

Diyanet

İlmî Dergi



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Üç Ayda Bir Yayınlanır

Cilt: 49 • Sayı: 4 • Ekim - Kasım - Aralık 2013

Diyanet İlmî Dergi

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni

Dr. Yüksel Salman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Dr. Faruk Görgülü

Mali İşler ve Dağıtım Sorumlusu

Mustafa Bayraktar

Yayına Hazırlayan

Fatih Kaya

Ramazan Özalpdemir

Tashi

Sedat Memiş

Hakemler

Prof. Dr. Mehmet Akkuş	Prof. Dr. M. Zeki Terzi
Prof. Dr. Zeki Arslantürk	Prof. Dr. Niyazi Usta
Prof. Dr. Mustafa Aşkar	Prof. Dr. Mevlüt Uyanık
Prof. Dr. Mahmut Aydın	Prof. Dr. Yavuz Ünal
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar	Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Nusret Çam	Prof. Dr. Niyazi Akyüz
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu	Prof. Dr. Ramazan Biçer
Prof. Dr. Mehmet Erkal	Prof. Dr. İbrahim H. Karslı
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin	Prof. Dr. Yavuz Köktaş
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu	Doç. Dr. İsmail Albayrak
Prof. Dr. Recep Kaymakcan	Doç. Dr. Üzeyir Ok
Prof. Dr. Yurdağül Mehmedoğlu	Yrd. Doç. Dr. Naci Kula
Prof. Dr. Mehmet Okuyan	Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük

Yönetim Merkezi

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA

Yayın Türü

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

Tel: (0312) 295 72 65 - 66 • Faks: (0312) 284 72 88

E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Abone İşleri

Tel: (0312) 295 71 96 - 97 • Faks: (0312) 285 18 54

E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Abone Şartları

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 16,00 TL. Yurt dışı yıllık: ABD: \$ 25, AB Ülkeleri: € 20, Avustralya: 30 Avustralya Doları, İsveç ve Danimarka: 150 Kron, İsviçre: 30 Frank, Abone kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Akay Şubesi'ndeki IBAN: TR 84000100076005994308-5001 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Başkanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversitesi Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir.

Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir.

Yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergimize gönderilen yazılar Hakem ve Süreli Yayınlar İnceleme Komisyonu kararıyla yayınlanır.

Hakemler ve Komisyon tarafından yazılarda düzeltme ve kısaltmalar yapılabilir.

Dergide yayınlanan yazılardan kaynak gösterilmek suretiyle alıntı yapılabilir.

Yazıların elektronik kaydının gönderilmesi gerekir.

Yazılar yayınlansın-yayınlanmasın iade edilmez.

Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

ISSN 1300-8498 Diyanet İlmî Dergi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1971-

Teknik Yapım

Sistem Ofset Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.

Strazburg Caddesi No: 31/17 Sıhhiye/Ankara

Tel: 0312 229 18 81 Fax: 0312 229 63 97

Basım Tarihi

27.12.2013

DİYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 49 • SAYI: 4 • EKİM - KASIM - ARALIK 2013

EDİTÖRDEN

Yüksel Salman 5

KUR'AN BAĞLAMINDA İSLÂM ÖNCESİ ARAP YARIMADASI'NDA DİNİ
HAYAT, PUTPERESTLİK/PAGANİZM ÖRNEĞİ

Osman KAYA 7

ETBÂU'T-TÂBİİN DÖNEMİNDE TEFSİR ÇALIŞMALARI / TEFSİR İLMİNİN
TEDVİNİ

Nurettin TURGAY 33

PEYGAMBERLERİN GÖREVLERİNİ KARŞILIKSIZ YAPMALARI

Selim ÖZARSLAN 49

KADIN VE ÇOCUKLARA VERİLEN HİZMETLER AÇISINDAN CAMİLER

A. Faruk KILIÇ - Sıddık AĞÇOBAN 61

FIKH'UL-MUKARENE AÇISINDAN GASB VE TAZMİN SORUMLULUĞU

İsa ATCI 79

TÂRİHU BAĞDÂD'DA EBÛ HANİFE İLE İLGİLİ MÜSPET VE MENFİ
RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa ÖZTOPRAK 105

ÂL-İ İMRAN SÛRESİ 7. AYET MEÂLİNİ YENİDEN OKUMAK

M. Fatih KESLER 131

DIYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1- 1956 yılında yayınlanmaya başlayan Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çıkarılan ve Yüksek Öğretim Kurulunun Hakemli Dergi tanımına uygun bir dergi olup, yılda dört defa yayınlanır.

2- Diyanet İlmî Dergi için gönderilecek yazılarda öncelikle, Diyanet İşleri Başkanlığının; “Toplumun Din Konusunda Aydınlatılması” amacına matuf genel çerçeveye uygun olması hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Dergide İslami ilimler alanında bilimsel çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar akademik standartlara uygun ve orijinal olmalı, daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış olmalıdır.

3- Yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

4- Derginin yayın dili Türkçe’dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulunun kararına bağlıdır.

5- Dergimizde yayınlanacak yazıların Hakemlerden ve Süreli Yayınlar İnceleme Komisyonundan onay alması gerekir. Adı geçen kurullar tarafından yayınlanması uygun bulunan yazılar konularına göre dergide yayın için planlanır.

6- Dergimizde yazısı yayınlanan yazarlara ‘Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik’e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergimize gönderilen yazılar yayınlansın-yayınlanmasın iade edilmez.

7- Yazılar Dergimize, e-mail yoluyla; ilmidergi@diyanet.gov.tr adresine veya posta ile; “Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara” adresine gönderilebilir. Posta ile gönderilen yazıların CD de gönderilmesi gerekir.

B) YAZIM KURALLARI

1- Yazılar elektronik posta ile ya da CD’leriyle (fotoğraf vb. görsel malzemeler siyah-beyaz modda taranmış olarak CD ile) birlikte gönderilmelidir. Tercüme ve sadeleştirmelere orijinal metin de eklenmelidir.

2- Yazarlar ad ve soyadları ile birlikte, unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-mail adreslerini belirtmelidirler.

3- Yazıların 50-100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi (Abstract) verilmelidir. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Özetler, Derginin; www.diyanet.gov.tr adresindeki web sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulacaktır.

4- Yazılarda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)’nin yazım kuralları esas alınmalıdır.

5- Gönderilen yazılar Microsoft Office Word ve üzeri programlarda 12 punto, Times New Roman ve 1.5 satır aralıklı yazılmış olmalıdır.

6- Dipnot metinleri 10 punto, tek satır aralıklı, yazar adı ve soyadı normal, eser ismi ise italik olarak yazılmalıdır.

7- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla 20 sayfa olmalıdır.

Editörden

Yüce Allah, insanı yaratıp başıboş bırakmamış, onun murakabe altında olduğunu ve yapıp ettiklerinden sorumlu olacağını gönderdiği elçiler vasıtasıyla hatırlatmıştır. Ne var ki insan, zaman zaman bu sorumluluğunu unutmuş, yaratılış gayesinden uzaklaşarak, şirk ve inkâr girdabına düşmüştür. İnsanlık tarihi kadar bir geçmişe sahip olan şirkin Arap Yarımadası'nda hâkim olan şeklini, dinî hayata, sosyal ve beşerî alanlara nüfuzunu, Kur'an'ın ışığında öğrenmeye günümüz insanının da ihtiyacı var.

Peygamberler, tüm insanlığa örnek olan, Allah'ın kulları içinden seçtiği mümtaz şahsiyetlerdir. Onların yegâne amacı, kendilerine verilen risalet görevini layıkıyla yerine getirebilmektir. Bütün kutlu elçiler bu uğurda çok çeşitli zorluklara ve sıkıntılara maruz kalmışlar ve çetin mücadeleler vermişlerdir, ancak kendi menfaatlerini hiçbir zaman düşünmemişler ve hiçbir çıkar beklentisi içinde olmamışlardır. Kendilerini ulvi bir gayeye adayan ve bunun karşılığını yalnızca Rablerinden bekleyen bütün kerim elçiler, insanlık için örnek alınacak birer abide şahsiyettir, kıyamete kadar onların hayatlarından örnek alınabilecek pek çok husus bulunmaktadır.

Cami ve mescitlerimiz tarih boyunca kadın-erkek, yaşlı-genç ayrımı gözetmeksizin, herkesin rahatlıkla ibadetlerini yerine getirdikleri, aynı zamanda toplumu inşa ve imar eden mekanlardır. Cami ve mescitlerin, gönül dünyalarını imar edip, onları sükûnete ve ruh dinginliğine ulaştıracak bir hüviyete kavuşmaya ve çağın insanının ihtiyaçlarına cevap vermeye her zamankinden daha çok ihtiyaç var. Bunun gerçekleştirilmesinde camilerin fiziki şartlarının toplumun her kesiminden insana kucak açabilecek tarzda iyileştirilmesi önemlidir.

