaşılmıştır.

	Müellifin Adı	Kitap Adı	Toplam Rivâyet	Zührî'nin Rivâyetleri	Oran (%)
1	Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)	<i>Câmi</i>	1614	264	16
2	Mâlik b. Enes (ö. 179/795)	<i>Muvatta</i>	1720	269	15,6
3	Ebû Davûd Tayâlisî (ö. 204/819)	<i>Müsned</i>	2890	157	5,4
4	Abdurrezzâk es-San'ânî (ö. 211/827)	<i>Musannef</i>	19418	1909	9,8
5	Humeydî (ö. 219/834)	<i>Müsned</i>	1337	193	14,4
6	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>Musannef</i>	37943	1105	2,9
7	İshak b. Râhûye (ö. 238/852)	<i>Müsned</i>	2425	251	10

⁸ Zehebî, *Siyer*, 5/328.

⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/432.

¹⁰ İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dar'ul Marife), 9/376.

¹¹ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 55/351; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/397

¹² İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârifî'l-İslâmiye, 1952), 8/74; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/83; Zehebî, *Siyer*, 5/334.

¹³ Fesevî, *Târih*, 1/635; Ebû Nuaym, *Hilye*, 3/360.

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/434.

¹⁵ Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü (er-Risaletü'l-Müstatrafe)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. XXXVIII.

¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/275.

¹⁷ Zehebî, *Târih*, 8/244; Zehebî, *Siyer*, 5/244.

¹⁸ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitabiyat, 2000), s. 65; G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), s. 39.

8	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>Müsned</i>	27647	1822	6,5
9	Abd b. Humeyd (ö. 249/863)	<i>Müsned</i>	1337	89	6,6
10	Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869)	<i>Sünen</i>	3546	295	8,3
11	Muhammed b. İsmail Buhârî (ö. 256/870)	<i>Sahîh</i>	7563	1231	16
12	Müslim b. Haccâc (ö. 261/874)	<i>Sahîh</i>	7275	871	11,9
13	İbn Mâce (ö. 273/887)	<i>Sünen</i>	4341	294	6,7
14	Ebû Dâvûd (ö. 275/889)	<i>Sünen</i>	5274	493	9,3
15	Ebû İsa et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>Sünen</i>	3956	305	12
16	Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/916)	<i>Sünen</i>	5758	721	12,5
	Toplam		134044	10277	7,6

Tablo 1: Zührî rivâyetlerinin geçtiği bazı temel kaynaklar ve müellifleri.

Tabloda da görüldüğü gibi, Zührî'nin rivâyetleri en fazla Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde yer almaktadır. Fakat onun eserinde geçen rivâyetlerin büyük bir kısmı mevkûf ve maktûdur.¹⁹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen rivâyetler ise bütünüyle merfû'dur. Bu yönüyle Zührî'den nakledilen merfû rivâyetlerin en çok olduğu eser, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka husus *Müsned*, hicrî ikinci asrın sonu, üçüncü asrın başlangıcında *Kütüb-i Sitte* gibi kitaplardan daha önce telif edildiğinden, kaynağa daha yakın olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca *Müsned*, telif edilmiş hadis musannefâtı içinde en geniş kitap olma özelliğine sahiptir. *Müsned*'de rivâyetler sahâbîlere göre tasnif edildiği için hangi sahâbîden ne kadar rivâyet edildiğini tesbit etme kolaylığı vardır.

Bu makalede Zührî'nin en çok merfû rivâyetlerinin olduğu Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivâyetler üzerinde durulacaktır. *Müsned*'in baskıları içinde de Şuayb el-Arnâvût (ö. 2016) ve arkadaşları tarafından yapılan tahkikli neşir esas alınacaktır.²⁰ Çünkü bu neşir diğerlerine nispetle daha sağlıklı ve tahkik yönünden daha zengin bir neşirdir.²¹ Doktora çalışmamızda bütün detaylarıyla konu ele alındığı için, burada muhtasar bir şekilde durulacak, fazla detaya girilmeyecektir.

3. AHMED B. HANBEL'İN MÜSNED'İNDE ZÜHRÎ'NİN SAHÂBÎ VE TÂBÎİNDEN RİVÂYETLERİ

Zührî bazı hadisleri doğrudan sahâbîlerden almıştır. Fakat bu tür hadisler azınlıktadır. Onun rivâyetlerinin çoğunluğunu tâbîinden olan hocalarından aldığı hadisler oluşturmaktadır. Bu bölümde önce Zührî isnadlarında geçen sahâbîler, sonra da hocalarından naklettiği rivâyetler üzerinde durulacaktır.

¹⁹ Bir doktora tezinde Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde 3893 merfû; 5718 mevkuf; 9334 adedde maktu haber olduğu belirtilmiştir. Bkz: Musa Çetin, *Abdurrezzâk ve Hadisçiliği*, (Erzurum: Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 98.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk: Şuayb Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001).

²¹ *Müsned*'in Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları tarafından yapılan tahkikli neşirinin tanıtımı için bkz: Bünyamin Erul, "Kitap Tanıtımı", *AÜİFD*, Cilt XLIV (2003), Sayı 1, s. 497-504.

3.1. Sahâbîler

3.1.1. İsnadlarda Adı Geçen Sahâbîler

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yaptığımız taramada, Zührî'nin isnadlarında 120 sahâbî adı geçtiği tesbit edilmiştir.²² Bu 120 sahâbînin rivâyetleri aktarılırken zaman zaman tekrarlar olduğu görülmüştür. Bu sebeple aşağıdaki tabloda rivâyet sayıları verilirken tekrarlı ve tekrarsız rivâyetler ayrı ayrı gösterilmiştir:

	Sahâbe	Tekrarlı	Tekrarsız
1	Ebû Hureyre	390	184
2	Hz. Âişe	327	111
3	İbn Ömer	196	83
4	İbn Abbâs	79	24
5	Enes b. Mâlik	73	33
6	Ebû Saîd el-Hudrî	50	21
7	Ömer b. Hattâb	48	24
8	Câbir b. Abdullah	20	12
9	Sa'd b. Ebî Vakkâs	20	10
10	Ümmü Seleme	19	9
11	Kâb b. Mâlik	33	9
12	Cübeyr b. Mut'im	21	8
13	Üsâme b. Zeyd	19	8
14	Osman b. Affân	11	6
15	Abdullah b. Amr	13	6
16	Zeyd b. Sâbit	16	6
17	Meymune bt. Hâris	10	6
18	Misver b. Mahreme	14	5
19	Abdurrahman b. Avf	13	5

²² Araştırmamız esnasında bütün *Müsned* Word dosyalarına aktarılmış, sonra Zührî rivâyetleri –bilgisayar yardımıyla- teker teker tespit edilmiş, yalnızca bilgisayar programlarında yapılan taramalarla yetinilmemiştir. Çünkü bilgisayar programlarında yapılan aramalarda bazen yanlışlıklar olabilmektedir. Örneğin İbn Şihâb şeklinde yapılan bir aramada Târik b. Şihâb; Zührî ismiyle yapılan aramalarda İbrâhim ez-Zührî, Abdullah b. Müslim ez-Zührî gibi farklı isimler de aramaya dâhil olmakta, bu da araştırmanın sıhhatini zedelemektedir.

20	Ali b. Ebû Tâlib	15	5
21	Abdullah b. Sa'lebe	12	5
22	Ebû Eyyûb	10	5
23	Hz. Ebû Bekr	10	5
24	Sâib b. Yezîd	9	5
25	Abbâs b. Abdulmuttalib	7	5
26	Ubey b. Kâ'b	22	4
27	Muâviye b. Ebû Süfyân	6	4
28	Ebû Zer	6	3
29	Sa'b b. Cessâme	27	3
30	Sehl b. Sa'd	10	3
31	Abdullah b. Zeyd	12	3
32	Ümmü Habîbe	8	3
33	Ümmü Gülsüm bt. Ukbe	8	3
34	Zeyd b. Hâlid el-Cühenî	7	3
35	Hakîm b. Hizâm	4	3
36	Âmir b. Rebia	8	2
37	Itbân b. Mâlik	8	2
38	Ebû Sa'lebe el-Huşenî	7	2
39	Esmâ bt. Ebû Bekr	6	2
40	Sürâka b. Mâlik	5	2
41	Muhayyisa b. Mes'ud	9	2
42	Abdullah b. Mâlik el-Buhayne	6	2
43	Hüzeyme b. Sâbit	4	2
44	Ebû Talha Zeyd b. Sehl	4	2

45	Ebû Katâde	4	2
46	Ebû Lübâbe	3	2
47	Zubeyr b. Avvâm	2	2
48	Abdullah b. Mes'ud	2	2
49	Müseyyeb b. Hazn	2	2
50	Ubâde b. Sâmit	5	2
51	Ebû Mes'ud el-Bedrî	5	2
52	Amr b. Umeyye	11	2
53	Hafsa bt. Ömer	4	2
54	Safvân b. Ümeyye	4	2
55	Abdurrahman b. Ezher	10	1
56	Sâid b. Zeyd	6	1
57	Mucemmi' b. Cârîye	6	1
58	Fatıma bt. Kays	5	1
59	Muâviye b. Hakem	5	1
60	Mugire b. Şu'be	5	1
61	Ümmü Kays bt. Mihsan	5	1
62	Ammâr b. Yâsir	4	1
63	Sebre b. Ma'bed	4	1
64	Ebû Bekr Nufey b. Hâris	4	1
65	Abdullah b. Adıyy	4	1
66	Hişâm b. Hakîm b. Hizâm	4	1
67	Mikdâd b. Esved	4	1
68	İbn Ebû Huzâme	4	1
69	Abdulmuttalib b. Rebia	3	1

70	Ka'b b. Âsım	3	1
71	Subey'atu'l-Eslemî	3	1
72	Ebû Vakıd el-Leysî	3	1
73	Ümmü Fadl	3	1
74	Ebû Ruhm el-Gıfârî	3	1
75	Nevfel b. Muâviye	3	1
76	Ya'lâ b. Umeyye	3	1
77	Hassân b. Sâbit	3	1
78	Abdullah b. Kâ'b	3	1
79	Hâlid b. Velîd	3	1
80	Nûmân b. Beşir	2	1
81	Ebû't-Tufeyl	2	1
82	Ebû Nemle	2	1
83	Amr b. Avf	2	1
84	Cafer b. Ebû Talib	2	1
85	Abdullah b. Mâlik	2	1
86	Kürz b. Alkame el-Huzâî	2	1
87	Muhammed b. Mesleme	2	1
88	Mahmud b. Lebid (Mahmud b. Rebi)	2	1
89	Abdullah b. Adiy	2	1
90	Dahhâk b. Süfyân	2	1
91	Rafi b. Hadic	2	1
92	Ümmü'l-Alâ	2	1
93	Cüveyriye bt. Hâris	2	1
94	Ümmü Hânî	2	1

95	Ümmü Habîbe bt. Caş	2	1
96	Zeyneb bt. Caş	2	1
97	Ebû Şureyh el-Huzâî	2	1
98	Sa'd b. Ubâde	1	1
99	Sehl b. Huneyf	1	1
100	Ebû Humeyd es-Sâidî	1	1
101	Ukbe b. Amr	1	1
102	Hüseyn b. Ali	1	1
103	Süveyd el-Ensârî	1	1
104	Abdullah b. Revâha	1	1
105	Abdullah b. Zübeyr	1	1
106	Abdullah b. Zeyd	1	1
107	Şeddâd b. Evs	1	1
108	Es'ad b. Zürâre	1	1
109	Zeyd b. Hârise	1	1
110	Berâ b. Âzib	1	1
111	Abdullah b. Zem'a	1	1
112	Hârise b. Nûmân	1	1
113	İmreetu Kâ'b	1	1
114	Muhammed b. Talha b. Ubeydullah	1	1
115	Ümmü Ma'kıl el-Esediye	1	1
116	Busre bt. Safvân	1	1
117	Esmâ bt. Kays	1	1
118	Ebû'd-Derdâ	1	1
119	Hz Safiyye	1	1

olarak %4 oranında iken, onlardan nakledilen rivâyet 435 adet olup bütün rivâyet içinde %58 oranındadır. Adeta râvilerle rivâyetler arasında ters bir oran var gibidir. Yani râvi arttıkça rivâyet azalırken, râvi azaldıkça rivâyet artmaktadır.

3.2. Zührî'nin Bizzat Hadis Aldığı Sahâbîler

Bazı âlimler “Zührî, 10 veya 13 sahâbîyi gördü” demişlerse de²⁴ yaptığımız araştırmada Zührî'nin 18 sahâbîyi gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat Müsned'de yalnızca 12'sinin 161 rivâyeti geçmektedir.

Aşağıdaki tabloda Zührî'nin hadis aldığı sahâbîler ve rivâyetleri bulunmaktadır. Zührî'nin hadis aldığı sahâbîler, “Sahâbî I” olarak birinci sütuna kaydedilmiştir. Bu sahâbîlerin başka bir sahâbîden rivâyetleri varsa onlar da “Sahâbî II” sütununa kaydedilmiştir.

	Sahâbî- I	Sahâbî- II	Tekrarlı	Tekrarsız
1	Enes b. Mâlik	-	73	33
	Enes b. Mâlik	Übey b. Kâ'b	2	1
2	Sehl b. Sa'd	-	10	3
	Sehl b. Sa'd	Mervân b. Hakem	1	1
3	Abdurrahman b. Ezher	-	10	1
4	Abdullah b. Sa'lebe	-	12	5
5	Ebû Umâme b. Sehl	İbn Abbâs	4	1
	Ebû Umâme b. Sehl	Ebû Hureyre	2	1
	Ebû Umâme b. Sehl	Sehl b. Huneyf	2	1
	Ebû Umâme b. Sehl	Ebû Saîd el-Hudrî	1	1
	Ebû Umâme b. Sehl	Bazı sahâbîlerden	1	1
6	Abdullah b. Âmir	Âmir b. Rebia	5	1
	Abdullah b. Âmir	Abdurrahman b. Avf	1	1
	Abdullah b. Âmir	Hârise b. Nûmân	1	1
7	Kesir b. Abbâs	Abbâs b. Abdulmuttalib	2	1
8	Mahmud b. Rebi	-	2	1
	Mahmud b. Rebi	İtbân b. Mâlik	8	2
	Mahmud b. Rebi	Ubâde b. Samit	3	1

²⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maarifi'l Osmaniyye, 1973), 5/349.; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin, *Tehzibu'l-esmâ ve'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/90; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 13/219.

9	Mahmud b. Lebid	Şeddad b. Evs	1	1
10	Sâib b. Yezîd	Abdurrahman b. Abd	2	1
	Sâib b. Yezîd	Muttalib b. Ebî Vedâa	2	1
	Sâib b. Yezîd	Huveytıb b. Abdiluzza	2	1
	Sâib b. Yezîd	-	10	6
11	Ebû't-Tufeyl	-	2	2
12	Mes'ud b. Hakem	-	1	1
13	Zühri (Munkatı)	Sa'd b. Ebî Vakkas	1	1
		Toplam	161	71

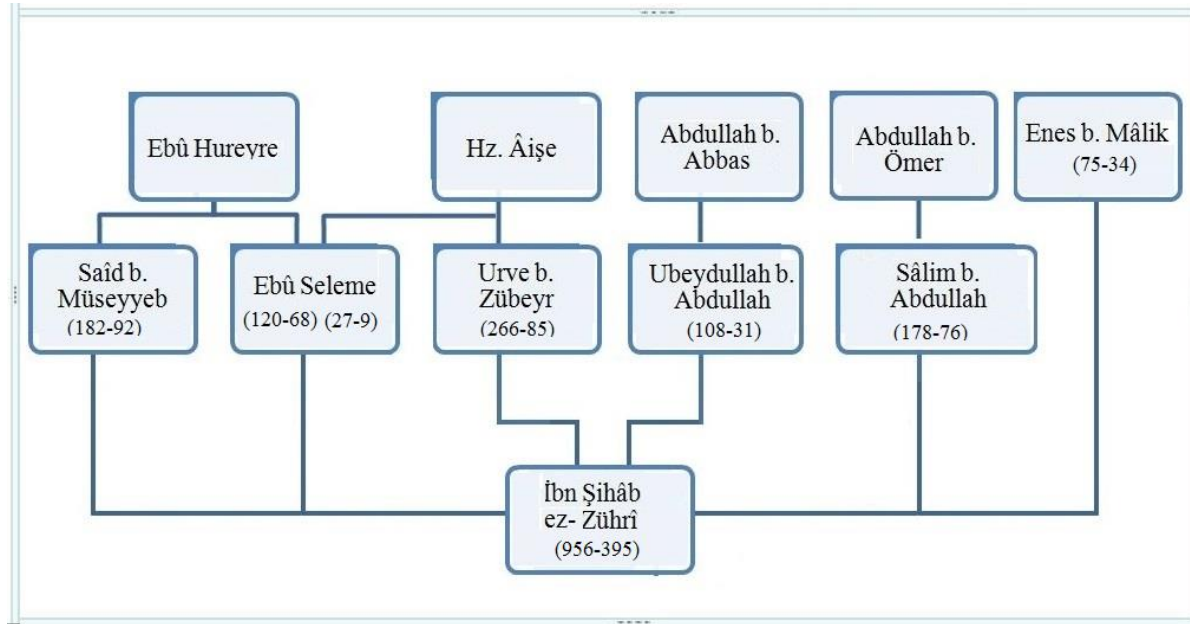
Tablo 3: Zühri'nin bizzât hadis aldığı sahâbiler ve hadis sayıları.

3.3. En Çok Rivayeti Olan Sahâbiler

Zühri'nin isnadlarında en çok rivâyeti olan yukarıda da geçtiği gibi, 5 sahâbidir: Ebû Hureyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), İbn Abbâs (ö. 68/687) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12).

Zühri, 4 sahâbiden hadis rivâyet ederken çoğunlukla Ebû Hureyre'nin rivâyetlerini Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Ebû Seleme'den (ö. 94/712); Hz. Âişe'nin rivâyetlerini Urve b. Zübeyr'den (ö. 93/712); Abdullah b. Ömer'in rivâyetlerini oğlu Sâlim'den (ö. 106/724); İbn Abbâs'ın rivâyetlerini Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'den (ö. 98/716) rivâyet etmeye özen göstermiş gibidir. (Enes'den rivâyeti ise doğrudandır). Bu 4 sahâbînin rivâyetlerini diğer hocalarından da rivâyet ettiği olmuştur. Fakat bu tür rivâyetler çok azdır. Rivâyetlerin büyük çoğunluğunu bu 5 hocasından nakletmiştir. Adeta bu 5 hocasını hadis naklettiği sahâbîye sabitlemiş, ön plana çıkarmış, diğerlerinden rivâyet etmemeye özen göstermiş gibidir. Örneğin, *Müsned*'de Zühri'nin Ebû Hureyre'den naklettiği rivâyet tekrarlarla beraber 390'dır. Bu rivâyetlerin 154 adedi hocası Saîd b. Müseyyeb'den, 91 adedi de Ebû Seleme'dendir. Bu 390 rivâyet içinde hocalarından Urve'nin, Ubeydullah'ın ve Sâlim'in hiçbir rivâyetinin olmaması çok garip bir durumdur. Hz. Âişe'nin rivâyetlerini aktarırken de en çok Urve'den aktarır. Saîd'den bir tane bile rivâyet yoktur. (Ubeydullah'ın 10, Salim'in 3 rivâyeti vardır.) Abdullah b. Ömer *Müsned*'inde de en çok Sâlim'in rivâyeti varken Ubeydullah'ın bir rivâyeti haricinde diğer hocalarının hiç rivâyeti yoktur. İbn Abbâs rivâyetlerinde de en çok rivâyeti olan Ubeydullah'tır. Ebû Seleme'nin bir rivâyeti haricinde diğer hocalarının hiç rivâyeti yoktur.

Aşağıdaki şemada Zühri'nin 5 hocası vasıtasıyla 4 sahâbiden naklettiği rivâyetler yer almaktadır. (Ayrıca doğrudan hadis aldığı sahâbî Enes'de rivâyetlerinin çokluğundan dolayı şemaya dahil edilmiştir). İlk rakamlar mükerrer olanlar, diğerleri mükerrer olmayanlardır.



Şekil 2: Zühri isnadlarında en çok rivâyeti olan sahâbîler, hocalar ve rivâyet adedi.

Bütün rivâyetlerin mükerrer 1820, gayri mükerrer 747 olduğuna göre, Zühri'nin bu 5 hocası aracılığıyla, 5 sahâbîden naklettiği rivâyetler, bütün rivâyetlerin yarısını teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

3.4. Zühri'nin Müsned'de Geçen Esahhu'l-Esânîd'leri

Hadis âlimleri bir hadisin sahih olması için onun muttasıl senedle ve sika râvilerce rivâyet edilmesini şart koşmuşlardır. Bu sahih hadisleri de kendi aralarında bir derecelendirmeye tâbi tutarak, bazı hadislerin senetlerini “*esahhu'l-esânîd*” yani “senedlerin en sahihi” olarak isimlendirmişlerdir. Fakat hangi senedlerin esahhü'l-esânîd olduğu konusunda aralarında ihtilaf olmuş, bazı âlimler bunu beldelere göre “Medinelilerin en sahih senedi, Kûfelilerin en sahih senedi” şeklinde sınıflandırırken, bazıları da sahâbîlere göre “Ebû Hüreyre'nin en sahih senedi, Hz. Ömer'in en sahih senedi” şeklinde sınıflandırmışlardır.²⁵

Bazı hadis âlimleri Zühri ile gelen şu senedleri senedlerin en sahihi (*esahhu'l-esânîd*) kabul etmişlerdir:

- Hz. Ali (r.a) > Hz. Hüseyin > Ali b. Hüseyin > Zühri.
- İbn Ömer > Sâlim > Zühri.
- Ebû Hüreyre > Saîd b. Müseyyeb > Zühri.
- Âişe > Urve > Zühri.
- Hz. Ömer > Sâib b. Yezîd > Zühri.
- Hz. Ömer > İbn Abbas > Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe > Zühri.
- Enes > Zühri > Mâlik.²⁶
- Enes > Zühri > Ma'mer²⁷
- Enes > Zühri > Süfyân b. Uyeyne.²⁸

²⁵ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı, Tecrid-i Sarih terceme ve Şerhi* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), 1/210 vd.

²⁶ Hâkim, *Marifetu ulumi'l-hadis*. s. 236-239; Süyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk: Muhammed Eymen b. Abdullah (Kahire: Dâru'l-Hadis. 2004), s. 56 vd.; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih*, 1/210 vd.

²⁷ Rebi' b. Muhammed es-Suudî, *el-Kavlü'l-müfid fi esahhu'l-esânîd*, (Taif: b.y. 1992), 42.; Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 1991), 130.

²⁸ Rebi' b. Muhammed, *el-Kavlü'l-müfid*, 42.; Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, 130.

Aşağıdaki tabloda *Müsned*'deki esahhu'l-esânîdler ve sayıları verilmiştir.

	Esahhu'l-Esânîdler	Tekrarlı	Tekrarsız
1	Âişe > Urve > Zührî	266	85
2	Ebû Hureyre > Saîd b. Müseyyeb > Zührî	182	92
3	İbn Ömer > Sâlim > Zührî	178	76
4	İbn Abbâs > Ubeydullah b. Abdullah > Zührî	108	31
5	Hiz. Ali > Hiz. Hüseyin > Ali b. Hüseyin > Zührî	7	3
6	Enes > Zührî > Ma'mer	18	15
7	Enes > Zührî > Mâlik	9	2
8	Enes > Zührî > Süfyân b. Uyeyne	8	8
	Toplam	776	312

Tablo 4: Zührî'nin esahhu'l-esânîdleri.

Tabloda görüldüğü üzere tekrarlı 1820 hadisin 776'sı, tekrarsız 745 rivâyetin 312'si *esahhu'l-esânîd*'dendir. Bu sayılar yaklaşık rivâyet edilen bütün hadislerin yarısına yakın olup, oldukça büyük bir rakamdır.

3.5. Tâbiîn

Bu bölümde Zührî'nin hadis naklettiği hocaları ve onun fukahâ-yı seb'a'dan rivâyetleri üzerinde durulacaktır.

3.5.1. Zührî'nin Tâbiînden Hocaları ve Rivâyetleri

Zührî'nin bizzat görüştüğü sahâbilerden naklettiği rivâyetler -yukarıda da görüldüğü gibi- az olup, onun rivâyetlerinin çoğunluğu tâbiîndendir. Onun Müsned'de hadis naklettiği hocaları 95 civarındadır. Fakat bu hocalar içinde yalnızca 5 kişiden 50'nin üzerinde hadis nakletmiştir. Üstelik bu 5 kişinin rivâyetleri toplam rivâyetin yarısının üzerindedir.

	Zührî'nin Hocaları	Tekrarlı	Tekrarsız
1	Urve b. Zübeyr	327	118
2	Saîd b. Museyyeb	202	104
3	Sâlim b. Abdullah	198	88
4	Ebû Seleme	171	81
5	Ubeydullah b. Abdullah	171	60
6	Humejd b. Abdurrahman (ö. 105/723)	46	24
7	Atâ b. Yezîd el-Leysî (ö. 107/725)	53	19
8	Abdurrahman b. Abdullah b. Kâ'b, Ensârî (ö. ?)	38	13
9	Abdullah b. Kâ'b (ö. 98/717)	5	3
10	Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (ö. 94/713)	34	8

11	Mâlik b. Evs (ö. 92/710)	15	9
12	Abdurrahman b. Hürmüz, el-A'rec, (ö. 117/735)	20	7
13	Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im (ö. 100/718)	15	7
14	Abdülmelik b. Ebû Bekr b. Abdurrahman (ö. 105/724)	14	6
15	Ali b. Hüseyin (ö. 94/713)	18	6
16	Âmir b. Sa'd (ö. 104/723)	11	6
17	Ebû Ubeyd (Mevlâ ibn Ezher) (ö. 98/717)	15	6
18	Amre bt. Abdurrahman (ö. 98/717)	9	5
19	Hamza b. Abdullah b. Ömer (ö. ?)	13	5
20	Kabisa b. Züeyb (ö. 96/715?)	8	4
21	Abbad b. Temim. (ö. ?)	12	3
22	Ebû İdris Havlanî (ö. 80/699)	12	3
23	Talha b. Abdullah b. Avf (ö. 97/716),	12	3
24	Haram b. Saïde b. Muhayyisa (ö. 113/731)	9	3
25	Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725)	6	3
26	Ubeyd b. Sebbâk (ö. ?)	5	3
27	Abdulhamid b. Abdurrahman b. Zeyd (ö. ?)	5	2
28	Ebûl Ahves (ö. ?)	5	2
29	Abdullah b. Hâris b. Nevfel (ö. 84/703)	3	2
30	Atâ b. Ebû Rebâh, (ö. 114/732)	2	2
31	Cafer b. Amr b. Umeyye (ö. 96/714)	11	2
32	Egar Ebû Abdullah (ö. ?)	9	2
33	Sinan b. Ebû Sinan (ö. 105/723)	4	2

34	Nebhân (ö. ?)	4	2
35	Habîb Mevlâ Urve (ö. 130/747?)	4	2
36	Hind bt. Hâris(ö. ?)	4	2
37	Meçhul	4	3
38	Ömer b. Abdülaziz, (ö. 101/720)	6	2
39	Saffân b. Abdullah (ö. ?)	5	2
40	Süleyman b. Yesâr, (ö. 107/725)	10	3
41	Umare b. Hüzeyme (ö. 105/723)	4	2
42	Yahyâ b. Saîd b. Âs (ö. 80/699?)	5	2
43	Muhammed b. Abdullah b. Hâris b. Nevfel (ö. ?)	2	2
44	Hakîm b. Beşir (ö. ?)	1	1
45	Abdurrahman b. Huneyde (ö. ?)	1	1
46	Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/725)	1	1
47	Abdullah b. Ebû bekr b. Abdurrahman (ö. ?)	3	1
48	Tâvus b. Keysân, (ö. 106/725)	2	1
49	Ebû Sinan (Yezîd b. Ümeyye ed-Düelî) (ö. 85/704?)	5	1
50	Yezîd b. Hürmüz (ö. 100/718)	2	1
51	Kureyb b. Ebû Müslim. (ö. 98/716)	1	1
52	Ali b. Abdullah b. Abbâs (ö. 117/735)	2	1
53	Nafi, mevlâ Ebû Katâde	2	1
54	Amr b. Ebû Süfyân (ö. ?)	2	1
55	Hanzala b. Ali (ö. ?)	5	1
56	Amr b. Eban b. Osman (ö. ?)	1	1

57	İbn Ebû Hureyre (ö. 100/719)	1	1
58	Übeydullah b. Abdullah b. Ebû Sevr. (ö. ?)	1	1
59	Hasan (ö. 100/719) ve Abdullah b. Muhammed Hanefiye (ö. 99/718)	3	1
60	Muhammed b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (ö. ?)	2	1
61	Amr b. Şuayb, (ö. 118/736)	1	1
62	Avf b. Hâris b. Tufeyl (ö. ?)	3	1
63	Eyyûb b. Beşir (ö. 65/684)	1	1
64	Abdurrahman b. Mâlik	4	2
65	Abdullah b. Vehb b. Zem'a (ö. ?)	1	1
66	Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Zem'a (ö. ?)	1	1
67	Hârice b. Zeyd b. Sâbit, (ö. 100/718)	2	1
68	Huseyn b. Sâib b. Ebû Lübâbe	2	1
69	İbn Ebi Nemle (ö. ?)	2	1
70	İbn Ebi Talha (İshak b. Abdullah b. Ebû Talha) (ö. 132/749)	2	1
71	İbn Ebi Uneys (Enes) (Ebû Süheyl, Nafi b. Mâlik) (ö. ?)	5	1
72	İbrahim b. Abdullah b. Huneyn (ö. 100/718 ?)	1	1
73	İsâ b. Talha (ö. 100/718)	6	1
74	İsmail b. Muhammed b. Sa'd b. Ebû Vakkâs	1	1
75	Abdullah b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (ö. 135/752)	1	1
76	Mevlâ li-Esmâ bt. Ebû Bekr (ö. ?)	3	1
77	Salih b. Abdullah b. Ferve (ö. 124/741)	1	1

78	Übeydullah (Abdullah) b. Abdullah b. Hâris (ö. 99/717)	1	1
79	Ömer b. Sâbit (ö. ?)	1	1
80	Rebi b. Sebre (ö. ?)	4	1
81	Muhammed b. Nûmân b. Beşir (ö. ?)	2	1
82	Ukbe b. Suveyd (ö. ?)	1	1
83	İyâz b. Damrî (Üsâme b. Zeyd'in amcaoğlu) (ö. ?)	2	1
84	Ömer b. Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im (ö. ?)	4	1
85	İbn Ukeyme (ö. 101/717)	5	1
86	İbn Ebû Huzâme	4	1
87	Muhammed b. Ebû Süfyân b. Alâ b. Cârîye (ö. ?)	4	1
88	Abdullah b. Ubeydullah b. Sa'lebe (ö. ?)	6	1
89	Abbâd b. Ziyâd (ö. ?)	4	1
90	Rebia b. Derrâc (ö. ?)	2	1
91	Sâbit b. Kays, ez-Zurkî (ö. ?)	5	1
92	Amr b. Abdurrahman b. Umeyye (ö. ?)	3	1
93	İbn Ahi Ebû Ruhm, Gıfârî (ö. ?)	3	1
94	Ensardan biri	2	1
95	İbn Cabir (ö. ?)	1	1
	Toplam	1652	686

Tablo 5: Zührî'nin Müsned'de hadis aldığı hocaları ve rivâyet adetleri.

Zührî'nin 95 hocasından aldığı rivâyetlerin toplamı tekrarsız 686'dır. Bu sayıya Zührî'nin bizzat görüştüğü sahâbîlerden aldığı 71 hadis eklendiğinde toplam rivâyet 757 olmaktadır.²⁹

Yukarıda verdiğimiz listedeki râvileri ve rivâyetlerini, tekrarsız rivâyetler yönünden bir tablo halinde sunacağız. Sahâbîler bahsinde olduğu gibi aşağıdaki râvî sayısı ile Zührî'nin hocaları, rivâyet sayısı ile kaçır rivâyet naklettikleri kastedilmiştir. Örneğin 17 râvî, 2'şer rivâyet nakletmiştir. Bunların toplamı da

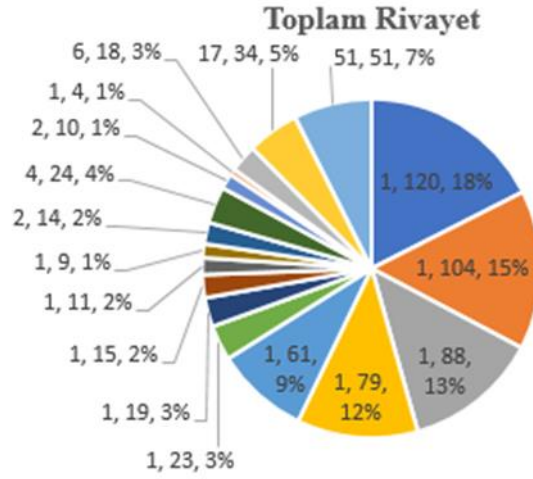
²⁹ Yukarıda sahâbî rivâyetlerinde tekrarsız hadislerin 747 olduğunu belirtmiştik. Aradaki fark bir sahâbîden nakledilen hadis iki değişik tâbîin vasıtasıyla nakledildiğinde onun 2 hadis kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

34'tür. Yüzdelerinde rivâyetlerin yüzdeleri kastedilmiştir. Örneğin 1 kişi 120 rivâyetle, bütün rivâyet içinde %18'lik bir oran teşkil ederken, 51 kişi 51 rivâyetle %7'lik bir oran teşkil etmektedir.

Râvi sayısı	Rivâyet sayısı	Toplam Rivâyet	Oran (%)
1	120	120	17.6
1	104	104	15.3
1	88	88	12.9
1	79	79	11.6
1	61	61	9.0
1	23	23	3.4
1	19	19	2.8
1	15	15	2.2
1	9	9	1.3
1	8	8	1.2
2	7	14	1.0
4	6	24	0.9
2	5	10	0.7
1	4	4	0.6
6	3	18	0.4
17	2	34	0.3
51	1	51	0.1

Tablo 6: Zührî'nin kendilerinden rivâyet ettiği hocaları, rivâyet sayısı ve oranları.

Aşağıdaki grafikte ilk sayı râvî sayısı, ikincisi rivâyet sayısı, üçüncüsü ise rivâyetlerin yüzdelik durumudur.