Tarihte derin izler bırakmış ve asırlara damgasını vurmuş birçok önemli şahsiyet vardır. "İmam-ı Azam" diye şöhret bulan ve Ebu Hanife künyesiyle anılan Numan b. Sabit de bu mümtaz şahsiyetlerden biridir. Ebu Hanife gibi alimler, görüşleriyle hem yaşadıkları döneme ışık tutmuşlar, hem de sonraki nesilleri fikir ve düşünceleriyle etkilemiş, yeni düşünce ufukları açmışlardır. Bu şahsiyetler, mezhepler arası mücadelenin yaşandığı dönemin bir yansıması olarak, zaman zaman serdettiği görüşler, bazen de görüşlerini temellendirdiği esaslar itibarıyla eleştirilmişlerdir. Söz konusu şahsiyetleri doğru anlamak kendilerine yöneltilen eleştirilerin arka planını ve dönemlerinin dinî-sosyal yapılarını göz önünde bulundurmayı gerektirir.

İlk vahyin gelişinden itibaren nazil olan ayet-i kerimelerin doğru anlaşılması ve onlarla kastedilen murad-ı ilahîyi kavrayabilme çabası, Müslümanların tarih boyunca önemli bir hedefi olmuştur. Müslümanlar ilk dönemlerde doğrudan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek müphem olan hususları bizzat onunla mütalaa etmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de anlaşılmayan durumu açıklığa kavuşturmuştur. Sonraki dönemlerde insanlar Kur'an'ın mesajlarını anlayabilmek için tefsirlere müracaat etmişlerdir. Kur'an'ın mesajını her asırda ve mekanda güncel ve diri tutan tefsir çalışmaları önemini korumaya hep devam edecektir. Bu konuda bilim insanlarının çalışmalarının günümüzde de devam etmesi son derece önemlidir.

Dergimizin bu sayısında yer alan Osman Kaya'nın "Kur'an Bağlamında: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Dinî Hayat Putperestlik/Paganizm **Örneği**", Nurettin Turgay'ın "Etbâu't-Tabiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir ilminin Tedvini", Selim Özarslan'ın, "Peygamberlerin Görevlerini Karşılıksız Yapmaları", A.Faruk Kılıç ve Sıddık Ağçoban'ın "Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler", İsa Atcı'nın "Fıkhu'l-Mukaren Açısından Gasp ve Tazmin Sorumluluğu", Mustafa Öztoprak'ın "Târîh-u Bağdad'da Ebû Hanife ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", M. Fatih Kesler'in, "Âl-i İmran Sûresi 7. Ayet Mealini Yeniden Okumak" başlıklı makalelerinin ilmi birikimimize önemli katkılar sunmasını bekliyorum, yeni yılda tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel SALMAN

KUR'AN BAĞLAMINDA İSLÂM ÖNCESİ ARAP YARIMADASI'NDA DİNÎ HAYAT, PUTPERESTLİK/PAGANİZM ÖRNEĞİ



Osman KAYA*

Özet:

Arap Yarımadası'nda İslâm öncesi dinî hayat denilince ilk akla gelen Putperestlik ve Şirk'tir. Gerçi bunun haricinde Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabîlik ve Mecûsîlik gibi dinler de varlıklarını sürdürmekte idiler ancak; bunlar daha çok bölgesel olarak kalmakta idiler. Bunun için biz bu makalemizde, İslâm öncesi Arap Yarımadası'ndaki dinî hayat başlığı altında Putperestlik/Paganizm/Şirk ve müşriklik kavramları üzerinde duracağız.

Şirkin insanlık tarihi kadar eski olduğu ve Arap Yarımadasına ise çok eskiden geldiği anlaşılmaktadır. Ancak bunun nasıl yerleştiği konusu farklı rivayetlere dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Yarımadası, Dinî Hayat, Şirk, Müşrik, Putperestlik/Paganizm.

Pre-Islamic Religious Life in The Arabian Peninsula

Abstract:

The first thing that comes to mind when one thinks of the pre-Islamic period in the Arabian Peninsula is paganism and polytheism. However, religions such as Judaism, Sabeian, Christianity and Zoroastrianism also existed, but these religions were more regional.

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi

For this reason, in our article, we will specifically focus on Paganism, Polytheism, and Polytheists under the title ‘Pre-Islamic religious life in the Arabian Peninsula’.

It is understood that Polytheism is as old as the history of mankind and that Polytheism arrived to the Arab Peninsula during the very early periods. However, there are a number of different views about how it settled in the Peninsula.

Key Words: Arabic Peninsula, Religious Life, Shirk (polytheism), Polytheist (mushrik), Paganism.

Giriş

İnsanlar, tarihin hiçbir döneminde dinsiz bir hayat sürdürmemişlerdir. Bu dinî hayat bazen gerçek ilâhî bir dine uygun olmuş, bazen bir ilâhî dinin bozulmuş şeklinde tezahür etmiş bazen de bu ilâhî dinlerden tamamen uzak bir dinî hayat olarak sürdürülmüştür. Ancak şu bir gerçektir ki; “Tabiat boşluk kabul etmez” kuralı gereği, gerçeği olsun veya olmasın insanlar manevi olarak tatmin olmak için yanlış da olsa bir dine inanma gereğini duymuşlardır.

Kur’an nazil olduğu zaman Arap Yarımadası’nda muhatap olarak daha çok müşrikleri bulmuştur. Gerçi Arabistan Yarımadası’nda müşriklerin dışında da farklı dinî guruplar vardı. (Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiîler, Mecûsîler gibi) Yahudileri istisna tutacak olursak bunların büyük bir kısmı Arabistan Yarımadası’nın dışında ve daha çok azınlıkta kalmakta idi. Şirk ve müşrikliğin ise Arabistan’a nasıl yerleştiği konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır.

Bundan dolayı biz bu makalemizde İslâm öncesi Arabistan Yarımadası’ndaki dinî hayatı inceleyerek özellikle şirk konusu hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Bu bağlamda şirkin tarihçesi ve Arap Yarımadası’na nasıl yerleştiği konusuna açıklık getireceğiz. Bu çalışmayı yaparken Ku’ran’ın bu dinî hayat hakkındaki söylemlerine bakaacağız. Bunun için Kur’an’da içinde şirk ve şirke benzer kavramlar geçen ayetleri tek tek inceleyerek bu dinî hayat hakkındaki söylemini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak, şu hususu da belirtmekte yarar vardır ki; Arap putperestleriyle Arabistan dışında yaşayan diğer putperestlerin yaşantı ve ibadetleri arasında farklılıklar vardır. Geniş bir anlam ifade eden müşrik kavramı, çeşitli ilim dallarında (kelam, fıkıh, tasavvuf... gibi.) çeşitli tarifleri yapılarak incelenmiştir. Ancak, biz bu araştırmada İslâm tarihi içerisindeki durumu ve bizzat Hz. Muhammed’in yaşadığı devri dikkate aldığımız için “Arap Yarımadası’ndaki müşrikler” makalemizin ana konusunu oluşturacaktır.

Bu bağlamda şirkin tarihçesi, Arap Yarımadası’na gelişi ve özel anlamıyla Arap Yarımadası’ndaki Putperestlik/Paganizm örneğine Kur’an’ın söylemleri bağlamında cevap aramaya çalışacağız.

1- TANIM VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Arabistan'da İslâm öncesi dinî hayat denilince ilk önce putperestlik akla gelir. Çünkü İslâm öncesi Arabistan'ın dinî hayatına putperestlik hâkim olmuş; ancak, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Sabîîlik Arabistan'ın belli bölgelerinde bulunmakta idiler.

Şirk kavramı, “şerike” fiilinden türemiştir. “Ortak koştı” anlamına gelir. Müşrik ise bu fiilin, if'al babındaki ism-i fâilidir. Lügatte, “ortak koşan” anlamına gelir. el-İşrak “Allah'a ortak koşmak, Eşreke billâhi ise “Allah'a küfretti” anlamına gelmektedir.¹ Müşrik, “Allah'a küfreden, O'na ortak koşan ve O'nu inkâr eden” kimsedir.² Mirasta ve alışverişte ortaklık anlamına gelen şirk; ayrıca, riya, nifak, Allah'tan başkasına yemin, herhangi bir şeyi uğursuz saymak, hâdiselerin meydana gelişlerini adi sebeplere bağlamak anlamında da kullanılmaktadır.³ Putperestler için kullanılan “müşrik”⁴ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de değişik irab ve sigalarıyla kırk dokuz kez geçmektedir.⁵ Ayrıca müşriklerin çeşitli sıfatları, çeşitli yer ve kâliplarda pek çok ayette zikredilmiş⁶ ve açıktan açığa Allah'a ortak koşan, Allah'ın

- 1 Firûzâbâdi, Necmuddîn Muhammed b. Yahyâ, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Mısır 1301, III. 308.
- 2 Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ Kefevî, *Kulliyât*, el-Matbatu'l-Amire, 1287, s. 390; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, trc. Beyza Düşüngen, Ankara 1969. I, s. 363; İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn Muhammed, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut ty., s. 259.
- 3 Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ Kefevî, *Kulliyât*, el-Matbatu'l-Amire, 1287 s. 390; İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 259; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, Cemaluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Bulak 1300-1307/1881-1888 XI. 362-363. İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.* I. 362-363.
- 4 Bakara, 2/105, 135, 221; Nûr 24/3; Mâ'ide, 5/121; Tevbe, 9/28; Yûsuf, 12/106; Nahl, 16/100.
- 5 Nûr, 24/3; En'âm, 6/121; Tevbe, 9/28; Yûsuf, 12/106; Nahl, 16/100; Saf, 61/9; Bakara, 2/27, 105, 121, 135, 221; Âl-i İmrân, 3/67, 95; En'âm 6/14, 23, 79, 106, 137; Ahzâb, 33/73; Fetih, 48/6; Tevbe, 9/1, 7, 17, 36, 113; Yûnus, 10/108; Hicr, 15/94; Nahl, 16/120, 123; Beyyine, 98/1, 6; Hac, 22/31; Kasas, 28/87; Rûm, 30/31, 42; Ahzâb, 33/73; Ğâfir, 40/84; Fussilet, 41/6; Şûrâ, 42/13.
- 6 Kur'an-ı Kerim'de “şerike” fiili değişik versiyonlarda birçok kez geçmektedir. Bunlardan: “eşreke” kalıbında; onsekiz, “uşrik” kalıbında; beş, “şarik” kalıbında; bir, “tuşrik” kalıbında; dört, “tuşrikuu” kalıbında; üç, “tuşrikune” kalıbında; yedi, “tuşrike” kalıbında; üç, “yuşrik” kalıbında; altı, “yuşrikune” kalıbında; yirmi, “yuşrikine” kalıbında; bir, “uşrikhu” kalıbında; bir, “yuşrek” kalıbında; üç, “eşşirk” kalıbında; dört, “yuşrikekum” kalıbında; bir, “şerikun” kalıbında; üç, “şureka” kalıbında; otuzyediydi, “müşrik” kalıbında; iki, “müşrikune” kalıbında; altı, “müşrikine” kalıbında; otuzaltı, “müşriketun” kalıbında; iki, “müşrikatun” kalıbında; üç, “müşterikune” kalıbında; iki kez olmak üzere toplam yüz yetmiş bir kez geçmektedir. Bakara, 2/96, 105, 135, 221; Âl-i İmrân, 3/64, 95, 151, 186; Nisa, 4/36, 48, 62, 116; Maide, 5/72, 82; Enâm, 6/14, 19, 22, 23, 41, 64, 78, 79, 80, 81, 94, 100, 106, 107, 121, 136, 137, 139, 148, 151, 161, 163; A'raf, 7/33, 110, 111, 173, 190, 195; Tevbe; 9/1, 3, 4, 5, 6, 7, 17, 28, 31, 33, 36, 113; Yunus, 10/18, 28, 34, 35, 66, 71, 105; Hud, 11/54; Yusuf, 12/38, 106, 108; R'ad, 13/16, 33, 36; İbrahim, 14/22; Hicr, 15/94; Nahl, 16/1, 3, 27, 35, 54, 86, 123, 130; İsrâ, 17/64, 111; Kehf, 18/26, 38, 42, 110; Taha, 20/32; Hac, 22/18, 26, 31; Mü'minun, 23/59, 62; Nur, 24/3, 55; Furkan, 25/2; Neml, 27/59, 63; Kasas, 28/62, 64, 68, 74, 87; Ankebut, 29/8, 65; Rum, 30/13, 29, 31, 33, 35, 40, 42; Lokman, 31/13, 15; Ahzab, 33/73; Seb'e, 34/22, 27; Fatır, 35/14, 40; Saffat, 37/33; Zümer, 39/29, 39, 65, 67; Ğâfir/Mü'min, 40/12, 42, 73, 84; Fussilet, 41/6, 47; Şura, 42/13, 21; Zuhruf, 43/39; Ahkaf, 46/4; Fetih, 48/6; Tur, 52/43; Haşr, 59/23; Mümtehine, 60/12; Saf, 61/9; Kalem, 68/41; Cin, 72/2, 20; Beyyine, 98/1, 6.

yanında başka tanrı veya tanrılara yer veren, sayısız ilâha inanan, onları O'na ortak denk tutan;⁷ Müslüman, Yahudi, Sabîî, Hıristiyan ve Mecusi olmayan,⁸ şirki din olarak kabul eden, putlara tapan Arap müşrikleri (putperestler)⁹ anlamında kullanılmıştır.

Kur'an'da müşriklerin Allah'a ortak koşmaları; putlara tapmak,¹⁰ cinleri Allah'a ortak tanıyıp, melekleri Allah'ın kızları olarak telakki etmek, dışı tanrıçalara tapınmak ve O'na oğul ve kız isnat etmek,¹¹ putların isimlerini çocuklarına ad olarak vermek,¹² Allah'a bâtil zan ve isnatlarda bulunmak,¹³ Allah'a ve putlara hisse ayırmak¹⁴ Allah'a inandıkları halde aracı, şefaathçi kabul edip, küçük tanrıçalara tapınmak,¹⁵ Allah'a imana çağrıldıkları halde atalarının izinde olduklarını söyleyerek geri durmak¹⁶ ve Allah'a gerçek manada inanmadıkları halde başlarına bir bela geldiği ve dara düşükleri zaman dini Allah'a has kıldıkları ve dua ettikleri; rahata kavuşunca da Allah'ı unuttukları¹⁷ şekillerinde bildirilmiştir.

Genel olarak küfür zümresi içerisinde mütalâa edilen müşriklerin vasıfları putlardan yardım beklemek,¹⁸ Allah'ı ve ayetlerini yalanlamak,¹⁹ peygamberlere ve meleklerle düşman olmak,²⁰ kıyameti inkâr etmek²¹ şeklinde tarif edildiği gibi; ayrıca onların haksız yere mal gasp eden,²² ahde vefasızlık gösteren,²³ Hakk'a kulak tıkayan,²⁴

7 Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, t.y.II. 770.

8 Hac, 22/17.

9 Ebû'l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 216; İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.* II. 23; Râzî, *Tefsîr*, XXXI. 39; Elmalılı, *Hak Dini*, II. 770; Sâbüni, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Şam 1977, I. 282.

10 Hac, 22/30; Ankebût, 29/17, 25; A'râf, 7/191, 195; Yunus, 11/18.

11 En'âm, 6/100, 101; Zuhruf, 43/16, 19; Nahl, 16/57; Meryem, 19/88-92; Saffat, 37/149; Tur, 52/39; Necm, 53/19-23; Nisa, 4/117.

12 A'râf, 7/190.

13 En'âm, 6/138.

14 En'âm, 6/136.

15 Ankebut, 29/61, 63; Zümer, 39/3, 43, 44; Enbiya, 21/28, 94; A'raf, 7/53; Rum, 30/13; En'âm, 6/94; Yunus, 10/18; Zuhruf, 43/86; Yunus, 10/18.

16 Bakara, 2/170; Maide, 5/104; A'râf, 7/28.

17 Yunus, 10/12, 22, 23; Fussilet, 41/49-51.

18 Ra'd, 13/14.

19 A'râf, 7/37.

20 Bakara, 2/93; Hac, 22/44.

21 İsrâ', 17/98.

22 Bakara, 2/160-161.

23 Tevbe, 9/12.

24 Bakara, 2/19.

zalim, yalancı²⁵ ve hain²⁶ kimseler oldukları bildirilmiştir. Bundan dolayı, asla dost edinilmemesi²⁷ ve onlardan yardım istenmemesi de²⁸ emredilmiştir.

Mekkî ayetlerinin hitap şekline göre Kur'an'ın, ehl-i kitap mensuplarının dışındaki kişileri uyaran ayetleri, şirkten bahsettiği veya şirki yerdığı bir gerçektir. Şirk kavramı ve onun (ayetlerde geçen müşrikler ve şirk koşanlar gibi) türevleri Mekkî ayetlerde genellikle kâfir Arapları içine alır. Buna rağmen şirk kavramıyla ilgili ayetlerden de anlaşılacağı gibi, belli başlı bir ibadet biçimi ifade edilmemektedir. Genel bir kavram olup çeşitli inançları, birbirine karışmış ve biri diğerinin içine girmiş inançları içine alır. Bu inançlarda ortak ve genel olan ilke; Allah'a başka bir varlığı ortak koşmaktır. Bu varlık bir put, bir melek veya bir şeytan ya da tabiat güçlerinden herhangi bir güç olabilir. Şirk koşma eylemi; ulûhiyyet, rububiyet, ibadet, ayin ya da şefaatchi kılma, ilişki kurma amacıyla kabul edilsin fark etmez.²⁹

Bununla birlikte, şirk ve müşrik kavramlarının hangi anlamları ifade ettiğini anlayabilmemiz için, öncelikle konuyla ilgili Kur'an'daki bazı ayetlere ve müfessirlerin yorum ve izahlarına göz atmamızda fayda vardır.