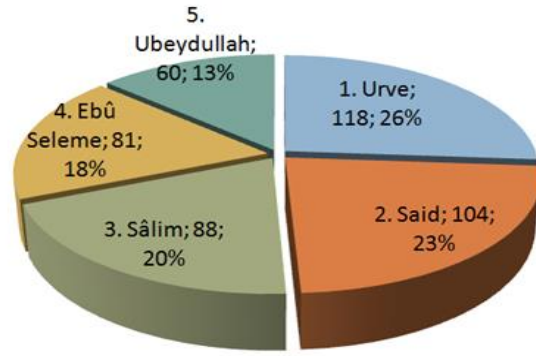
Şekil 3: Zührî'nin Hocalarından naklettiği rivâyetler ve oranları.

3.5.2. Fukahâ-yı Seb'a'dan Rivâyetleri

Yukarıda sahâbîlerle ilgili kısımda gördüğümüz seçmeci durumun bir benzeri Zührî'nin hocalarında da görülmektedir. O, en çok rivâyet naklettiği dört sahâbîye ayrı bir önem verdiği gibi, fukahâ-yı seb'a'dan olan beş hocasına da -Saïd b. Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Ebû Seleme b. Abdurrahman- ayrı bir önem vermektedir. Zührî'nin bu beş hocasından naklettiği rivâyetlerin toplamı, tekrarsız 451 (tekrarlı 1069) olup, Müsned'deki bütün Zührî rivâyetlerinin %67'sini oluşturmaktadır. Diğer 85 hocasından naklettiği rivâyetler tekrarlı 753; tekrarsız 304 olup bu 5 hocasından naklettiği rivâyetlerden azdır. Diğer ifadeyle Zührî'nin bu 5 hocasından naklettiği rivâyetler, bütün rivâyetlerin yarısından fazladır.

	Zührî'nin Hocaları	Rivâyet Alınan Sahâbî Sayısı	Tekrarlı	Tekrarsız
1	Urve b. Zübeyr	22	327	118
2	Saïd b. Museyyeb	10	202	104
3	Sâlim b. Abdullah	8	198	88
4	Ebû Seleme	12	171	81
5	Ubeydullah b. Abdullah	22	171	60
	Toplam	76	1069	451

Tablo 7: Zührî'nin fukahâ-yı seb'a'dan beş hocası ve rivâyetleri.



Şekil 4: Beş Hocanın tekrarsız rivâyetleri ve oranları.

Zührî nedense fukahâ-yı seb‘a’dan olan diğer hocalarından fazla rivâyet nakletmemiştir. Onlardan naklettiği rivâyetlerin miktarı şöyledir:

No	İsim	Tekrarlı	Tekrarsız
1	Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris, (ö. 94/713)	34	8
2	Kâsım b. Muhammed, (ö. 107/725)	6	3
3	Süleyman b. Yesâr, (ö. 107/725)	7	2
4	Hârice b. Zeyd b. Sâbit, (ö. 100/718)	2	1
	Toplam	49	14

Tablo 8: Zührî’nin fukahâ-yı seb‘a’dan diğer hocaları ve rivâyetleri.

3.5.3 Diğer Hocalarından Rivâyetleri

Zührî, hocaları içinde Humeyd b. Abdurrahman’dan (ö. 105/723) tekrarlı 46, tekrarsız 24; Atâ b Yezîd’den (ö. 107/725) tekrarlı 52, tekrarsız 19; Abdurrahman b. Abdullah b. Kâ‘b’dan (ö. ?) tekrarlı 38, tekrarsız 13 hadis rivâyet etmiştir. Bu 3 hocasının haricindeki 82 kişiden 1 ile 10 arasında rivâyet nakletmiştir. Hatta 52 kişiden yalnızca birer rivâyet, 17 kişiden de ikişer rivâyet nakletmiştir. Yalnızca 1 rivâyet naklettiği 15 hocasında ise teferrüd etmiştir. (tekrarlı 47; tekrarsız 15 rivâyet). Yani onlardan yalnızca Zührî rivâyet etmiştir.

Sahâbîlerden bahsederken 66 sahâbîden birer hadis nakledildiğini söylemiştik. Benzer bir durum Zührî’nin tâbiinden olan hocalarında da görülmektedir. Zührî’nin hocalarından 52 kişi 1; 17 kişi ise 2 hadis rivâyet etmiştir. Diğer ifadeyle Zührî’nin 68 hocası râviler içinde %70’lik bir oranda oldukları halde onlardan sadece 85 rivâyet nakledilmiştir. Hâlbuki yalnızca hocası Urve’dan 120 hadis rivâyet etmiştir. Bu sayı onların neredeyse iki misline yakın bir orandır. Sahâbîlerdeki rivâyette söylediğimiz ters oran mantığı burada da geçerlidir diyebiliriz. Yani râvi sayısı artınca rivâyet azalıyor, rivâyet arttıkça râvi sayısı azalıyor.

3.5.3.1 Rivâyetlerin Bazı Özellikleri

Buraya kadar Zührî isnadlarında geçen sahâbe ve tâbiîn üzerinde durduk. Bu bölümde ise Zührî’nin kullandığı rivâyet sîgaları ve rivâyetlerin sıhhati üzerinde durmak istiyoruz.

3.5.3.1.1. Zührî'nin Kullandığı Rivâyet Lafızları

Zührî, talebelik yıllarında hocalarından hadis alırken hemen hemen bütün rivâyetleri semâ yoluyla almıştır. O, talebelerine hadis naklederken “an, haddesenî, haddesenâ, ahberenî, ahberenâ, kâle” gibi kelimeleri kullanmış ve hepsinde semâ kastetmiştir.³⁰ Müsned’de Zührî'nin rivâyet sîgaları hakkında yaptığımız taramada –bazı eksiklerle beraber- aşağıdaki verilere ulaşılmıştır:

No	Sîga	Sayı	Sîga	Sayı
1	الرُّهْرِيُّ، عَنْ	1020	ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ	358
2	الرُّهْرِيُّ، أَخْبَرَنِي	54	ابْنُ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي	32
3	الرُّهْرِيُّ، أَخْبَرَنَا	3	ابْنُ شِهَابٍ، قَالَ أَخْبَرَنِي	36
4	الرُّهْرِيُّ، أَنَّ فُلَانًا، أَخْبَرَهُ	6	ابْنُ شِهَابٍ، أَنَّهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي	7
5	الرُّهْرِيُّ، قَالَ أَخْبَرَنِي	53	بْنُ شِهَابٍ، أَنَّ فُلَانًا أَخْبَرَهُ	27
6	الرُّهْرِيُّ، قَالَ أَخْبَرَنَا	4	بْنُ شِهَابٍ، قَالَ	24
7	الرُّهْرِيُّ، حَدَّثَنِي	34	ابْنُ شِهَابٍ، حَدَّثَنِي	38
8	الرُّهْرِيُّ، حَدَّثَنَا	4	ابْنُ شِهَابٍ، أَنَّ فُلَانًا حَدَّثَهُ	7
9	الرُّهْرِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي	26	ابْنُ شِهَابٍ، أَنَّهُ سَمِعَ	1
10	الرُّهْرِيُّ، قَالَ حَدَّثَنَا	2	الزُّهْرِيُّ، سَمِعَ (أو انه سمع)	15
11	الرُّهْرِيُّ، أَنَّ فُلَانًا حَدَّثَهُ	6	الرُّهْرِيُّ، قَالَ بَلَّغْنَا	1
12	الرُّهْرِيُّ، قَالَ	34	الرُّهْرِيُّ، أَنَّ فُلَانًا ، قَالَ	1
Toplam: 1793				

Tablo 9: Zührî'nin kullandığı rivâyet lafızları.

Tabloya dikkat edildiğinde *an* lafzının 1378 defa; *ahberenî* ve *ahberenâ* lafızlarının 222 defa; *haddesenî* ve *haddesenâ* lafızlarının 117 defa; *kâle* lafzının 58 defa; *semia* lafzının 15 defa; *belaganâ* lafzının 1 defa kullanıldığı görülmektedir. Zührî *an* lafzını bütün rivâyetlerin dörtte üçünden fazlasında kullanmıştır.³¹

Zührî'nin rivâyet esnasında *haddesenâ* veya *ahberenâ* lafızları yerine çoklukla “an” sigasını kullanması, kanaatimizce o dönemde diğer rivâyet sigalarının daha yaygınlaşmamış olduğunu göstermektedir. Örneğin, Zührî'nin Enes'den doğrudan naklettiği (tekrarlı) 73 rivâyetin 41'inde “an”, 22'sinde “ahberenî”, 5'inde “haddesenî”, dördünde “semia”; birinde “kâle” kelimesi kullanılmıştır. Süfyân b. Uyeyne “Zührî bize Sehl ve Enes'den hadis aktarıırken “semi'tü,

³⁰ Zührî'nin yaşadığı birinci yüzyıldan ikinci yüzyıla kadar pek çok râvi “an” sîgasını *semâ* yoluyla alınan hadislerde kullanmıştır. Bkz: İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik*, thk: Said Abdurrahman Musa, (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405), 2/9. Zührî, hadis rivâyetinde semâ ve arzın birbirine eşit olduğu görüşündeydi. Bu yüzden her ikisinde de ‘haddesenâ’ diyordu. (İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/435).

³¹ Bir yüksek lisans çalışmasında Zührî'nin Buhârî'deki 1360 rivâyette kullandığı sîgalar üzerinde durulmuş ve şu rakamlar verilmiştir: Zührî 690 yerde “an”, 434 yerde “ahberenî”, 124 yerde “haddesenî”, 44 yerde “semi'tü”, 29 yerde “kâle”, 14 yerde “inne”, 11 yerde “haddesenâ”, 6 yerde “ahberenâ”, 4 yerde “seeltuhu”, 3 yerde “zaame”, 2 yerde “zekere” ve 2 yerde de “yuhaddisu” kelimesini kullanmıştır. Bkz: Ali Fuat Futsi, *İbn Şihâb Ez-Zührî'nin Kaynakları (Sahih-i Buhârî Çerçevesinde)*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 60.

semi 'tû' derdi” demişse de³² kendisinin Enes'den rivâyet ettiği 8 rivâyetin beşi “*an*” sıgasıyla olup, yalnızca üçünde (سَمِعَهُ مِنْ أَنَسٍ) “*semiahu min Enes*” ifadesi vardır. Keza diğer râvilerden biri hariç diğerleri “*semia*” kelimesini kullanmamıştır. Zührî'nin Sehl b. Sa'd'dan rivâyetinde de benzer özellikler görülmektedir. “*Sehl > Zührî > Mâlik*” tarikiyle gelen metni aynı iki rivâyetin birinde “*an*” değerinde “*Ahbereni Sehl*” denilmiştir.³³ *Mülâane* ile ilgili metni aynı olan 6 rivâyetin 4'ü “*an*”, Süfyân'dan gelen bir rivâyette “*Zührî semia Sehl*” şeklindedir.³⁴

3.5.3.1.2. Rivâyetlerin Sıhhati

Zührî hadis rivâyetinde titiz bir muhaddistir. O hadis aldığı hocalarının güvenilirliğine çok dikkat etmiştir. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/819) bu konuda şöyle der: “İbn Şihâb bize göre hadis ilminde, tercihte, güvenilir râviler içinde imamdır. O hadis rivâyet ederken bazı sahâbîleri, sonra tâbîinin önde gelenlerini ismen zikreder. Hadis rivâyet edenler içinde râvilerin en üstün ve en meşhurlarını ismen zikreden İbn Şihâb'dan başkasını bilmiyoruz.”³⁵ Fakat onun zayıf kabul edilen bazı râvilerden de rivâyeti bulunmaktadır. Muhtemelen o, bu râvileri güvenilir bulduğu için onlardan rivâyet etmiştir. Nitekim İmam Şâfiî onun zayıf bir râvi olan Süleyman b. Erkâm'dan hadis rivâyet etmesini “İbn Şihâb onu mürüvvet ehli, akıllı biri olarak görmüş, rivâyetini kabul etmiş ve ona karşı hüsnüzanda bulunmuştur.” şeklinde izah etmiştir.³⁶ Fakat onun zayıf râvilerden rivâyetleri oldukça azdır. Rivâyetlerinin büyük çoğunluğu güvenilir râvilerdendir.

Zührî'nin *Müsned*'de hadis naklettiği hocalarının büyük çoğunluğu sikadır. Bilhassa en çok rivâyet aktardığı fukahâ-yı seb'a'dan olan beş hocası hadis alanında en yüksek mertebede olan kimselerdir. Bununla beraber râviler içinde yalnızca bir rivâyeti olan 16 kişi meçhûl veya Zührî'nin infirad ettiği kimselerdir. Bunların 6'sı sikadır.³⁷ Meçhûl râvilerden 5'inin rivâyetleri şâhidlerle hasen li-gayrihi mertebesine çıkmıştır. Bunlardan yalnızca tekrarlı 11, tekrarsız 4 adedi râvilerin tanınmayışlarından dolayı zayıf kabul edilmiştir.³⁸

Zührî'nin *Müsned*'de 4 munkatı rivâyeti vardır. Bunlardan ikisi Zührî'nin doğrudan iki sahâbîden, diğer ikisinde hocası Saîd b. Müseyyeb'in doğrudan Hz. Ömer'den naklettiği rivâyetlerdir. Zührî, biri Sa'd b. Ebû Vakkâs'dan, diğeri Ebû'd-Derdâ'dan naklettiği iki rivâyette hadisi aldığı hocasını söylememiştir. *Müsned*'i tahkik edenler, Sa'd b. Ebû Vakkâs'dan nakledilen hadisi, hasen li-gayrihi,³⁹ Ebû'd-Derdâ'dan nakledilen hadisi ise inkıtadan dolayı zayıf kabul etmişlerdir.⁴⁰ Bununla beraber Şemseddin Sehâvî (ö. 902/1497) *Makâsıdu'l-hasene* adlı eserinde, merfû ve mevkûf benzer rivâyetleri bu rivâyete şâhid olarak zikretmiştir.⁴¹ Bu şâhidlerle rivâyetin hasen li-gayrihi derecesine çıktığı söylenebilir. Zührî'nin, hocası Saîd b. Müseyyeb'den, onun da Hz. Ömer'den naklettiği rivâyet “*Ölü, ailesinin kendisine ağlamasından dolayı azab görür.*” hadisi olup muhakkikler tarafından sahih kabul edilmiştir.⁴² Diğer rivâyet “*Bu ümmetin içinde ismi Velîd olan birinin çıkacağına, onun Firavun'dan daha şerli olacağına*” dair olan hadistir. Muhakkiklerin zayıf dediği bu hadis, Irâkî ve İbnu'l-Cevzî tarafından mevzû kabul edilmiştir.⁴³ Saîd b. Müseyyeb'in yalnızca sikalardan rivâyet ettiğini, âlimlerin onun mürsellerini kabul ettiğini, İbn Hacer'in de bu munkatı rivâyete sahih dediğini⁴⁴ düşünürsek bu munkatı rivâyetin de zayıf olmadığı söylenebilir.

Buraya kadar yaptığımız incelemeler sonunda Zührî'nin tekrarsız 747 rivâyeti içinde yalnızca 4 meçhul râvinin, 4 rivâyeti zayıf görünmektedir. Râvilerin cehaletinden kaynaklanan zayıflıkta aslında kizb ve fîsk gibi ağır bir kusur değildir. 747 rivâyet içinde, 4 hadisin cehaletten kaynaklanan zayıflığı küçük bir orandır. Dolayısıyla bu durum Zührî'nin hadis rivâyetindeki sağlamlığını ve başarısını göstermektedir.

³² Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr, *Müsned*, thk: Hasan Selim Esed, (Dimaşk: Dâru's-Sika, 1996), 2/305.

³³ Ahmed, *Müsned*, 22827, 22843.

³⁴ Ahmed, *Müsned*, 22803.

³⁵ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risale*, thk, Ahmed Şâkir (Mısır, Mektebetu'l-Halebî, 1940), 469.

³⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 469.

³⁷ İdris Tüzün, *İbn Şihâb Ez-Zührî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Rivâyetlerinin Hadis Kaynaklarına İntikali*, (Malatya: İnönü Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 163-183.

³⁸ Bu râviler ve rivâyetleri şöyledir: İbn Ebû Huzâme: metni aynı senedi farklı 4 rivâyet. (Hn: 15472, 15473, 15474, 15475).; İbn Ahi Ebû Ruhm: metni aynı senedi farklı 3 rivâyet. (Hn: 19072, 19073, 19074).; İyaz b. Damrî: metni aynı senedi farklı 2 rivâyet. (Hn: 21804, 21805).; Rebia b. Derrâc: metni aynı senedi farklı 2 hadis, (hn: 101, 106).

³⁹ Ahmed, *Müsned*, 3/99 (hn: 1513).

⁴⁰ Ahmed, *Müsned*, 45/491 (hn: 27499).

⁴¹ Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirati ala'l-elsine*, thk: Muhammed Osman el-Heşt, (Beirut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 217.; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi ala'elsineti'n-nâs*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 259.

⁴² Ahmed, *Müsned*, 1/404 (hn: 315).

⁴³ Ahmed, *Müsned*, 1/265 (hn: 109).

⁴⁴ Bkz: İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-Müsnedi lil-İmam Ahmed*, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1401), 12.

SONUÇ

Zührî tâbiîn döneminin en önemli âlimlerindedir. Onun rivâyetlerine hemen hemen bütün hadis külliyyatında rastlamak mümkündür. Fakat onun merfû rivâyetlerinin en çok olduğu eser, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Zührî rivâyetleri tekrarlarıyla beraber: 1822; tekrarsız, 747'dir. 1822 rivâyetin, 747'si tekrarsız olduğuna göre, 1000 civarındaki rivâyetin mükerrer olduğunu ve bu rivâyetlerin mütâbi olarak zikredildiğini düşünmek mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Zührî isnadlarında ismi geçen sahâbî sayısı 120'dir. Bunlar içinden yalnızca 12 sahâbîden Zührî bizzât hadis almıştır. Bu rivâyetler tekrarlı 161, tekrarsız 71'dir.

Zührî'nin isnadlarında en çok rivâyeti olan sahâbîler Ebû Hureyre, Hz. Âişe, İbn Ömer, Enes ve İbn Abbâs'tır. Bu 5 sahâbînin rivâyetlerinin toplamı tekrarlı 1065; tekrarsız 435'tir. Her iki sayı tekrarlı ve tekrarsız toplam rivâyetlerin yarısının üzerindedir.

Zührî'nin *Müsned*'deki tâbiînden olan hocalarının sayısı 95'tir. Fakat bu 95 kişi içinde en çok rivâyeti olan fukahâ-yı seb'a'dan Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah, Ebû Seleme ve Sâlim b. Abdullah'tır. Zührî'nin bu beş hocasından naklettiği rivâyetlerin toplamı 1069 olup, (tekrarsız 451) *Müsned*'deki bütün Zührî rivâyetlerinin yaklaşık üçte ikisine yakındır. Bu rivâyetlerinde 803 (tekrarsız 316) adedi esahhu'l-esânîddir.

Zührî'nin hadis aldığı hocalarının büyük çoğunluğu sika olup, rivâyetleri sahihtir. Bununla beraber o, 15 hocasından naklettiği rivâyetlerde teferrüd etmiş, yani onlardan yalnızca kendisi rivâyet etmiştir. Bu hocalardan 4'ü meçhûl olduğu için 4 rivâyet zayıf sayılmıştır.

Zührî hadis rivâyetinde titiz davranışıyla ön plana çıkan bir muhaddistir. O, rivâyet ettiği hadisleri daha çok sahâbî çocuklarından almaya ve rivâyet etmeye özen göstermiş, bilhassa 4 sahâbî ve fukahâ-yı seb'a'dan olan 5 hocasının rivâyetlerine ayrı bir değer vermiştir. Bu titizliğinden dolayı sonraki muhaddisler onun rivâyetlerine büyük bir ehemmiyet vermişler, hatta bazıları onun rivâyetlerini müstakil kitaplarda toplamaya çalışmışlardır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 45 Cilt. thk: Şuayb Arnavût vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Çetin, Musa. *Abdurrezzâk ve Hadisçiliği*. Erzurum: Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Futsi, Ali Fuat. *İbn Şihâb Ez-Zührî'nin Kaynakları (Sahih-i Buhârî Çerçevesinde)*. Gümüşhane: Gümüşhane Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*. 2 Cilt. Riyâd, Mektebetu'l-Maârif, 2010.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr. *Müsned*. 2 Cilt. thk: Hasan Selim Esed. Dimaşk: Dâru's-Sika, 1996.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdullah Abdurrahman er-Razî. *Kitabu'l-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-Müsnedi lil-İmam Ahmed*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1401.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk: Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001.
- Juynboll, G. H. A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev: Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik", Tarih Dergisi 13/17-18 (Haziran, 2011), 1-16.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer. *Hadis Literatürü (er-Risaletü'l-Müstatrafe)*. İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Naim Ahmed. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı, Tecrid-i Sarih terceme ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luga*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2010.
- Rebi' b. Muhammed es-Suudî. *el-Kavlü'l-müfid fi esahhu'l-esânîd*. Taif: b.y. 1992.
- Sandıkçı, Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*. Ankara: Diyanet Yayınları, 1991.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirati ala'l-elsine*. 2 Cilt. thk: Muhammed Osman el-Heşt. Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Süyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk: Muhammed Eymen b. Abdullah. Kahire: Dâru'l-Hadis. 2004.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risale*, thk, Ahmed Şâkir. Mısır, Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usûl*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 23 Cilt. thk: Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 52 Cilt. thk: Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemseddin, Muhammed b. Ahmed. *el-Emsâr zevâtu'l-âsâr*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1985.
- Zehebî, Şemseddin, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretu'l-huffâz*, 3 Cilt. thk: Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Araştırma Makalesi • Research Article

M. HANEFİ PALABIYIK'IN* TEMEL İSLAMİ İLİMLER ALEYHİNDE YAYDIĞI FİKİRLERE REDDİYE (II) (Kur'ân Merkezli İddiaların Tenkidi)

*Rejecting M. Hanefi Palabiyik's Views and Based on Against Islam (II)
(The Answers of The Qur'an-Centered Claims)*

Abdulkerim SEBER^a

ÖZ

Musa TURŞAK^{aa}

^a Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, TİB, Tefsir ABD Öğretim Üyesi. Ağrı/Türkiye. e-mail: akerim.seber@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4881-3815.

^{aa} Dr.Öğr.Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, TİB, Tefsir ABD. Öğretim Üyesi, Bitlis/Türkiye e-mail: mtursak@beu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3366-2620.

Bu makalede, M. Hanefi Palabiyik'in Kur'ân hakkında ortaya attığı bazı iddialar ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın kültür olduğuna dair iddiadır. Buna göre Kur'ân Mekke'de yaşayan Yahudilerin, Hıristiyanların, müşriklerin inanç ve akidelerinden derlenmiş sözlerdir. Buna bağlı olarak Kur'ân hakkındaki bir diğer iddia da Kur'ân'ın tarihi bir hitap olduğudur. Palabiyik, Kur'ân'ın hitap olduğuna dair mesnetsiz tezi üzerine, Kur'ân dâhil bütün İslami ilimlerin sözlü kültür olduğu hükmünü bina etmiştir. Buna göre Kur'ân tarihsel bir hitap olup cihan şumul bir kitap değildir. Bizce Kur'ân beşer üstü bir gücün kelamı olması hasebiyle beşeri sözlerle mukayese edilebilecek tarihsel bir kelam da değildir. Zira kültür insan emeği ve ürünü olarak ortaya çıkan şeylerdir. Kur'ân-ı Kerim asla bir beşer sözü olmadığına göre kültür de değildir. Yazarın Kur'ân hakkındaki iddialarının ele alındığı bu çalışma, onun İslam dininin en temel kaynağı ile ilgili görüşlerinin tahlil ve tenkidinden meydana gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kültür, Hitap, Tarih.

ABSTRACT

The claims that M. Hanefi Palabiyik put forward related to the Qur'an were dealt with and evaluated in this essay. Palabiyik, the author, put forward some claims related to both the text and names and attributes of the Qur'an. In our opinion, these claims, which essentially date back to the polytheists and Mu'tazila and which aim to put forward the view that the Qur'an is not divine but human, are part of an orientalist project. In his above-mentioned essay, Palabiyik concluded that all of the Islamic sciences including the Qur'an are an oral culture based on his groundless thesis that the Qur'an is an addressing. In our opinion, none of the statements of the author on the Qur'an and the other evidences of the religion of Islam has any scientific value. This work, in which especially the claims of the author is dealt with, consists of the analyses and criticism of his views on the Qur'an, which is the basic resource of Islam.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Culture, Address, History.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD Öğretim Üyesi.

** Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Bu makale daha önce Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisinde birincisi yayımlanan makalenin devamıdır. Önceki makalede M. Hanefi Palabıyık'ın metodu ve fikirlerinin genel tenkidi yapılırken bu makalede Kur'an merkezli iddiaları tenkit edilmektedir. Yazılarının genel temasını geleneksel İslâm anlayışının aleyhine kurduğunu gördüğümüz yazar Palabıyık, başta Kur'an ve sünnet olmak üzere temel İslâmî ilimler aleyhinde, gerçeklerin hilafına bir takım görüşler ileri sürmüştür. Bu makalede, yazarın özellikle Kur'an'ın nüzul dönemindeki yazılı ve sözlü kültürün etkisinde kalarak şekillendiği tezi ele alınmakta ve eleştirilmektedir.

Söz, gönüldeki düşüncenin dil ile ikrarı, yazı da bunun müseccel bir vesikasıdır. Söz, söz olarak tedavülde olduğu müddetçe *sözlü kültür*; yazıya dönüştüğü andan itibaren de *yazılı kültür* olur. Bu dönüşümündeki sürecin uzunluğu yahut kısalığı da bunun sözlü kültür mü yazılı kültür mü olduğunun belirlenmesine yarayan önemli bir karinedir. Bunlardan daha önemlisi, mefhumların farklı lafızlarla ifade edilmesiyle gerçeklerin değişmeyeceğidir. Dolayısıyla *sözlü kültür* ve *yazılı kültür* gibi İslâmî mefkûrede olmayan kavramları kullanmamızın, muhataplarımız ile aynı zeminde mutabakat sağlamak dışında başka bir sebebi yoktur. Bu maksada mebni kullanmamız bu düşünceleri kabullendiğimiz manasına gelmemelidir.

İkincisi, sözlü kültürün yazılı kültüre dönüşümünün en kısa sürede gerçekleştiği ilahi kitabın Kur'an-ı Kerim olduğunda şüphe yoktur. Çünkü bu süre, İncil'de asırlarla ifade edilirken¹ Kur'an, Rasûlüllah (sav)'in ilahi vahye mazhar olmasının hemen akabinde vahiy kâtipleri tarafından aynı mecliste yazılmıştır. Bundan dolayı bazı usulcüler bu kitabeti Kur'an'ın, ilk cemi olarak değerlendirmektedirler. O halde, şayet ilahi kitapları illaki yazılı sözlü kültür gibi bir tasnife tabi tutmamız gerekiyorsa, bundaki önceliğin, Kur'an'a değil, tahrife uğradıkları Allah Teâlâ tarafından bildirilen Tevrat ve İncil'e ait olması gerekir. Ancak Kur'an'ı bizzat korumakla görevli olanların onun kültür olduğunu ifade etme çabasına düşmeleri bu tespitten daha manidardır. Bunlardan bazılarının, Kur'an'ın bir kısım âyetlerinin Allah kelamı değil, müşriklerin sözlerinden ibaret olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiş olmaları bu reddiyelerimiz için yeterli bir sebep sayılmalıdır.² Daha açık söylememiz

¹ Mesela dört İncilin aralarındaki farkı araştıran Şaban Kuzgun şunları söylemektedir: “*Şu anda Kilise tarafından sahit kabul edilen ve yeni Ahid'in başında yer alan dört İncil'in orijinal el yazmaları ile onlardan kopya edildiği söylenen elde mevcut en eski kopyalar arasında en azından iki buçuk asırlık bir zaman aralığı vardır. Bu şu demektir: Şu anda en eski İncil yazması olarak elde bulunan nüshaların İncil yazarlarının yazmış olduğu asıl orijinal metinden kopya edilip edilmediğini tespit etmek üzere her ha Bkz. Şaban Kuzgun, ngi bir karşılaştırma yapma imkânımız yoktur. Çünkü asıl orijinal nüshalar kaybolmuştur...*” (Bkz. Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2008, 172).

² Sayın Muhammed Hanefi Palabıyık'ın öğrencilerinden bazılarında sadır olan bu sözlere göre Kur'an tamamıyla Allah kelamı değildir. Zira Kur'an pek çok yerde müşriklerin sözlerini hikâyeye etmiştir. Bu ifadelere göre Kur'an'ın bir kısmı müşriklere ait sözlerin tekrarı olması hasebiyle ne mucizdir ne de Allah'ın kelamıdır. Biz de her âyetin ve sûrenin aynı derecede i'câza sahip olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak böyle bir saikle bu âyetlerin Allah kelamı olmadığı düşüncesini kabul edemeyiz. Hâlbuki böyle bir itiraz nüzul sürecinde yaşayan kimseler tarafından ortaya atılmış olsaydı daha anlamlı olabilirdi. İslam tarihi kaynakları, Hz. peygambere inanmadıkları halde Kur'an'ın fesahatine belagatine secde eden müşriklerin itiraflarına dair örneklerle doludur. Fesahat ve belagati en iyi bilen kimseler olan Mekkeli müşriklerin Kur'an hakkında söyleyemedikleri şeylerin bugün dini sahada ömür tüketen akademisyenler tarafından savunuluyor olması bu düşüncelerin kaynağı itibarıyla üzerinde durulması gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Bu iddialara pek çok yönden farklı cevaplar verilebilir. Ancak biz oldukça kısa tutacağız. Birincisi, Kâinatta Allah Teâlâ'ya ait olmayan bir şey var mı ki acaba? İkincisi, böyle bir söz, bin bir kaynaktan bin bir emekle bir tez meydana getirip de “Bu benim kitabımdır”, diyen akademisyenlerden sadır olmamış olsaydı belki hoş görülebilirdi. Üçüncüsü, Kur'an, hikâyeye ettiği malumatın kaynağını vermek suretiyle akademik çalışmalar için kıyamete kadar model olabilecek en kıymetli prensibi ortaya koymuştur. (Bkz. Süyûfî, İtkân, II, 149).

gerekirse, bizim yaptığımız kimsenin imanını sorgulama faaliyeti değil, meşru müdafaa hakkının kullanılması olarak kabul edilmelidir.

Çalışmamız, giriş ve sonuç bölümleri hariç dört ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, Palabıyık'ın Kur'ân-ı Kerim'in kültür veya hitap olduğuna dair iddiaları hakkındadır. İkinci bölümde Palabıyık'ın yazılarındaki usûl hatalarına yer verdik. Çalışmamızın üçüncü bölümünde Kur'ân hakkında kullanılan bu kavramların tahlil ve tenkidini yaptık. Dördüncü bölümde İslam âlimlerinin Kur'ân hakkındaki inançları ele alınmış ve Kur'ân'a izafe edilen bazı terimler reddedilmiştir. Beşinci bölümde de elimizdeki veriler değerlendirilerek, sonuç kısmının altyapısı oluşturulmuştur.

1. PALABIYIK'IN KURÂN HAKKINDAKİ İDDİALARI

Kur'ân'ın tarihselliği ve kültürelliği gibi konular, görünüşte farklı farklı tezler olarak karşımıza çıksa da hedefleri itibariyle aynıdır. İleride genişçe açıklayacağımız üzere bunların hepsi aynı anlama gelen farklı lafızlardır. Bundan dolayı bunları, Kur'ân'ın kültürelliği, tarihselliği ve hitap oluşu şeklinde ele alacağız.

1.1. Kur'ân'ın Kültür Olduğu İddiası

Palabıyık'ın, iddialardan birincisi, Kur'ân'ın kültür olduğu iddiasıdır.³ Buna göre, Kur'ân, ilahi kaynaklı olmakla beraber muhtevaşı açısından hitap ettiği toplumun beşeriliği dili, düşünce tarzıyla ve Arap Yarım Adasının beşeri birikimine sahip olan Rasûlullah (sav)'in kavmine hitap etmiş olması hasebiyle kültürdür. Bu ifadeler, Rasûlullah (sav)'in bu kültür ikliminde hayatını idame ettirmiş olması hasebiyle Kur'ân'ın da cahiliye kültürü olmasını hatta bizzat Hz. Muhammed (sav) tarafından yazılmış olmasını gerektirmektedir. Hayır, bu onun değil, Allah'ın bir kültürüdür, demek istiyorsanız, kültür kavramını Allah'a izafe etmek ilmi ve dini bir hatadan başka bir şey değildir. Şayet denilirse ki yok bu

³ Palabıyık'ın bu iddialarını Süleyman Gezer'in "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayırımında Kur'ân" adlı makalesini özetleyerek meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada önce Gezer'in doktora tezinin özeti olan ilgili makalesine kısaca bir göz atarak birkaç noktadan ele alıp değerlendireceğiz. Gezer, makalesinde vahyin kaynağı ilahi de olsa şiir, hitabet, ahbâr vs. kültür unsurları ile cahiliye Araplarının sözlü kültür içinde yaşamaları, kullandığı dilin beşeri olması gibi sebeplerden dolayı muhatap aldığı toplumun kültürünün özelliklerini taşıdığı söylemiştir. Ona göre kültürün kuşaklar arası intikalini sağlayan şey, Arapların güçlü ve kuvvetli hafızalarıdır. Araplar başta şiir olmak üzere bütün edebi türlere ait malzemeyi hafızaları sayesinde korumuşlardır. Bundan dolayı bisetin ilk dönemlerinde vahiy hafızalarda muhafaza edilmiş, bundan dolayı da ilk zamanlar bazı zorluklar yaşanmıştır. Temelinde bir hitap olan ve buna bağlı olarak da sözlü bir dil üzerine bina edilen Kur'ân-ı Kerim sıkça sözlü dil özelliklerini taşımaktadır. Nida edatları, fasılalar, tekrarlar, Mekki ve Medeni âyetlerdeki üslup farklılığı Kur'ân-ı Kerim'in sözlü kültüre ait unsurlar taşıdığı belirtilmektedir. Bunlara ilaveten sebep-i nüzul ilminin ortaya çıkmış olması da onun sözlü kültür yönünün bulunduğunu ifade etmektedir. Gezer yazısında Kur'ân'ın ilahi kaynaklı olduğuna zaman zaman vurgu yapmış; ancak Kur'ân'ı neden beşere ait edebi eserler arasında mütalaa etme ihtiyacı hissettiğini net bir şekilde anlatamamıştır. Yani Kur'ân'ın sözlü kültür sınıfında değerlendirilmesinin sebebinin mukni bir gerekçesini sunamamıştır. Kahir ekseriyetinin Arap cahiliye dönemine ait sözlü kültürün nevelerinin, özelliklerinin ve tarihi seyrinin anlatıldığı yazıda Kur'ân'ın sözlü kültür formları taşıdığı anlatılmaya çalışılarak adeta bir teşbihte bulunulmuş; Kur'ân'ın ilahi özellikleri, i'câzı, dili, üslûbu gibi meseleler âyetlerle vurgulanarak anlatılamamıştır. Yazar çalışmasında adeta Arap dili ve edebiyatına ait edebi türlerin tanımını yapmış, özelliklerini örneklerle anlatmıştır. Bunlar içerisine de bir edebiyat kitabı olarak dahi Kur'ân'ın müstesna bir yerinin olduğuna temas etme ihtiyacı hissetmemiştir. Yazıda tefsir sahasında İslam âlimlerinin kullandığı kavramlar göz ardı edilmiş, Kur'ân'ın i'câzı, icâzı, mecâzı, içindeki mucizevi hakikatleri muhtevaşı gibi en temel özelliklerine karartılmıştır. Yazıdan Kur'ân'ın adeta ilahi bir kitap değil, diğer edebi türler gibi sıradan bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın i'câzı ve beşer üstü keyfiyeti Mekkeli müşrikler tarafından bile tescil edilmişken, Kur'ân'ın şiir, hitabet, Eyyâmu'l-Arab vs. edebi türlerle yan yana konularak Kur'ân'a bu kavramlar izafe etmenin zarureti nedir? Sorusunun cevabı açıkça belirtilmemiştir. Bugüne kadar bugün Müslümanlar tarafından yapılan çalışmalarda Kur'ân'ın diğer türlerden her yönüyle üstünlüğünün ve meziyetinin ortaya konulması için yapılarak Süleyman Gezer tarafından Arap edebiyatının diğer türlerinin Kur'ân'dan geri kalmadığını göstermek için yapılmıştır. Sonuç olarak, Kur'ân'ı layık olduğu mevki verilmediği gibi hakkı da korunmamıştır. (Bkz. Gezer, Sözlü Ve Yazılı Kültür Ayırımında Kur'ân, 229-249).