Müşrik kadınlarla evlilik konusunda nazil olan: “Ey Müminler müşrik kadınlarla, onlar imana gelinceye kadar evlenmeyin. İman eden bir cariyeye, müşrik bir kadından, bu sizin hoşunuza gitmese de elbet daha hayırlıdır. Müşrik erkekler de, onlar iman edinceye kadar onları (mümine kadınlarla) evlendirmeyin.”³⁰ Ayetin izahına baktığımızda müşrik kavramı iki manaya gelmektedir: Biri “zahirî müşrik”, diğeri de hakiki müşriktir. Zahirî müşrik, açıktan açığa Allah'a eş koşan, sayısız ilâha inanan, onları O'na ortak /şerik/benzer/denk/nazir kabul eden kişidir. Bu anlamda ehl-i kitaba müşrik denilmez. Hakiki müşrik ise, hakikaten tevhid ve İslâm'a küfredenler, yani Mümin olmayan gayrimüslimlerdir. Bu manada ehl-i kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar da müşriktir; çünkü onlar zahiren tevhide inanmalarına rağmen, hakikatte ise Allah'a oğul isnat etmişlerdir. Hıristiyanlar “İsa, Allah'ın oğludur” derken, Yahudiler, “Üzeyir, Allah'ın oğludur”³¹ demişlerdir. Görüldüğü gibi, her ikisi de zahirde müşrik değilse de, hakikatte müşriktir. Bunun için mutlak manada müşrik denildiği zaman ve özellikle iman mukabili zikredildiğinde bütün kâfirleri içine alır.³²

25 İnşikâk, 84/22.

26 Hac, 22/38.

27 Nisâ, 4/84, 89.

28 Nisâ, 4/89.

29 Derveze, *a.g.e.*, I, 292.

30 Bakara, 2/221.

31 Tevbe, 9/30.

32 Alûsî, Şihabuddîn Seyyid Mahmûd, *Rûhu 'l-Meâni fi 't-Tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Azîm ve 's-Seb'il Mesâni*, Beyrut 1361, II, 120; Beydâvî, Abdullâh b. Amr b. Muhammed, *Envârü 't Tenzil ve Esrârü 't Te'vil*, Mısır 1968, I, 165; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 770.

Aşağıda zikredilen ayet ise konuyu daha iyi aydınlatmakta; müşrikin, “putperest”; müşriklığın ise “putperestlik” olduğunu kesin olarak tayin etmektedir. “İnananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiîler; Mecusîler ve Allah’a ortak koşanlar... Allah kıyamet günü bunlar arasında hüküm verecek (haklıyı haksızı ortaya çıkaracak)tır. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”³³

Bu ayeti kerimede, altı dinî grup sayılmıştır. Bunlardan yalnızca birinci gruptan ehl-i iman olarak bahsedilmiş, geriye kalanlar ise küfür ehli olarak zikredilmiştir. Sonra da bu beş küfür grubundan birisi şirk olarak açıklanmıştır. Oysa diğer dinî gruplarda da şirk vardır. Örneğin; Mecusîlerin ateşperestliği bilinen bir şeydir. Şu halde burada, şirk koşanlardan maksadın –diğerleri de şirk koşmuş olsalar da– “hiçbir şekilde tevhid iddiası karıştırılmayan şirk” olarak anlaşılması daha uygun gibi gözük-mektedir. Çünkü Hıristiyanlar “Allah için üçüncüsüdür”³⁴ diyerek tevhid iddiasında buldukları halde, kâfir olmuş ve şirke düşmüşlerdir. Aynı şekilde Mecusîler de bir tanrı tanıdıkları iddiasında bulunmuşlardır. O halde buradaki şirkten maksat, sadece putlara tapan ve Allah’a eş koşanlardır. Zira Sabiîler de sarahaten Allah’a şirk ko-şan, meleklerle inanan ve Zebur’u okuyup kibleye yönelerek ibadet eden Yahudi ve Mecusîlerin arasında bir gruptur.³⁵ Taberî (vefat, H. 310) ve Şevkânî’ye (vefat, H. 1250) göre, müşriklerden maksat, Allah’a eş koşan putperestlerdir.³⁶

Nitekim kitap ehli için nazil olan şu ayet, cizye konusunda müşrikleri saf dışı bırakmaktadır: “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Peygamber’inin haram ettiği şeyleri haram tanımayan, hak dinini din olarak kabul etmeyen kimselerle zelil ve hakir oluncaya kadar ve kendi elleriyle cizye verecekleri zamana kadar muharebe edin.”³⁷ Bu ayetten de anlaşılacağı üzere, sadece kitap ehli olan zümreye: “Müslüman olmak”, “cizye vermek” veya “harp etmek” gibi üç şart, imtiyaz olarak tanındığı halde, müşrik olarak telakki edilen Arap putperestler-den ise diğer din gruplarından tamamen farklı olarak ne cizye alınmakta, ne kadınla-riyla nikâh yapılmakta ne de kestikleri yenmektedir.³⁸

Ancak, şu hususu da belirtmekte yarar vardır ki; Arap putperestleri ile Arabistan dışında yaşayan diğer putperestlerin yaşantı ve ibadetleri arasında farklılıklar vardır. Geniş bir anlam ifade eden müşrik kavramı, çeşitli ilim dallarında (Kelam, Fıkıh,

33 Hac, 22/17; Bakara, 2/62; Mâ’ide, 5/69.

34 Mâ’ide, 5/73.

35 Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3389-3390.

36 Taberî, Ebû Ca’fer, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Ayi’l-Kur’ân*, Beyrut 1995, VII. 129; Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Fethu’l-Kadir*, Mısır 1241, III, 443.

37 Tevbe, 9/29.

38 Taberî, *Tefsîr*, I. 319, II, 100.

Tasavvuf... gibi) çeşitli tarifleri yapılarak incelenmiştir. Ancak biz bu araştırmada İslâm Tarihi içerisindeki durumu ve bizzat Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemi dik-kate aldığımız için "Arap Yarımadası'ndaki müşrikler" makalemizin ana konusunu oluşturmaktadır.

2- ARAP YARIMADASI'NDA PUTPERESTLİĞİN/PAGANİZMİN TARİHÇESİ

Kur'an'da Putperestliğin çok eskilere dayandığı ifade edilir. Nuh (a.s.) kavminden bahsederken, kavmin ileri gelenlerinin kendi adamlarına: "Tanrılarınızı bırakmayın, Vedd'i, Suva'ı, Yeğus'u, Yeuk'u ve Nesr'i bırakmayın"³⁹ diyerek hitap ettikleri anlatılır. Bu ayet, Nuh (a.s.) kavminin yanlış itikatlarını haber vermektedir. Nitekim Nuh (a.s.) kavminin helâk oluş sebepleri arasında, bu tür yanlışları görmek mümkündür.⁴⁰

Bunun dışında Kur'an'da, Arabistan'da tapılan putların sadece az bir kısmı zikredilmektedir. Kur'an'da müşriklerin putlarına ensâb⁴¹, esnâm⁴², evsân,⁴³ cibî,⁴⁴ evliyâ⁴⁵, şufeâ⁴⁶ gibi isimlerle işaret edilmiştir. Putların tahta, altın ve gümüşten insan şeklinde olanlarına "sanem"; taştan yapılmış olanlara ise "vesen" isminin verildiği belirtilir.⁴⁷ Kur'an'da bu umumi manaların yanında, 53/Necm Sûresi'nde Tâif, Nahle ve Kudayda bölgelerindeki kutsal mabetlerde bulunan Lât, Menât ve Uzzâ isimli dişi putlardan bahsedilir ve bu putların özel bir yer işgal ettikleri belirtilir.⁴⁸ Nuh'un kıssasında bahs edilen beş ilahtan: Vedd, Suva', Yegus, Yeuk ve Nesr putları erkek olan putlardan sayılır. MS. 600 yıllarında, özellikle Güney Arabistan kabileleri arasında bu ilâhlara tapılırdı. Bu putların İsrailoğulları öncesi Kenan dini olan Ba'al'de aslen tarımsal üretkenlik gücü olduğuna inanılırdı.⁴⁹ Lât, bir azize veya tanrıça idi ve Tâif'in reisi (Rabba) olarak da bilinirdi. Uzzâ, güçlü olan idi. Menât, kader tanrıçası değildi; onun türbesinde bulunan kaya onun tarımsal ilâh olduğunu göstermektedir. Evs-Menât, Zeyd-Menât (Menât'ın armağanı, Menât'ın bolluğu) gibi tanrılara izafe

39 Nüh, 71/23.

40 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut t.y, I, 80; Cevad Ali, *Târîhu'l-Arab*, Beyrut, 1960, VI, 254.

41 Mâ'ide, 5/90; Meâric, 70/43.

42 Şuarâ, 26/71; En'âm, 6/74; A'râf, 7/136; Enbiyâ, 21/57.

43 Hac, 22/30; Ankebût, 29/17, 25.

44 Nisâ', 4/51.

45 A'râf, 7/30; Hûd, 11/20, 113; Zümer, 39/8; Fussilet, 41/9.

46 En'âm, 6/70; Rûm, 30/13; Zümer, 39/43.

47 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 33.

48 Necm, 53/19-23. Ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, trc. M. Akif Ersin, s. 58.

49 Nüh, 71/23; Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 58.

edilen (Theoploric) oymak isimlerinin mevcudiyeti, bu putun, ana-tanrıça olduğu anlamına gelir. Ancak, Kur'an, bu putların onlara tapanlar tarafından ne anlama geldiği konusunda çok fazla ipucu vermemektedir.⁵⁰ Aslında birer üretkenlik ilâhı olan bu putların çöl şartlarında yaşayan Araplar için çok fazla bir değer ifade etmemelerine rağmen, birçok dinî ritüel ve uygulamalar, özellikle haccın yapıldığı anlarda yerine getirilmekteydi. Fakat müşrikler bu dinî uygulamalarda ortak ilâhlarına (partner gods, şureka) dua ettiklerine dair Kur'an'da birçok referans vardır. Ebû Sufyân'ın Uhud'da Hubel putuna dua ettiği; Lât, Menât ve Uzzâ'yı Uhud'a götürdüğüne dair rivayetler mevcuttur.⁵¹ Söz konusu ayet de bu olaya işaret etmektedir.⁵²

Kur'an'da Allah'ın kızları olduğuna dair bir dizi atıf bulunur. Bütün bunlarda, erkek evlatlara sahip olmak isteyen müşriklerin, Allah'ın sadece kız çocuklarına sahip olması gerektiği anlayışının ne kadar saçma olduğunu vurgulamaktadır.⁵³ Burada anlaşılması güç olan şey, putların birçoğunun erkek olarak kabul edilmesine rağmen, vurgunun kız çocuklarına yapılmış olmasıdır. Müşriklerin Benât-Allah düşüncesiyle cahiliye şiiirinde geçen benât ed-dehr düşüncesinin bir bağlantısının olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak, tanrıları kişileştiren bu inanışta bir İran düşüncesinin işaretleri olduğuna dair ipuçları bulunmaktadır.⁵⁴ Araplar, Benât-Allah düşüncesiyle aslında bu ilâhlarını kişileştirmemektedirler. Çünkü Araplar soyut ilişkileri ifade etmek için akrabalığı ifade eden kelimeleri kullanmaktaydılar.⁵⁵ Benât-Allah ibaresi, ilâhî varlıklar ya da bazı ilâhî özelliklere sahip varlıklar anlamından daha başka anlama sahip olmayabilir. Buna rağmen terimdeki bu belirsizlik, müşriklerin ibadet ettikleri varlıkların kimi zaman melekler olduğunu ima eden Kur'an ayetlerinin bulunmasını şartırcı kılmaz.⁵⁶

Şirkin tarihi serüveni hakkında bilgi veren tarihçiler, putperestliğin ilk defa Hz. Âdem (a.s.)'in vefatından sonra ortaya çıktığını belirterek şu bilgiyi verirler: "Hz. Âdem vefat ettiği zaman, oğlu Şit'in oğulları onu Hindistan'da ilk indiği mağaraya gömmüşlerdi. Bu dağa Nevz derlerdi ve yeryüzünün en verimli dağıydı. Şitoğulları Âdem'in mağaradaki cesedine giderler ve onun etrafında saygı dönüşü /tavaf yaparak ondan rahmet dilerlerdi." Hz. Âdem'in oğlu, Kabil'in oğullarından biri de şöyle dedi:

50 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 59.

51 Nisâ, 4/76.

52 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 59.

53 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 60; Allah'a kız çocuğu isnat etmeyle ilgili olarak bkz. Nahl, 16/57; İsrâ, 17/40; Sâffât, 37/149-153; Zuhruf, 43/15-16; Tûr, 52/39; Necm, 53/21-22.

54 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 60.

55 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 60.

56 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 62. Ayrıca bkz. İsrâ, 17/40; Sâffât, 37/149-150; Sebe', 34/40-41. Zuhruf, 43/19-20; Necm, 53/21 vd.

“Ey Kabiloğulları! Şitoğullarının bir Devarı (kutsal taşı) var, onun etrafında dönüyor, ona saygı gösteriyorlar. Halbuki, sizin bir şeyiniz yok.” Sonra onlara bir put yaptı böylece o, put yapanların ilki oldu.⁵⁷

Arabistan'da putperestliğin yerleşmesiyle ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre; Mekke bölgesi Hz. İsmail'in neslinin devamı olan Araplara dar gelince Arabistan'ın çeşitli bölgelerine dağıldılar. Ancak, gittikleri yerlere kendileriyle birlikte Kâbe'den kopardıkları taş parçalarını da götürdüler. Zamanla esas ibadetlerini unutup yanlarında götürdükleri taş parçalarına tazim etmeye başladılar. Böylece İbrahim'in dinini değiştirdiler ve putlara tapmaya başladılar.⁵⁸

Başka bir rivayette ise, Arabistan'a ilk defa putperestliği getiren kişinin Amr b. Luhayy olduğu belirtilmektedir. Hâdise şöyle olmuştur: Amr b. Luhayy'ın annesi Amr b. Haris'in kızı Fühayre idi. Haris Kâbe'nin yöneticisi idi. Amr b. Luhayy büyüyünce yönetim işlerinde anlaşmazlığa düştüler. Haris, İsmailoğullarıyla birleşip Cürhüm kabilesiyle savaştı. Onları yenerek Kâbe'den uzaklaştırdı. Mekke'nin dışına sürerek Kâbe'nin muhafızlığını üzerine aldı. Sonra ağır bir hastalığa tutuldu. Kendisine Suriye'de Belka denilen bölgede sıcak bir pınarın var olduğu, oraya gidecek olursa iyileşeceği söylenince; Amr b. Luhayy da oraya gitti, yıkandı ve iyileşti. Bu bölgede halkın putlara taptığını görünce, bunların ne olduğunu sordu. Onlar da: “Biz bunların aracılığıyla yağmur yağdırılmasını isteriz, düşmana galip gelmemizi talep ederiz.” dediler. Bunun üzerine Amr, bu putlardan kendisine verilmesini istedi. Neticede Amr b. Luhayy, oradan almış olduğu putları Mekke'ye getirerek Kâbe'nin etrafına dikti.⁵⁹ Bundan dolayı Hz. Peygamber: “Amr b. Luhayy'ı ateşe bağırıskalarını sürür vaziyette gördüğünü ve kim olduğunu sorduğu zaman, “Hz. İbrahim'in dinini değiştiren ve Arap putçuluğunu ihdas eden adamdır.” cevabının verildiğini söylemiştir.⁶⁰

Arabistan'da Amr b. Luhayy'ın getirmiş olduğu Hübel putunun yanı sıra, İsaf ve Naile adı verilen putlar ile⁶¹ Uzzâ putu da vardı. Batn-ı Nahle'de bulunan ve üç hurma ağacında bir dişiyi sembolize eden Uzzâ putu, Kureys ve Kinane'nin putudur.⁶² Menât, Kudeyda mevkiindeki Müşellel Dağı üzerinde bulunurdu. Evs ile Hazrec kabilelerinin

57 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 47-48.

58 Ebû'l-Velîd, Muhammed b. Abdullâh, *Ahbaru'l-Mekke*, Mekke 1352, s. 67; Atay, Hüseyin, “İslâm'dan Önce Arap Yarımadası'nda Putperestlik ve Yayılışı”, *EÜİFD*, (Kayseri 1988), sayı: 5, s. 87.

59 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 79; Atay, a.g.m., s. 87.

60 Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru't-Tibaati'l-Amire, Menâkıb, 9; Muslim b. Haccâc, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, Mısır 1374/1955. Kusuf, 9, 10, Cennet, 50, 51; İbn Hanbel, Ahmed, *Musned*, Mısır 1313, II. 275, 366, III, 318, 353, 374.

61 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 28; Muslim, Hac, 259.