Arapların kültürü olup, Cenab-ı Mevlâ Arap kültürüne has bir kelimayı indirilmiş diyorsanız, Müslüman âlimler bunları çeşitli şekillerde asırlar öncesinden söylemişlerdir. Mesela Kur'ân'ın dili, üslubu, mecâzı, Kur'ân'daki tekrarlar, Kur'ân'ın peyderpey inmesi, sebep-i nüzulü, nâsih ve mensûhu vs. usûl konuları baştan aşağı bunlardan bahsetmektedir. Hâsılı Allah Teâlâ'nın bu kültürün neresinde olduğunun gösterilememesi, M. Hanefî Palabiyik'in Kur'ân'ın ilahi kaynaklı olduğuna dair ikrarını geçersiz kılmaktadır.⁴ İleride yazara usûl bakımından yönelttiğimiz tenkitler bölümünde de bu konulara yine temas edeceğiz.

Palabiyik da, Kur'ân'ın Allah'ın sözü olduğunu dolayısıyla ona da sözlü kültür olarak bakılmasının gerektiğini şu cümlelerle dile getirmektedir:

“...Benzer durum, başlıksız ve düz bir metin olan Kur'ân için de söz konusudur. Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de çokça yer alan bu durumun sözlü hitap olma özelliğinden kaynaklandığını görmekteyiz.”⁵

Bizim inandıklarımız ise, Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın muciz bir kelimayı olduğu ve asla düz bir metin olmadığıdır. 23 yıl gibi ayrı ayrı zamanlarda ayrı ayrı mekânlarda ayrı ayrı hadiseler üzerine hatta yer yer ayrı ayrı kişiler hakkında inmesine rağmen Kur'ân, düz bir metin değildir. O ne şiidir ne de nesirdir; Kur'ân manzum bir kelimadır. Sûreler Kur'ân'ın bölümleridir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kendisine mahsus bölümleri ve konu başlıkları vardır. Sûrelerin girişleri (fevâtihu's-süver), sûrelerin başlıkları makamına kaim olup oldukça anlamlı ve muciz ifadelerdir. Sûrelerin sonları (Hevatimu's-süver) ise buldukları sûrelerin ana temasını anlatan başlıklar sonuçlar veya mantiki neticeler mesabesinde. Kur'ân-ı Kerim'in her sûresinin kendi içinde bir konu bütünlüğü olduğu gibi, Mushaf da kendi bünyesinde bir konu bütünlüğüne ve tema birliğine sahiptir.⁶ Yani sûreler arası münasebetleri anlatan Tenâsübü's-süver / Tenasüqu's-süver, Üslûbu'l-Kur'ân gibi ilimler Kur'ân'ın bu özellikleriyle alakalıdır. Tekraren söylemeliyiz ki, Kur'ân ne nesirdir ne de şiiir; o Allah Teâlâ tarafından indirilen manzum bir eserdir.⁷ Düz bir metin olduğu iddiası, Kur'ân'ın muhtevasına değil, hattına ve resmine bakılarak varılan bir karardır.

1.2. Kur'ân'ın Hitap Olduğu İddiası

Yazarın bu konudaki paragrafı şöyledir: “*Rasûlüllah (sav) zamanında Kur'ân vahiylerinin yazılması bir takım siyasi sulh ve antlaşmaların yazıya geçirilmesi, nüfus sayımının yapılması, hükümdarlara mektupların yazılması, emannamelerin ve bazı alım-satım vesikalarının oluşturması, askere katılanların kayda geçirilmesi, bazı kimselere verilen imtiyaz ve ikta vesikaları, valilere ve komutanlara gönderilen emirname talimatnameler, istihbarat mektupları, zekâtla ilgili açıklamalar, şahsi istek üzerine verilen vesikalar, bulunması ile bir takım mektuplar ve vasiyetnamelerin kaleme alınması ve Rasûlüllah (sav)'in okur-yazarlık faaliyetine fazla ağırlık verip, seviyeyi yükseltmesi, okuma-yazma faaliyetlerinin bir kısım insanlar için ileri düzeyde olduğunu gösterse bile bütün bunlar toplumun sözlü kültür özelliklerini taşıdıklarını iptal etmemektedir. Çünkü toplum yazılı metinler tarafından belirlenen kültüre sahip olmadığı gibi Kur'ân'ın bile hitap kabul edildiği görülmektedir.”⁸*

Bu paragraf kendi içerisinde çelişkili ve tutarsız olup mantık hatalarıyla doludur.

⁴ M. Hanefî, Palabiyik, Sözlü Tarih Sözlü Gelenek ve Hadis Kitapları Sahih-i Müslim Örneği, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 2008. Sayı 2. s. 128.

⁵ Palabiyik, 135-136.

⁶ Muhammed Abdulâzîm ez-Zürkanî, *Menahilu'l-Kur'an*, Trc. Halil Aldemir ve Ramazan Şahan, (İstanbul: Bekâ Yayınları, 2015), II/456-457.

⁷ Nazım nazariyesi

⁸ Palabiyik, *Sözlü Tarih*, 128-129.

Birincisi, bütün imkânsızlıklara rağmen yazarın paragrafında asr-ı saadette neredeyse yazılmayan hiçbir şey kalmamış, o döneme ait ne varsa hepsi kayıt altına alınmıştır. Böyle bir toplumun kültürünün sözlü kültür olduğunun iddia edilmesi ilme, kültüre ve emeğe karşı yapılan en büyük haksızlıktır. Asında yazarın bu paragrafı Kur'ân'ın değil, hadislerin bile kültür olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Binaenaleyh burada fasit bir kıyas yapılmış, yazılan vahiyler, mektuplar, emirnameler ve muhtelif vesikalar halk dilinde dolaşan kayıtsız-senetsiz sözlü kültürmüş gibi kabul edilerek -Kur'ân da dâhil olmak üzere- o dönemdeki her şeye sözlü kültür damgasının vurulması hataların en büyüğüdür. Geriye sorulması gereken bir tek soru kalıyor ki o da, “O halde yazılı kültür nedir?”

İkincisi, *Rasûlullah (sav)*'in okur-yazarlık faaliyetine fazla ağırlık verip, seviyeyi yükseltmesi, okuma-yazma faaliyetlerinin bir kısım insanlar için ileri düzeyde olduğunu gösterse bile bütün bunlar toplumun sözlü kültür özelliklerini taşıdıklarını iptal etmemektedir, cümlesi, kendisi içerisinde çelişkilidir. Aksine bu cümlenin yüklemi ‘iptal eder’ şeklinde olsaydı daha doğru olur; mantıki hata ortadan kalkardı. Bu mantığa göre, toplumun yanışına vahiy ve özel yazılı vesikalar kurban edilmektedir. Bu kabul edilebilir bir hüküm değildir. Yazılan vahiylerin ve vesikaların avam halkın kültürüyle beraber mütalaa edilmesini gerektirecek bir durum yoktur. Yazarın ifadesiyle, tasavvuratın yanışlığı tasdikatin da yanışlığına müncer olmuş; suçlularla aynı kefeye konulan suçsuzlar da cezalandırılmış, ‘*Beraet-i zimmet asıldır*’ şeklindeki cihanşümül kaide ihlal edilmiştir.

Üçüncüsü, vahiylerin yazıldığına dair ikrarla başlayan paragrafın, Kur'ân'ın hitap olduğu hükmüyle bitirilmesinin makul bir yönü bulunmamaktadır. Kur'ân'ın bile hitap kabul edildiğinin kaynağı nedir? Yazar, çıkardığı bu neticeyi kuvvetli bir kaynakla teyit etmesi gerekirken, paragrafın başında saydığı yazılı belgelerle alakalı herkes tarafından bilinen şeylere tek tek kaynak göstererek hedef saptırmıştır. Rasûlullah (sav)'in mektuplarını sanki kimse bilmiyormuş gibi onlarca kaynak göstererek kaynak gösterilmesi gereken önemli iddiayı kaynaksız vermiştir.

Palabıyık'ın Kur'ân'ın sözlü kültür olduğuna dair diğer bir paragrafının bazı cümleleri şöyledir:

“...Kur'ân'ın ilahi kaynaklı olmakla beraber muhtevası açısından hitap ettiği toplumun beşeriliği, dili, kültürü ve düşünce tarzıyla şekillendiğini söylemek ne kadar mümkünse Rasûlullah (sav)'in de aynı konularda kendi toplumunun dil ve kültür kodlarıyla konuştuğunu görmek de o kadar mümkündür... Hz. Peygamber her ne kadar okuma yazmayı teşvik etmiş ise de içinde yaşadığı toplumun sözlü kültüre / geleneğe sahip olduğu bir gerçektir. Dünyanın diğer yerleri gibi Arap yarımadasındaki tüm Arapların asr-ı saadette sözlü kültür içinde yaşadıkları bir gerçektir. Araplar arasında sözlü kültüre ait unsurlardan şiir, hitabet emsal, ensab, eyyam ahbar ve efsanelerin yaygın olarak yer alması bunun delilidir.”⁹

Bu paragraftaki düşünceleri birkaç yönden tenkit etmemiz mümkündür:

Birincisi bu paragraf, içinde bazı doğruları da barındıran yanışlar yumağıdır. Ancak ne yazık ki içindeki bu doğruları, paragrafta baskın gelen yanışlar götürmüştür. Şöyle ki, ilahi kaynaklı olduğuna vurgu ifadeleriyle başlayan paragrafın öncüllerinden Kur'ân ve sünnetin beşeriliği yani insan ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Vahiyle sabit olan Kur'ân ve sünnet –ki bazılarınca sünnet de vahiyle sabit- hiçbir teminat altında olmayan beşeri sözler seviyesine indirilmiştir. Rasûlullah (sav)'in ağızdan çıkar çıkmaz kayda geçirilen Kur'ân ve sünnet ile dilden dile dolaşan anonim sözler arasında bir fark gözetilmemiştir. Allah ve Rasûlüne ait sözlerle insanlara ait sözler eşitlenmiştir. Sonuç itibariyle Kur'ân'ın vahiy olduğuna dair ikrarı yansıtan ilk cümle hükümsüz kalmıştır. Paragraftan Kur'ân ve sünnetin de, toplumun kültürü gibi, beşeri olduğu vahiy mahsulü olmadığı anlaşılmaktadır.

⁹ Palabıyık, *Sözlü Tarih*, 128.

Bize göre yazar, asr-ı saadetteki Mekke toplumunun düştüğü hatadan kurtulamamıştır. Gerek bi'setten önceki hayatında, gerekse risâlet müddetinde kendisinde bir takım meziyetler gördüklerini itiraf etmelerine ve Kur'an'ın belagati karşısında adeta diz çökmelerine rağmen Rasûlullah (sav)'e “*O da bizim gibi bir beşerdir*”¹⁰ diyerek ilahi kelama karşı çıkmışlardır. İlahi kelamın beşere ait diğer sözlerden farkını kavrayamadıkları için inanmamışlar ve bunun bir beşer sözü olduğunu iddia etmişlerdir. Bize göre Kur'an'ın tarihi bir hitap olduğuna dair asrımızdaki iddialar, Mekkelilerce iler sürülen iddialardan farklı değildir. Yani aradan asırlar geçmesine rağmen sadece kavramlar değişmiş; ancak düşünceler hala değişmemiştir. Bu yönüyle yazar, söz konusu fikirleri müsteşriklerden devşirdiği söylenebilmektedir.

Eğer Kur'an'ın muhtevası itibariyle hitap ettiği toplumun beşeriliği onun sözlü kültür olmasını gerektiriyorsa o sözü söyleyenin de aynı gerekçeyle beşer olması gerekmez mi? Neden kaynağı Allah Teâlâ olan kelimeler insanlara eline ulaşınca beşer kelamı oluverir? Ya Kur'an'ın ilahi ve beşer üstü bir gücün kelamı olduğu ya da beşere indi diye beşer kelamı olduğu kabul edilmelidir. Yani ya Allah'ın da beşer olması veya Kur'an'ın Rasûlullah (sav)'in sözü olması gerekir. Hâlbuki Kur'an'ın beşer sözü olduğu ilk defa Velit b. Muğîre gibi müşrikler tarafından söylenmiştir. Bu durumda Kur'an'ın sözlü yahut yazılı kültür olduğuna dair yazarın beyanıyla müşriklerin “*O (Kur'an) beşer sözünden başka bir şey değildir*”¹¹ şeklindeki yargıları arasındaki farkın açıklığa kavuşması gerekir. Dolayısıyla yazarın ifadesiyle Mekke müşriklerinin sözleri arasındaki fark gözükmemektedir.

1.3. Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Olduğu İddiası

Sayın Palabiyik'in yazılarında tarihsellik kavramını kullandığına şahit olduğumuzu söyleyemeyiz. Ancak Kur'an'ın gerek kültür olduğuna dair iddiasının gerekse hitap olduğuna dair önermelerinin neticesi tarihselliktir. Kullanılan kavramlar farklılık gösterse de bunların tarihsellikte eşdeğer olmadığını kimse söyleyemez. Gerçi Hanefi Palabiyik Hoca'nın yazılarında Kur'an-ı Kerim hakkında doğrudan tarihsel ifadesini kullandığına tesadüf etmiş değiliz. Ancak tarihselcilerin savduklarının tamamına fazlasıyla tercüman olmuş, üstelik bunu da Kur'an'ın tarihselliğine dair tezlere attığı imzalarla fazlasıyla göstermiştir. Bu bakımdan çalışmanın bütünlüğü açısından tarihsellik iddialarına temas edeceğiz.

2. USÛL BAKIMINDAN TENKİDİMİZ

2.1. Gaye Belirsizliği

Öncelikle bir makalenin bir konusu olur; birden fazla gayesi olabilir. Bu ana mihver etrafında tali fikirlere de yer verilebilir. Öncelikle yazar tarafından bu çalışmanın gayesinin ne olduğu ve Kur'an'ın nesine hizmet ettiği konusu belirtilmeliydi. Kur'an'ın kültür, tarihsel bir hitap ve sözlü hitap ve sözlü kültür gibi kavramlarla nitelendirilmesinin Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına katkısı nedir? Bu kavramlar, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna mı yoksa bir beşer sözü olduğu düşüncesine mi hizmet etmektedir? Bu gayenin ihtilaflara meydan verilmeyecek derecede net olması gerekir. İlk cümlesi “*Hiç kimsenin gaye ve hedef gözetmeden konuşmadığı malumdur*”¹² şeklinde başlayan çalışmasının gayesine bir cümleyle de olsa açıklık getirmesi beklenirdi. Böylesine büyük iddiaların sahibinin hedefini açıkça ortaya koymuş olması daha güzel olurdu. Ancak Hanefi Bey'in makalelerinde durum böyle değildir. Palabiyik fikre değil yazılarında ideolojiye önem vermektedir.

¹⁰ Hûd, 11/27.

¹¹ Müddessir, 74/25.

¹² Palabiyik, *Sözlü Tarih*, 128.

2.2. Temellendirme Eksikliği

Kur'ân'ın kültür olduğuna dair tezlerin hiçbirisi ilmi ve İslami usuller üzerine bina edilmiş akli, nakli delilleri olan tezler değildir. Bunlar güvenilir İslami kaynaklardan üretilmiş olmadıkları gibi, -nesh konusunda olduğu gibi- önceki İslam âlimlerinden birisinin beyanına dayanan tezler de değildir. Bu konuyla alakalı olarak dikkat çekmek istediğimiz ve hepsinden daha vahim bulduğumuz bir husus daha var ki, bizce esas tehlike buradadır. Kur'ân'ın kültür olduğu tezi ile suret-i zahirede sadece hac, zekât vs. ibadetlerin, nikâh-talak gibi dini ahkâmın Arap cahiliye kültürü olduğu kastedilmiş olduğu zannedilmektedir. Bundan dolayı da ilk bakışta masum bir düşünceymiş, hatta haklı bir fikirmiş gibi gözükmektedir. Ancak durum hiç de zannedildiği gibi değildir. Bu tezin kabulü, meleklerin, kitapların, peygamberlerin, âhret inancının hatta Allah inancının dahi eskilerden gelen bir kültür olduğu düşüncelerinin de kabullenilmesi demektir. Zira bunların hepsi Kur'ân ile sabittir. İşte bu durum hepsinden daha korkunçtur. Şunu açıkça ifade etmeliyiz ki, her ne kadar tarihselciler bunu ikrar etmeseler de onların anladığı manada Kur'ân'ın kültür olması yukarıdaki saydıklarımızın tamamının aslında insanların ürettiği değerler olduğu ve vahiy olmadığı manasına gelmektedir. Bu ideoloji farklı terimlerle peygamberliğin zekâ ürünü olduğu, mucize, keramet, nübüvvet, melaike ve cin gibi manevi değerlerin hurafeden ibaret olduğu şekliyle daha önce Mısır gibi İslam beldelerinde ortaya çıkmış yaklaşımlardır.¹³ İleride temas edeceğimiz gibi, *Izutsu'nun Kur'ân'da Allah ve İnsan* adlı eserinin teması işte bu inançtır. Izutsu'nun, Allah kavramının Arap cahiliye inancında da var olduğuna dair verdiği mücadelenin hikmeti bu olsa gerektir.

2.3. Mantıki Çelişki

Birinci cümlesi “Kur'ân ilahi olmakla beraber ” diye şartlı bir cümleyle başlayan yazının sonucu Kur'ân'ın beşeri bir kültür olduğuna dair hükümle bitmektedir.¹⁴ Bu kıyasın neticesi “O halde Kur'ân Allah kelimidir” olmalıdır. Ancak onun kurduğu cümleleri önermesinin öncülleri kabul edersek verdiği sonuç “O halde Kur'ân da kültürdür” şeklindedir ki mantık bakımından yanlıştır. Palabıyık Hocanın kurduğu kıyasın “O halde Kur'ân da Allah kelimidir” cümlesiyle bitmiş olması gerekirdi ki bu sonuca ulaşmak için mantık bilmeye gerek yoktur. Art niyetli olmamak kâfidir.

2.4. Kavramların Vaz'ı ve Kullanımı

Dinde herkesin kendisine göre kavram vaz' etmesi veya bir kavramın muhtevasını belirlemesi mümkün değildir. Gerçi sadece dinde değil, hiçbir ilmi disiplinde bir kimsenin tek başına kavram

¹³ Bunlardan biri olan Arkoun, Kur'an-ı Kerim üzerinde yapmayı tasarladığı çalışmalarda, İncil ve Tevrat için Batı'da yapılan çalışmaları örnek aldığını belirtmekte ve zaman zaman İslam ilim dünyasına son derece yabancı ve itici gelebilecek yaklaşımlar sergilemektedir. (bkz. Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, tr. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, 51).

¹⁴ Mesela bir taraftan Kur'ân'ın sözlü kültür olduğunu anlatmaya çalışan ve Kur'ân'ı beşeri edebiyat eserleriyle karşılaştırarak ilahi yönünü hesaba katmayan Palabıyık, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunarak Mutezile mezhebine kucak açan Emevileri hicvediyor ve Ahmed b. Hanbel'in yanında yer alıyor görünüyor. Diğer taraftan bugün Mu'tezile'nin savunduğu fikirleri ihya etmeye çalışıyor. Ne yazık ki bugün, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin fikirlerini ihya etmeye çalışanlar, tarihselciler ve Kur'ân'ın kültür olduğunu iddia edenlerdir. İkisinin de hedefleri ve söylemleri Kur'ân'ın beşeri olduğunu ispata çalışmaktır. Bunun karşısında yer alan başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ehl-i Sünnet âlimleri Kur'ân'ın Allah'ın Kadim kelamı olduğunu ve mahlûk olmadığını, beşeri sözlerle mukayese edilmesinin doğru olmadığını savunmuşlardır. Yazarın Ahmed b. Hanbel'i savunması bizce olumlu bir tavrıdır; ancak fikir olarak da onun karşısında yer alması bir tenakuzdur. Sayın Palabıyık gerçekten ideolojilere ve kişilere takılıp kalmasaydı, bu hatalara düşmeyecekti. Bugün savunduğu düşüncelere ve sergilediği mantığa göre Emevileri savunması gerekirdi. Bir taraftan Ahmed b. Hanbel'i, diğer taraftan Mutezile'yi savunan Palabıyık'ın bir çelişki içinde olduğunu görüyoruz. Yukarıda hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimlerde savunduğu fikirlerin Mutezile'nin fikirleriyle bire bir örtüştüğünü anlattığımız yazarımızın Ahmed b. Hanbel'e eziyet edilmesine sebep olan Mu'tezile ve onun himayecisi bazı Emevi halifelerinin karşısında yer alması tenakuzdan başka bir şey değildir. Bkz. Palabıyık, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 134-135.

koyma salahiyeti yoktur. Dini kavramlar gücünü Kur'an sünnet ve icmaddan alır. Dinin ana kaynaklarından beslenen bu kavramlarıyla oynama yetkisine kimse sahip değildir. Kavram vaz' etmek din vaz' etmek demektir. Dolayısıyla Müslümanların ittifakı Kur'an'ın kültür olduğu üzerinde değil, aksine kültür olmadığı üzerindedir. Bildiğimiz kadarıyla -kültür kavramı çok eskiden beri bilinmesine rağmen- asr-ı saadetten bugüne kadar Kur'an'a kültür diyen bir İslam âliminin ismini zikretmek mümkün değildir.

Tarihsellik Kur'anî bir kavram olmadığı gibi, Kur'an'dan istinbat edilen bir kavram da değildir. Bu bakımdan önce kavramın tefsir alanında kullanılabilmesi için yeniden vaz'ına ihtiyaç vardır. Aksi takdirde felsefeye ait bir kavramın Kur'an için Kur'an ilimlerinde kullanılması çözüm değil, başlı başına bir problem olacak ve hiçbir zaman genel kabule mazhar olmayacaktır. Keza tarihselliğin karşılığı gibi görünen evrensellik kavramı da muhtevası bakımından yeniden tarif edilmeye muhtaçtır. Son asırlarda Müslümanların başına gelenlerin pek çoğunun, suret-i zahirede oldukça müspet zannedilen kavramlar olduğunu da hatırlatmak isteriz.

İlmi eserlerde ve çalışmalarda kavramlar o ilmin anahtarı mesabesinde. İlim bir bakıma terminoloji demektir. Her disiplinin kendisine has bir terminolojisi vardır. Terminolojik ifadeler, sahanın otoritelerince üzerinde ittifak edilen ve o disipline ait hususi terimlerdir. Terminolojik kavramlar yerinde kullanılırsa yapılan çalışmalar ve yazılanlar bir mana ifade eder. Aksi takdirde söylenenlerin hiç birisi ilim ifade etmez. Bu bakımdan günlük konuşmalarda bir sahaya ait kavramlar diğer bir sahada belki kullanılabilir; ancak dini sahada kullanılan kavramların yerli yerince kullanılması gerekir. Mesela *Allah* kavramının Müslümanlar için ifade ettiği mana ile bir Hıristiyan için ifade ettiği mana aynı değildir. *Allah* kelimesi Müslüman için, noksan sıfatlardan münezze, kemal sıfatlarla muttasıf bir Allah'ı ifade eder. Bu manada Hıristiyanlıkta *Allah* kelimesinin ifade ettiği mananın karşılığı yoktur. Buna mukabil de *God* kelimesinin ifade ettiği anlam Müslümanlar için hiçbir şey ifade etmez. Zira İslam'a göre Hıristiyanların Allah inancında şirk vardır. Keza bir Batılı için *Konstantin* kelimesinin ifade ettiği mana, *İstanbul* kelimesinde yoktur. Onun için batılılar hiçbir zaman İstanbul'a İstanbul demez, *Konstantin* derler. Keza hadis ilmindeki rical kavramıyla günlük dildeki rical aynı değildir. Çünkü hadis ilmine göre âkil balığ olan sıradan bir kimse hadis ricalinden olamaz. Hadis ricalinden olabilmenin şartı cerh ve tadilden geçer. Keza cerh ve tadilin karşılığı eleştiri de olamaz. İlim terminolojidir; terminoloji de ilimdir. Şayet ilmi bir çalışma yapıyorsanız, o ilmin terminolojisini kullanmak zorundasınız. Aksi takdirde edebiyattaki şiir, nesir, günlük, masal ve hikâye gibi insan mahsulü eserler için kullandığımız *kültür* kelimesini Kur'an için de kullanırsanız, Kur'an'ı bu edebi türlerden birisi olarak kabul etmiş olursunuz. Bu da onun Allah kelamı olmadığını kabullendiğiniz manasına gelir. Bu sebeplerden dolayı batılılar mecbur kalmadıkça İslami terimleri kullanmazlar. Yani İslami araştırmalar yapan Batılı müsteşrikler İslami terimleri değil, kendi terimlerine kullanırlar. Zira bu terimlerin kullanılması İslam'ın tanındığı ve kabul edildiği manasına gelir. Yine bu sebepten dolayı Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanan bir Müslüman'a göre Kur'an asla kültür olamaz. Zira Kur'an Allah kelamı, kültür ise insan mahsulüdür. Yine bundan dolayı Kur'an tarihi bir metin de olamaz. Kur'an sadece Arap coğrafyasıyla ve Rasûlullah (sav) dönemiyle sınırlı değildir. İddia edildiği gibi o tarihsel bir hitap değil, ilahi bir kitaptır. Binaenaleyh sözlü kültür, yazılı kültür gibi kavramlarla ifade edilebilecek en son eserler olduğuna, üstelik asli nüshasının Levh-i Mahfuz'da mahfuz olduğuna inandığımız yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'in ve Sahih-i Buhârî, Sahih-i Müslim gibi müstesna şaheserlerin, bize ait olmayan kavramlarla ifade edilmesinin bizce hiçbir kıymeti yoktur.

3. KUR'ÂN İÇİN KULLANILAN KAVRAMLARIN TAHLİL VE TENKİDİ

3.1. Kavramların Tarihçesi

Kur'ân hakkında kullanılan isnatların lafızları ve kalıpları zamana göre değişmiş olsa da bunların içeriği asla değişmemiştir. Burada bunun tarihçesini ele almamızın sebebi, özellikle *kültür* kavramının içeriğinin ortaya konulmasıdır. Zira Kur'ân'ın *hitap* ve *tarihsel* olduğuna dair beyanların da buna paralel geliştikleri söylenebilir. Biz bu lafızların dönem dönem değiştiğini ancak muhtevalarının hiç değişmediğini düşünüyoruz.

3.1.1. Bi'set Dönemi

Kur'ân'ın kültür olduğuna dair orijinal ilk iddiaların, Kureyş'in ileri gelen kimselerine ait olduğunu haber veren de Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Kur'ân-ı Kerim'de farklı âyetlerde bu durum Mevlâ-i Zülcelâl tarafından hikâye edilmektedir. Buna göre müşrikler Kur'ân'ın “beşer sözü”, “şiir” ve “üstûre” gibi kavramlar kullanmışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'a ilk defa kültür damgasını vuranların Mekkeli müşrikler olduğunu bizzat Kur'ân'ın kendisi haber vermektedir ki “üstûre” kavramı çerçevesinde buna kısaca değineceğiz.

“*Yemin olsun ki, biz de, atalarımız da daha önce bununla tehdit edildik, bu evvelkilerin masallarından başka bir şey değildir.*”¹⁵ âyetinin tefsirinde Taberi şöyle diyor: “Müşrikler ona Ey Muhammed! “Sizin bize vaat ettikleriniz bize daha önce de vaat edildi; senden önce kendisinin peygamber olduğunu söyleyen kimseler de babalarınıza sizin bu vaatlerinizin aynısını yapmışlar, bizce bunların hiç birisi gerçek değildir. Öldükten sonra dirilmek gibi sizin bize vaat ettiklerinizin tamamı, evvelki insanların kitaplarında yazdığı aslı olmayan sözlerden başka bir şey değildir”¹⁶

Yine Taberi, “*Evvelkilerin yazdırdığı satırlardır ki, sabah akşam onlar kendisine (ezberlemesi için) okunmaktadır*” dediler.”¹⁷ âyetinin tefsirinde de şöyle demiştir: “Bu âyet Nadr b. Haris hakkında nazil olmuştur. Çünkü Rasûlüllah (sav)’e düşmanlık yaparak eziyet ederdi. Hîreye gider, Farslı meliklerin, İsfendiyar ve Rustem’in sözlerini öğrenir, Mekke’ye döndüğünde onları anlatırdı. Rasûlüllah (sav) bir mecliste besmele çekip önceki milletlere isabet eden musibetleri anlatmaya başladığında kalkar ‘Ey Kureyş Topluluğu geliniz! Ben onun söylediklerinin size daha güzelini söylerim’ der ve Farslı meliklerin, İsfendiyar ve Rustem’in sözlerini naklederdi.”¹⁸

Bu husustaki diğer bazı âyetler de şöyledir:

“*Onlardan (Kur'ân okurken) seni (kasıtlı) dinleyenler vardır. Buna karşı biz de, onlar an (layıp kötüye yorum) larlar diye kalplerinin üzerine perdeler, kulaklarının içine de ağırlık koyduk. Onlar, her türlü delili / mucizeyi görse de yine ona inanmazlar. Hatta o küfre sapanlar / inkârcılar sana geldikleri zaman: “Bu Kur'ân)’ı öncekilerin masallarından başka bir şey değildir” diyerek seninle çekişirler.*”¹⁹ “*Âyetlerimiz o (müşrik) kimselere okunduğu zaman. “İşittik, eğer istesek elbette bunun aynısını biz de söyledik! Bu eskilerin masallarından başkası değildir” dediler.*”²⁰ “*(Rasûlüm!) o inkâra / küfre sapanlara söyle: “(inkar ve düşmanlığa) son verirlerse, kendilerinin geçmiş günahları bağışlanır. (Düşmanlığa) dönerlerse, öncekilerin (başlarına gelen Allah'ın felaket) kanunu, elbette (bunların başından da) geçmiş olacaktır.*”²¹ “*(Fakat) evvelkilerin (inkar ve alay etmeleri yüzünden*

¹⁵ Neml, 27/68.

¹⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, (Tahk. Addullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezü'l-Bühüs ve'd-Dirasatü'l-'Arabiyye, Kahire, 2001, XVIII/112.

¹⁷ Furkan, 25/5.

¹⁸ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XVII/400.

¹⁹ En'âm, 6/25.

²⁰ Enfâl, 8/31.

²¹ Enfâl, 8/38.

Allah'ın kendilerini mahvetme) adeti ve kanunu (ibretli bir sahne olarak) gelip geçmişken, onlar yine de (Kur'ân')'a inanmazlar. ²² *Onlara: Rabbiniz ne indirdi?' denildiği zaman "Eyvelkilerin masallarını" derler.* ²³ *"onlardan önce eski (millet) lerin çoğu da Şeytan'a uyup sapmıştı."* ²⁴

Netice itibarıyla bu âyetlerin tamamında da hikâye edilen durum aynıdır. Buna göre Kur'ân eskilerin asılsız haberleri olduğu düşüncesiyle tarihsel bir kültürden ibarettir.

Bu kanaatin daha sonraki yıllarda yayılmasına Yahudi düşünürlerinin büyük katkının olduğu söylenebilir. Mesela Ebu İsa el-İsfahânî'nin arkadaşlarından oluşan ve neshin aklen, naklen caiz olduğu görüşünde olan Yahudi bir grup, Hz. Peygamber (sav)'in sadece Araplara mahsus bir peygamber olarak gönderildiğini dolayısıyla Kur'ân'ın Hz. Musa (as)'nın şeriatını nesh etmediğini söylemişlerdir. Bunlara göre Kur'ân tarihsel bir kitap olup, Arapların İsmail Oğulları boyuna mahsustur ve cihanşümul değildir. ²⁵

3.1.2. Mu'tezile Dönemi

Daha sonraki asırlarda Kur'ân'ın bir kültür olduğu tezini Müslümanlara kabul ettirmeyi ilk defa mutezile denemiştir. Yani bu fikirler, İslam camiası içerisinde biraz farklı ifadelerle ilk defa Mu'tezile tarafından dillendirilmiştir. Bunun için kelimelerin Kur'ân ve Kelâmullah bölümlerine bakmak yeterlidir. Geçmişte Mu'tezile'nin Allah'ın kelamının *mahlûk* olduğu düşüncesini temellendirmek için başvurmadığı dil oyununun kalmadığı bilinmektedir. Mesela Mu'tezile, Kur'ân lafızlarının Allah'ın kelamının hikâye edilmiş şekli olduğunu, hikâye edilen her şeyin aslında insanların sözleri gibi (muhtes) olduğunu söyleyerek, Allah'ın kelamını beşerileştirmek istemiştir. Erken dönem bazı Ehl-i Sünnet kelamcıları da, ilk nazarda Mu'tezile'nin niyetini anlayamadıkları için olsa gerek, bu kavramların mahiyeti hakkında kesin bir hükme varamamışlar ve bu düşünceleri önceler karşı çıkmamışlardır. Ancak daha sonra gelen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebu'l-Abbas el-Kalansî gibi ferasetli âlimler Mu'tezile'nin buradan çıkardığı menfi hükme bakarak, Allah'ın kelamını beşer sözlerine benzetme esasına müstenit olduğunu sezdikleri bu düşüncenin batıl olduğuna hükmetmişlerdir. ²⁶

3.1.3. Meselenin Müsteşrikler Boyutu

Aynı düşünceleri Hıristiyanlıkta da bulabiliyoruz. Mesela Samuel Marinus Zwemer, Kur'ân'ın hiçbir şeyi nesh etmediğini yani Kur'ân'dan önce mensûh bir kitabın bulunmadığı tezinin işlenerek Kur'ân'ın tarihsel olduğun işaretlerle şöyle der: *"Biz Müslümanlara karşı Kur'ân'ın önceki kitapları neshettiği tezini kabul edersek İncil'in yegâne ilahi kitap olduğunu ispatlayamayız. Müslümanlara karşı tarihi hadiselerin neshin konusu olmadığı tezini işleyeceğiz. Dolayısıyla Kur'ân'ın Mesih İsa (as) hakkındaki başta mucizeleri olmak üzere tarihi malumatın Kur'ân ile sabit olduğunu ve mensûh olmadıklarını anlatmalıyız."* ²⁷

Bu anlayışa göre İslam'ın taşıdığı bütün değerler, Arap Yarım Adasının bir kültürüdür. Başta Yahudi asıllı müsteşrik İzutsu olmak üzere pek çok Batılı oryantalist bu görüştedir. Onlara göre Kur'ân, Rasûlullah (sav)'in cahiliye kültüründen derleyerek meydana getirdiği bir sentezdir. Kur'ân'da orijinal bir şey yoktur. Kur'ân'daki kavramların bir kısmı Tevrât ve İncil'den bir kısmı da

²² Hicr, 15/13.

²³ Nahl, 16/24.

²⁴ Sâffât, 37/71. Bu manadaki diğer bazı âyetler de şunlardır: Ahkâf, 46/17; Kalem, 48/5; Mutaffifin, 83/13.

²⁵ Seyfüddin Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Kütübi'l-Hidiviyye, Mısır, ts., III/165.

²⁶ Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, I, 394 - 395.

²⁷ Samuel Marinus Zwemer, *Arabia: the Cradle of Islam*, Fleming H. Revell Company, New York, Chicago, Toronto 1900, 71.

cahiliye şiiirinden yapılan alıntılardır.²⁸ Mesela Goldziher orucun Müslümanlara Yahûdî ve Hıristiyanlıktan geçtiğini söylerken, İzutsu benzer iddiaları namaz üzerinden yapmaktadır.²⁹ Buradan ortaya çıkan sonuç, Müsteşriklerin gayelerinin aynı; ancak metotlarının farklı olduğudur. Keza İzutsu sadece kendisi için bir anlam ifade eden semantik tahliller sonucunda Kur’ân ile putperestlik arasında bir benzerlik kurarak cahiliye menşeli bazı kavramların geçirdikleri bazı değişimlere rağmen Arap örfünün devamı olmaları hasebiyle Arap kültürü olduğunu iddia etmektedir. İzutsu çalışmasını Kur’ân’ın sadece bir din değil, aynı zamanda bir kültür olduğu iddiasıyla bitirmektedir.³⁰

Izutsu, İslam’a ait pek çok kaynağı tarayarak bu sonuca ulaşmış; ancak o hiçbir zaman İslam’ı bir din olarak görmediği için onu daima cahiliye kalıntısı bir kültür olarak telakki etmiştir. Tıpkı Mekke müşriklerinin Kur’ân ve sünneti eskilerin masalları olarak gördükleri gibi. Sahabe-i kiram için ayne’l-yakin olan ilim İzutsu için ancak zanni bir ilim olmuş, o da bunları kültür olarak görmekten öteye gidememiştir. Sahabe ise Allah ve Rasûlünden gelenlere inandıkları için ömrünü İslam’ı araştırmaya bahşeden İzutsu’dan daha farklı bir neticeye ulaşmışlardır.

Ancak bu konuda müsteşrikleri ikiye ayırmak bizce daha mantıklıdır. Mesela bu konudaki ilk açıklamalardan birisi kendisine ait olan Thomas Carlyle, “Muhammed’in bıraktığı Kur’ân-ı Kerim oldukça bağlantısız ve birbirinden kopuk ifadelerden oluşan güçsüz ve üslubu tutarsız bir kitaptır” derken, ünlü oryantalist Julius Wellhausen de Kur’ân’da bir takım çelişkilerin ve dengesizliklerin bulunduğunu söylemiştir. Ancak bu açıklamaların tamamı menfi değildir; bazıları da müspettir. Mesela Shekespeare, bize son derece belagatlı ve göz kamaştırıcı sözler bırakmıştır” demektedir.³¹

3.1.4. Modernistler Cephesi

“Tarihsel”, “hitap”, ve “kültür” gibi kavramlar bugün bizim kendilerini modernist olarak tanıtanlar veya kendilerini modernist olarak tanıdığımız kimseler tarafından kullanılmaktadır. Bu sınıfta ele alabileceğimiz pek çok kimsenin bulunduğunu ve her geçen gün bu halkaya bir yenisinin eklendiğini biliyoruz. Dolayısıyla bu kavramların mucitlerinin kısaca tanınması onların düşünce yapılarının da kavramların muhtevalarında tanınmasına yardımcı olacaktır.

Tarihsellik denilince ilk akla gelen kimsenin Fazlurrahman olduğunda şüphe yoktur. Fazlurrahman’a göre çağdaş dünyada var olabilmenin iki yolundan birisi batıya uyum sağlamak, ikincisi de Kur’ân’ın ahkâmına değil, ahlaki prensiplerine dayalı yeni bir İslam modeli ile batının karşısına çıkmaktır.³² Konu batının karşısına çıkmak olunca zaten ister istemez bir yenilik olmak zorundadır. Bu da ya tarihseldir deyip belli prensipleri bir kenara bırakmakla veya içtihat ve ıslah gibi yöntemlerden birisiyle yapılmak zorundadır.

Kur’ân ve sünnetin ümmet tarafından yorumlanması neticesinde icmânın ortaya çıktığını; icma ve yaşayan sünnetin daha sonra hadis formlarına sokulduğunu iddia eden Fazlurrahman, sünnetin de Şâfîî tarafından dondurulduğunu iddia etmektedir. Çare olarak Müslümanların Kur’ân’a ve yaşayan sünnete veya onu oluşturan metoda geri dönmesi gerekmektedir. Ona göre Kur’ân ve münferit hükümleri itibariyle tarihsel olup, belli bir tarihte yaşayan insanların ihtiyacına cevap vermiş olmasına rağmen bugünün insanın ihtiyaçlarına cevap vermemektedir. Ancak neredeyse Kur’ân âyetlerinin tamamının mensûh olduğu anlamına gelen bu genellemenin nakli bir dayanağı yoktur.³³

²⁸ Şevki Ebu Halil, *el-İskât fî Menâhici ’l-Müsteşrikîn ve ’l-Mübeşşirîn*, Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, Beyrut, 1998, s.28-31.

²⁹ Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 119-120.

³⁰ İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 1997, s. 328-330.

³¹ Muhammed Kutup, *Oryantalistler ve İslam*, Beka yayınları, İstanbul, 2014, s. 86, 222-223.

³² Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân- Kerim ve Tarihselcilik ve Hermenotik*, (İzmir: Işık Yayınları, 2003), 30-31.

³³ Karaman vd., 35.

Ancak daha önceki içtihat yahut ıslah hareketlerinde olduğu gibi Fazlurrahman'ın projesi de ümmetin probleminde çözüm olmamıştır. Batı kültürüyle yetişmiş bir fikrin sahibi Fazlurrahman ile batılıların karşısına çıkmanın, beklenen ıslahı meydana getirecek derecede tesirli olmadığı ortaya çıkmıştır. Onun düşüncelerinin kısmen kendi memleketinde uygulama imkânını yakalamasına rağmen gerekli alakaya mazhar olamaması veya beklenen neticeyi vermemesi Batılıları yeni bir arayışa mecbur bırakmış olmalı ki, batılılar Müslümanların karşısına başka modernistler çıkarmak mecburiyetinde kalmışlardır. Dolayısıyla Mısırlı M. Abduh'tan itibaren onlarca modernist yerini bir başkasına bırakmıştır.

Fazlurrahman'dan sonra modernist camianın uğruna nice tezler ürettiği ve önceki bütün modernistlere rahmet okutacak Ebu Zeyd, ortaya çıkarılmıştır. Mısırlı Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in en büyük iddiası Kur'an'ın kültür ve bir hitap olduğudur. Bu iddiaların sahibinin yüzlerce İslam âliminin yetiştiği Müslüman bir ülke olan Mısır asıllı olması dışında dini bir kimliği yoktur. Şöhretini Mısır mahkemelerinin mürtet olduğuna dair aldığı karara mı yoksa Müslümanların en kutsal değerleri hakkında ifşa etmekten çekinmediği aykırı görüşlerine mi borçlu olduğunu bilmiyoruz. Kur'an'daki Levh-i Mahfuz'u, Kur'an'ın kaynağının ilahi olduğunu, Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu ve kıdem sıfatını inkâr etmekten çekinmediği bildirilen Ebu Zeyd'in düşüncelerinden bazılarını saymış olduk.³⁴

Kur'an'ın *hitâb* olduğunu söyleyen Nasr Hâmit Ebû Zeyd, "*Kur'an metni hakikati ve özü itibariyle bir kültürün ürünüdür*" diyerek Kur'an metninin yirmi küsur yıllık bir zaman diliminde biçimlenen Arap kültürü olduğunu iddia etmektedir.³⁵ Ebû Zeyd'in kültür kavramıyla neyi kastettiğini bilmemiz gerekir. Batılı bir sosyoloğun tanımını esas alan Ebû Zeyd'e göre kültür; "İnsanın, bir toplumun üyesi olması vasfıyla elde ettiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, töre, sosyal adalet ve diğer tüm dinamikleri barındıran sözleşmenin adıdır." Bu sebeple Ebû Zeyd, Kur'an-ı Kerim'in bir kültürel ürün olduğunu söylediği her an aslında onun beşerî bir ürün olduğunu da zımnen ifade etmektedir.³⁶

Esasen Kur'an'ın hitap olduğu iddiasında olduğu gibi, kültür olduğunun savunulmasının temelinde de yine tarihsellik düşüncesinin yattığı görülmektedir. Dolayısıyla Bu kavramlardan her hangisi birisinin kabulü aynı zamanda Kur'an'ın cihanşümül bir kitap olmadığına da kabulü demektir ki bununla, ihya, inşa, tecdit, tevhit ve ıslah gibi kavramlar da artık eskimiş veya vaz geçilmiş olacaktır.

O halde Kur'an'ın tarihselliği iddiasına geri dönecek olursak, bu hususta yapılan ciddi araştırmalar Kur'an'ın tarihsel olmadığını göstermektedir. *Kur'an ve Tarihselcilik* adlı kitapta da belirtildiği üzere, Kur'an âyetleri tarihe hitap etmesine, kullandığı dilin ve örneklerinin tarihi olmasına rağmen prensipleri evrenseldir.³⁷ Bu kararın arkasında Kur'an'ın en doğru yorumunun kendileri tarafından yapıldığını düşündüğümüz Eh-i Sünnet âlimlerinin usulünün büyük payı bulunduğunu, bugünkü hataların da bunları dikkate alınmamasının sonucu olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar bu derece net bir dille ifade edilmemiş olsa da Kur'an'ın temel ilkelerinin evrensel; ancak örneklerinin tarihsel olduğunu selefî yazdığı usûl kitaplarından anlaşılması mümkündür. Allah'ın kelamının kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsî olarak ayrılması, haberi sıfatların ve mecazın usûl meselelerinden olması o kelamın evrenselliğini yahut tarihselliğini zihnen çözmeye yetebilecek kıymettedir.

³⁴ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009),146.

³⁵ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 146.

³⁶ Abdussabur Şahin, *Kıssatu Ebû Zeyd ve İnhisârü'l-Âlmâniyye fi Camiati'l-Kahire*, Daru'l-İ'tisam, ts., 64-67.

³⁷ Karaman vd., 37.

3.2. Kavramların Tahlili

3.2.1. “Kültür” Kavramı

Bilindiği gibi hiçbir terim kendiliğinden ortaya çıkmış değildir. Bir terimin ortaya çıkması öncelikle kavramsal altyapısının oluşmasına ve zihinlerde olgunlaşmasına bağlıdır. Bunlar olmadan terimin kendisi anlaşılacağı gibi anlama ve anlatma aracı da olamaz. Yani muhtevası problemlili olan bir ifadenin delaletinden söz edilemez. Binaenaleyh kültür kelimesi Türkçemize son asırlarda giren yabancı kökenli kelimelerdendir. Dolayısıyla mezkûr kavramı öncelikle sözlük manası itibariyle sonra da terim manasıyla ele almamız gerekmektedir.

3.2.1.1. Kelime Manası İtibariyle Kültür

Cultura'dan türeyen (*cultur*) Latince'de ekip-biçmek, işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, eğitmek vb. manalara gelen *colore*'den geldiği bildirilen kültür kelimesinin XVII. Yüz yıla kadar Fransızca da kullanılmış, XVIII. Yüz yılda da Almanca'da uygarlık ve kültür manalarına kullanılmış daha sonra da İngilizce, İspanyolca ve Slav dillerinde kullanılmaya başlandığı bildirilmektedir. Her geçen gün farklı alanlarda farklı manalar kazanan kelimenin dört ayrı anlamda kullanıldığı bildirilmektedir. Buna göre, bilin alanında, uygarlık; beşeri alanlarda, eğitim; estetik alanda, güzellik; teknolojik alanda da üretme-çoğaltma manalarına kullanılmaktadır.³⁸ *Cultura* kelimesi ilk defa Romalılar tarafından doğada kendiliğinden yetişen bitkileri insan emeğiyle meydana gelenlerden ayırmak için kullanılmıştır. Ziraat manasına gelen *agri-cultur* terimi de buradan gelmektedir.³⁹

Kültürün bazı temel özellikleri de şöyledir: a) Kültür, öğrenilebilir nitelikte olup, sürekli dir. b) Tarihi olup, öğrenilebildiği gibi kuşaktan kuşağa öğretilen bir devamlılığa sahiptir. c) Toplumsal olup sadece fertlerle kaim değildir. Bir toplumun bütün fertleri tarafından paylaşılma özelliğine sahiptir. Köy, kasaba, şehir gibi demografik yapıların her kademesinde kendisini hissettirir. d. Zamana, mekâna, kişiden kişiye, toplumdaki, topluma farklılık gösterebilir. e) tabii bir ihtiyaç olup biyolojik ve psikolojik bir ihtiyaç olması hasebiyle tatmin edici bir özelliği vardır.⁴⁰

3.2.1.2. Terim Manası İtibariyle Kültür

Öncelikle bu konudaki bazı tariflere ve açıklamalara göz atmak suretiyle kavram hakkında bir ön bilgi sahibi olacağız. Sonra da kültür hakkında bir kanaate ulaşacağız. Kültür için sosyologlar, tarihçiler ve dilciler olmak üzere birbirinden farklı alanlarda çalışan bilim adamlarının farklı farklı tanımlarına rastlamamız mümkündür. Hatta kültür konusunda yayınlanan bir ontolojide kültür için 164 farklı tarifi yapıldığı bildirilmektedir.⁴¹ Diğer taraftan kültür; ahlak, örf, medeniyet, sosyoloji, din, bilim, felsefe, dünya görüşü ve teknoloji gibi birbirinden farklı alanlarla irtibatlı, belki de bunların merkezinde bulunan anahtar rolüne sahip külli bir kavramdır. Netice itibariyle kültür kavramından istisna edilebilecek hiçbir beşeri olgu ve insani keşif adeta mevcut değildir. Bu bakımdan bu kavramın üzerinde karar kılınan kapsamlı bir tarifini de bulmak neredeyse imkânsız gibidir. Buna rağmen burada bazı tariflere yer vermek zorundayız:

- Marx, kültürü, “Doğanın yarattıklarına karşılık, insanoğlunun meydana getirdiği her şeydir” diye tarif etmiştir.⁴²

³⁸ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 96- 68.

³⁹ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 158.

⁴⁰ Güvenç, 100-104; Özlem, 158.

⁴¹ Güvenç, 95.

⁴² Güvenç, 96.

- Kültür nedir: Bir milletin manevi varlığını ve düşünce birliğini meydana getiren fikir ve sanat mahsullerinin, ananelerinin bütünüdür. Fikri çalışmalarla çeşitli zihni melekelerin gelişmesi, zenginleşmesidir. Bu zenginleşmeye temel teşkil eden bilgilerin bütünüdür.⁴³
- Kültürü medeniyetten ayrı düşünmediği anlaşılan Nurettin Topçu'nun tanımı şöyledir. Medeniyet, insanlığın çalışarak ortaya koyduğu teknik eserlerin bütünüdür. Kültür ise, bir toplumu kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür. Topçu'ya göre kültür ve medeniyetin unsurları, ilim, sanat, teknik, ahlâk, felsefe, dil, edebiyat, mimari vs. insani değerlerdir."⁴⁴
- Cemil Meriç'e göre kültür, kaypak bir kavram olup tahlili edilmesi zordur. Çünkü unsurları sonsuzdur. Statik olmadığı için tasvir edilemez. Zira yerinde durmaz. Daima hareket halindedir. Manasının kelimelerle belirtilmeye çalışılması halinde sanki havayı tutuyormuşçasına el ve avuç bomboş kalır.⁴⁵
- Bütün tarifleri değerlendiren İbrahim Arslanoğlu, kültürü, "İnsanın yaptığı ve yarattığı şeylerdir" şeklindeki bir cümleyle tarif etmektedir.⁴⁶
- Kültürün insanların bütün ürünlerini içine alan ve insanların toplumsal mirasının bütününe ifade eden bir kavram olduğunu söyleyen Mustafa Arslan, özetle şöyle diyor: "kültür, insan türünün öğrendiği, edindiği, bilgi, sanat, gelenek-görenek, yetenek ve beceri gibi farklı unsurlardan oluşan karmaşık bir bütündür"⁴⁷

Mehmet Kaplan, din ile kültür arasındaki münasebeti kurarken özetle şunları söylemektedir: "İslamiyet'e göre Kur'an Allah kelmidir. O daha nazil olduğu sırada yazıya geçirilmiştir. Allah'ın emirlerinin dil ile ifade edilmiş olması, Arapça'da dil ile ilgili kültür faaliyetleri sonucunda birçok kültür unsuru doğmuştur. Kur'an'ın Hz. Peygamber (sav) zamanından itibaren ezberlenmesi, yazılması, tilaveti, kırâati ve tefsiri konusundaki beşeri hizmetler insanların bir kültür faaliyeti olarak kabul edilebilir. Hattatlık, hafızlık gibi, Kur'an'a insanlar tarafından yapılan her türlü hizmet bir kültür faaliyeti olarak görülmüştür. Arap harflerinin terk edilmesinden sonra Türkiye'de hat sanatının yok olması din ile kültür arasındaki münasebeti ve temel fark gösteren bir örnektir."⁴⁸

Kültür kelimesi öylesine muğlak bir kelime ki, müspet bir tanımı yapılamamasına rağmen onsuz da yapılamamıştır. "Kültür nedir?" sorusuna cevap arayanların bile ortaya net bir tanım koyamadığı oldukça soyut bir kavramdır. Onu ilim, beceri, zekâ gibi zihni temeller üzerine oturtmaya çalışanların yanında⁴⁹ kültürü, insan tarafından üretilen maddi ve manevi değerler manzumesidir diyenler de olmuştur. Bu bakımdan ilahi olmayan dinlerin bir kültür olması mümkündür; ancak genelde İslam dini, özelde de Kur'an'ın bir kültür olarak görülmesi bizce mümkün değildir. Bunun iddia edilmesi, İslam dininin ve ilahi kitap Kur'an'ın Arap cahiliye toplumundan neşet etmiş tabii, beşeri bir teşekkül olduğunun kabulü, adeta dünyanın tabii seyrini değiştirerek ortaya çıkan ve gelişen koca bir İslam tarihinin de inkâr edilmesi demektir. Böyle bir fasit düşünceye bir Müslümanın alet olması asla düşünülemez.

⁴³ Şevket Rado, *Büyük Türk Sözlüğü*, (İstanbul: Tifdruk Matbaacılık San., ts.), 776.

⁴⁴ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 15-25.

⁴⁵ İbrahim Arslanoğlu, *Kültür ve Medeniyet Kavramları*, s. 2. http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/kultur_ve_medeniyet.

⁴⁶ Arslanoğlu, 7.

⁴⁷ Mustafa Arslan, *Kültürel Bağlamda Din*, M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolet tarafından derlenen, "Kültür ve Din" adlı çalışma içinde, (Adana: Karahan Yayınları, 2004), 18.

⁴⁸ Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 16.

⁴⁹ Bkz. Malik b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, Çev. Salih Özer, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 13-14, 32-46.

Sonuç olarak, vahiy dışında Müslümanlara ait ne varsa kültür kavramıyla ifade edilebilir, dinin örfi kısmı da buna dâhildir. Ancak dinin ilahi kısmına asla kültür lafzı ıtlak edilemez. Zira dinin kaynağı insan değil; vahiydir.

3.2.1.3. Sözlü Kültür

Sözlü kültür okumaya, yazmaya, bilgiyi aktarmaya ve almaya yarayan teknolojilerden yoksun sadece ağız ve kulak arasında dönüp dolaşıp duran kültürdür. Sözlü kültürde sadece konuşulur ve dinlenir. Sözlü kültürün temel özelliklerini Walter Ong'un "Sözlü ve Yazılı Kültür" adlı kitabından özetleyerek sıralamamız mümkündür. Buna göre, herhangi bir kalıcı belgeden yoksun olan bu kültürde en önemli duyu organı kulaktır, zira bu işitsel dünyada insan ancak duyma aracılığı ile bilgi sahibi olabilir. Duyma yetisinin yanı sıra toplayıcı ve aktarıcı niteliği ile bellek de temel zenginlik durumundadır. Sözlü bir kültürde yüksek sesle yinelenmeyen bir kavram unutulduğu için onların üzerine kurulu bir toplum, yüzyıllar boyunca büyük güçlüklerle öğrenmiş olduğu bu kavramları birçok kez yenilemek ve bu amaçla çok çaba harcamak zorundadır. Ezberleme zor bir eylem biçimi olduğu için akılda kalacak olguların basit, dikkat çekici ve tekrarlanabilir olması gerekir. Bu da, büyük ölçüde geleneksel ve tutucu bir kültürel yapı yaratır. "Bilgi çok değerli ve ona yetişmek çok güç olduğu için toplum, onun korunmasında uzmanlaşmış, eski günleri bilip, öykülerini anlatabilecek yaşlı bilgelere büyük saygı gösterir"⁵⁰

3.2.1.4. Yazılı Kültür

İletişimin tarihsel kökenlerini araştırdığımızda hiç kuşkusuz ki bir başka önemli gelişme, yazının icadıdır. Genel bir kabule göre insanlık; Milattan önce 4000 yıllarında bugünkü yazının atası olan bir takım şekilleri kendi aralarında haberleşmek için kullanmaya başlamıştır. Düşünceler ve önermeler bu şekiller sayesinde kavramlara ve kelimelere ayrılmış; saklanabilir ve tekrar tekrar kullanılabilir hale getirilmişlerdir. Kimi yazarlara göre ise insanlık, yazıyı değilse de yazıya benzer simgeleme sistemlerini çok daha eski dönemlerde kullanmaya başlamıştır.⁵¹

Yazı, bilgileri saklayıp, kaydetme ve arşivleme imkân sunduğu için, insanlığın ilerlemesinde en önemli adımlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁵² İletişimin tarihsel gelişimi sürecinde yazının bulunışundan sonra bu süreci derinden etkileyen ve dönüştüren bir başka gelişme, matbaanın icadıdır.⁵³ Matbaanın bulunışundan sonra 1400'lü yılların ikinci yarısında, ilk basılı kitaplara rastlanmaktadır. Gutenberg'in uzun uğraşları sonunda 1456 yılında, Gutenberg İncil'i olarak bilinen 42 satırlık İncil yayınlanmıştır.⁵⁴ 1457 yılının 14 Ekim günü ise basım tarihinin bilinen ilk eseri olan Salerio basılmıştır. İlk basılı kitaplar, el yazması kitaplarla olan rekabetlerinden üstün çıkarak 1500'lü yıllarda kitap piyasasında yerlerini almışlardır.⁵⁵

Yazılı metinlerin ortaya çıkışı ile oluşan yazılı kültür, toplumsal bir zorlamanın ürünüdür. Gazete ve dergi yayıncılığında önce büyük ticari işletmeler, merkezleri ve şubeleri arasında iletişim kurmak için özel mektuplardan yararlanmışlardır. Bu mektuplar ürünlerin fiyatları, gemilerin yola çıkma ve tahmini ulaşım bilgileri, Avrupa'nın önemli saraylarında yaşanan politik gelişmeler ve çalkantılar ve diğer haberleri içerdiği için "haber mektupları" olarak işlev görmekteydiler.⁵⁶ 17. yüzyılın ikinci yarısında ilk akademik bilimsel dergiler yayınlanmaya başlanmıştır. İlk dergiler 1605'de Anversde basılan Nieuwe Tijdinge ve 1609'da Starazbourge'da basılan Ordinarii Avisa'dır. Farklı görüşler de

⁵⁰ Massimo Baldini, *İletişim Tarihi*. Çev. Gül Batuş, (İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2000), 14.

⁵¹ David Crowley ve Paul Heyer, *İletişim Tarihi*. Çev. Berkay Ersöz, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007), 22.

⁵² Baldini, *İletişim Tarihi*, 7.

⁵³ Crowley ve Heyer, *İletişim Tarihi*, 129.

⁵⁴ Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, (İstanbul: Der Yayınları, 2002), 51.

⁵⁵ Baldini, *İletişim Tarihi*, 61.

⁵⁶ İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, 44.

olmasına rağmen ilk gazeteler 1613 ve 1618 yılları arasında Amsterdam, Viyana, Londra ve Paris'te basılmışlardır.⁵⁷ 19. yüzyılda ise günlük gazete sadece yüksek tabakanın iletişim aracı olmaktan çıkmış, orta sınıflar da gazete okumaya başlamıştır. Bu gelişmenin temel nedenleri; toplumda ekonomik gelişme sonucu orta sınıfların güçlenmesi, okuma yazma bilen insanların sayısındaki artış, gelişen teknoloji sayesinde çok sayıda tiraja ulaşılması ve dolayısıyla gazete fiyatlarının düşmesiydi.⁵⁸ Bu da yazılı kültür dolaşımının ve yazılma hızının artışının parlak bir tanığıdır. Bütün bu gelişmelere karşın, yazının bir iletişim aracı olarak kabulünün hiç de kolay olmadığı unutulmamalıdır.

3.2.2. Hitap Kavramı

Son yıllarda Kur'an adına ortaya atılan iddialardan birisi de Kur'an'ın bir hitap olduğudur. Ne yazık ki geleneksel usûlî kriterleri en üst düzeyden sağlamış rivayetlere karşı şüpheli bir tavır sergilenirken, kim tarafından ortaya atıldığı bilinmeyen delilsiz ve mesnetsiz kavramlar bazı çevrelerce hiç tereddüt gösterilmeden kabul görebilmektedir. Kitap kavramı yerine geçirilmek istenen hitap kavramı da, akademisyenler cephesinde aslına, menşesine, söyleyenin niyetine bakılmadan kolayca makes bulabilmektedir. En sahih hadis kitaplarında senediyle, tarikiyle sabit olan rivayetleri bile kılı kırk yararcasına eleştirerek bunları aklen reddetmeye cüret edenlerin dilinde Kur'an'ın *hitap* olduğu düşüncesi adeta pelesenk olmuştur. Netice olarak bugün pek çok akademisyen aslına ve mahiyetine bakmaksızın bu kavramları kullanmaktadır.⁵⁹ Bize göre son yıllarda ortaya çıkan Kur'an'ın *hitap* olduğu kitap olmadığı gerçeğinin önüne geçirilmek için ortaya atılmış ilmi bir değeri bulunmayan bir vasıftır.

Bazılarının zannettiği gibi Kur'an'ın hitap oluşu, asla bir araştırma ürünü değildir. Tarihselci yaklaşımı, Kur'an'a tatbik etmeye çalışan zümrelerin dil oyunlarından biridir. Yani yeni keşfedilmiş Kur'anî bir özellik değil; fikri bir sapmanın ortaya çıkardığı ideolojik bir çarpıtmadır. Tarihselci mantığa göre Allah Teâlâ tarihin belli bir döneminde Kur'an'ı, özellikle Arap kavmine indirmiş ve onlara kendi dilleriyle hitap etmiş; şimdi de yürürlükten kaldırmıştır. Dolayısıyla da Kur'an zannedildiği gibi kıyamete kadar insanlara hükmedecek bir kitap değil, bugün itibarıyla geçerliliği olmayan bir hitaptır.⁶⁰ Vahiy olmuş, bitmiş tarihi bir nutuktur. Maalesef bugün bazı tarihçiler ve tefsircilerin dillendirdiği bu kavram ateistler tarafından da kullanılmaktadır ki, bize göre mesele Kur'an'ı hitap yapma değil; kitap olmaktan çıkarma ameliyesinde bulunanların tuttukları can simididir.

3.2.2.1. Kur'an için Hitap Kavramının Seçilmesinin Sebebi

Söz açılmışken, Kur'an-ı Kerim için hitap kavramının seçilmesinin sebebi üzerinde biraz durmamız gerekir. Kur'an'ın onlarca isminin olduğu bilinmekteyken özellikle hitap olduğunda ısrar edenlerin aslında geçmişte Kur'an'ın "çağdışı" veya "çöl kanunu" olduğu münakaşalarına şahit olan kimseler olması onun hitap olduğu iddiasına da farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır. Hitap kavramıyla anlatılmak istenen Kur'an belli bir tarihte belli bir kesime inmiş ve hükmü de kalkmış tarihi bir vaka olması değilse nedir? Biz bu çalışmada bu münakaşalara giremeyeceğiz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bizim davamız, Allah Teâlâ'nın gönderdiği Kur'an'ın bütün hükümlerinin kıyamete kadar gelecek olan bütün insanlara ve cinlere şamil olduğudur da, sadece Arap milletlerine veya her hangi

⁵⁷ İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, 67-69.

⁵⁸ Baldini, *İletişim Tarihi*, 83.

⁵⁹ Mesela Ahmet Keleş'in bu konudaki şu cümleleri bizim iddialarımızı doğrular niteliktedir: "Hatta son zamanlarda Kur'an'ın yazılı bir metin olmayıp sözlü bir *hitap* oluşuna bağlı olarak yazılanlar ve yapılan araştırmalar, Kur'an'ı anlayıp anlamlandırırken dikkat etmemiz gereken ifade özellikleri konusunda bize önemli ölçüler sunmaktadırlar". (Bkz. Ahmet Keleş, "İslam Geleneğinde Tarihin Öznesi Sorunu", *İslami İlimler Dergisi*, c. 3, sayı 2, Çorum, 2008, s. 69).

⁶⁰ Şevki Ebu Halil, *el-İskât fî Menâhici'l-Müstesrikîn ve'l-Mübeşşirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998), 141-142.

bir coğrafyaya mahsus olmadığıdır. Kur'ân bütün insanlara hidayet rehberi olarak gönderilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın tarihselliği vahyin bu yönünü ortadan kaldırmak isteyenler onun bütün cihana gönderilen bir kitap olduğunu ortadan kaldırmak isteyenlerin işine daha çok yarayacaktır.

3.2.2.2. Hitâb Kelimesinin Manası

Hitâb, kelimesi, müfâale kalıbından cihâd, kâtâl, nizâ' ve sırâ' gibi masdar olup karşılıklı konuşma veya birine bir şey anlatma demektir. Aynı kelime sülâsî bablardan da gelebilir. Kelimeyi sülâsî olarak kabul edersek, konuşmak birisine bir şey söylemek manalarına gelir.⁶¹ Klasik usul kaynaklarımızı dikkate alırsak, âlimlerin okuyucudan gelebilecek muhtemel suallere verdikleri cevaplar sayesinde muhtemel bazı yanlış anlamaların önüne geçildiği bilinmektedir. Biz de muhataplarımıza bu metotla bir soru; Kur'ân kendisini onlarca âyette kitap olarak tanıtırken siz neden Kur'ân'ın bir hitap olduğunda ısrar ediyorsunuz? diye sormak istiyoruz. “Biz hitâb kelimesinden Kur'ân'ı anlıyoruz” diyerek gerçek niyetlerini gizleyebilecekler ve bu lafzı Kur'ân yerine kullanıyoruz diyecekler ve bizlere de “kelimelere takılmayın” diye nasihatte bulunabileceklerdir. Biz de diyoruz ki; madem kelimelere takılmamak gerekiyor, o halde Kur'ân-ı Kerim'in Rabbimiz tarafından beyan edilen onlarca güzel ismi yetmiyor mu da onu beşeri bir isimle isimlendirme ihtiyacı hissediyorsunuz? Netice itibarıyla, bize göre aynı manayı ifade eden *vahiy* kelimesi dururken *hitâb* kelimesinin kullanılmasını iyi niyete hamletmek için yeterli hiçbir sebep yoktur.