62 53/Necm, 19; İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 35; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I. 86; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1997. II, 327.

putudur.⁶³ Zül Halâsa; Tebâla mevkiinde bulunan, Devs, Has'am, Becîle kabileleri ile Tebâle bölgesinde yaşayan Arapların putudur.⁶⁴ Fels; insan heykeli şeklinde olup Tayy kabilesinin putudur.⁶⁵ Riâm; Sanâ'da bulunan Himyer ve Yemenliler'in putudur.⁶⁶ Ruda; Benû Rabia b. Ka'b'ın tapınağıdır.⁶⁷ Zülkâabat; Sendat mevkiinde bulunan Bekir ve Tağliboğulları ile Vâil ve İyadoğullar'ının putudur.⁶⁸ Bunlardan başka Kur'an-ı Kerim'de Vedd, Suva', Yeğus, Yeuk ve Nesr adı verilen⁶⁹ putlardan da bahsedilir. Amr b. Luhayy'ın getirmiş olduğu putla başlayan Arabistan'daki putperestlik, her kabile ve bölgeye yayılmaya başladı.⁷⁰ Suva' putu, Huzeyl kabilesinin; Vedd putu, Kelb kabilesinin; Yeğus putu, Cürayş halkının; Yeuk, Hayvan kabilesinin; Nesr ise Himyer kabilesinden Zülkülâ boyunun putudur.⁷¹ Bunlardan başka, Arabistan'da her kabilenin bir putu bulunmaktaydı.⁷² Neticede putperestlik o kadar yayıldı ki, Kâbe gibi mukaddes bir mabed, bütün Arap kabilelerinin putlarını koydukları,⁷³ Mekke'ye geldikleri zaman putlarıyla birlikte ziyaret ettikleri yer haline geldi.⁷⁴

Bununla birlikte her kabile, ayrı, ayrı benimsedikleri putları, kabilelerine yakın bir yerde sembolleştirerek, tapınaklara yerleştirmişler ve onlara hizmetçiler tayin etmişlerdi. Medine'deki Evs ve Hazrec kabilesinin taptığı Müşellel Dağı'nda bulunan Menât,⁷⁵ Taif'de bulunan Sakif kabilesinin taptığı Lât;⁷⁶ Nahle mevkiinde bulunan ve Kureys'in takdis ettiği Uzzâ,⁷⁷ en önemli put tapınaklarını teşkil etmektedir. Ayrıca diğer Arap kabilelerinin de kendilerine uygun çeşitli putları mevcuttu.

Bir başka rivayete göre ise, İsaf adında bir kişi Naile adındaki bir kadınla Kâbe'nin içinde günah işlemişler; o suçtan dolayı da taş kesilmişler, sonra, ibret olsun diye birini Sâfâ tepesine, diğerini de Merve tepesine koymuşlar, daha sonra ne olduysa onlara

63 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 87-88; Taberî, *Târîh*, III, 66.

64 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 88; Muslim, *Fiten*, 51.

65 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 51; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 89.

66 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 89.

67 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 38; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 89.

68 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 89.

69 Nûh, 71/23.

70 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 50; Hasan İbrâhîm Hasan, *a.g.e.*, I, 71.

71 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 80-82; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, Beyrut 1398/1968, I, 167; İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 29.

72 Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 41-42; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 82-83.

73 Hasan İbrâhîm Hasan, *a.g.e.*, I, 71.

74 Hasan İbrâhîm Hasan, *a.g.e.*, I, 71.

75 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 29; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 87-88.

76 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 87; Hasan İbrâhîm Hasan, *a.g.e.*, I, 71.

77 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 86; Hasan İbrâhîm Hasan, *a.g.e.*, I, 71.

tapınmaya başlamışlardır.⁷⁸ Kusay b. Kilab, Mekke'ye hâkim olunca, bu iki putun birini Zemzem kuyusunun yanına, diğerini de Kâbe'nin bitişiğine nakledilmesini emretti. Cahiliye devri insanları onlara tapar, onlardan bereket beklerlerdi.⁷⁹

Ancak bu son rivayetin doğruluğu tartışmalıdır. Çünkü Arabistan'da putperestliğin nasıl yayıldığı konusunda Kur'an-ı Kerim'de açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Amr b. Luhayy'ın daha önce böyle yanlış bir itikat olmadan Arabistan'ı putperest yapması da oldukça zordur. Zira putperestliğin Hz. Âdem'in, ölümünden hemen sonra oğulları tarafından ona hürmette aşırı gitmeleriyle başladığı belirtilmektedir.⁸⁰ Ancak bu yanlış itikadın yayılmasına Amr b. Luhayy'ın öncülük etmiş olması ihtimal dahilindedir.

Arap Yarımadası'nda putperestliğin hâkim olmasından sonra da, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in şeriatını devam ettirenler de vardı. Ancak Kâbe'yi tavaf, hac, umre, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, kurban kesmek, telbiye getirmek gibi görevleri ifa ederken bu ibadetlere birtakım ilaveler yapmışlardı.⁸¹ Özellikle, telbiye esnasında; "Buyur Allah'ım buyur. Buyur, senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır. O da senin hükümdür. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin"⁸² diyerek, hem Allah'ı hâkim olarak kabul ediyor, hem de diğer ilâhları O'na ortak koşuyorlardı. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de onların bu hali şöyle tasvir edilmektedir: "Onların çoğu, ortak koşmadan Allah'a inanmazlar."⁸³

3- PUTPERESTLERİN İNANÇ VE İBADETLERİ

3.1. Putperestlerin inançları

Kur'an-ı Kerim, İslâm öncesi Arabistan'daki bazı dinî anlayışlara da atıflarda bulunur. 6/En'âm Sûresi'nin 136. ayetinde müşriklerin Allah'a ekin ve hayvanlardan pay ayırdıklarını zikrederken, onların bir tarım ve hayvancılık toplumu olduğuna işaret edebileceği gibi, sahip oldukları mal varlıklarını Allah için harcama eylemi olarak da değerlendirilebilir. 16/Nahl, 56. ayet bu davranışın mutlaka sorgulanacağına işaret etmektedir. 51/Tur, 57. ayetinde ise Allah'ın böyle bir şeye ihtiyacının olmadığı vurgulanmaktadır. 6/Enam, 137. ayetinde, müşriklerin çocuklarını öldürme sebepleri, putlara tapınmanın bir gereği olarak görülür. 17/İsrâ', 31. ayette, çocukların rızık korkusuyla öldürülmemeleri istenir. 5/Mâ'ide, 103 ile 6/En'âm, 138. ayetlerinde, sığırlar ve deve-

78 Atay, *a.g.m.*, s. 87.

79 Atay, *a.g.m.*, s. 87.

80 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 32-33.

81 Muslim, Hac, 21-22; İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 27.

82 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 27.

83 Yusuf, 12/106.

lerle ilgili birtakım tabular zikredilmekte, öte yandan büyü yapma, özellikle düğümlere üfleme gibi gizemli davranışlara atıflarda bulunularak büyüye karşı korunma yolları öğretilmekte;⁸⁴ bazı ayetlerde ise, Müslümanların şeytanlardan ve insanlardan Allah'a sığınmaları istenmektedir.⁸⁵ Aynı zamanda müşriklerin cinlere sığınmaları da kınanır.⁸⁶

Müşriklerin tapmış oldukları bu putların dışında başka inançları yok muydu? Dinleri tamamen putperestlik mi idi? Bu soruların cevabını yine Kur'an-ı Kerim'de bulmaktayız. Kur'an'ın değişik yerlerine serpiştirilmiş bir şekilde müşriklerin ağızlarından bazı inançları aktarılır. Bu bilgilere göre, müşriklerin Allah'ın varlığına inanmaları söz konusudur. Fakat bu inanç sistemi İslâm'ın istediği mânâda değildi; putlar aracı kılınmaktaydı.⁸⁷

Tarihçi Mes'ûdî (ö. 346/937) bu konuda bilgi verirken; "Cahiliye döneminde Arapların muhtelif dinleri bulunuyordu. Onlardan bazıları, Allah'ın birliğini ve yaratıcılığını, ölümden sonra dirilmeyi, ceza ve mükâfatı biliyorlardı. Bazıları da Allah'ı kabul edip, elçiyi reddediyorlardı. Putları bir nevi aracı gibi görüp, onlara kurbanlar sunarlardı."⁸⁸ demektedir. Aynı durumu Kur'an şöyle haber vermektedir:

"İyi bil ki, halis din yalnız Allah'ındır. Ondan başka veliler edinerek 'Biz bunlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz' diyenlere gelince, şüphesiz Allah onlar arasında ayrılığa düştüğü şeyde haber verecektir."⁸⁹ Zamandan başka bir şeyin kendilerini öldüremeyeceğini, her şeyin bu dünyada olduğunu ifade eden müşrikler,⁹⁰ Allah'ı insanlara benzeterek O'nun da çocuk edindiğini iddia ederek kızları Allah'a, erkek çocukları ise kendilerine nispet ederlerdi. Yüce Allah, bunun büyük bir iftira olduğunu haber verip çocuk edinmekten münezzehtir olduğunu belirtir.⁹¹

Kur'an nazil olduğu sırada, Arapların genel mânâda "Allah" adıyla tanıdıkları bir yüce yaratıcı söz konusu idi. İslâm'ın zuhurunda Mekke'de Araplar arasında temelde farklı olan tanrı fikirlerinin bir noktada birleşmesinden meydana gelen bir Allah inan-

84 Büyü yapmayla ilgili bkz. Felâk, 113/4; büyüden korunmayla ilgili bkz. Muavvizeteyn (Felâk-Nâs) sûreleri.

85 A'râf, 7/200; Nahl, 16/98; Mü'min (Ğâfir), 40/56; Fussilet, 41/36. Ayrıca bkz. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 62.

86 Cin, 72/6.

87 Zümer, 39/3.

88 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, II, 126.