3.2.2.3. Hitap Kavramının Tefsirlerdeki Kullanımı

Hemen hemen her tefsirde sıkça karşılaştığımız kavramlardan birisi de “hitap” kavramıdır. Her ne kadar bu bir kavram Kur'ân-ı Kerim'de geçmiyorsa da hiçbir tefsirin bundan hali olduğu asla söylenemez. O zaman bize yöneltilmesi muhtemel ilk sorunun, “O halde Kur'ân'ın hitap olmasının ne mahzuru var?” Şeklinde olması muhtemeldir. Bu soruya verilecek cevap ise buradaki hitabın hakiki manasında olmadığıdır. Yani tefsirlerde geçen hitap kelimesi mütekellimin karşılığı olan muhatabın karşısında söylediği söz değil, verdiği emirlerdir. Yani tefsirlerde geçen hitap kelimesi emir manasındadır.⁶²

3.2.2.4. Kur'ân'daki Hitaplar

Kur'ân-ı Kerim'de ha-ta-be / hitâb kökünden gelen hiçbir âyette Kur'ân'ın hitâb olduğuna dair bir beyan mevcut değildir.⁶³ Bu âyetlerin hepsinde de hitâb karşılıklı ve canlı bir şekilde konuşma için

⁶¹ Rağîb el-İsfahanî, *Müfredât*, Trc. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 3. Baskı, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 346.

⁶² Mesela bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camîu'l-Beyan*, Daru'l-Hıcr, I, 486, 643, II, 57, 200, 383, 404, 415, 704, 735 vd. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964, II, 4; II, 187; II, 350; V, 273; VI, 37.

⁶³ “(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur. Allah bilir ki siz onları anacaksınız. Lakin meşru sözler söylemeniz müstesna, sakın onlara gizlice buluşma sözü vermeyin. Farz olan bekleme müddeti dolmadan, nikâh kıymaya kalkışmayın. Bilin ki Allah, gönlünüzdekileri bilir. Bu sebeple Allah'tan sakının. Şunu iyi bilin ki Allah Gafûrdur, Halîmdir” (2. Bakara, 235). “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır!” (11. Hûd, 37).” (Kral kadınlara) dedi ki: Yusuf'un nefisinden murat almak istediğiniz zaman durumunuz neydi? Kadınlar, Hâşâ! Allah için, biz ondan hiçbir kötülük görmedik, dediler. Azizin karısı da dedi ki: “Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ben onun nefisinden murat almak istemişim. Şüphesiz ki o doğru söyleyenlerdendir.” (12. Yusuf, 51). “Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: Gözlerimizin önünde (muhafazamız altında) ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap. Bizim emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca her cinsten eşler halinde iki tane ve bir de, içlerinden, daha önce kendisi aleyhinde hüküm verilmiş olanların dışındaki aileni gemiye al. Zulmetmiş olanlar konusunda bana hiç yalvarma! Zira onlar kesinlikle boğulacaklardır” (23. Mü'minün, 27). “Musa, Ya senin zorun nedir Ey Sâmîrî? Dedî. (20. Tâ Hâ, 95). Rahmân'ın (has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler onlara laf attığında (incitmeksizin) "Selam!" der (geçerler)” (25. Furkan, 63). “Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan birçok insan buldu. Onların gerisinde de,

kullanılmıştır. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'in nüzulünde umumiyetle Cenab-ı Hak ile Hz. Peygamber (sav) arasında bir melek vardır. Bu tarz iletişimin adı da *hitâb* değil, vahiydir. Yani bu durum Allah'ın kelamında vahiy ile ifade edilmektedir. Tefsir usûllerinde de vahiy diye bir kavram olmasına mukabil, *hitâb* diye bir kavram bulunmamaktadır. Aslında kendisinin *hitâb* olduğunu iddia edenlere karşı ısrarla Kur'an-ı Kerim onlarca âyette *hitâb* değil bir *kitâp* olduğunu vurgulamıştır.

Ancak illaki ilahi kitapları yazılı sözlü vs. sınıflara ayırmamız gerekiyorsa ilahi kitaplar içerisinde *hitâb* olma vasfını haiz en son akla gelmesi gereken kitap Kur'an'dır. Zira Tevrât ve İncillerin yazılış tarihlerinde Hıristiyanlar arasında bir ittifak bile yoktur. Bu konuda Kur'an-ı Kerim diğerleri ile asla mukayese edilemezler. Tevrât ve İnciller tartışma konusu yapılmazken; üstelik kendilerine olanca kutsallık atfedilirken⁶⁴ bu kavramların Kur'an'a reva görülmesi de kabul edilebilir bir durum değildir. Kur'an dışındaki semavi kitapları, tahrife uğramaları sebebiyle sözlü bir metin olarak kabul etmek mümkündür. Buna rağmen ilahi kitapların hiç birisini bu kategorilerde görmek doğru olmaz. Kur'an her yönüyle bu metinlerden ayrılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an, insanların yazdığı bir metnin taşıdığı zaafı taşımayan müstesna bir kitaptır.

Allah'ın kelamının hâdis kabul edilmesi halinde Kur'an, Allah'tan başka varlıkların sözü mesabesine indirilmiş olmaktan kurtulamaz. Bu durum, Allah'ın kelamının O'nun dışındaki varlıkların sözlerine benzetilmiş olmasını gerektirir. Hâlbuki Allah Teâlâ "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*"⁶⁵ zatında ve sıfatlarında hiç bir varlıkla karşılıklı benzerliklerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bütün yaratılmışlar bir araya gelse bile Kur'an'ın bir benzerini getiremeyeceklerine dair⁶⁶ Allah Teâlâ'nın beyanı açıktır.⁶⁷

Akaid kitaplarında Kur'an'la ilgili başlıklar bulunmakta, bunların pek çoğunda Allah'ın kelamının beşere ait diğer sözler gibi olmadığı konusu etraflıca anlatılmaktadır.⁶⁸ Neticede, İslam âlimleri Allah'ın kelamının insan sözleriyle mukayese edilmesinin caiz olmadığı konusunda adeta ittifak halinde oldukları beyan edilmektedir⁶⁹ Bu durum, bir başka müellif tarafından şöyle ifade edilmektedir:

(hayvanlarını) engelleyen iki kadın gördü. Onlara: *Derdiniz nedir? dedi. Şöyle cevap verdiler: Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulamayız; babamız da çok yaşlıdır.*" (28. Kasas, 23). "*Onun hükümlerini kuvvetlendirmiş; ona hikmet ve güzel konuşma vermiştik* (38. Sâd, 20). "*(Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver" dedi ve tartışmada beni yendi* (38. Sâd, 23). "*İbrahim, O halde hangi mühim iş için gelmiştiniz Ey elçiler! Dedi*" (51. Zâriyât, 31). "*İbrahim, Ey elçiler! Bundan sonraki işiniz nedir? Dedi*" (15. Hıcr, 57). "*O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir. O, Rahmân'dır. O gün insanlar O'na karşı konuşmaya yetkili değillerdir* (78. Nebe', 37).

⁶⁴ Bkz. Kuzgun, *Dört İncil*, 163-172)

⁶⁵ Şûrâ, 42/11.

⁶⁶ Bkz. İsrâ, 17/88.

⁶⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid* (Tahk. Bekir Topaloğlu, İsam Yay. Ankara, 2003, 114.

⁶⁸ Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûliddîn* (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), I/282-311; Saadüddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, (Karachi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2009), 152-172; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Fadl Kâsim el-Bekkî, el-Kûmî, et-Tunusî, *Tahriru'l-Metâlib limâ Tedammenethü Akîdetu İbn el-Hâcib*, (Tahk. Nezzâr, Hammâdî), (Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, 2010), 144-155; Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi ala Şerhi's-Sa'd-ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Diyaribekr: Mektebetu Seydâ, 2012), 214-235; Kemaluddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Ali, el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere fî Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhira, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 78-90; Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi el-Fıkhü'l-Ekber* (Tahk. Ali Muhammed Dendel), (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 35-38.

⁶⁹ Bkz., Âmidî, a.g.e., 281-321.

“Ben Allah’ın kitabını hikâye ediyorum denilmesi doğru olmaz. Aksine Allah’ın kitabını okuyorum denilmesi doğrudur. Bu görüşe Müslümanlardan sadece Mu’tezile itiraz etmiştir. Çünkü hikâye etmek Kur’ân’ın bir şeye benzetilmesini gerektirir. Bu da Allah’ın kitabı için doğru olmaz.”⁷⁰

Söz bağlamında değerlidir. Günlük dile “Kur’ân Allah’ın sözüdür” denilmesi ile “Kur’ân kültüredür” önermelerinin manası aynı değildir. Söz, söyleyenin niyetine ve söylenilen yere göre anlam kazanır.⁷¹ Allah Teâlâ’yı mütekellim, insanları muhatap kabul ettiğiniz takdirde ilahi vahyin bir hitap olarak görülmesi, mecazi anlamda Allah’ın kelamına ilahi hitap denilmesi mümkündür. Biz günlük konuşmalardaki örfü göre Kur’ân’a asla hitap denilemeyeceğini iddia etmiyoruz. Eskiden beri bütün tefsir âlimlerimiz bunu yapmıştır. Bu günlük dilde ve irticali konuşmalarda sık sık başvurulan bir üsluptur. Bizim itirazımız onun diğer isimlerinin kaldırılarak asla Kur’ânî olmayan hitap kavramıyla sınırlandırılmasına onun ilahi bir kitap olduğunun ve ilahi kelam olduğunun ortadan kaldırılıp atılmasınadır. Yani hitap kavramına yeni ve tarihsel bir anlam yüklenmesindedir. Binaenaleyh farklı niyetlerle söylenen aynı ifadelerin manası da aynı değildir.

Tefsirlerde hitap ifadesini kullanan âlimler, bunu kitap yerine kullanmış değillerdir. “Bu hitap müminleredir” sözünden kastedilen, bu emirlerin müminlere olduğunun anlatılmak istenmesidir. Kur’ân’ın hitap olması tamamen mecazidir. Zaten hitabın bütün müminlere olması, onun tarihsel de olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bunda tarihselciliğe yarayan bir şey yoktur. Hitap kelimesi müfessirler tarafından Kur’ân yerine kullanılmadığı gibi, hakiki manasında da kullanılmış değildir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim’in kendisinde mevcut isimlerle isimlendirilmesinin önünde bir mani mi var ki ilahi kitap *hitap* kavramıyla ifade edilsin?

3.2.3. Tarihsellik Kavramı

Kur’ân’ın tarihselliğinin ilk defa İsfahân Yahûdilerinden İseviyye’ye ait olduğu bildirilmektedir. Rivayete göre bu grup, Hz. Muhammed (sav)’in getirdiği dinin hak olmasına rağmen, onun İsrail Oğullarına değil, sadece Araplara gönderilmiş bir peygamber olduğunu iddia etmişlerdir. Keza Yahudi asıllı Mişkâniyye fırkasının lideri olarak bilinen Mûşikân’ın şunları söylediği bildirilmiştir. “Kur’ân haktır; Onun getirdiği, ezan, kamet, beş vakit namaz, Ramazan orucu ve Beytullah’ı ziyaret (hac) de haktır; ancak bunlar Yahûdiler için değil, Müslümanlar için farz kılınmıştır.”⁷²

Dinî alanda bağlayıcı bir hükmün referansları da dinî olmalıdır. Bu da ya Kur’ân’ın bizzat kendisi veya sahih sünnet ile sabit olmalıdır. Bu manada mezkûr kavramın kendisi Kur’ânî olmadığı gibi, referansı da Kur’ân değildir. Ancak böyle bir temellendirmeyi ne Fazlurrahman ne de sonraki tarihselciler yapmışlardır. Hâlbuki Allah ve Rasûlü tarafından vaz’ edilen hükümlerin kullar tarafından kaldırılması hiç bir dinde söz konusu olamaz. Eğer tarihsellik kastedilen önceden geçerli olan ahkâmın belli dönemlerden sonra ortadan kaldırılması ise, bunun tefsir usulündeki adı tarihsellik değil, nesihtir. İlginçtir ki bu kimselerin pek çoğu Kur’ân-ı Kerim’deki neshi de kabul etmemektedirler. Ne var ki, biz bu çalışmada tefsir usulünün böylesine ağır meselelerinin hakkının tam manasıyla verilemeyeceğini düşünerek girmek istemiyoruz. Ancak bu hareketimiz tarihsellik fikrinin kaynağına dair hiçbir malumatımızın olmadığı manasına gelmemelidir.

Şöyle ki; Yahudilikte vahyin en önemli şeklini Tanrı’nın kendisi göstererek peygamberlikle doğrudan konuşması oluşturmaktadır. Tanah’ta Tanrı’nın kendisini göstermesinin birkaç şekilde olduğuna dikkat çekilmektedir. Bunlardan birisi Tanrı’nın insan suretinde görülmesidir. Diğerleri ise

⁷⁰ Hasan b. Abdulmuhsin, *er-Ravdatu’l-Behiyye*, (Ali Ferid Dahrûc), (Beyrut: Dâru Sebîlî’r-Reşâd, 1996), 121.

⁷¹ Birine söz söyleme, (Osm.) Tescih-i kelam: Bana hitap ederek söyledi, size hitap edilmeyen sözü niçin üstünüze alıyorsunuz gibi. Bir topluluğa söylenilen nutuk; Fiil ve zamirde ikinci şahıs kullanılması ki, sözü dinleyenden ibarettir. Hitab-i İzzet, Allah tarafından bir adama söz söylenilmesi. (Rado, 531) Bir veya birçok kimseler ağızdan veya yazıyla söylemektir (Devellioğlu, 374).

⁷² Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 13.

Tanrı'nın ateş ve bulut gibi nesnelere tecelli ederek görünmesi ya da insanlara bir melek vasıtasıyla hitap etmesidir. Tanah'ta Tanrı'nın yeryüzüne tecelli ederek Hz. Musa ile doğrudan iletişim kurduğu ve ona vahyettiği; Rab Yahve'nin kendisini Hz. Musa'ya gösterdiği bildirilmektedir. Ayrıca bu durumun sadece Hz. Musa'ya mahsus olduğu ve Hz. Musa'dan başka bir peygambere kendisini göstermediği yer almaktadır.⁷³

Hz. Musa'nın, koyu bir bulut içerisinde Sina Çölüne inen Rab Yahve'nin huzuruna varması, Sina dağında Tanrı ile konuşması, on altı veya kırk gün orada kalması uzun uzun anlatılmaktadır.⁷⁴ Elbetteki Yahudi asıllı İzutsu'nun da Tevrat'a göre bilgiler vermesinden ve Kur'an'a hitap demesinden daha tabii bir şey olamaz.

1. Ayrıca şayet tarihsellik zamana ve mekana göre değişen ahkâmla alakalı bir kavram ise bunun din dilindeki karşılığı nâsîh-mensûh konusudur. Bunu karşılayacak bir kavram mevcut usulde var iken yenisine neden ihtiyaç duyulduğunun cevabı verilmesi gerekir. Birinci çelişki budur.

2. Şayet tarihsellik ile kastedilen şey, Kur'an'ın hükümlerinin Arap coğrafyasına ait olduğu ve diğer milletlere şamil olmadığı anlatılmak isteniyorsa bizce bu Kur'an'ı çağın idrakine sunmak isteyenlerin değil, ona çağ dışı veya çöl kanunu diyenlerin işine yarayacaktır. Hâlbuki biz biliyoruz ki Palabiyik, dine ait her şeyi yeniden ihya etme gayretindedir. Tarihsellik ve kültürelilik gibi tezlerle meşgul olması bizce kendisiyle çelişmesi demektir.

3. Tarihselcilerin bugünkü istedikleri ve Müslümanlardan beklentileri nedir acaba? Ahkâm âyetleri tam manasıyla bugün nerede uygulanmaktadır ki oradaki uygulamadan insanlık rahatsız olmuştur? Yeryüzünde uygulanmayan ve sadece kitaplarda kalan bir sistemin nesinden rahatsızlık duyuluyor acaba? Yahut hangi problemin çözümünü istemektedirler? Onların sınırsız ve kontrolsüz istekleri tarihselliğin İslam'ın problemlerine bir çözüm getiremeyeceğinin ispatı demektir.

4. İslami modernizmin savunucuları geleneksel İslam anlayışını ekseriyetle İslam'ın geri kalmasının sebepleri arasında sayarlar. Tarihsellik gibi yeni arayışların kılıfı da benzer sebeplerdir. Ancak bizce tarihsellik İslam'da var olduğu iddia edilen donukluğun çözülmesi ve tıkanıklığın giderilmesi için bir çözüm olmaktan oldukça uzaktır. Söz gelimi recm cezasının veya hırsızın elinin kesilmesinin tarihsel olduğunu bu hükümlerin bugün için geçersiz olduğunu düşünerek geçmişte uygulanan bu cezaların bugünün çağdaş insanına uygulanmasının yakışmadığını söyleyenleri haklı bulalım. Bu hükümlerin cihanşümül olmadığını farz edelim. Ne var ki prensip itibarıyla suç-ceza-hukuk evrenseldir. Herkese aynı uygulanmadığı takdirde adalet tecelli etmez. Bu durumda geçmişte uygulandığı halde şimdi uygulanmayan bir hükmün, insanlar tarafından kaldırılmasıyla, İslam'ın adaletinin güvenilmez olduğu gösterilmiş olmayacak mı? Dolayısıyla tarihselliğin kabulüyle Müslümanlar dinlerindeki yanlışlığı kabul etmiş sayılacaktır.

İman, ihlas, hayâ, takva, tevazu, tevekkül vs. bütün İslami ve ahlaki değerlerin cihanşümül kabul edildiği ilahi kitabın muamelata ve hududa dair hükümlerinin tarihsel kabul edilmesinin gerekçesi böylesine keyfilik olamaz. Yani ahkâm âyetlerinin tarihi kabul edilmesi ibadetlere dair âyetlerin de cihanşümül olmamasını gerektirecektir. Bundan daha az öneme sahip meseleler için hiç bir nassı delil kabul etmeyen tarihselcilerin tarihsel dedikleri hükümler için hiçbir nass aramadan sadece akılla iktifa etmeleri ilahi kitaba beşeri bir müdahaleden başka bir şey değildir. Bizce esas problem Kur'an'ın bazı hükümlerinin tarihsel olduğunun kabulünden sonra başlayacaktır.

⁷³ Abdurrahman Küçük vd. *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 308.

⁷⁴ Bkz. Küçük, 308.

4. İSLAMİ KAYNAKLARA GÖRE KUR'ÂN-I KERİM

Kur'ân nedir sorusunun cevabının verilmesinin zorluğundan olsa gerek, kendisi için yapılan hiçbir tarif tam manasıyla tatmin edici bulunmamıştır. Bundan dolayı da kendisi için pek çok tarif yapılmıştır. Ancak Kur'ân ne değildir? Sorusunun cevabını vermek hiç te zor değildir. Bu cevap bizi girdiğimiz girdaptan kurtaracak yegane bir çözümdür. Kur'ân beşer kelamı olmadığına göre tarihi hitap ve kültürel bir kitap hiç değildir. Kur'ân kıssalarının adeta sanat için sanat edebiyatının ürünü olduğu düşüncesi de temeli batılı müsteşriklere dayanmaktadır.

Suyûtî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'e 55 tane isim veren Allah Teâlâ onu *el-Kitâb* diye isimlendirmiştir. Allah Teâlâ Kitab-ı Hakîm'ini, Kur'ân'ında pek çok isim ve sıfatla zikretmiştir. Mesela onun hak ile batılı ayıran bir kelam olduğunu⁷⁵ *Furkân* ismiyle, şiir olsun nesir olsun beşer sözü olmadığını ısrarla ifade etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'e *el-Kitâb*, *ez-Zikr*, *et-Tenzil*, *Ümmü'l-Kitâb*, *el-Hakem*, *el-Hüdâ*, *el-Beyân*, *el-Bürhân*, *en-Nûr*, *el-Hakk*, *el-Mesânî*, *Şifâ*, gibi isimler bizzat kendisi tarafından verilmiştir.⁷⁶

Netice itibariyle Kur'ân'ın onlarca ismi bizzat âyetlerle sabitken, Kur'ân da kendisini asla bir hitap olarak isimlendirmezken, üstelik onlarca yerde *el-Kitâb* tanıtılırken onun hitap, söz veya kültür olarak nitelendirilmesinin iyi niyetle bağdaşır bir tarafını göremiyoruz. Bu isimlendirmelerin bizce dini ve ilmi bir veçhesi bulunmamaktadır.

4.1. Kur'ân-ı Kerim'in Muhkem Bir Kitap Olması Tarihselliğine Manidir.

Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olduğuna dair ilahi taksimat bize göre bu hususta kendisinden hareket edilmesi gereken en önemli düsturdur. Yani Kur'ân'ın tarihselliğini ve tarih üstünlüğünü de onun âyetlerinde aramak gerekir. Açıkçası her yönüyle muhkem olan bir kitabın üzerinden belli bir zamanın geçmesiyle müteşâbih veya tarihsel hale geleceği de yine o muhkem kitapta açıklanması gerekirdi.

Taberî'ye göre, muhkemler beyan ve açıklık bakımından mazbut olup, haram-helal, va'd-vaîd, sevap-ikap, emir-nehiy, haber-darb-ı mesel, mev'iza-ibret vb. hususlarda delaleti sabit olan âyetlerdir ki, bunlar dinin ferâiz, hudûd vs. konularında Kur'ân'ın en temel hükümlerini ihtiva etmektedir. Müteşâbihât ise tilavetinde ve tefsirinde karışıklık olanlardır. Muhkem âyetler nâsih, helal-haram, hudûd ferâize dair âyetlerdir. Müteşâbihât ise kendisinde takdim-tehîr ve nesih bulunan⁷⁷ âyetlerdir. Taberî'nin bir diğer rivayetine göre, muhkemât, tevile müsait olmayan; müteşâbihler ise tevile müsait âyetlerdir.⁷⁸ Yine Taberî muhkemât, ümmetlerin ve peygamberlerin hayat hikâyeleri müteşâbihât ise surelerde tekrar eden kıssalardaki kapalı ve ihtilafı lafızlardır; muhkemât ise âlimlerin tevilini bildikleri ve anladıkları âyetlerdir demektedir. Keza müteşâbihât manasını ve tevilini kimsenin bilmesine imkân olmayan bilgisi sadece Allah katında olan kıyamete yakın meydana gelecek alametler ve kıyametin saati gibi gaybî haberlerdir.⁷⁹

Benzer açıklamaları Kurtubî'de de görüyoruz: “Müteşâbihât, ilimde ileri gidenlerin haricindekilere kapalı âyetler olup nazar, içtihat ve tefekkür için ulemayı seferber etme hikmetine mebni inmişlerdir. Ne var ki, dine karşı kalbinde şüphe hastalığı olanlarca fitne çıkarılmasına ve şahsi görüşlere uygun

⁷⁵ Furkân, 25/1.

⁷⁶ Celaluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: El-mektebetu'l-Asriyye,2011), 123.

⁷⁷ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, VI/169-177.

⁷⁸ Taberî, a.g.e.,VI/177.

⁷⁹ Taberî, a.g.e.,VI/179.

tevellir yapılmasına müsait âyetlerdir ki bu âyetlerin tevilini ancak Allah Teâlâ ve ilimde belirli dereceye ulaşan âlimler bilir.”⁸⁰

“O âyetleri mübalağa ile hikmet sahibi (olan Allah) tarafından muhkem kılınmış sonra da âyet âyet açıklanmış bir kitaptır”⁸¹ âyetinin tefsirinde İbn Abbas onun muhkemliğini, tebdil ve tağyirden korunmuş olmasıyla açıklarken, Kuşeyri, Sa'lebi, Ebussuud, Bursevi gibi pek çok müfessir Kur'an'ın neshe muhtemel olmayan hükümler ihtiva eden âyetleri barındıran kitap olduğunu açıklamışlardır.

Bu âyetin açıklaması sadedinde bildirilen nesih tebdil ve tağyir insanlar tarafından yapılan tahrifler olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa usûl kitaplarında açıklanan nesih değildir. Şu üzerinde durulması gereken bir gerçektir ki, usûl kitaplarında geçen âyetin âyet tarafından neshedilmesi Allah tarafından yapılan müdahaledir. Ancak tarihsellikte meydana gelen ahkâm değişikliği tamamen bir keyfiliktir.

Bütün bunlardan anladığımıza göre, tarihsellik Kur'an'ın muhkem olması prensibine aykırıdır. Dolayısıyla bir şey ki tarihsel olabiliyorsa muhkem olamaz; muhkem ise tarihsel olmaz.

4.2. İslam Âlimlerinin Kur'an Hakkındaki Bazı Açıklamaları

Başta kelamcılar olmak üzere bu konuda pek çok sahada yapılan tarifleri bulmak mümkündür. Yapılan bu tariflerin gayesi, Kur'an'ı tam manasıyla tarif edebilme gayretine matuf olsa da bunun başaramayacağı da bilinmektedir. Bize göre bu konudaki çalışmalar, Kur'an'ı beşer sözünden ayrı tutması gerektiğini göstermektedir. Bu bakımdan olsa gerek Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ı, “O Allah'ın kelâmıdır” diye tarif etmiştir.

Keza Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmaların temelinde de aynı sebep yatmaktadır. Bu konuda Ehl-i Sünnet âlimleri Mu'tezile ile daima mücadele halinde olmuşlardır. Mu'tezile'nin bu konudaki ısrarının nedeni de Kur'an'ı korumak falan değil, onu tamamen bir beşer sözü seviyesine indirmeye çalışmaktır. Her ne kadar zahirdeki niyet, onu da makul hale getirmek olsa da Kur'an'ı beşer sözü seviyesine indirmek de bir nevi tahrif sayılabilir. Bütün Mu'tezile âlimlerinin aynı görüşte olduğunu söyleyemesek de bu niyeti taşıyan arka plandaki hedeflerden birisinin Kur'an'ı tahrif etme düşüncesinde olanların Mu'tezile içinde barınmadığını da söyleyemeyiz.

Nasıl ki İmam Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel gibi zatların kırbaçlanmasına zemin hazırlayan Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair çalışmaların ilmi bir faaliyet olarak görülmesi mümkün değilse, bugün de muhtelif yöntemlerle Kur'an'ın kültürelliğine, tarihselliğine dair çalışmaların dini ve ilmi bir faaliyet olduğunun kabul edilmeleri mümkün değildir. Tarihsellik ilmi bir bulgu değil arzulara uygun yanlış bir algıdır.

Şehristânî bu gerçeği şu cümlelerle dile getirmektedir: “Allah'ın kelâmının beşer cinsinden olması caiz değildir. Allah'ın kelâmı dışındaki sözler ile Allah'ın kelâmı konusunda istidlal caiz değildir. Çünkü bir cinsin dışında kalan bir şey o cinse delalet etmez.”⁸²

Bu konu Neşşâr tarafından şöyle açıklanmıştır: “Sahabiler nazarında Kur'an sadece bir öğüt ve ahlak kitabı olmadığı gibi, eski çağlarda olup bitenlerden ibret alınması için indirilmiş bir tarih kitabı da değildi. O, fiziki olanla metafiziği, ahlaki olanla ameli olanı bir arada toplayan, tüm varlık için

⁸⁰ Kurtubî Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Tahk. Akmed el-Bedrûnî), (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2012), 1/176.

⁸¹ Hüd, 11/1.

⁸² Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* (Tahk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 156.

gerekli olan belli başlı prensipleri vaz' eden, kâinatın yaratılışından son bulmasına kadar gerekli olan her şeyi içeren bir kitaptır”⁸³

“Hiçbir beşer için vahiy hali hariç yahut perde arkasından dilediğine kendi izniyle vahyetmesi için peygamber göndermek dışında Allah ile konuşmak yoktur.”⁸⁴

Ehl-i sünnet âlimlerinin ittifakına göre “Allah Teâlâ'nın asla bir benzeri yoktur. (Şûrâ, 42/90) âyetine göre Allah Teâlâ isimlerinde, fiillerinde ve sıfatlarında hiçbir şeye benzemez; Kim Allah Teâlâ'yı insanlara ait sıfatlarla insanlara benzetirse Müşebbihe'dendir. Hâlık olan yüce Allah'ın kendisine ait isim ve sıfatları vardır. Allah'n insanlara mahsus sıfatlarla nitelendirilmesi hakiki manasında değil, mecazidir. Bunları hakiki manasında kullanılmasının doğurduğu itikadi problemlerden dolayı caiz görülmemiş, bu tarz meselelerde tevile gitmişlerdir.”⁸⁵

Geleneksel İslam âlimlerinin müttefik oldukları ortak düşünceye tercüman olan Eski Ezher Üniversitesi Rektörü Haseneyn Mahlûf bu konuda şunları söylemektedir:

“Dünyada yazı ve hafızada olmak üzere iki yönü bulunan Kur'an'ın Melekût âlemindeki mevcudatta bir benzerini daha bulunduğunu bilesin. Zira Kur'an Levh-i Mahfûz'da yazılı olarak, Cibrîl-i Emin'in kalbinde de, Allah Teâlâ'dan öğrenilen rivayet ve bir bilgi olarak bulunmaktadır. Her iki âlemde de bulunan Kur'an'ın durumu aynıdır.”⁸⁶

5. GENEL DEĞERLENDİRME

Kur'an'ın hitap olmadığına dair elimizde akli ve nakli delillerimiz vardır. Ancak Kur'an'ın şiir veya nesir olsun hiçbir beşerin sözü olmadığına dair ilahî beyanlara rağmen aksini iddia edenlere nakli deliller serdetmenin anlamsızlığını açıklamaya gerek yoktur. Aksi takdirde Kur'an âyetlerinin muhkem olduğunu ifade eden âyetler bile Kur'an'ın tarihsel bir kitap olamayacağını göstermeye yeterlidir.

Kur'an'ın bir hitap olmadığına dair akli delillerimiz:

1. Birincisi usulde tarihsellik diye bir kavram yoktur. Söz gelimi âyetlerin mensuh olduğu veya tevil edilmesi gerektiği söylenebilir; ancak tarihsel olduğu söylenemez. Kur'an âyetleri muhkem ve müteşabih olarak ayrılabilirler, ancak tarihsel olan ve olmayan diye ayıramazlar. Usulde olmayan bir şey Allah'ın kitabına dayatılmış olur.

2. Kur'an yüzlerce âyetin hiç birisinde kendisinin bir hitap olduğunu ifade etmemiş, aksine bu âyetlerde kendisinin ilahi bir kitap olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda yapılacak şey, Kur'an-ı Kerim'in kitap olduğuna dair beyanlarının esas alınmasıdır. Kur'an'da, nasıl bir kitap olduğuna yahut kitap olma keyfiyetinin anlaşılmasına yetecek derecede âyet vardır.

3. Kur'an, muhkem bir kitap ise tarihsel değildir. Kur'an'ın tarihsel olabilmesi için muhkem olmaması gerekir. Kur'an'ın bir kısmının muhkem diğer bir kısmının müteşabih olduğu Kur'an âyetleri tarafından haber verilmektedir. Diğer taraftan tarihselcilerin iddiaları da muhkem âyetlerin tarihsel oluşu düşüncesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Muhkem ise herkesin anlayabileceği derecede manası anlaşılan âyetler olup asla tarihselliğe ve tevile müsait değildirler. Dolayısıyla tarihsellik tezinin uydurma hadis kadar bile dini ve ilmi bir değeri yoktur. Dolayısıyla tarihselcilik mezhebinin akli ve nakli hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Gerçi onlar da fikirlerini Kur'an'a dayandırma ihtiyacı

⁸³ Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yayınları, (Çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, I/27.

⁸⁴ Şûrâ, 42/51.

⁸⁵ İbnu'l-Izz, 29, 46, 47, 64.

⁸⁶ Muhammed Haseneyn Mahlûf, *Unvânü'l-Beyân fî Ulûmi't-Tibyân*, (Mısır: Matbaatu'l-Meâhidi Civâri Kısmi'l-Cemâliyye, 1344), 58.

dahi hissetmemektedirler. Kur'an ve sünnet dışı görüşlerini Kur'an'a dayandırmak için değil dayatmak için çaba sarf etmektedirler.

4. Şayet Kur'an bir hitap olsaydı sadece Araplara veya Mekkelilere mahsus emirler içerir, dolayısıyla da Hz. Peygamber (sav) ve diğer hükümdarlara mektup yazarak ilahi fermanı tebliğ etme gereği duymazdı. Sayın Palabıyık da bu mektupları bizden daha iyi bilmektedir. Üstelik Kur'an-ı Kerim'de geçen ifadelerden birisi de Hz. Âdem (as)'den kıyamete kadar bütün insanlara şamil olan "Ey İnsanlar!" ifadesidir.

5. Kur'an hitap olsaydı Hz. Peygamber'in sözü olurdu. Hâlbuki Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözü olmadığı dolayısıyla hitap da olmadığı muhtelif âyetlerle ifade edilmiştir.

6. Kur'an bir hitap olsaydı ya nesir veya şiir olurdu. Hâlbuki o muhtelif âyetlerde kendisinin şiir veya kâhin sözü olmadığını ifade etmiştir.

7. Cumhura göre Kur'an inzâl ve tenzil olmak üzere iki safhada nazil olmuştur. Hâlbuki hitap bir safhada muhataba mübaşeretle iletilen bir söz ve canlı bir ifadedir.

8. Kur'an bir metnin taşıdığı zaafı taşıyorsa kendisinde zaafın bulunmadığı mükemmel bir metin hangisidir? Ortada kusursuz ve mükemmel bir metin olmalıdır ki Kur'an'ın kusurlu olduğu söylenebilsin. Böyle bir metnin olmadığını söylerseniz, o halde Kur'an neye göre zaaf taşımaktadır. Yani bir kitabın mükemmel olmasının ölçüsü nedir? Veya mükemmel bir kitap nasıl olmalıdır? Kur'an'a inandığınızı iddia ettiğinize göre zaafı bulunan bir kitaba inanıyorsunuz demektir. Hâlbuki zaafı bulunan bir kitabın ilahi kitap olması da akli ve nakli delillere aykırı değil midir?

9. Kur'an'ın bir kültür olduğunu iddia ediyorsunuz. Bize kültür olmayan bir şeyi bulup göstermelisiniz ki biz de Kur'an'ın kültür olduğunu anlayalım. Zira kültür bir eser ise onun müessirinin de insan olduğunu söylemek durumundasınız. Kültür için yapılan tarifler de kültürün insanların elleriyle ürettikleri birikimler olduğu ifade edilmektedir. O halde size göre kültür olmayan şey nedir?

10. Bütün bunlara rağmen bizim kendisini yanlış anladığımızı iddia edebilir. Biz de onu anlayamadığımızı farz edelim. O halde herkesin anlayabileceği bir soruyu sormak istiyoruz: Kur'an'ın bir kültür olduğunu iddia ediyor, kültürü de yazılı ve sözlü / gelenek olarak ikiye ayırıyor. Yeryüzünde iki milyar civarında insanın mükemmel olduğuna inandığı ve ellerinden düşürmediği Kur'an sözlü kültür veya gelenek ise o halde yazılı kültür nedir?

SONUÇ

Sonuç itibarıyla adına ister tarihsellik isterse kültürelilik denilsin bizce bu fikirlerin temeli, "Kur'an mahlûktur" tezine dayanan düşüncelerin yeniden canlandırılma çabaları olarak görülebilir. Kur'an'ın bir "hitap" olduğu iddiasının son yıllarda daha sesli bir şekilde dillendirilmesi de tesadüfen meydana gelmiş bir gelişme değildir. Bu kavramlar çarpık bir ideolojinin çağdaş kavramları olarak önce müsteşriklerce üretilmekte sonra da batıda okumuş bazı kimseler tarafından İslam âlemine servis edilerek meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Önce bu fikirleri yayacak kimseler yetiştirilerek İslam âlemine referans ve model olarak gösterilmekte daha sonra da kendilerine uyulması beklenmektedir. Kur'an'ın onlarca ismi telaffuz edilmezken onun bariz bir özelliği olarak ortaya çıkmayan "hitap" kavramı da bir şekilde zihinlere nakşedilmeye çalışılarak ilahi kitap beşerileştirilmek istenmektedir.

Hitap ekseriyetle yaratılmışların sözleri için kullanılır. Oysa halef selef bütün Ehl-i sünnetin ittifakına göre, Kur'an Allah'ın kelamı olup mahlûk değildir. İmam azam Ebû Hanife, Kur'an Mushaf'larda yazılmış, kalplerde korunmuş, dillerle okunmuş ve Rasûlullah (sav)'e indirilmiş ilahi bir

kelamdır; bizim dilimizde cereyan eden Kur'ân lafızları yaratılmışlardır; ancak Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın zatiyla kaim olan kısmı yaratılmış değildir, demektir. Kur'ân'ın Hz. Musa ve diğer peygamberler (as) hakkında verdiği haberler Firavun, İblis vs. şeyler hakkında verdiği bilgiler de Allah'ın kelamıdır. Musa (as) Allah'ın kelamını işitmiştir. Allah Teâlâ da zatiyla kaim olan kelam sıfatıyla konuşmuştur. Allah'ın sıfatları mahlûkatınkine benzemez. O bilir; ancak O'nun bilmesi bizim bilmemiz gibi değildir. Görür ancak O'nun görmesi bizim görmemiz gibi değildir. Konuşur, ancak O'nun konuşması bizimki gibi değildir. Sonuç itibarıyla O, hitapta bulunur, ancak O'nun hitabı bizimki gibi değildir.

Öncelikle şu ikisini birbirinden ayırmamız gerekir. On beş asırlık İslami birikimin kültür olduğunun -bizim tarafımızdan olmasa da- başkaları tarafından söylenmesinin anlaşılabilir bir yönünün olduğunu kabul edebiliriz. Yani ilahi kitaba inanmayan bir Gayr-i Müslim Kur'ân'a kültür de diyebilir, insan sözü de diyebilir. Zira dağarcığında din mefhumu olmayan kimselerin zihinlerinde Kur'ân'ı yerleştirebilecekleri tek yer kültür kategorisidir. Burada müşrikleri ve müsteşrikleri Müslümanlardan ayrı değerlendirmemiz mümkündür. Ancak Levh-i Mahfuzdaki *Ümmü'l-Kitâb*'dan vahiy yoluyla Cabrâil (as) vasıtasıyla nazil olur olmaz kalplere ve satırlara yazılan, bize kadar da mütevatir metotlarla gelen ilahi kelamın bizzat kendisinin kültür olduğunun Müslümanlar tarafından dile getirilmesi çözüme değil probleme davetiye çıkaran bir söylemdir. Zira en geniş manasıyla kültür, insan ürünü olan değerlerin ve birikimlerin bütünüdür. İlahi olmayan dinler de buna dâhildir. Ancak Kur'ân bir insan ürünü değildir. Kur'ân'ın, hiçbir şerh, kayıt konulmadan, kültür kavramının müstemilatı içindeki değerlendirilmesi haksızlıktır. Bu manada Kur'ân ve sünnete dair eserler, bilhassa inananlar için yeryüzünde kültür olarak nitelendirilemeyecek yegâne eserler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

İkincisi, Kur'ân'ın dilinin Arapça olması, kültür olarak değerlendirilmesi için yeterli değildir. Dil ile ifade edilen her şeyi kültür olarak kabul edersek Allah hakkında söylenen her şeyleri de kültür olarak kabul etmemiz gerekir ki bu, Allah kavramının da bir kültür olduğu manasına gelir. Dolayısıyla buna göre Allah inancı da aslı olmayan mitolojik bir vaka ve efsane demektir. Hâlbuki kendisine sözlü kültür denilemeyecek yegâne semavi kitap varsa o da *Kur'ân*'dır. Zira ondan önce bir kitap yazılmamış; adeta yazı ve kalem onu yazmak için var olmuş; okuma-yazma onun için öğrenilmiş, Levh-i Mahfuz'da olduğu gibi dünyada da kalemlerle yazılan ilk kelam olmuştur. O her yönüyle Allah tarafından korunan müstesna bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'ân'ın, kaynağı ve söyleyeni belli olmayan anonim sözler için kullanılan *kültür* kavramıyla ifade edilmesi kadar yanlış bir durum yoktur.

Mu'tezile tevhid prensibinden hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Zira onlara göre Kur'ân harf ve sözlerden ibarettir. Mu'tezile yine tevhid prensibinden hareketle Allah'ın öbür âlemde görülemeyeceğini söylemektedir. Zira bu Allah ile kullar arasında görsel bir iletişimi gerektirmektedir. Bunun kabul edilmesi tecsim ve teşbihin kabul edilmesi demektir. Bu da Allah için muhaldir. Biz burada Mu'tezle'nin öbür âlemde Allah'ın görülemeyeceğine dair fikirlerini benimsediğimizi ifade etmek istemiyoruz. Bizim bunlarla ifade etmek istediğimiz şey; Mu'tezile tarafından bile hitap kavramını kullanmaya sevk eden bir şeyin olmamasıdır.

KAYNAKÇA

el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûliddîn* (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi el-Fıkhu'l-Ekber* (Tahk. Ali Muhammed Dendel), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Arslanoğlu, İbrahim, Kültür, <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/kulturvedenedeniyet.pdf>
- Batuş, Gül, *Sözlü Kültürden Kitle Kültürüne Geçiş Sürecine Direnen Değerler*.
- Baldini, Massimo, *İletişim Tarihi*. Çev. Gül Batuş, İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2000.
- el-Bekkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Fadl Kâsım el-Kûmî, et-Tunusî, *Tahriru'l-Metâlib limâ Tedammenethü Akîdetu İbn el-Hâcib*, (Tahk. Nezzâr, Hammâdî), Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bulut, Mehmet, *Kelam Tarihi ve İtikadi Mezhepler*, İzmir: Anadolu Dağıtım, 2000
- Crowley David ve Heyer, Paul, *İletişim Tarihi*. Çev. Berkay Ersöz. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2002.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Fadl Kâsım el-Bekkî, el-Kûmî, *et-Tunusî, Tahriru'l*
- Ebu Mansur Abdulkâhir el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak / Mezhepler Arasındaki Farklar* (Terc. Ethem Ruhi Fığlalı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İtikatta Orta Yol* (Çev. Kemal Işık), Ankara: AÜİF. Yay. ts.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Hasan b. Abdulmuhsin, er-Ravdatu'l-Behiyye (Ali Ferid Dahrûc), Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- İbn Cüzey Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnatî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, yy. ts., (el-Mektebetu's-Şâmile)
- İbn Hümmam, Kemaluddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ali, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere fi Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhira*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnu'l-Izz, Ali b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ebî'l-Izz, el-Hanefî, *Şerhu Akideti't-Tahavi* (Tahk. Heyet), Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 2006.
- İmrânî, Yahya b. Ebî'l-Hayr, *el-İntisâr fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile* (Tahk. Ahmed ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- İnuğur, Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul: Der Yayınları, 2002.
- Kemaluddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ali, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere fi Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhira*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Koç, Turan Din Dili, İstanbul: Rey Yayıncılık, 1995.
- Koçyiğit, Talat, *Ignaz Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi*
- Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları Ve Çelişkileri*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Mersifî, Sa'd, *el-Müsteşrikûn Ve's-Sünne*, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, Beyrut ts.
- Muhammed Abdulâzım ez-Zürkanî, *Menahilu'l-Kur'an*, Trc. Halil Aldemir ve Ramazan Şahan, İstanbul: Bekâ Yayınları, 2015.
- Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-Fasl*, Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, Kahire, 1321.

- Neşşâr, Ali Samî, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yayınları, (Çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999.
- Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Palabıyık, M. Hanefî, Sözlü Tarih Sözlü Gelenek ve Hadis Kitapları Sahih-i Müslim Örneği, İslami İlimler Dergisi, Yıl: 2008. Sayı 2. s. 127- 160.
- Rado, Şevket, *Büyük Türk Sözlüğü*, Tifdruk Matbaacılık San. İstanbul, ts.
- Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât*, Trc. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 3. Baskı, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Ramazân Efendi, *Şerhi's-Sa'd-ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Mektebetu Seydâ Diyaribekr, 2012.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, Batı Dinler Tarihinde İslam, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, DEÜ, Yayınları, İzmir, 1985.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Klasik Dönem İslam Tarihçilerinin Tarih Anlayışı*, İslami İlimler Dergisi, c. 3, sayı, 2, Çorum, 2008.
- es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: El-mektebetu'l-Asriyye, 2011.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm* (Tahk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail) daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Şengül, İdris, Ulûmu'l-Kurân Konusu Olarak Nâsîh ve Mensûh, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2002, c. XXXVIII, sayı: 3.
- Şevki Ebu Halil, *el-İskât fî Menâhici'l-Müsteşrikîn ve'l-Mübeşşirîn*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1998.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2000.
- Taftazânî, Saadüddin, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Mektebetu'l-Büşrâ, Karachi (Pakistan), 2009.
- Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2003.
- Zwemer, Samuel M., *Arabia: the Cradle of Islam*, Fleming H. Revell Company, New York, Chicago, Toronto 1900.

Araştırma Makalesi • Research Article

ABDULLAH RABTEKÎ'NİN (ö. 1159/1746) “RİSÂLE FÎ BEYÂNİ MEZHEBİ'T-TÂİFETİ'L-YEZİDİYYE VE HÜKMİ EMVÂLİHİM” ADLI ESERİNİN TAHLÛL, TAHKİK VE TERCÜMESİ*

Analysis, Investigation and Translation of Abdullah Rabtekî's (d. 1159/1746) work named “Risâle fî Beyâni Mezhebi' al-Taifeti'al-Yezîdiyye ve Hükmî Emvâlihîm”

Ali ASLAN^a

ÖZ

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,
İstanbul/Turkey, e-
Mail:ali_aslan29@yahoo.com
ORCID:0000-0002-7748-278.

“Yezîdi mezhebinin ve mallarının hükmünün beyanı” başlıklı bu makale, Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlı bulunan Abdullah er-Rabtekî'ye ait olan Yezîdilerle ilgili bir risâle incelenmiştir. Abdullah Rabtekî bu risâlesinde Yezîdilerin İslâm'a karşı tutumlarını, kaç gruba ayrıldıklarını ve bu grupların inançlarını anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca bu taifenin ve mallarının İslam hukukuna göre hükmünün ne olduğunu bazı kaynaklara atıfta bulunarak açıklamıştır. Daha önce bir bütün olarak tahkiki yapılmayan bu çalışma ile özeldir bu alanda araştırma yapanlara katkı sağlamak genelde ise ilim dünyasının istifadesine sunmak amaçlanmıştır. Bu amaçla risâle tahkik edilip Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Yezîdilikle ilgili yazma bir eserin üç boyutlu bir şekilde ele alarak bilim alanımıza katkı sunmak nihai hedefimizdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Yezîdiler, Adiy b. Müsafir, Cilve, Lâleş.

ABSTRACT

In this article, a tract related to the Yazidis belonging to Abdullah er-Rabteki, registered in the Süleymaniye Library, was dissected. Abdullah er-Rabteki expressed the attitudes of the Yazidis towards Islam, how many groups they were divided and the beliefs of these groups in an understandable way. In addition, this group and its property according to Islamic law has been described by reference to some sources. In this study, which has not been done before, it has been aimed to contribute to the researchers in this field in particular and to present them to the benefit of the world of science in general. For this purpose, tract was inquired and analyzed and then translated into Turkish. Our ultimate goal is to contribute to our field of science by addressing a work of writing about Yazidism in three dimensions.

Keywords: History of Islamic Sects, Yazîdis, Adiy b. Müsafir, Cilve, Lalish.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Tam adı Şeyhü'l kurra el-Hâc Abdulgafur b. el-Müderriş Molla Abdullah b. Molla Ahmed ez-Zîzî b. Hasan b. Ahmed el-Kürdî eş-Şafîî el-Kâdirî el-Abbâsî el-Mûsulî'dir. Akra'nın kazasına bağlı olan "Rabtek" köyüne nispetle Rabtekî olarak da isimlendirilmektedir (Ferec, 2012, 187-188). Abdullah Rabtekî 1060-1650 yıllarında dünyaya gelmiştir.¹ Abdullah Rabtekî ilim öğrenmek için değişik merkezlere yolculuk yapmıştır. Kürt âlimlerden ders almıştır. Abdullah Rabtekî Musul'da iskân ettiğinden dolayı Musulî olarak isimlendirilmiştir. Müderriş olarak ta bilinen Abdullah Rabtekî değişik mescitlerde ders vermiştir. Aynı şekilde "müderrişin mescidi" olarak ta bilinen evinin yakınındaki mescitte de dersler vermiştir. (Düski, 2008, 824).

Abdulgafur er-Rabtekî; eş-Şeyh Sultan el-Ceburi, eş-Şeyh İbrahim b. Mustafa el-Musulî'den Geylani camiinde ve eş-Şeyh Ömer b. Hüseyin el-Ceburi'den muhtelif dersler okumuştur. (Ferec, 2012, 188-189).

Rabtekî hocalarından öğrendiği ilmi öğrencilerine aktarmayı da kendisine vazife kabul etmiş ve bu amaca yönelik öğrenciler yetiştirmiş bir âlimdir. Bu meyanda Seyyid Musa el-Haddadî, Seyyid Yahya el-Müftî ve Seyyid Hamdu'l-Cümeylî ders verdiği öğrencilerinden bir kaçındır. (Hüseynî, 1988, 824).

Rabtekî öğrenci yetiştirmenin yanında farklı alanlarda önemli eserlerde kaleme almıştır. Bunlardan bir kaç şunlardır:

- el-Mîzânu'ş-Şarâniye,
- Şerhu't-Telhîsu'l-Muhtasar,
- el-Kavlü'l-Mübîn,
- et-Tavdîh,
- Risâle fi Beyâni Taifeti'r-Râfıza,
- Kıssatun Teveddüdi Cârîyeti'l- Attar (Ferec, 2012, 189),
- Risâle fi İbadât,
- Risâle fi Usûli'd-din,
- ez-Zecr ba'de'l-Kebâir,
- Risâle mâ lâ bûdde minhu min Marifeti Akâidi'l-İslâm,
- Dâbitatu'l-İşkâl, Risâletün Tebhasu an Katli'l-Mü'mini ve Gasbı Mâlihi,
- Risâletün fi Halkı'l-Âmâl,
- Nehcü'l-Menhec fi Fıkhı'ş-Şâfiyye,
- Şerhu'l-Minhâc, Zevâhiru'z-Zevâcir,
- el- Minhâc fi Ahkâmi'l-Öşri ve'l-Harac (Selefi, 2008, 825-826).

Rabtekî siyasilerle olan ilişkilerine dikkat eden bir âlimdi. Kendisine gelen hediyelerin helâl olduğuna kani olduktan sonra kabul ettiği ifade edilmektedir. Halkın ihtiyaçlarının karşılanması için sultanlara gittiğinde yeme-içme gereği hâsıl olmasın diye oruçlu olmayı tercih ettiği de Rabtekî hakkında nakledilen bilgiler arasındadır. (Selefi, 2008, 824).

¹ Abdullah Rabtekî'nin doğum tarihi ile ilgili farklı tarihlendirmeler mevcuttur. Kusay Hüseyin Âl-i Ferec farklı görüşlere yer vermekle beraber Abdullah Rabtekî'nin doğum tarihi olarak 1090 yılını tercih etmiştir. Bkz: (Ferec, 2012, 188).

Rabdeki'nin zaman zaman Devlet-i Âl-i Osmaniye'yi ziyaret ettiği de nakledilmiştir. Takvası ile bilinen müellif hicri 1147 yılında hac vazifesini yerine getirmiştir. (Hüseynî, 1988, 117; Selefî, 2008, 824).

Rabtekî 1159/1746 yılında vefat etmiş ve Musul'a defnedilmiştir. (Selefî, 2008, 285; Ferec, 2012, 190).

1. “RİSÂLE FÎ BEYÂNİ MEZHEBİ’T-TAİFETİ’L-YEZİDİYYE VE HÜKMI EMVÂLİHİM” ADLI RİSÂLESİ

1.1. Risâle'nin Yazma Nüshası ve Eserin Abdullah Rabtekî'ye Âidiyeti

1.1.1. Risâle'nin Yazma Nüshası

Klasik kaynaklarda Hezihi Risâle Fî Beyânî Mezhebi't-Taifeti'l Yezidiyye ve Hükmi Emvâlihîm adlı bir eser yer almamaktadır. Son dönemlerde yazılan bazı biyografî eserlerinde Abdullah Rabtekî'nin Yezîdîlere reddiye niteliğinde ve onlarla savaşmanın lüzumunu ihtiva eden bir risâle yazdığı ifade edilmektedir. (Selefî, 2008, 286; Duyuci, 1974, 232). Abdullah Rabtekî'ye nispet edilen yazmanın tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Yaptığımız çalışmalar neticesine tahkikini yaptığımız yazmanın ne Türkiye kütüphanelerinde ne de bakabildiğimiz kadarıyla dünya kütüphanelerinde başka bir nüshasına ulaşamadık. Çalışmamız sadece Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan tek nüshaya dayanmaktadır.

1.1.2. Risâlenin Özellikleri

Risâle Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1092 numarada kayıtlıdır. Özelliklerini şöyle özetlemek mümkündür:

Risâle, 1b varağında şu ibarelerle başlamaktadır:

هذه رسالة في بيان مذهب الطائفة اليزيدية و حكم أموالهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وبه ثقتي،

اللهم الهما الصواب وفصل الخطاب وجنبنا الغي والإرتياب، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب

Risâle 5a'de şu ibarelerle bitmektedir:

والحال إنا مأمورون بأن نقول الحق أنى كنا ولا نخاف في الله لومة لائم وفقنا الله لما يحب ويرضى إنه خير الموفقين،

تمت هذه الرسالة التي هي من مؤلفات أعلم علماء زمانه الزاهد الورع المرحوم الشيخ عبد الله أفندي الربنكي، توفي في سنة

١١٥٩هـ

Biyografî kitaplarında risâlenin adı farklı geçmekle beraber tahkikini yaptığımız risâlede kullanılan başlık “هذه رسالة في بيان مذهب الطائفة اليزيدية و حكم أموالهم” şeklindedir. Risâle nesih hattıyla yazılmıştır. Okunaklı bir hatla yazılmakla beraber sayfa içlerinde ve kenarlarında tashihler ve ilaveler vardır. Her sayfada ortalama 19 satır bulunmaktadır.

Risâlenin sonunda her ne kadar “bu risâle tamamlandı” ibaresi yer alsın da risâlenin müstensihinin kim olduğu ve hangi tarihte istinsah edildiğine yer verilmemiştir.

1.1.3. Risâlenin Anonim Rivayetler Bakımından Değerlendirilmesi

İslâm Mezhepleri Tarihi diğer bilim dallarında olduğu gibi bir takım ilkeleri kendisine esas almalıdır. Bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya koyduğu görüşleri mutlaka bir kaynağa dayandırmalıdır. Ortaya konan görüşlerin kim tarafından söylendiği, nerede ve ne zaman söylendiği gibi hususlar mutlaka açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili yazma eserlerde en fazla

karşılaşılan sorunlardan biri de anonim rivayetlerdir. "Onlardan bir grup şöyle dedi, onlar hakkında şöyle denildi" veya "Sözüne güvendiğim bir arkadaşımın onlarla ilgili şöyle dediğini duymuştum" gibi anonim rivayetlerle bir fırka liderini ya da bir fırkayı aşağılamak veya söylemediği sözleri söylemiş gibi göstererek fırka mensuplarını yargulamak amaçlanmıştır. Bu aşağılayıcı, dışlayıcı ve daha ağır ifadesi ile tekfir edici üslubun yazma eserlerde oldukça sık kullanıldığı görülmektedir.

Abdullah Rabtekî'nin, "Risâle fi Beyâni Mezhebi't-Tâifeti'l-Yezîdiyye ve Hükmi Emvâlihîm" adlı eseri bu tür örneklerin kullanıldığı yazma risalelerden biridir.

Abdullah Rabtekî, Yezîdîlerin İslâm'ın haram kıldığı hususları helâl kabul ettiklerini ve İslâm'ın mukaddesatına saldırdıklarını ifade ederken bu anonim rivayetlerden birine 1b'de şöyle yer vermektedir: "Sözüne güvendiğim bir arkadaşımın onlarla ilgili (Yezîdîlerle) şöyle dediğini duymuştum". Abdullah Rabtekî'nin risâlesinde yer verdiği bu cümle kim tarafından, nerede ve ne zaman söylendiği bilinmemektedir. Aynı şekilde 2b'de bu taifenin üç gruba ayrıldığı yönündeki tasnifini yaparken de bu bilgiyi başkalarından duyduğunu söylemektedir. Bu tür yaklaşımlar risâle kaleme alan kişiye kolaylık sağlayabilir. Bu rivayetlerle taraftarlarını ziyadesiyle memnun edebilir. Öte yandan bu anonim rivayetler risâlenin kıymetini zedeleyecek ve okuyucunun sağlıklı bilgiye ulaşmasına engel olacaktır.

1.1.4. Risâlenin Abdullah Rabtekî'ye 'Âidiyeti

Yazma eserlerde genellikle yazmanın kapağında ya da yazma eserin ilk varlığında müellifin adı zikredilir. Son varakta ise müstensih'in adı ve eseri hangi tarihte istinsah ettiği yer alır. Tahkikini yaptığımız bu yazmanın ne kapağında ne de ilk varlığında müellifin adı yer almamaktadır. Müellifin adı son varığın sonunda geçmektedir. Bu kayıttan hareketle tahkikini yaptığımız eserin Abdullah Rabtekî'ye ait olduğunu kanaatindeyiz.

Eser, üslup yönünden açık, anlaşılır ve akıcı bir şekilde yazılmıştır. Abdullah Rabtekî'nin diğer eserlerine ulaşamadığımızdan tahkikini yaptığımız eseri üslup yönünden müellifin diğer eserleri ile karşılaştırma imkânımız henüz olmamıştır.

1.2. Risâlenin İçerik ve Tahlili

Abdullah Rabtekî ilk olarak Yezîdîlerin İslâm mukaddesatına ve Müslüman âlimlere karşı takındıkları tavrı ele almaktadır. İslâm mukaddesatını ve âlimlerini aşağılayıcı bir metot izlediklerini söylemektedir. Rabtekî, Şeyh Fahreddin'in Yezîdîler katındaki kıymetine temas etmekte ve sözlerinin Yezîdîler için bağlayıcı olduğunu söylemektedir. Karşılıklı rızaya dayanması halinde zinanın Yezîdîler için câiz olduğunu ifade etmektedir. Fakat bu bilgileri Yezîdî kaynaklarından okumadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgileri bir arkadaşından duyduğunu söylemektedir. Bu arkadaşının da bu bilgileri Cilve isimli kitapta gördüğünü zikretmektedir. Fakat bazı çalışmalarda iddia edildiği gibi Cilve adlı kitabın Şeyh Fahreddin tarafından yazıldığına temas etmemektedir. (Turan, 1986, 150). Hatta yazmadaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Abdullah Rabtekî Cilve adlı eseri görmemiştir.

Abdullah Rabtekî Yezîdîlerin Adiy b. Müsafir'e ilahi bir misyon yüklediklerine temas ederek bu taifeyi üç başlık altında ele aldığı görülmektedir. Yezîdîlerin bir kısmı Adiy b. Müsafir'i ilah olarak görmektedir. İkinci bir grup Adiy b. Müsafir'in ilahlık konusunda Allah'a ortaklık yaptığını, semâdaki işlerin Allah'ın kontrolünde, yeryüzündeki işlerin ise Adiy b. Müsafir'in yetkisinde olduğunu söylemektedir. Üçüncü gruba göre ise Adiy, Allah'ın katında Vezir'i A'zam makamındadır. Ona danışmadan ve izni olmadan hiçbir şey yapmamaktadır. Burada mitolojik ve menkıbevi yönü ağır basan ve ilahlaştırılan bir Adiy b. Müsafir inancı olduğu ortadadır. Adiy b. Müsafir'e gösterilen saygı ve kutsiyetin zamanla kabrinin kible olmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar son dönemlerde Şeyh Adiy'in Yezîdîlikteki rolünün göz ardı edilmesi, Şeyh Adi'nin tarihsel kişiliğini sorgulayan yaklaşımlar olması, Şeyh Adiy ve Yezîdîlikteki konumunu dışlayan yaklaşımlar olsa da Abdullah b. Rabtekî risâlesini Şeyh Adiy b. Müsafir'i merkeze alarak yazdığı gözükmektedir. (Bozan, 2012, 31 vd.)

Abdullah Rabtekî, Yezîdîlerin ehl-i hakla karşılaştıklarında takıyye yaptıklarını ve Müslüman gibi davrandıklarına temas ederek bâtinî fırkaların ortak bir özelliğine işaret etmektedir. (Rabtekî, ty., vr: 3a).

Risâlenin son kısmında Abdullah Rabtekî, Yezîdîler'in dinen hangi konumda olduklarını (müşrik, mürtet gibi), çocuklarına ve mallarına nasıl muamele edileceğini ehl-i sünnet kaynaklarına atıfta bulunarak açıklamaya çalışmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla atıfta bulunduğu kitaplardaki bilgilerle risâlede zikrettiği bilgiler uyumlu gözükmektedir.

Yapılan araştırmalarda her iki kitabın asıllarının Kürtçe olduğu söylenmektedir. (Turan, 1986, 152). Aynı şekilde Yezîdîlerin Kurmançî lehçesini konuştukları da bilinmektedir. (Turan, 1986, 59-60). Yezîdîlerin asıllarının Arap olduğu söylenmekle beraber “ bugün kuzeydoğu Anadolu da yaşayan Yezîdîler içerisinde de bazılarının saçlarını uzatmaları, dudaklarını ve kaşlarını örten, burun deliklerinden ve kulaklarından çıkan kılları kesmediklerinden dolayı Türkler tarafından ‘kıllı Kürt’ lakabı ile anıldıkları da görülmektedir.” (Turan, 1991, 59). Çevredeki dini gruplar tarafından dağlı Kürtler olarak ta tanımlanmaktadırlar. (Aydemir, 2010, 8). Bununla beraber bazı Yezîdîler Kürt olmadıklarını, Ezdâi olduklarını, Ezdâiliğin ayrı bir ırk olduğunu ve bu ırk mensuplarının da aynı zamanda Yezidi olduklarını söylemektedirler. (Aydemir, 2010, 19). Kürt kökenli bir âlim olan Abdullah Rabtekî, ne Yezîdîlerin Cilve isimli eserlerinin hangi dilde yazıldığına ne de Yezîdîlerin etnik kökenine dair bilgi vermektedir.

2. “RİSÂLE FÎ BEYÂNİ MEZHEBİ’T-TAİFETİ’L-YEZİDİYYE VE HÜKMI EMVÂLİHİM” ADLI RİSALENİN TAHKİKİ

2.1. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte eserin tek nüshası olan Süleymaniye Kütüphanesi nüshası dikkate alınmıştır. Tahkiki yapılan metnin daha anlaşılır hale getirilmesi için metne köşeli parantez içinde başlıklar ilave edilmiştir. Ayetler harekeli olarak olduğu gibi yazılmış ve çiçekli parantez içerisinde gösterilmiştir. Ayetlerin referansları sırasıyla sûre ismi, sûre ve âyet numarası şeklinde ifade edilmiştir. Metinde geçen ayetlerin referansları dipnotlarda verilmiştir. Önem arz eden kelime ya da ibareler tırnak içinde « » gösterilmiştir. Gerek görülmesi halinde ilgili kelime ve ibareleri harekelenmiş, varakların ön yüzünü “و” arka yüzünü “ظ” harfi ile gösterilmiştir. Türkçe kısmında varakların ön yüzünü “a” arka yüzünü ise “b” harfi ile gösterilmiştir. Ayrıca metnin doğru bir şekilde paragraflara ayrılmasına ve noktalama işaretlerinin doğru yazılmasına azami derecede ihtimam gösterilmiştir.

2.2. Risâlenin Tahkiki

كلمات

في بيان مذهب الطائفة اليزيدية وحكمهم وحكم أموالهم الكائنة بأيديهم

المؤلف

عبد الله بن أحمد بن حسن بن أحمد الزبيدي الربنكي

المتوفى 1137 هـ / 1724 م

تحقيق

علي أصلان

هـ - 2019 م 1439

هذه رسالة في بيان مذهب الطائفة اليزيدية وحكم أموالهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وبه ثقتي،

اللهم ألهمنا الصواب وفصل الخطاب وجنبنا الغي والعي والإرتياب، وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
أما بعد:

فهذه كلمات في بيان مذهب الطائفة اليزيدية وحكمهم وحكم الأموال الكائنة بأيديهم

اعلم انهم متفقون على أباطيل من عقائد وتأويل كلها مما يوجب الكفر العتيد والضلال البعيد، فمنها:

إنهم ينكرون القرآن والشرع ويزعمون أنه كذب، وأن مثل هذيانات الشيخ فخر² هي المعتمد عليها، والتي يجب ان يتمسك بها ولهذا يعادون علماء الدين ويبغضونهم بل إن ظفروا بهم يقتلونهم بأشنع قتل، كما وقع غير مرة وان وقعت الكتب الإسلامية بأيديهم يلقونها في القاذورات بل يمزقونها ويتعوطون ويبولون عليها وذلك مشهور لا ستره به.

[موقفهم من الشريعة وفق ما ذكره عبد الله الربيتكي]

ومنها: أنهم يحلّون الزنا اذا جرى بالتراضي، أخبرني من أثق بخبره أنه رأى ذلك مسطورا في كتاب لهم يسمونه جلوه، ينسبونه الى الشيخ عدي³

ومنها أنهم يفضلون عديا، على رسول الله -ﷺ- بمراتب بل يقولون أنه لا مناسبة بينهما.

ومنها أنهم يصفون الله تعالى بصفات الأجسام كأكل والشرب والقيام [1ظ] والعود وغيرها.

ومنها أنهم يحكون حكايات في شأن الله -تعالى- ورسوله -صلى الله تعالى عليه وسلم- وعدي تشتمل على ذكر يذلل الله -تعالى- ورسوله بين يدي عدي، وعلى تحقير شأنهما والإستهزاء بهما وتضجره عن تردّد بهما اليه واستغناؤه عن صحبتتهما وملاقاتهما، وغير ذلك مما يجب تنزيه شأن الله -تعالى- ورسوله عنه.

ومنها أنهم يمتنعون شيوخهم من زوجاتهم ومحارمهم ويستحلون ذلك بل يعتقدون به خيرا.

ومنها أنهم يصرحون بأنه لا فائدة في الصلاة ولا بأس في تركها وهي ليست بواجبة بل الواجب طهارة القلب وصفاته.

ومنها أنهم يعتقدون أن اللالش⁴ أفضل من الكعبة وأنه لا فائدة في زيارتها لمن يقدر على زيارة اللالش.

² الشيخ فخر الدين بن الشيخ أبي المفاخر عدي، اعتمد عليه أخوه الشيخ حسن في تنظيم الحركة- اليزيدية- لما له من قوة حجة وعلم وتدبير، فكان يدبر معه أمور الدعوة، ولما اختلف الشيخ حسن كان الشيخ فخر الدين مرجع الحركة في الأمور الروحية، وصادر التعاليم التي تؤيد دعوتهم، فكان الوسيط بينهم والشيخ حسن الذي اختلف وانقطع عنهم. سعيد الديوه جي، اليزيدية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص:88.

³ الشيخ عدي بن مسافر ابن إسماعيل بن موسى بن مروان بن الحسن بن مروان الهكاري، (467هـ تقريبا، 557هـ)، شيخ الطائفة العدوية، أصله من البقاع غربي دمشق، من قرية بيت نار، ثم دخل إلى بغداد فاجتمع فيها بالشيخ عبد القادر والشيخ حماد الدباس، والشيخ عقيل المنبجي، وأبي الوفا الحلواني، وأبي النجيب السهروردي وغيرهم، ثم انفرد عن الناس وتخلّى بجبل هكار وبنى له هناك زاوية واعتقده أهل تلك الناحية اعتقادا بليغا، حتى إن منهم من يغلو غلوا كثيرا منكرا ومنهم من يجعله إلها أو شريكا، ثم إنهم تركوا الصلاة المفروضة واستباحوا الفروج، وقام حسن البواب أحد خدام الشيخ بالادعاء ان الشيخ نقل إليه ذريته، وبسبب هذا الغلو قام عليهم بعض أمراء تلك المناطق فقتلوا منهم وقاموا بنيش قبر الشيخ عدي وحرق رفاتة لوأد تلك البدعة، ثم صار لاتباعه حقد على كل من يسمي فقيه وصاروا يقتلونه إذا قدروا عليه. الكامل في التاريخ، المؤلف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان،

الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م، (9/ 297)؛ البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م، سنة النشر: 1424هـ / 2003م، 397/16؛ السلوك لمعرفة دول الملوك، المؤلف: أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئزي (المتوفى: 845هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م، 369/6.