89 Zümer, 39/3.

90 Câsiye, 45/24.

91 Nahl, 16/57; Necm, 53/21; ayrıca müşriklerin iftiraları için bkz. En'am, 6/100-101; Yûnus, 10/68-70; İsrâ, 17/40; Meryem, 19/88.

cı gelişmekte idi. Bir taraftan Arabistan paganizminde, göğü ve yeri yaratan, arzın, insanlığın yararına olan şeyleri bitirmesi için yağmuru veren, mukaddes yeminleri gözetleyen merhametli tanrı; eski dinî törenlerin kurucusu, bütün kâinatı elinde tutan büyük sahip (Rabb) şeklinde bir Allah kavramı geliyordu.⁹² Arabistan'daki Allah inancı, bir nevi putperestliğin benzeri olmakla beraber, yine de farklı durum arz etmekte idi. Burada müşriklerin, Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu itiraf etmeye hazır olduklarını belirtebiliriz.⁹³ Nitekim Kur'an'da bunun açık delilleri görülür. 29/Ankebût, 61-65; 39/Zümer, 38; 31/Lokmân, 25 ve 43/Zuhruf, 9-15. ayetlerde benzer sorular sorulmakta, farklı ilâhlara inanan insanlar benzer cevaplar verilmektedir. 23/Mü'minin, 84-89. ayetlerinde, Allah'a inandıkları halde, Allah'ın dışındaki taptıkları şeylerin, kendilerine "şefaati" olacaklarına inandıkları ifade edilmektedir.⁹⁴ 10/Yunus, 18; 36/Yâsîn, 39/13-27 ve 39/Zümer, 3. ayetlerinde bu durum açıkça ifade edilir. 43/Zuhruf, 86. ayette de benzer ifadeler bulunmaktadır.⁹⁵ Kur'an ayetlerinde geçen şefaati kelimesi de büyük bir öneme sahiptir. Yine âyet-i kerimelerde geçen ve ortak ilâhlar olarak tercüme edilen şureka, alelâde ortaklar anlamına gelmektedir. Ancak, bu kelimenin geçtiği ayetlerin ifade bütünlüğünden anlaşıldığı kadarıyla bunların, tapanların ortakları olmadığı bilakis Allah'ın ortakları olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶ Öte yandan, 6/En'âm, 22, 94; 10/Yûnus, 28 vd., 34 vd. ayetlerinde geçen 'ortaklar' kelimesinin, tapanların ortakları olduğundan bahsedilir.

Her ne şekilde olursa olsun, müşriklerin kendileri için şureka kelimesini kullanmaları mümkün değildir. Bu ifade, daha çok İslâm nokta-i nazarında onların davranışlarının Kur'anî bir tasviri olarak görünmektedir. Bununla beraber, en azından bazı Mekkelilerin, melekleri tanrıça olarak kabul ettikleri de bir gerçektir.⁹⁷ Bu meleklerin şefaati beklenmektedir.⁹⁸ Eğer şefaati dileme, tapınmaya eş değer ise (ki bu ilâhîliğe işaret eder), şu halde melekler, ilâh olarak kabul edilebilir. Fakat bu öneri kabul görmezse, açıkça meleklerle tapıldığından bahseden iki ayet vardır.⁹⁹ Müşrikler, putlarını Allah'ın yanında kendileri için şefaati olarak görmekteyken, büyük bir tehlikeye maruz kaldıklarında doğrudan doğruya Allah'a dua etmektedirler.¹⁰⁰

92 İzutsu, Toshiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, İstanbul, ty. s. 102-103.

93 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 63-65.

94 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 63-65.

95 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 65.

96 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 65.

97 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 66.

98 Necm, 53/26.

99 Sebe', 34/40 vd.; Zuhruf, 43/19 vd.

100 Ankebût, 29/65; Yûnus, 10/22-23.

“And olsun ki; onlara ‘Gökleri ve yeri yaratan, güneş ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?’ diye sorsan, şüphesiz Allah’tır derler. Öyleyse niçin aldatılıp döndürülüyorlar?”¹⁰¹ buyrulur.

“Her şeye hayat veren O’dur.”¹⁰² “Allah’ın adına yemin edilir.”¹⁰³ “Allah’a inancınları geçici bir tevhide dayanır.”¹⁰⁴ “Kâbe’nin Rabbi Allah’tır.”¹⁰⁵ Yukarıya aldığı-mız ayetlerden de anlaşılacağı gibi, müşriklerin kafalarında bozulmuş bir Allah inancının var olduğu görülmektedir. Tehlike karşısında Allah’a, tehlike geçince tekrar putlara yönelmeleri inançlarının ne kadar zayıf olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶

Arapların Allah’a inancını gösteren önemli belirtilerden biri de, yukarıda arz etmeye çalıştığımız gibi, Kureyş, Kinane, Benî Esed, Temim, Sakif ve Himyerî kabileleri gibi bazı kabilelerin hac ve umre zamanlarında, “Sana geldik, ey Tanrımız, senin ortağın yoktur. Bugün dua ve ihsan günüdür.” gibi sözlerle telbiye getirmeleri, Allah inancı izlerinin varlığını hatırlatmaktadır.¹⁰⁷

Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde, Arapların hemen hiç kurtuluş ümidi kalmayan bir tehlike içinde, özellikle de deniz üstünde kaldıkları zaman –dinlerini yalnız O’na özgü yaparak– Allah’a yöneldiklerini okuyoruz.¹⁰⁸ Yine dara düştüklerinde geçici olarak tevhide sarıldıklarına,¹⁰⁹ en büyük yeminlerini Allah adına yaptıklarına¹¹⁰ ve Kâbe’nin Rabbi’nin Allah olduğuna inandıklarına şahit oluyoruz.¹¹¹

İslâm’dan önce Hicaz’da bulunan müşriklerin itikatlarını özetleyecek olursak, temelinde Allah inancının varlığı söz konusu olmakla birlikte, putlara da taptıkları ve onları Allah’a ortak koştukları bilinir. Onlarda bulunan Allah inancının, Hz. İbrahim’in dininin kalıntıları olup, aradan uzun zaman geçmesi ve farklı inançlardaki insanlarla karşılaşmaları sonucu şirke girdikleri tahmin edilir.¹¹² Bizim makalemizde asıl üzerinde duracağımız kişiler, Hicaz bölgesindeki müşrikler olacaktır. Söz konusu

101 Ankebût, 29/61.

102 Ankebût, 29/63.

103 Fâtır, 35/42.

104 Ankebût, 29/63.

105 Kureyş, 106/3.

106 Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyet*, İstanbul 1987. s. 1-8; Ahmet Rauf, “Arabistan”, mad., İA, I. 490-491.

107 el-Ya’kûbî, Ahmed b. Ya’kûb, *Târihu l-Ya’kûbî*, Beyrut 1960 I, 255-256; Çağatay, *a.g.e.*, s. 255-256; Yıldırım, *a.g.e.* s. 9.

108 Lokmân, 31/32.

109 Ankebût, 29/65.

110 Fâtır, 35/42.

111 Kureyş, 106/3.

112 Tümer, Günay, *Birûni’ye Göre Dinler Târîhi ve İslâm Dini*, Ankara 1975, s. 131. Mahmud Es’ad, *Tarih-i Dini İslâm*, trc. A.L. Kazancı, O. Kazancı, s. 279.

kişilerin hayatlarına yön verecek peygamberleri ve kitapları bulunmaz.¹¹³ İslâm öncesi Mekke'de, Kâbe'nin içerisinde bazı dinî ziyaretler ve ritüeller devam ediyordu. Ficar harpleri, bu dinî inanışın azaldığını göstermektedir. Ebû Sufyân'ın Uhud savaşına Lât ve Uzzâ'yı beraberinde götürmesi, Yahudilerin savaşlara "kutsal sandık" ile birlikte gitmelerini hatırlatıyor.

Kur'an'ın ilk bölümleri, onların, bulanık da olsa, zaten Tanrı'ya inanan insanlar olduğunu bildiren pasajlarla doludur. 106/Kureyş Suresi'nde "Bu evin (Kâbe'nin) Rabbine ibadet etsinler"¹¹⁴ cümlecigi, "Mekke aristokratlarının" Allah'a tapıyor olduklarını göstermektedir.