ومنها أنهم يسجدون للثالثل ولكل مكان شريف بزعمهم وخصوصاً لعلم عديّ، فأنهم يدعون أن من لا يسجد له كافر، ومعلوم أن هذا السجود كسجود للصنم والشمس بل هو [لا] كالسجود بين يدي الأمراء والعلماء والمشايخ، فإنه يحتمل وجهين دون هذا وإن كان هذا مكابرة ظاهرة

ومنها أنهم يعتقدون أن عدياً يجعل أمته يوم القيامة في طبق ويحمله على رأسه، ويذهب به إلى الجنة على رغم الله وملائكته.

[فرقهم كما بينها عبد الله الربتي]

فهذه هي بعض أقوالهم [2] والفضيحة وأفعالهم القبيحة، وقد تواتر عندي ممن خالطهم واستخبر أحوالهم، ثم إنني سمعت غير واحد ممن استكشف مضمرات صدورهم الخبيثة يقولون أنهم ثلاث فرق:

أحداها: غلاتهم الذين قالوا أن عدياً بن مسافر هو الله نفسه.

وثانيها: الذين يقولون أنه ساهم الله في الألوهية فحكم السماء بيد الله تعالى وحكم الأرض بيديه.

وثالثها: هم الذين يقولون أنه ليس الله، وليس شريكاً له، ولكنه عند الله بمنزلة الوزير الكبير، لا يصدر من الله أمر من الأمور إلا برأيه ومشورته، فهو لاء وهو لاء كلهم متفقون على الكفر الشديد والضلال البعيد.

والظاهر أن أصل مذهبهم على ما استقرت وتفحصت يؤول إلى الحلول⁵؛ ولذلك يوالون النصارى ويستصوبون بعض اعتقاداتهم ولا خفاء في أن هذه المذكورات كلها مما يوجب أشنع الكفر وأقبحه، فهم إذاً كفر أصلياً، كما نقل عن بعض كتب المذهب ونسب إلى أصل المذهب.

فإنه نقل عن كتاب **المتفق والمختلف**⁶ أن الظاهر من مذهب مالك إنه إذا ظهر أحكام الكفر في بلدة تصير دار حرب، وهو مذهب الشافعي وأحمد -رضى الله تعالى عنهما- واتفقوا على أنه تغنم أموالهم.

وفي **الصغير** عن أبي حنيفة -رضى الله عنه- أن البطن الأول مرتدون، والبطن الثاني [إما] كفار أصليون، [2ظ] وإما مرتدون بارتداد آبائهم الأولين، وبقوا على ذلك قرناً بعد قرن⁷.

ومن لم يكفرهم فيما لجهله بحالهم، فمعذور وشفاء العبي السؤل، وإما لعدم التمييز بين أسباب الكفر والإيمان، أو لخوفه منهم، أو لطمع فيما في أيديهم، أو الرضا بمذهبهم، أو ليمراء جُبِلَ عليه فأمره أن يخفي حالهم في قانون الشرع.

حكمهم في الشريعة الإسلامية

ثم إنهم قد يظهرون الإسلام ويتلفظون بالشهادتين، ويصلون تقيّةً وستراً لمذهبهم عند أهل الحق، فهل يصيرون بمجرد ذلك مسلمين ويعصمون دماءهم؟ أم لا بد من الرجوع عما اعتقدوا من الأباطيل كلها والندامة عليها والإقرار ببطلانها؟

والجواب: إن الظاهر من عبارة الفقهاء في باب توبة المرتد وإسلام الكافر اعتبارها وعدم قبول التوبة بدونها، قال في **الأثور**⁸: توبة المرتد وإسلام الكافر أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويتبرء من كل دين يخالف الإسلام ويرجع من كل اعتقاد هو كفر. هذا ومعلوم أنهم لو أجبروا وأكروه وأعدوا بكل مكروه لم يتبرؤوا عن معتقدهم في عديّ ويزيد⁹ ولا لئش وغير ذلك من شيوخهم.

⁴ قرية تدعى «لأش» بضم اللام والشين المعجمة، من قرى الهكارية من أعمال الموصل، وكان أتباع الشيخ عدي بن مسافر يفضلون زيارة قبره على الحج أو زيارة بيت المقدس. ويوجد قرب قبره بئر يسمونه «زمزم» وجبل يسمونه «عرفات»، تاريخ اربل 1/ 117 - 165/2.

⁵ الحلول معناه في الاصطلاح العام: أن يحل أحد الشينيين في الآخر، وهو حلول سرياني، وحلول جوارى. يقول الجرجاني رحمه الله الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً، والحلول الجوارى: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز. راجع: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1983م، ص: 92.

⁶ ما وجدت الكتاب المذكور لكنني وجدت النص المنقول بحذافيره في كتاب: الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن محمد بن هبيرة، دار الكتب العلمية، بيروت، 189/2. وفي كتاب رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، صدر الدين محمد بن عبد الرحمن بن الحسين، (ت: 780هـ)، ضبطه: محمد عبد الخالق الزناتي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 229/1.

⁷ لم أعر على هذه العبارة في كتابي الإمام محمد بن الحسن الشيباني، السير الصغير والجامع الصغير.

⁸ لعنه كتاب الأثور لأعمال الأبرار في الفقه الشافعي، يوسف بن إبراهيم الأردبيلي الشافعي، (ت: 779هـ)، تحقيق: محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 361/2.

⁹ يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي: ثاني ملوك الدولة الأموية في الشام. ولد بالمطرون، ونشأ بدمشق. وولي الخلافة بعد وفاة أبيه (سنة 60 هـ) وأبى البيعة له عبد الله بن الزبير والحسين بن علي، فانصرف الأول إلى مكة والثاني إلى الكوفة. وفي أيام يزيد هذا كانت فاجعة المسلمين بالسيط الشهيد "الحسين بن علي" سنة 61 هـ. وخلق أهل المدينة طاعته (سنة 63). وفي زمن يزيد فتح المغرب الأقصى على يد الأمير "عقبة بن نافع" وفتح "سلم بن زياد" بخارى وخوارزم. ويقال إن يزيد أول من خدم الكعبة وكساها الديباج الخسرواني. ومدته في الخلافة ثلاث سنين وتسعة

ومنه رأيهم على أنهم زنادقة وتوبة الزنديق لا تقبل [3و] في وجهه: ﴿وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ الآية¹⁰

قال في الصغير: وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة في أحد روايته¹¹.

قال في الروضة قال الروياني في الحلية: ¹² والعمل على هذا¹³.

وعلى التقديرين لا نزاع في حرمة في مناكحتهم، وأكل ذبيحتهم وتقديرهم في الديار الإسلامية بالجزية وغيرها، ومباشرة أنكحتهم، وفي وجوب قتلهم ومقاتلتهم، حيث لهم شوكة، وفي إهدار دمايتهم وغير ذلك.

[حكم أموالهم]

وأما حكم الأموال الكائنة في أيديهم، فإن قلنا أنهم كفرة أصليون فعلى ما نقل من المتفق والمختلف، وإن قلنا بإرتدادهم فما تلقاه صغيرهم عن كبيرهم بالموت فهو في¹⁴، إذ لا توارث بينهم كما لا يخفي، وما اكتسبوه بالمعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها، وبالغصب والنهب والسرقة ونحوها.

فإن كانت هذه التصرفات صادرة منهم مع بعضهم فهو تصرف إما في الفيء وإما في المال الضائع؛ إذ ما في أيديهم لا يخلو عن هذين القسمين كما سينكشف.

وليس لهم التصرف فيهما وإن كانت صادرة منهم مع المسلمين والذميين، فما عرف المأخوذ منه وجب رده إليه عند القدرة، لفساد معاملاتهم كما تقرّر في باب [3ظ] الردّة، وإن لم يعرف المأخوذ منه فهو من الأموال الضائعة.

فعلّم انه لا يتصور لهم مال في الغالب، ويحتمل ان يجعل موقفاً على رجوعهم أو قتلهم.

وأما ما اشتهر في الكتب من أن مال المرتد يكون موقفاً فذلك يتصور في مرتدّ كان مسلماً زماناً وحصل بيده حال إسلامه مال هو له بحكم اليد والمقابلة ثم شقي وقطع الإسلام فان تاب استمرّ ملكه وإن مات أو قتل على كفره صار فياً أو ضائعاً.

وأما الذين نحن بصددهم فليسوا كذلك فإنهم لو فرض إسلامهم وحسن حالهم كان حكم الأموال الكائنة بأيديهم على ما ذكر فكيف حال إصرارهم على كفرهم، وهذا مما لا ينبغي أن يُناقش فيه عند الانصاف وترك المراء.

فإن قيل صبيانهم محكوم عليهم بالإسلام فما حصل لهم من الأموال حال صبيانهم يجب أن يكون موقفاً فلم قلت لا يتصور لهم مال يكون موقفاً؟

قلنا: القول بإسلام صبيانهم مرجوح زيّفه صاحب الروضة، وجزم بأنهم أيضاً مرتدون كأبائهم، وبتقدير التسليم يكون تصرفاتهم أيضاً باطلة لكونهم غير مكلفين ولا ولي لهم يمكنهم من التصرفات، ويتصرّف لهم أو يقبل لهم شيئاً بالإيجاب والوصية وغير ذلك. وحال إرثهم كما ذكر فلا يتصرف لهم أيضاً مال يُجعل موقفاً كالبالغين.

وأما القول بأنه يحتمل أن [4و] يكون فيهم من ليس منهم من المسلمين والذميين أو يكون بأيديهم مال مسلم بغصب أو بسبب¹⁵ غير ذلك وتارة يقال مال الفيء والغنيمة يجب قسمته والمال الضائع يجب أن ينظر فيه الإمام فمُسَلَّم لا ينكره أحد، لكنه غير مختصّ بما

أشهر إلا أياماً. توفي في الرابع عشر من ربيع الأول سنة أربع وستين بحوارين، من أرض حمص. البداية والنهاية لابن كثير، المحقق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 1988، 248/8؛ الأعلام للزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، 2002، 189/8.

¹⁰ سورة البقرة: 14/2.

¹¹ بحر المذهب، المؤلف: الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502 هـ)، المحقق: طارق فتحي السيد، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 2009 م، 422/12، وجدته في هذا الكتاب بنحو ما ذكره المؤلف.

¹² حلية المؤمن واختيار الموقن، عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد الروياني الشافعي، أبو المحاسن، (ت: 502 هـ)، الكتاب غير مطبوع، وقد حقق بخمس رسائل ماجستير في جامعات مختلفة.

¹³ روضة الطالبين وعمدة المفتين، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676 هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، 1412 هـ / 1991 م، 76/10.

¹⁴ الفئى هو: ما نيل من أهل الشرك بعدما تضع الحرب أوزارها. المؤلف: ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّز (المتوفى: 610 هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ص: 346؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجم المصري (المتوفى: 970 هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، 89/5.

¹⁵ في الأصل "و" وهو ذاند.

في أيدي هؤلاء ولا ما يؤخذ منهم، إذ يتصور ذلك في سائر الكفار الحربيين مثلا يمكن أن يكون في الكرج¹⁶ مسلم أو يكون بأيديهم مال مسلم بل هو واقع، فإن أوجب ذلك الكف عنهم واما بأيديهم أوجب الكف عن الحربيين واما بأيديهم ولا قائل به على أن الكلام فيمن علم انه منهم.

وكذا وجوب قسمة الفيء والغنيمة ووجوب نظر الإمام في المال الضائع ان أوجب الإعراض عما بأيديهم أوجب الإعراض عن الأموال المأخوذة من أهل الذمة في زماننا هذا.

فإنها إما مال ضائع وإما فيء مع أنه لا يقع فيها قسمة أصلا ولا ينظر الأئمة فيها كما هو حق النظر ثم أنها تؤخذ بالباطل بل مع أنواع الظلم وأكثر فقهاء النواهي لا يتحاشون عن تعاطيها ولا يبحثون عنها كيف أخذت وممن أخذت وعلى أي وجه أخذت بل لا يتطرق ببالهم شبهة في ذلك فضلا عن الحرمة وإذا سئلوا عن حكم هذه أموال وأموال أمثالهم من المشركين فتارة يقولون أنهم مسلمون ويتكلمون بالشهادتين وتارة يقولون أموالهم موقوفة على قتلهم إلى غير ذلك من الاعتذارات الباردة الصادرة من غير تأمل وإعمال[4ظ] رويّة والحال أنا مأمورون بأن نقول الحق أنى كنا، ولا نخاف في الله لومة لائم، وفقنا الله لما يحب ويرضى إنه خير الموفقين.

تمت هذه الرسالة التي هي من مؤلفات أعلم علماء زمانه الزاهد الورع المرحوم الشيخ عبد الله أفندي الربنكي، توفى في سنة ٥١١٥٩هـ [5و].

3. RİSÂLE FÎ BEYÂNİ MEZHEBİ'T-TAİFETİ'L-YEZÎDİYYE VE HÜKMİ EMVÂLİHİM” ADLI ESERİN TERCÜMESİ

Bu Yezîdiyye Taifesi ve Mallarının Hükümü Hususunda Bir Risâledir Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla

Allah’ım doğruyu bana ilham et. Doğru ve yanlış birbirinden ayırma gücü ver. Bizi azgınlıktan, kendini ifade edememekten, şüphelerden sakındır. Katından bize rahmet ver. Sen Vehhâbsın.

Bu kelimeler Yezîdiyye mezhebini, onlarla ilgili hükümleri ve sahip oldukları malların hükümünü açıklama sadedindedir. Onlar batıl inançlar ve bunların yanlış tevili konusunda müttetikirler. Ki bunlar küfrü ve sapkınlığı gerektirir.

Şu hususlar onların sapkın davranışlarındandır: Bunlar Kur’an-ı inkâr ediyorlar. Kur’an’ın yalan olduğunu iddia ediyorlar. Onlara göre mutemet olan Şeyh Fahr’dır. O’nun sözlerine sınımsız sarılırlar. Din adamlarına düşmanlık yaparlar, onları kızdırırlar. Daha da ötesi din adamlarına galip gelseler onları en acımasız bir şekilde öldürürler. Bu durum birkaç kez meydana gelmiştir. Dini kitaplar ellerine geçse onu pisliklere(gâzûrât) atarlar, yırtarlar, bu kitaplara büyük ve küçük abdestlerini yaparlar. Bu durum (onlar hakkında) gayet açıktır.

[Abdullah Rabtekî’ye Göre Şeriata Karşı Tutumları]

Karşılıklı rızaya dayanması durumunda zinayı helal görürler. Haberine güvendiğim biri bana, bu anlatılanların Şeyh Adiy (ya da Udey)’e nispet ettikleri Cilve isimli kitapta yazılı olduğunu gördüğünü söyledi. Onlar Adiy’i, Hz. Peygamberden üstün tutarlar. Hatta bu ikisinin karşılaştırılmayacağını söylerler. Allah’ı yemek, içmek, oturmak, kalkmak vb. sıfatlarla vasıflandırıyorlar. Allah, Hz. Peygamber ve Adiy hakkında hikâyeler anlatıyorlar. Bu hikâyeler Adiy karşısında Allah ve Peygamberi zelil gösteren, tahkir eden ve Allah ve Rasulu ile alay eden ifadeler içermektedir. (Yezîdîlere göre) Adiy, bu ikisinin kendisine gelmelerinden rahatsız olur. Adiy’in bu ikisinin sohbetine ihtiyacı yoktur. Onlarla karşılaşmaya ihtiyaç duymaz. Bunların dışında Allah ve Resulünün söylenenlerden tenzihini gerektirecek şeyler söylemektedirler. Onlar hanımlarını ve mehârimlerini

¹⁶ وهي مدينة بين همدان وأصبهان في نصف الطريق، وإلى همدان أقرب، ويضاف إليها كورة، وأول من مصرها أبو دلف القاسم بن عيسى العجلي وجعلها وطنه، وإليها قصد الشعراء وذكرها في أشعارهم. معجم البلدان، المؤلف: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995، 446/4.

şehylerine sunuyorlar. Bunu da helal görüyorlar. Hatta bunu hayırlı kabul ediyorlar. Onlar namazda bir fayda olmadığına, namazı terk etmenin de bir sakıncası olmadığını ifade etmektedirler. Namaz gerekli değildir. Önemli olan kalp temizliğidir. Lâleş, onlara göre Kâbe'den daha faziletlidir. Lâleş'i ziyaret etmeye gücü yetenlerin Kâbe'yi ziyaret etmelerine gerek yoktur. Yezîdîler, Lâleş'e, başta Adiy'in kabri olmak üzere kutsal kabul ettikleri yerlere secde ediyorlar. (Onlara göre) ona secde etmeyen kâfirdir. Bu puta ve güneşe secde etmek gibidir. Bu emirlere, âlimlere ve şeyhlere secde etmek gibi değildir. Bu secde iki anlama gelir.

Onlar Adiy'in Allah ve meleklerine rağmen ümmetini kıyamet günü başında taşıdığı bir tabakta cennete götüreceğine inanırlar.

[Abdullah Rabtekî'ye Göre Fırkaları]

Bunlar onların bazı çirkin fiilleri ve iğrenç sözleridir. Bunlar onların içine karışıp ta hallerini haber verenlerin tevatür derecesindeki haberleridir. Onların kalplerinde gizlediklerini ortaya koyan birçok kimseden bunların üç fırka olduklarını söylediklerini duydum.

Birinci grup aşırıları olan(gulât) Adiy b. Müsafir'in Allah olduğuna inanmaktadır.

İkinci grup Adiy'in ilahlıkta Allah'a ortaklık ettiğini, sema işlerini Allah'ın, yeryüzündeki işlerinde Adiy'in kontrolünde olduğuna inanmaktadır.

Üçüncü grup Adiy'in ne Allah ne de şeriki olduğuna inanmaktadır. Adiy, Allah'ın katında büyük vezir makamındadır. Allah ona danışmadan hiçbir emir vermez.

Bunların hepsi küfür ve sapkınlık üzerine müttefiklerdir. Araştırdığım kadarıyla bunların mezhebi hulûle meyletmektedir. Bundan dolayı da Hristiyanlığa meylederler ve Hristiyanların bazı inançlarını tasvip ederler. Bu zikredilenler küfrü gerektirir. O halde bazı Maliki kitaplarında nakledildiği gibi bunlar asli kâfirdir. Oda el-Müttefak ve'l-Muhtelif kitabından nakletmiştir. Maliki mezhebine göre bir belde küfür hükümleri zahir olursa orası dâru'l-harp olur. Ahmed b. Hanbel ve Şafii mezhebi de böyledir. Bunların malları ganimet olarak alınır. Ebu Hanife'nin Kitab-ı sağîri'nde (geçtiğine göre) birinci çocuk mürtettir. İkincisi ya asli kâfirdir ya da dedelerinin irtidat ettiği için mürtettirler ve bu hal üzere asırlarca kalanları tekfir etmeyenler ya onların durumunu bilmediği için ki bunlar mazurdurlar, - konuşamamanın şifası soru sormaktır- ya da imanla küfür sebepleri arasındaki farkı bilmemesidir. Veya onlardan korkmaktadır. Ya da onlardan bir şeye tamah edip mezheplerine rıza göstermektedir.

[Şeriata Göre Onların Durumu]

Onlar bazen Müslüman olduklarını söylerler. Kelime-i şehadet getirirler. Ehl-i hak yanında mezheplerini gizlemek için takıyye yoluyla namaz kılarlar. Bu durumda Müslüman olup kanlarını korurlar mı? Ya da batıl inançlarından dönüp pişmanlık duyarak bunların butlanını kabul etmesi gerekmez mi? Fakihlere göre kâfirin Müslüman olması, mürtedin tövbesi kısmında bunları yapmasının tövbesinin kabul olmayacağı noktasındandır. **Envar'da** mürtedin ve kâfirin Müslümanlığı, kelime-i şehadet getirmeleri, İslâm'a muhalif bütün inançlardan teberri etmeleri ve küfür olan bütün inançları terk etmeleri gerekir. Bilinmektedir ki onlar her ne kadar inançlarını terk etmeye zorlansalar da Hocaları, Lâleş ve Adiy hakkındaki inançlarından teberri etmezler.

Başka bir görüşe göre onlar zındıklardır. Zındıkların tövbeleri de kabul edilmez. (Bu münâfıkar) müminlerle karşılaştıkları vakit "(Biz de) iman ettik" derler. (Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise: Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz, derler. (Bakara, 2/14.)

Sağîr'de böyle geçer. Ahmed, Malik ve Ebu Hanife'nin rivayetlerinden biride böyledir. (İmam Nevevi) Ravda'da, Rüyani Hilye'de bu yönde amel edilmesi gerektiğini söyledi. Her iki durumda da

nikâhlanma, kestiklerini yeme, cizye ile dâru'l-İslâm'da kalma, nikâhlarını kıyma, onları öldürme ve onlarla savaşıma konusunda tartışma yoktur. Bunlar güçlü oldukları zaman geçerlidir.

[Mallarının Hükmü]

Sahip oldukları malların hükmüne gelince; onlar aslen kâfirdir dersek bunlarla ilgili hüküm el-Müttefak ve'l-Muhteliften aktarıldığı şekildedir. İrtidatlarına hükmederek ölümle büyüklerden küçüklere intikal eden mal feydir. Çünkü aralarında tevarüs yoktur. Alış veriş, ticaret ve benzeri yollarla –gasp, soygun, hırsızlık gibi- elde ettikleri kazanımları kendi aralarında gerçekleşiyorsa bu ya feydir ya da zayi mal hükmündedir. Çünkü ellerindeki bu iki şıkkın dışına çıkamaz. Bu ikisi konusunda tasarruf yetkileri yoktur. Yaptıkları muamele Müslüman ya da gayri Müslimlerle gerçekleşip malın kimden alındığı biliniyorsa bunun iadesi gerekir. Bu güç yetmesi durumunda muamelenin fasit olacağı içindir. Ridde kısmında olduğu gibi. Malın kimden alındığı bilinmiyorsa zayi hükmündedir. Genel olarak onlar için mal düşünülemez. Onların ölüm ve rücu ihtimaline karşı bir kenarda bekletilir. Kitaplarda meşhur olan şudur: Mürtedin malı mevkuftur. Onun bir dönem Müslüman olduğu, mal kazandığı düşünülürse bu mal emeğin karşılığı olarak onundur. Daha sonra İslâm'la alakasını kesmesi durumunda tövbe ederse mülkiyeti devam eder. Küfür üzere ölür ya da öldürülürse fey ya da zayi mal hükmündedir. Bizim ele aldıklarımız böyle değildir. Müslüman oldukları düşünülürse ellerindeki mallar zikredildiği gibidir. Küfürlerinde ısrar etmeleri durumundaki durumu tartışmaya gerek yoktur. Çocukları Müslüman kabul edilir. Onlara terettüp eden mallarda mevkuftur. Onlar için mal düşünülemez ki mevkuftur olsun dersin şöyle deriz: Onların çocuklarının Müslüman oldukları ile ilgili ihtimali Sahibü'r-Ravda uydurdu. Onların babaları gibi kesin olarak mürtet olduklarını ifade etti. Müslüman olduklarını kabul etsek de tasarrufları batıldır. Mükellef değildirler. Onların yerine tasarrufta bulunacak, hibe, vasiyet ve benzeri kabul edecek birisi yoktur. Ergenleri gibi mevkuftur kabul edilecek malları düşünülemez.

Onlar arasında Müslümanlardan ve zimmilerden birileri olabilir ya da onların elinde gasp veya diğer yollarla alınmış Müslümanların malları olabilir. Buna bazen fey bazen ganimet denir. Ganimetin pay edilmesi gerekir. Kayıp malı da imamın değerlendirmesi gerekir. Bu hususlar bilinen durumlardır. Bunlar Yezîdîlerin ellerinde bulunana ve onlardan alınana mahsus durumlar değildir. Bu durum diğer savaşılabilecek kâfirler içinde geçerlidir. Mesela Kerçte bir Müslüman olabilir veya Yezîdîlerin elinde bir Müslümanın malı olabilir ki bu bir vakıadır, bu durum onlardan ve onların elindekinden el çekmeyi gerektirse aynı şekilde harbilerden ve ellerinde bulunandan da el çekmeyi gerektirir. Bu görüşte olan yoktur. Söz onlardan olduğu bilinenle ilgilidir.

Aynı şekilde fey'in ve ganimetin taksim edilmesi ve imamın kayıp malı değerlendirmesinin gerekliliği onların elinde olandan yüz çevirmeyi gerekli kılsa aynı şekilde zamanımızdaki zimmet ehlinde alınan mallardan da yüz çevirmeyi gerektirir.

Onların elindeki mal ya kayıp ya da fey'dir. Bu malda taksimat olmaz ve imamın bir değerlendirmesine de gerek yoktur. Bu şekilde alınması durumunda haksız yere ve zulümle alınmış olur. Uzak yerdeki âlimlerin çoğu buna önem vermezler. Onun nasıl alındığına, kimden alındığına bakmazlar. Haramlığı bir yana akıllarına şüphe dahi gelmez. Bu mallar ve benzeri müşriklerin mallarının hükmü sorulduğunda bazen onların kelime-i şهادeti söyledikleri için Müslüman olduklarını söylerler bazen de mallarının ölümüne bağlı olduklarını söylerler. Bunlar düşünmeden taşınmadan verilen cevaplardır. Durum şu ki biz nerede olursak olalım gerçeği söylemek zorundayız. Allah'ın emirleri hususunda gerçeği söylemekte kınayanın kınamasından korkmayız. Allah sevdiği ve razı olduğu konularda bizi muvaffak eylesin. O, başarılı kılanların en hayırlısıdır.

Zamanının önemli âlimlerinden züht ve verâ (sahibi) merhum Abdullah Efendi er-Rabteki'nin eserlerinden olan bu risâle tamamlandı. Abdullah Rabteki 1159'da vefat etti.

SONUÇ

Müellif, risâlenin ilk varaklarında Yezîdîlerin İslâm ve İslâm'ın temsilcilerine karşı takındıkları aşağılayıcı ve ötekileştirici yaklaşımlarını ele almıştır. Risâlede Yezîdîler'in kendi din adamlarına gösterdikleri saygı ve bu din adamlarının sözlerinin bağlayıcılığını vurgulamıştır. Bu meyanda Yezîdîler'in Adiy b. Müsafir'e ilahi bir görev yüklediklerini ve ilahlık hususunda Allah'a ortaklık yaptığına inandıklarını ifade etmiştir. Adiy b. Müsafir'e verilen bu insanüstü konum zamanla kabrinin kible olmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bâtmî karakterli firkalarda olduğu gibi Yezîdîler'inde yeri geldiğinde takıyye ilkesine başvurdukları belirtilmiştir. Risâlede anonim rivayetlere yer verilmiştir. Yezîdîlerin kutsal kitabı cilve zikredilmekle beraber kim tarafından ve hangi dilde yazıldığına değinilmemiştir.

Yezîdîler'in etnik kökeninin nereden geldiği ile ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Tahkikini yaptığımız risâlede de bu taifenin asıllarıyla ilgili bilgi verilmemiştir.

Risâlenin son varakalarında İslâm'a göre Yezîdîler'in konumu ele alınmıştır. Risâlede müellifin atıfta bulunduğu kaynaklardaki bilgilerle tespit edebildiğimiz kaynaklardaki bilgiler benzerlik arz etmektedir.

Risâle, reddiyeci bir yaklaşımla yazılması, anonim rivayetler ihtiva etmesi gibi özellikler taşısa da bu alanda araştırma yapacakların müracaat edecekleri temel kaynaklardan biri olma özelliği taşıması bakımından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Âl-i Ferec, Kusay Hüseyin (2012). *Teracimu Kurrâi'l-Kıraati'l-Kuraniyye fi Musul*, Irak, Merkez'l-buhûs ve'd-diraseti'l-İslâmiyye.
- Aydemir, Salih (2010). Küresel Dünya Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezîdîler Örneği, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(24), 7-32.
- Bozan, Metin (2012). Şeyh Adî'siz Yezîdîlik: Yezîdîlerin Adî b. Müsafir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(2), 23-41.
- Burhaneddin el-Havarizmî, Nasır b. Abdusseyyid Ebi'l-Mekarim İbn Ali (ty.). *el-Mağrib*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî.
- el-Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali (1983). *Kitabu't-Tarifât, Tahk: Dabatahu ve Sahhahahu Cematu'n mine'l-Ulema Bişrafi'n-* Naşir, 1. Baskı, Beyrut, Daru'Kütübi'l-İlmiyye.
- ed-Duyuci, Said (2003). *el-Yezidiyye*, 1.Baskı, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.
- (1974). *eş-Şeyh Abdullah er-Rabtekî*, Bağdat: Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi el-Kürdi.
- Ebu'l Fida, İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşi (1988). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Ali Şiri, 1.Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Hübeyra, Yahya b. Muhammed (ty.). *el-İfsah an Maani's-Sihah*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hüseyin, Sadruddin Muhammed b. Abdurrahman (ty.). *Rahmetü'l-Ümme fi İhtilafi'l-Eimme*, Dabatahu: Muhammed Abdulhalik ez-Zenatî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesir, Ebu'l Fide İsmail b. Ömer (1997). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, Daru Hicr Littibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İlan.

- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Maruf (ty.). *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenz ed-Dekaik*, 2. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İslâmi.
- İbrahim el-Erdebili eş-Şafii, Yusuf (ty.). *el-Envâr li A'mâli'l-Ebrâr fi'l-Fıkhı's-Şafii*, thk. Muhammed Seyyid Osman, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Takıyyüddin (1997). *es-Sülûk Limarifeti Düveli'l Mülük*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mevhûb el-Lehmî, el-Mübarek b. Ahmed b. El-Mubarek (1980). *Tarih-u Erbil*, Tahk: Sami b. Seyyid Hummas es-Sakar, Irak: Vizaratü's-Sekafe ve'l-İlam-Daru'n-Reşid Li'n-Neşr.
- Muhammed Murad, Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed (1988). *Silkü'd-Dürer fi Ayani'l-Karni's-Sânî Aşer*, 3. Baskı, Daru İbn Hazm.
- en-Nevevî, Ebu Zekerıyya Muhyiddin Yahya (1991). *Ravdatü't-Talibîn ve Umdetü'l-Miftîn*, Tahk: Zühayr Çavuş, 3. Baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi.
- er-Rûyani, Ebu'l-Mehasin Abdulvahid b. İsmail (2009). *Bahru'l-Mezhep*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid, 1. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- es-Selefi, Hamdi Abdulmecid (2008). *İkdü'l-Cüman ve Teracimi'l Ulema ve'l Udeba el-Kürt*, 1. Baskı, eş-Şarika.
- eş-Şeybani, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkarim b. Abdulvahid (1997). *el-Kamil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdullah er-Rumî (1995). *Mücemu'l-Buldan*, 3. Baskı, Beyrut: Daru Sâdır.
- Turan, Ahmet (1986). *Yezidi İnanç ve İbadetleri*, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 137-171.
- (1991). *Yezidîlerin Toplumsal Yaşayışları*, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(5), 67-90.
- ez-Zirikli, Hayrettin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris (2002). *el-Alam*, 15. Baskı, Daru'l-İlm Lil melayin.

Araştırma Makalesi • Research Article

KUR'AN VE HADİSLER ÇERÇEVESİNDE TEVBE ETMENİN GÜNAHLARA ETKİSİ*

The Effect of Repentance on Sins with in The Framework of The Qur'an and Hadiths

Ahmet HAMİTOĞLU^a

ÖZ

Hayder KHALEEL^{aa}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı/Türkiye, e-Mail: ahamitoglu@agri.beu.tr, ORCID:0000-0002-1247-3716

^{aa} Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Iğdır/Türkiye, eMil: haedaralkhaldy@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1247-3716

Günümüzde İslam toplumu ve Müslümanların yaşantıları –toplumu tekâmüle erdirecek bir düzen olan- İslamî hayat düzeninden ve hükümlerden son derece uzaktır. Bu durumun sonucu olarak da haramları işleme, yasakları çiğneme ve karşılığında ceza gerektirecek fiiller çoğalmaktadır. Allah Teâla tövbeyi günahkârlar ve asiler için bir dönüş anahtarı kılmıştır. Többenin işlenen suçun cezasının derecesini düşürmede büyük etkisi vardır. Bu husus birçok Müslümanın farkında olmadığı bir noktadır. Çalışmamız günahların ve isyanın insana nasıl etkilediği, günahların kısımları, hangi günahın tevbe etmeyi gerektirdiği, tevbenin nasıl olacağı ve tevbenin etkisinin ne olduğu konuları hakkındaki ayetleri, hadisleri ve âlimlerin görüşlerini toplamayı ve okuyucuya sunmayı amaçlamaktadır. Bazı suçlara karşı kısas, had ve ta'zir gibi dünyada ceza tayin edilmiştir. Dünyadaki cezanın uygulanmadığı durumlarda ise ahirette hesap ve azaba tabi tutacaktır. Suçlu için bu iki cezanın ikisi de uygulanmaz sadece bunlardan biri uygulanır. Dünyada ceza uygulanan bir kişi ahirette azap edilmez. Kulların günahlardan nehyedilmesinin amacı sadece kulu alıkoymak değildir. Kulun işlediği günahlar neticesinde hak ettiği cezadan kurtulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Tevbe, Günah, Kur'an, Hadisler.

ABSTRACT

The Islamic society today and what Muslims live from the distance from the sources of Sharia and its provisions -which are integrated in drawing the right methodology for the society- makes the Muslim far from the facts of matters and their course, and thus many violations of the ; Sharia are issued from him in committing prohibitions and falling into taboos and doing the evils that result in the penalties. And that repentance has been made by God Almighty the key to the return of the sinners and the disobedient, as it has a great effect in changing the size of the punishment and this position is neglected by many Muslims, so it only increases by heedlessness and persistence in sins and disobedience, and through this came this study that we are trying to collect the verses of the Noble Qur'an and hadiths The Messenger, may God's prayers and peace be upon him, and the sayings of the honorable scholars to know and study that the effect of repentance on the sins, and what is the sin that requires repentance, and what are the categories of these sins, and what are the effects that these sins and disobedience leave on man, and how to obtain repentance after falling into these sins, Then start explaining the sayings of the fuqaha' regarding the effect of that repentance on these sins by collecting and clarifying their sayings.

Keywords: Man, Repentance, Sin, Qur'an, Hadiths.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayım etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Cezaların yaptırım derecesi insanın bireysel ve sosyal yaşamını korumada tek çözüm değildir. İslam, hataları kontrol altına alma konusunda çok ısrar etmiştir. Hataların karşılığı olarak gösterilen kırbaç ve öldürme gibi cezalar sosyal çevre için bir korumadır. Bu şekilde korunan bir sosyal ortamda kötülük vesveseden fiile dönüşmez.¹

Allah Teâlâ, insanın yaratılışındaki zayıflığı, günahı ve isyanı tetikleyen şehvet olgusunu ve kendi sınırını aşmasındaki meylini bildiği için tevbe bunların önüne bir set ve caydırıcı kılmıştır. Çünkü tevbedeki asıl kullara karşı rahmettir. Bu açıdan bakıldığı zaman işlenen suça karşılık ceza verileceği zaman bir babanın evladını terbiye etmesi veya bir doktorun hastayı tedavi etmeyi amaçladığı gibi mahkumun ıslah edilmesi hedeflenmelidir. *“Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik”*² ayetinde de belirtildiği gibi Allah, hükümleri indirmiş ve insanlara tebliğ ederek yol göstermesi için peygamberleri göndermiştir. Tevbeyi kendisine dönüş kapısı olarak seçmiştir. İnsan, yasaklanan bir şeyi yaptığı zaman veya yapması istenilen bir şeyi yapmadığı zaman ayetlerde ve hadislerde belirtildiği üzere tevbe etmesi gerekir. *“Ey inananlar! Ya أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا”* *“Ey inananlar! Yürekten tevbe ederek Allah'a dönün”*³ ayetinde ve Hz. Peygamber'in *“Ey insanlar, Rabbinize tevbe edin. Çünkü ben günde yüz defa tevbe ediyorum”*⁴ şeklindeki ifadelerinde tevbe etmenin gerekliliği bildirilmiştir. Bunların yanı sıra tevbenin fazileti, tevbe edenin hali ve günah işledikten sonra pişmanlık duyarak bağışlanma talebi ile Allah'a yönelmenin hakkında birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Kişi, Allah'ın emirlerine muhalif bir şey yaptığı zaman –bu, emredilen bir şeyi yapmamak veya yasaklanan bir şeyi yapmak şeklinde olabilir- günah işlemiş olur ve belirlenen sınırı aşarak Allah'a veya insanlara karşı çizgisini çiğnemiş olur. Bu sürecin sonunda da cezayı hak eder. Tevbe edip Allah Teâlâ da tevbesini kabul ettiği zaman işlemiş olduğu günahın cezası kalkar veya hafifler.

Bu çalışma günahkârların hak ettikleri cezalar ve pişmanlıkla beraber tevbeleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Tevbeden sonra Allah'a yönelme ve söz konusu cezanın kaldırılması veya hafifletilmesini incelemektedir. Bu mesele özelinde günahkârlara hitap eden ayetler ve hadisler örnek şunlardır: *“Doğrusu Allah günahların hepsini bağışlar. Çünkü O, bağışlayandır, merhametlidir.”*⁵ *“Şüphesiz ki Allah Teâlâ gece, gündüz günah işleyenleri bağışlamak için elini açar. Aynı şekilde gündüz, gece günah işleyenleri bağışlamak için elini açar. Bu güneş doğuncaya kadar devam eder.”*⁶

1. Günahların Tarifi

“Z-n-b” kökünden türeyen ذنب /günah kelimesi; ism, cürm, ma'siyetkelimleri ile de ifade edilir. Çoğul hali ذنوب şeklindedir. ذنوبات ise cemisinin tekrar cemi yapılmış halidir. Araplar biri suç işlediği zaman *“Bana ذنوب عليّ ذنباً خاف أن يقتلون”*⁷ şeklinde kullanmaktadır. *“Adam suç/günah işledi”* şeklinde kullanılmaktadır.

¹ Abdülkerim el-Hatip, *el-Hudûd fi'l-İslâm Hikmetuhâ ve Eseruhâfi'l-Efrâd ve'l-Cemâât ve'l-Ümem*, (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1400-1980), 20-13.

² Enbiya, 21/107.

³ Tahrîm, 66/8.

⁴ Müslim, Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hüseyin, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty), 4/2075; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahih-i İbn Hibbân*, thk. Şuay Arnaûtî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, ty), 3/209; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Kahire: Müessesetü Kurtubali't-Tibâati ve'n-Neşr, ty), 4/211; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty), 1/343.

⁵ Zümer, 39/53.

⁶ Müslim, *Sahih-i Müslim*, 4/2113; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/395.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Baskı, ty), 1/389.

isnat ettikleri bir suç da vardır. Beni öldürmelerinden korkuyorum”⁸ ayetinde Hz. Mûsa'nın münacatında bu kullanım görülmektedir.

İstilahî anlamda ise “*Yapmak veya terk etmek şeklinde Allah Teâlâ'nın emrine muhalif olan her şey*” olarak tarif edilmiştir.⁹ Bu tariften anlaşıldığı üzere kişinin emredilen bir şeyi yapmaması veya yasaklanan bir şeyi yapması günah olarak isimlendirilmektedir. Bu günahın neticesinde de *فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* “O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınsınlar”¹⁰ ayetinde belirtildiği üzere cezayı ve Allah'ın gazabını hak eder. Bu ayet “*Allah'ın emirlerine muhalefet ederek işledikleri günah sebebiyle dünyada onlara büyük bir sıkıntı ve ahirette de şiddetli bir azap gelir*” şeklinde tefsir edilmiştir.¹¹

1.1 Günahın Kısımları

İtibari taksimlere göre günah kavramının birçok taksimi olduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

1) Kişinin kendisi ve Allah ile arasındaki hukukla alakalı günah ve kişinin diğer insanlarla olan hukuku ile alakalı günah. Namazı ve orucu terk etmesi birinci kısım günahlara örnektir. Bu kısımda affedilmesi daha çok umulur. Zekâtı vermemek, birini öldürmek, başkasının malını gasp etmek gibi günahlar ise ikinci kısma örnektir. Buradaki af daha zordur. Hz. Peygamber bir hadiste bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Allah katında divanlar (davalar) üç türdür. Birincisi Allah'ın önemsemediği, ikincisi hiçbir şey bırakmayıp hesaba çektiği, üçüncüsü ise hiç affetmediği divanlardır. Affetmediği divan Allah'a şirk koşturur. Allah, kendisine şirk koşana cenneti haram kılmıştır. Allah'ın önemsemeyip bağışladığı divan kul ile rabbi arasında olan hukukta kendisine zulmederek namazı veya orucu terk etmesidir. Allah dilerse bunları affeder ve cezalandırmaz. Hiçbir şey bırakmayıp hesaba çektiği kısım ise kulların kendi aralarındaki hukukla alakalı zulümdür. Burada kısas gereklidir.*”¹²

Kul ile Allah arasındaki günahlar Allah Teâlâ'nın merhameti ile affedilebilir. Ancak kulların kendi aralarındaki günahları ve hakları hak sahibinin affetmesi ve hakkından vazgeçmesi ile bağışlanır.¹³

2) Günahın büyüklüğüne ve küçüklüğüne göre taksim edilmesi: Bu taksim ayetler, hadisler ve selef âlimlerinin icmasına itibarla yapılmıştır.¹⁴ Söz konusu ayet ve hadislerden bazıları şunlardır: *إِنَّ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَلْثَمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ* “...ufak tefek kabahatleri bir yana büyük günahlardan ve hayasızlıklardan kaçınanlara işlediklerinden daha iyisiyle karşılığını”¹⁵ *تَجَنَّبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* “Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir yere yerleştiririz.”¹⁵

⁸ Şuara, 26/14.

⁹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifetli't-Tibâati ve'n-Neşr, ty), 4/16.

¹⁰ Nur, 24/63.

¹¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Muhtasarü Tefsîr-i İbn Kesîr*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Beyrut: Şirketü Ebnâi's-Şerif el-Ensârili't-Tibâati ve'n-Neşrve't-Tevzî, ty), 2/243; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 9. Baskı, ty), 2/351.

¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/240.

¹³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 4/16.

¹⁴ İbn Kayyım el-Cevzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyüb, *Medâricü's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Neste'in*, thk. Muhammed el-Mu'tesimbillah, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 4. Baskı, ty),1/245.

¹⁵ Nisa, 4/31.

verir...”¹⁶ “Beş vakit namaz, cumadan diğer cumaya ve ramazandan diğer ramazana kişi büyük günahlardan sakındığı zaman küçük günahlar affedilir.”¹⁷

Bu taksime göre âlimlerden bir kısmına göre Allah’ın dünyada had uygulamayı gerekli kıldığı her günah büyük günahdır. Bir kısmına göre de Kadir Gecesi’nin günü ve Cuma günündeki duaların kabul olduğu vakit gibi içeriği mübhem olup sayısı bilinmemektedir. İbn Mesûd, kendisine büyük günahlar sorulunca “*Nisa suresinin ilk otuz ayetini oku. Allah’ın burada yasakladığı şeyler büyük günahlardır*” cevabını vermiştir. İbn Abbas, İbn Mesûd ve İbn Ömer gibi sahâbenin önde gelenlerinin bu konudaki görüşlerinden şu sonuca ulaşılmaktadır: Allah’a şirk koşmak, ma’siyette ısrar etmek, Allah’ın rahmetinden ümidi kesmek ve azabından emin olmak şeklinde büyük günahların dört tanesi kalptedir. Yalancı şahitlik, iffetli kadına zina iftirası atmak, yalan yere yemin ve sihir olmak üzere dört tanesi dildedir. İçki içmek, zulüm ile yetim malı ve faiz yemek olmak üzere üç tanesi midededir. Zina ve livata olarak iki tanesi avret yerindedir. Öldürmek ve çalmak, bu ikisi eldedir. Savaşın kızıştığı esnada kaçmak ayaklarda, anne-baba hakkını ihmal etmek ise bütün bedendedir.¹⁸

Büyük günahların sayısı hakkında net bir rakamın olmamasından şunu anlıyoruz ki Allah Teâlâ, kullar günahlara karşı korku içinde olsun ve her günahta büyük günah işlemeye karşı tedbir alsınlar diye bu sayıyı kapalı bırakmıştır. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî ve diğer sahâbilerin “*Sizler kendi gözünüzde kıldan daha ince gördüğünüz şeyler yapıyorsunuz. Biz Hz. Peygamber zamanında onları büyük günah sayardık*”¹⁹ ifadeleri de bunu göstermektedir.

Büyük günah tabirindeki “büyük” kelimesinin kendisi mübhem bir kelimedir. Sınırları çizilmiş muayyen bir manası yoktur. Çünkü büyüklük küçüklük izafî kavramlardır. Her günah kendisinden küçük olana nispetle büyüktür. Aynı şekilde kendisinden büyük olana nispetle küçüktür. Mesela yabancı bir kadına sarılmak bakmaya nispetle büyük, zina etmeye nispetle küçük günahdır.²⁰

Bir diğer yaklaşıma göre zina etmek, içki içmek ve hırsızlık gibi dünyada had cezasını gerektiren veya yetim malını yemek, emanete hıyanet etmek ve intihar gibi ahirette karşılığı olacağı şeklinde tehdit edilen her günah büyük günahdır.²¹

Küçük günah ve vesveseler hakkında ise selef âlimlerinden şu nakiller yapılmıştır: Vesvese, büyük günah olsa bile kalbe gelen ancak dönülüp bakılmayan şeydir. Amr b. As, vesveseler şirkin madenidir demiştir.²² Küçük günahların İslam’dan önceki yapılan günahlar olduğu ve Allah’ın hesaba çekmeyeceği söylenmiştir.²³

2. Günahların ve Ma’siyetlerin Kişiyeye Etkisi

Allah Teâlâ’nın kulları günahlardan nehyetmesi sadece o fiilin yapılmamasını istemek değildir. Kulun işlediği günahlar neticesinde hak ettiği cezadan kurtulması amaçlanmıştır. Temel kaynaklarda günahların bedene ve kalbe verdiği zararlar detaylı bir şekilde ele alınmıştır.²⁴ Bunlar kısaca şu şekildedir:

¹⁶ Necm, 53/32.

¹⁷ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/209; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/359.

¹⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, 4/17-18.

¹⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebâ Abdullah, *Sahîh-i Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Baskı, ty), 5/2381; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/79.

²⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, 4/18-19.

²¹ İbn Kayyim el-Cevzî, *Medâricu’s-Sâlikîn*, 1/249-254.

²² İbn Kayyim el-Cevzî, *Medâricu’s-Sâlikîn*, 1/246-247.

²³ İbn Kayyim el-Cevzî, *Medâricu’s-Sâlikîn*, 1/255.

²⁴ İbn Kayyim el-Cevzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyüb, *el-Cevâbu’l-Kâfi li-Men Se’ele Ani’d-Devâi’s-Şâfi*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty), 54-107.

- 1- İlimden mahrum kalmak: İlim Allah'ın kalbe yerleştirdiği bir nurdur. Günah ve ma'siyet bu nuru söndürür. İmam Şafi'nin şu beyitleri bu husus hakkındadır:
*Ezberimin zayıflığından Vek'i'yeşikayette bulundum- ma'siyetleri terk etmeyi gösterdi. Dedi ki: bil ki ilim fazilettir- Allah'ın fazileti ise asilere verilmez.*²⁵
- 2- Asi bir kişinin Allah'a karşı içinde hissettiği bir korku vardır. Bu korku hiçbir lezzetle kıyaslanamaz. Ancak dünya lezzetleri tamamıyla kalbe yerleşirse bu korku kaybolur.
- 3- Aynı şekilde insanın kalbinde diğer insanlara karşı özellikle salih kimselere karşı bir korkusu vardır. Bu sebeple müslüman toplumla beraber olmak gerekir. Hz. Peygamber "size cemaat gereklidir. Kurt, sürüden ayrılan yalnız koyunu yer"²⁶ buyurmuştur. Cemaatten uzaklaştıkça o korku kaybolur. Günahlara dalar ve etkisini görmeye başlar. Selef âlimlerinden bir kısmı, "Ben Allah'a karşı bir ma'siyet işlediğim zaman bunun etkisini bineğimde hatta eşimde görüyorum" demişlerdir.
- 4- Günah ve ma'siyet diğer işlerin zorlaşmasına sebeptir. Yönelinen her iş zorlaşır ve kapılar kapanır. Allah'a karşı takvalı olan kişinin ise işleri kolaylaşır. Bu durum şu ayette ifade edilmiştir: "وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا" "Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınan kimseye işinde kolaylık verir."²⁷
- 5- Günah ve ma'siyet kalbi ve bedeni zayıflatır. Kalbi zayıflatması âşikâr olan bir durumdur ki hatta tamamıyla kalbi öldürür. Bedeni zayıflatması ise şu şekildedir: Mümin kuvvetini kalbinden alır. Kalbi kuvvetli olduğu sürece bedeni de kuvvetli olur. Günahkârın ise bedeni kuvvetli kalbi zayıf olur. Beden kuvveti ise ihtiyaç anındaki en zayıf şeydir önemsizdir. Perslerin ve Rumların beden kuvvetleri olmasına rağmen güçlerini kalplerinden alan müminlere mağlup olmuşlardır.
- 6- Günah kişinin ömrünü kısaltır ve bereketini giderir. İyilik ise ömrü ve bereketi artırır. Ömrün kısalması ve uzaması şu şekildedir: Kişin ömrü hayatından ibarettir. Hayat sayılabilecek süre ise Rabbine yöneldiği, onun muhabbeti, zikri ve rızası ile meşgul olduğu zamanlardır.
- 7- Günah ve ma'siyet akabinde ikinci bir günah ve ma'siyeti doğurur. Kulu etkisi alır ve kul artık kolay kolay bırakamaz. Selef âlimlerinden bir kısmı bu nokta ile alakalı "Kötülüğün akabeti ikinci bir kötülüktür. İyiliğin güzel yanı ise akabinde ikinci bir iyiliktir" demişlerdir.
- 8- Günah işlemek, kalpten günahın çirkinliğinin silinmesine sebep olur ve artık o adet haline gelir. Bu şekilde olan bir kişi insanların kendisini o kötü halde görmelerinden veya kendisi hakkında konuşmalarından rahatsız olmaz. Günahkârlar nezdinde bu ulaşılabilecek son noktadır ki hatta bazıları bununla övünerek işledikleri gizli günahı anlatarak âşikâr ederler. Bu kısımda olan günahkârlar bağışlanmaz ve onlar hakkında genellikle tevbe kapısı kapanmıştır. Hz. Peygamber, bu durumu şu ifadelerle dile getirmiştir: "Aşikâr edenler hariç bütün ümmetim bağışlanır. Aşikâr edenlerden bir kısmı şunlardır ki kişi, gece bir kötü amel işler ve Allah o günahını örtmüştür. Sabah olunca kendisi ey falanca ben dün gece şunları şunları yaptım diye anlatır. Allah'ın gece örttüğünü kendisi sabah açar."²⁸
- 9- Günah ve ma'siyet kulun Allah katındaki değerini düşürür. Hasan-ı Basrî "İnsanlar, Allah'a karşı değerlerini düşürdüler ve isyan ettiler. Allah katındaki değerlerini

²⁵ Şâfi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *Dîvânü's-Şâfi*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1. Baskı, ty), 14.

²⁶ Münzirî, Abdülazim Abdülkavî, *Et-Terğîb ve't-Terhîb Mine'l-Hadîsi's-Şerîf*, thk. İbrahim Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, ty), 1/166.

²⁷ Talak, 65/4.

²⁸ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, 5/2254; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 4/2219.

koruyup güçlendirselerdi Allah onları koruyacaktı” demiştir. Bu husus ayette ise şöyle bildirilmiştir: *وَمَنْ يُؤِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ* “Allah’ın alçalttığı kimseyi yükseltebilecek yoktur. Doğrusu Allah ne dilerse yapar.”²⁹ Bazı zamanlar bu tür insanlara karşı diğerlerinin hürmetkâr davrandığı görülmektedir. Bunun sebebi ya ihtiyaçlarından dolayı ya da şerrinden korktukları için böyle davranmalarındır. Gerçekte ise insanların kalbinde onlardan daha basit ve daha hakir kimse yoktur.

- 10- Günahlar zelilliği doğurur. İzzetin tamamı Allah’a itaattedir. *مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا* “Kudret isteyen kimse bilsin ki, kudret, bütünüyle Allah’ındır”³⁰ ayetinde bu husus belirtilmiştir. Kul, izzeti Allah’a itaat ederek talep etmelidir. Bunun dışında başka bir yerde izzet aramamalıdır. Bu sebeple bazı âlimler “*Ya Rabbi, beni itaatinle izzetli kıl, sana karşı ma’siyetle zelil kalma*” şeklinde dua etmişlerdir.
- 11- Günah ve ma’siyetler aklı bozar ve aklın nurunu söndürür. Nuru sönmeye de zayıflar ve nakıs olur. Allah’a isyan eden bir kişinin aklı kaybolmuştur. Çünkü aklı yerinde olsa onu isyan etmekten engellerdi denilmiştir. Kişi aklıyla beraber Allah’ın hükmü altındadır. Allah bütün hallerine muttalidir. Melekler, yapılan her şeye şahittir. Bütün bunların farkında olan aklı selim bir kişi kolayca günah işeyemez ve hafife alamaz.
- 12- Günahlar çoğaldıkça sahibinin kalbi mühürlenir ve artık gafillerden biri olur. *كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* “Hayır, hayır; onların kazandıkları kalblerini paslandırıp körletmiştir.”³¹ Yani işledikleri günahlar kalplerini kaplar ve gözlerini örter. Bunun sonucunda ise hakkı batıldan ayıramazlar. Ayetteki *رَانَ* fiili kalbi kararınca kadar peş peşe günah işlemek demektir.³²
- 13- Kişi, günahıyla diğerlerine hatta hayvanlara zarar verir. Mücahid, “*Kıtlık olup yağmur yağmadığı zaman hayvanlar asi insanlara lanet ederler ve derler ki bunlar, ademoğlunun suçlarından dolayıdır*” demiştir. Aynı şekilde İkrime de “*Yeryüzündeki hayvanlar ve haşereler hatta akrepler ve böcekler, ademoğlunun günahları sebebiyle yağmursuz kaldık derler*” ifadelerini kullanmıştır.
- 14- Günahkâr ve asi Hz. Peygamber’in ve meleklerin duasından mahrum kalır. Allah Teâlâ şu ayette Hz. Peygamber’in müminler için bağışlanma dilemesini emretmiştir: *فَاعْفُ عَنْهُمْ* “Onları affet, onlara mağfiret dile, iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah’a güven, doğrusu Allah güvenenleri sever.”³³ Meleklerin dua ettiği ise şu ayette bildirilmiştir:

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْحَجِيمِ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

*“Arşı yüklenen ve çevresinde bulunanlar, Rablerini överek tesbih ederler; O’na inanırlar. Müminler için: “Rabbimiz! İlmin ve rahmetin herşeyi içine almıştır. Tevbe edip Senin yoluna uyanları bağışla; onları cehennemden azabından koru” diye bağışlanma dilerler. “Rabbimiz! Müminleri ve babalarından, eşlerinden, soylarından iyi olanları, kendilerine söz verdiğin Adn cennetlerine koy; şüphesiz güçlü olan, Hakim olan ancak Sensin. Onları kötülüklerden koru! O gün kötülüklerden kimi korursan, ona şüphesiz rahmet etmiş olursun. Bu büyük kurtuluştur”*³⁴

²⁹ Hac, 22/18.

³⁰ Fâtır, 35/10.

³¹ Mutaffifîn, 83/14.

³² Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferac, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Abdülalim, (Kahire: Dâru’s-Şuab, 2. Baskı, ty), 19/259; Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsir*, 3/553.

³³ Âli İmrân, 3/159.

³⁴ Gâfir, 40/7-9.

- 15- Günahlar ve ma'siyet yeryüzünde sulara, havada, ekinlerde, meyvelerde ve insanlarda çeşitli bozulmalara sebep olur. *ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ* “İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır.”³⁵
- 16- Günahlar nimetin elden gitmesine onun yerine nikmetin gelmesine sebep olur. Hz. Ali “Hiçbir bela gelmesin ki bir günah sebebiyle olmamış olsun. Hiçbir bela kaldırılmasın ki bir tevbe sebebiyle olmamış olsun” demiştir. *وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ* “Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür. O, yine de çoğunu affeder.”³⁶ âyetinde de günahların bu zararından bahsedilmiştir.
- 17- Çok fazla günah işlemenin zararlarından biri de kalpte korku oluşmasıdır. Allah, günahkârın kalbine korku ve endişe atar. İtaat ise Allah'ın en büyük sığınağıdır. İtaatkâr olan kişiler dünyada ve ahirette güven içerisinde olurlar.
- 18- Günah ve ma'siyet, kalbin sağlığını bozar ve doğru yoldan ayırır. Artık kalbe hayat verecek gıdalardan faydalanamaz. Günahların kalbe etkisi, hastalığın bedene etkisi gibidir. Şu ayette günahların bu zararından bahsedilmiştir: *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا*: “Kalblerinde hastalık vardır, Allah hastalıklarını artırmıştır. Yalan söyleye geldikleri için onlara elem verici azab vardır.”³⁷
- 19- Günahlar kişinin üzerindeki değeri ve şerefi ifade eden mümin, takvalı, itaatkâr, kul, salih gibi isimleri kaldırıp onların yerine değersizliği ve düşüklüğü ifade eden günahkar, facir, yalancı, hırsız ve katil gibi isimleri yerleştirir. *بُنِيَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ* “inandıktan sonra yoldan çıkmış olmak ne kötü bir addir. Tevbe etmeyenler, işte onlar zalimlerdir.”³⁸
- 20- Ma'siyet ve günah dünyada ve kabir hayatında sahibini zor duruma sokar. Ahirette ise azaba maruz bırakır. *وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى* “Benim Kitap'ımdan yüz çeviren bilsin ki onun dar bir geçimi olur ve kıyamet günü de onu kör olarak haşrederiz.”³⁹ Bu ayette Allah, geçimin dar ve zor olmasını kendi zikrinden yüz çevirmeye bağlamıştır. Allah'tan yüz çeviren kişinin hayatı ve geçimi yüz çevirmesi nispetinde zor ve dar olur. Dünyada kişinin elde etmek istediği birçok emel vardır. Sürekli kalbindeki korku ve zilletle beraber bunları elde etmeye çalışır. Ancak insan sadece rabbine kulluk ederek mutmain olabilir.

3. Tevbe Etmenin Günahlara Etkisi Konusunda Fakihlerin Görüşleri

Fakihler hangi günahın tevbesinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda iki farklı görüş dile getirmişlerdir.

Bunlardan birincisi birini öldürmek hariç bütün günahların tevbesinin kabul edileceği yönündedir. Bu görüş İbn Abbas'a ve bir rivayete göre İmam Ahmed'e aittir. Buradaki gerekçelendirme şu şekildedir: İbn Abbas'a Furkan Suresi'nin 68-70 ayetlerinde tevbe eden herkesin bağışlanacağı bildirilmiyor mu? diye sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Bu ayetlerde bahsedilen durum cahiliye dönemi için geçerlidir. Çünkü o dönemde müşrikler adam öldürüp zina ediyorlardı. Daha sonra Hz. Peygamber'e eğer önceden yaptıklarımıza kefarete olacak bir şeyi bize haber verirsen senin bizi davet ettiğin din güzel olur diyorlardı.”⁴⁰ Bunun üzerine Furkan Suresi'nin 68. ayeti indi. Bu onlar

³⁵ Rum, 30/41.

³⁶ Şûrâ, 42/30.

³⁷ Bakara, 2/10.

³⁸ Hucurât, 49/11.

³⁹ Tâha, 20/124.

⁴⁰ Buhârî, *Sahih-i Buharî*, 4/1811; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 1/113.

hakkındadır. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا. (Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir. Allah ona gazabetmiş, lanetlemiş ve büyük azab hazırlamıştır)⁴¹ ayetine göre bir kişi, İslam'ı ve hükümlerini öğrense buna rağmen birini öldürse cezası cehennemdir.” Zeyd b. Sâbit ise bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır: “Furkan Suresi'nin 68. Ayeti inince ayetin bu kadar yumuşak olmasına şaşırдық. Yedi ay bekledikten sonra ağır olan ayet indi.” Ağır olan ayetle Nisa Suresi 93. ayeti kastetmektedir. Aynı şekilde İbn Abbas, Furkan Suresi'ndeki ayet Mekki'dir. Nisa Suresi'ndeki ayet ise Medeni'dir. Bu ayet inince herhangi bir şeyi nesh etmemiştir demektedir.⁴²

Bu konudaki ikinci görüş, cumhurun görüşüdür ve birini öldürmek dâhil bütün günahların tevbelerinin kabul olacağı yönündedir. Bu grubun gerekçelendirmeleri ise şu şekildedir: *قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ* “De ki: “Ey kendilerine kötülük edip aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin. Doğrusu Allah günahların hepsini bağışlar. Çünkü O, bağışlayandır, merhametlidir.”⁴³ Bu ayet tevbe edenler hakkındadır. *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ* “Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar.”⁴⁴ Bu ayet ise tevbe etmeyenler hakkındadır. Allah şirk ile diğer günahları ayırmış, affetmeyi kendi isteğine bağlamıştır. Önceki ayette ise tevbe edenlerin mutlak bağışlanacağını bildirmiştir. Aynı şekilde *وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ* “Doğrusu Ben, tevbe edeni, inanıp yararlı iş işleyerek doğru yola gireni bağışlarım”⁴⁵ ayetinden anlaşıldığı üzere katil tevbe edip iman etse ve daha sonra salih amel işlerse bağışlanacaktır. Bunların yanı sıra Hz. Peygamber'den yüz kişiyi öldürdükten sonra tevbe eden ve tevbesi kabul olunarak Salihler zümresine eklenen kişinin durumu nakledilmiştir. Yine Ubbâde b. Sâmit'in naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber, etrafında bir sahabe grubu varken şöyle buyurmuştur: “Allah'a karşı şirk koşmayacağınıza, çalmayacağınıza zina etmeyeceğinize, evlatlarınızı öldürmeyeceğinize, sorumlu olduklarınıza iftira atmayacağınıza ve bana karşı asi olmayacağınıza dair bana biat edin. İçinizden vefa gösterenlerin ecri Allah'a aittir. Bunlardan birini işleyen kişi dünyada cezalandırılır ve dünyadaki cezası onun için kefarettir. Ancak bunlardan birini yaparsa ve Allah günahını örter de dünyada cezalandırılmazsa onun durumu Allah'a aittir. Dilerse affeder dilerse cezaya çarptırır.”⁴⁶ Kutsî bir hadiste konuyla alakalı Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ey adem oğlu, dünya dolusu hata ile bana gelip şirk koşmadığın halde karşıma çıkarsan dünya dolusu mağfiret veririm.”⁴⁷ Konuyla ilgili şu hadislerde olduğu gibi diğer rivayetler de mevcuttur: “Allah'a şirk koşmadan ölen kişi cennete girer”⁴⁸, “Kimin son sözü *لا إله إلا الله* Yolursa cennete girer”⁴⁹, “Allah, *لا إله إلا الله* diyen ve bununla Allah'ın rızasını amaçlayan bir kişiyi cehenneme haram kalmıştır”⁵⁰, “Kalbinde küçük hardal miktarınca bile iman bulunanları cehennemden çıkarın”⁵¹. Tevhîd ehli olanların cehennemde ebedi kalmayacağına dair daha birçok delil bulunmaktadır.⁵²

⁴¹ Nisa, 4/93.

⁴² İbn Kayyım el-Cevzî, *Medâricu's-Sâlikîn*, 1/304.

⁴³ Zümer, 39/53.

⁴⁴ Nisa, 4/48.

⁴⁵ Taha, 20/82.

⁴⁶ Buhârî, *Sahih-i Buharî*, 1/15.

⁴⁷ Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, 4/134.

⁴⁸ Buhârî, *Sahih-i Buharî*, 4/417; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 2/688; İbn Hibbân, *Sahih-i İbn Hibbân*, 8/119; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty), 5/27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/382.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/233; *Sünen-i EbiDâvud*, 3/190.

⁵⁰ Müslim, *Sahih-i Müslim*, 1/445.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/412.

⁵² İbn Kayyım el-Cevzî, *Medâricu's-Sâlikîn*, 1/305.

SONUÇ

Tevbe, Allah'ın kullara verdiği bir fazlı ve ona dönmeleri için bir fırsattır. Günah işledikten sonra Allah tevbesini kabul eder. Kulun kendisine yapılan bu fazlı unutmaması gerekir. Allah'a yaklaşmak için salih amel işlemesi gerekir. Daha önceki yaptığı kötülüklerden pişman olmalı ve bütün tevbeleri sadece Allah'ın kabul ettiğini unutmamalıdır. Günah kişiyi helaka sürükler. Suçun büyüklüğüne ve küçüklüğüne göre büyük günah/küçük günah şeklinde ikiye ayrılır. Bunların tamamı Allah katında çirkin görülmüştür. Bu sebeple kulun hepsini terk etmesi veya günah işlediği zaman hemen akabinde tevbe etmesi ve salih amel işlemesi gerekir. Allah tevbeyi kabul ettiği zaman önceki kötülükleri iyiliğe değiştirir.

İkili ilişkilerdeki hukuk tarafların durumuna göre değişmektedir. Kişi ile Allah arasındaki hukuk ve kişi ile diğerleri arasındaki hukuk başta olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Allah ile olan hukukla alakalı bir günahın affedilmesi daha fazla umulan bir günahdır. Diğer insanlarla olan hukukla alakalı bir günah ise affedilmek için tevbe etmesi, helalleşmesi ve zararın bedelini ödemesi şarttır. Allah Teâlâ bazı suçlara karşı kısas, had ve tazir gibi dünyada ceza tayin etmiştir. Dünyadaki cezanın uygulanmadığı durumlarda ise ahirette hesap ve azaba tabi tutacaktır. Suçlu için bu iki cezanın ikisi de uygulanmaz sadece bunlardan biri uygulanır. Dünyada ceza uygulanan bir kişi ahirette azap edilmez.

Bir ma'siyet işlendiği zaman bunun sonucunda günah, hak (hakkı çiğneme) ve ceza kavramları ortaya çıkmaktadır. Mesela bir kişi namaz kıl emrini yerine getirmeyip namaz kılmadığı zaman bu fiili günahdır. Allah ile kendisi arasındaki hukuku ihmal ettiği için haktır. Tevbe etmeyip karşılığında yaptırım hak ettiği için de cezadır. Bu kavramların karıştırılmaması için aralarındaki ayrımın yapılması gerekir.

KAYNAKÇA

Abdülkerim el-Hatip. *el-Hudûdî'l-İslâm Hikmetuhâ ve Eseruhâfi'l-Efrâdve'l-Cemââtve'l-Ümem.*

Riyad: Dâru'l-Livâ, 1400-1980.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned-i İmam Ahmed.* Kahire: Müessesetü Kurtuba li't-Tıbbâative'n-Neşr. ty.

Buhâri. Muhammed b. İsmail Ebâ Abdullah, *Sahih-i Buharî.* Beyrut: Dâru İbn Kesîr. 3. Baskı. ty.

Ebû Dâvud. Süleyman b. Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvud,* thk. Muhammed Muhyuddin Abdülhamid.

Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty.

Gazâlî. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn.* Beyrut: Dâru'l-Mârifet li't-

Tıbbâati ve'n-Neşr. ty.

İbn Hibbân. Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahih-i İbn Hibbân.* thk. Şuayb Arnaûfî. Beyrut:

Müessesetü'r-Risâle. 2. Baskı. ty.

İbn Kayyım el-Cevzî. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyüb. *el-Cevâbu'l-Kâfi li-Men se'ele*

Ani'd-Devâi's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. ty.

İbn Kayyım el-Cevzî. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyüb. *Medâricu's-Sâlikîn beyne*

Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Neste'in. thk. Muhammed el-Mutesim Billah. Beyrut:

Dâru'l-Kütübi'l-Arabî. 4. Baskı, ty.

- İbn Kesîr. Ebu'l-Fidâ İsmail. *Muhtasarü Tefsîr-i İbn Kesîr*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Şirketü Ebnâi's-Şerif el-Ensârili't-Tıbbâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî. ty.
- İbn Mâce. Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 1. Baskı. ty.
- Kurtubî. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferac. *el-Câmîli Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdülalim. Kahire: Dâru's-Şuab. 2. Baskı. ty.
- Muhammed Ali es-Sâbûnî. *Safvetü't-Tefâsir*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî. 9. Baskı. ty.
- Münzirî. Abdülazim Abdülkavî. *Et-Terğîb ve't-Terhîbmine'l-Hadîsi's-Şerîf*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1. Baskı. ty.
- Müslim. Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hüseyin. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâruİhyâi't-Türâsi'l-Arabî. ty.
- Şâfi. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Dîvânu's-Şâfi*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye. 1. Baskı. ty.
- Tirmizi. Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.ty.