Ayrıca müşriklerin Allah'a inançlarını gösteren ayetlerden anlaşılan şudur –muhtemelen civar yerlerde de yaygın olan bir inanış vardı–: Bu inanış, Allah'ı baş tanrı ilan etmekte; ancak herkes bu tanrının gücü hakkında farklı düşünmekteydi.¹¹⁵ Bununla birlikte, Greko-Romen dönemindeki Ortadoğu yazıtlarında yapılan çalışmalarda, bir baş tanrı veya üstün tanrı inancının yaygın olduğu görülmektedir. Bu yazıtlardan elde edilen bilgilere göre, üstün bir tanrıya tapınmanın diğer küçük tanrılara tapınmayla aynı dönemde olduğunu göstermektedir. Bir tanrının diğer tüm tanrıları kontrol edebileceği ya da dünyayı yaratıp gözetecek kadar üstün olduğu inancı, monoteizmi meydana getirmektedir. Fakat bu tür inançlara artan oranda yapılan vurgu monoteizme, yani diğer tanrıların varlığını dışlamaya doğru olan bir temayülün göstergesi olmaktadır.¹¹⁶ Yazıtların yazarları, diğer ilâhî güçlerden daha üstün bir güce, tek başına sahip olan aşkın bir tanrıya tapınıyorlardı. Bu tanrının bir semavi (weather) tanrı olup, gökyüzünün ona ait olduğuna inanılırdı. Alt düzeydeki tanrılar onun vekilleri ve elçileri idi. Meleklerle olan inanış, Pers ve Helenistik dönemde, Yakın Doğu'nun dinsel yaşamında önemli bir yer işgal etmekteydi ki; onlara elçilik rolü verilmekteydi. Aynı zamanda âlemlerin Rabbinin ilâhî varlıklar hiyerarşisinde en üstte bir mevkie sahip olduğu gerçeği de vurgulanmaktaydı. Öte yandan yazıtlar, önceki sayfalarda ele alınan çeşitli grupların dinsel yaşamı, atalarının geleneklerine dayanmaktaydı.¹¹⁷

Putlara tapmayı bir inanç olarak kabul eden müşrikler, yapmayı tasarladıkları bir işe başlamadan önce, yapıp yapmama konusunda karar vermek için putlara danışmayı ihmal etmezlerdi. Bunu en bariz şekliyle falcılıkta görmekteyiz.¹¹⁸

113 Müşrikler hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 5-38; Ya'kübî, *Târîh*, I, 254-256; Mes'ûdî, *Murucu'z Zeheb*, Kahire 1384/1946, II, 26-27, Cevad Ali, *a.g.e.*, VI, 252-290.

114 Kureyş, 106/3.

115 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 67-68.

116 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 68-69.

117 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 69.

118 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160-164.

Araplar tasarladıkları işlerin yapılıp yapılmaması konusunda veya halledemedikleri işlere çare bulmak için, yüz dirhem parayla, genç bir deveyi alıp Hübel putunun önüne gelirlerdi. Paralarla deveyi görevliye teslim ederek oklar yardımıyla putun kararını alırlardı. Fal oklarını çekecek görevli, dilek sahibini putun yanına yaklaştırarak: “Ey ilâhımız, işte filan oğlu filan şu, şu işleri yapmak istiyor, hakkında bize doğru olanı bildir.” der sonra da oku çekerti. Bunun sonucuna göre de işin yapılıp yapılmaması konusunda karar verirlerdi.¹¹⁹

Hız Muhammed’in dedesi Abdulmuttalib, zezem kuyusunun kazılmasındaki zorluktan dolayı, on erkek çocuğa sahip olduğu zaman birini kurban edeceğini adanmıştı. Bu durum gerçekleşince oğullarının hangisinin kurban edileceğini belirlemek için Hübel putunun önünde oklar çektiymişti.

Yine Zülhalasa ve Riam gibi tapınaklarda da fal okları bulunur, istişare için oklar çekilirdi. Allah’tan istenmesi gereken şeyleri putlardan isteyen müşrikler, memnun olmayınca da putlara hakaret etmekten geri kalmazlardı.¹²⁰

Kur’an-ı Kerim’in “Ey inananlar, şarap, kumar, dikili taşlar, şans okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”¹²¹ hitabı, inananlara yapılmış olmakla beraber, aynı zamanda o günkü Arap toplumunun da inancını ortaya koymaktadır.

Putperestlerin yanlış itikatlarından kaynaklanan önemli hususlardan biri de, kafalarına göre helâli haram saymalarıdır. Kur’an-ı Kerim’de, onların bu yanlış inançlarına işaret eden birçok ayet mevcuttur: “Allah, Bahire, Saibe, Vesile ve Ham diye bir şey yapmamıştır. Fakat inkâr edenler, Allah’a yalan uyduruyorlar ve çocukları da akıl erdiremiyor.”¹²²

3.2. Putperestlerin ibadetleri

Cahiliye dönemindeki ibadetlerin en önemlileri; hac, umre, tavaf, kurban oruç, putlarla müşavere (fal okları), putlara hediye takdimi, putlar adına yapılan dua ve yemin, çocuklara ad olarak put isimlerinin verilmesidir. Bu ibadet ve görevler içerisinde şüphesiz en önemlileri hac ve umredir.

Enfâl suresinin 35. ayetinde müşriklerin Kâbe’deki ibadetlerinin ıslık ve alkış çalmaktan ibaret olduğu tasvir edilir.

Araplarda putlara ibadet; putların önünde, tapınaklarda veya tapınak çevresinden aldıkları taşlar önünde icra edilirdi.¹²³ Araplar yolculuk sırasında konakladıkları zaman, dört taş alır, içlerinden en güzelini seçerek ilâh edinir, diğer üçünü de yemeğini pişirmek için ocak taşı yapardı. Ayrılırken ilâh edindikleri taş da dahil olmak üzere bütün taşları

119 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160-161; İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 36.

120 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 88; İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 23.

121 Mâ’ide, 5/90.

122 Mâ’ide, 5/103.

123 İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 39.

orada bırakır, başka bir konaklamada da aynı şeyi tekrar ederlerdi.¹²⁴ Yine Araplar, evinde bulundukları taştan, ağaçtan veya diğer malzemelerden yapılmış puta, yolculuğa çıkacağı zaman ve yolculuktan döndükten sonra da dokunmak suretiyle¹²⁵ ondan yardım diler veya ona karşı olan şükürünü eda ederlerdi. Hicazdaki putperest Arap halkı Allah'tan istenmesi gerekenleri putlardan istemiş, Allah'a yapılması gereken ibadetleri de putlara tahsis etmişlerdi. Mekke müşrikler putlarına iki sebepten dolayı dua ediyorlardı: Yardım talep etmek.¹²⁶ Çünkü onlar, putları, arzu ve isteklerinin yerine gelmesi için Allah'la aralarında şefaataçi olarak kabul etmekteydiler. Yüce Allah putperestlerin, putlar önünde dua etmelerini birçok ayette alaylı bir şekilde ayıplamıştır.¹²⁷ Cahiliye Araplarının putlara dua etmelerinin ikinci sebebi ise; putların öfkelerini çekip hastalık, kıtlık, mal ve can kaybı gibi musibetlere maruz kalmaktan korktukları içindir¹²⁸ ki; onları şefaataçi kılmak veya bizzat ilâh telakkisiyle tazim ve hürmetle birlikte çeşitli hediye takdimiyle yardımlarını celp etmek istiyorlardı.¹²⁹ Arzularının yerine gelmesi için putlara müracaat eden müşrikler, emellerine ulaşamayınca putlara hakaret etmekten de geri kalmamışlardır.¹³⁰

3.2.1. Namaz

Müşriklerin bu günkü anlamda namaz kıldıklarına dair bir delil bulunmamaktadır. Buna rağmen Yüce Allah; Kur'an-ı Kerim'de "Onların Beyt(ullah) yanındaki namazları da, ıslık ve el çırpmadan ibarettir. O halde inkârınızdan dolayı azabı tadın (şimdi)."¹³¹ buyurmakla, müşriklerin Kâbe'nin yanında nasıl ibadet ettiklerini beyan etmektedir. Salât kelimesi, peygamberlikten önce kulluk ya da dinî bir ayini ifade etmek için kullanılıyordu. Dua, rahmet, bereket anlamlarını da içermektedir. Ancak bazılarının belirttiği gibi, yalnız dua anlamı ifade etmiyordu. İslâm'la birlikte belirli bir ibadet için kullanılmaya başlandı.

Araplar, çeşitli yerlerde tanrılarına yaptıkları ibadetleri 'salât' kelimesiyle ifade ediyorlardı.¹³² 2/Bakara, 125, 157, 238; 3/Âl-i İmrân, 43, 39; 4/Nisâ, 102-103; 14/İbrâhîm, 40; 22/Hac, 26; 27/Neml, 2-3; 9/Tevbe, 99; 41/Fussilet, 37; 77/Mürselât, 48; 74/Müddessir, 43-44; 33/Ahzâb, 56; 75/Kıyâme, 31-32. ayetlerde geçen salât kelimesi; rükû, sucût ve kıyam gibi kavramların bir kısmıyla peygamberlik sonrası Müslümanlara hitap edilmiş olsa da; müşriklerin Kâbe'nin yanında yaptıkları geleneksel

124 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 39.

125 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 39.

126 Yâsîn, 36/74.

127 Yûnus, 10/66; Hûd, 11/101; Nahl, 16/20-22; Meryem, 19/81.

128 Hûd, 11/54.

129 Mevdûdî, *el-Maslahâtu'l-Erbaa fi'l-Kur'an*, Kuveyt 1671, s. 16.

130 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 23; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 88.

131 Enfâl, 8/35.

132 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 431-433.

ayın ve ibadeti de simgelemektedir. Ayrıca, muvahhid olan Zeyd b. Amr b. Nevfel gibilerinin Kâbe’de secde etmiş olmaları¹³³ da İslâm öncesi Arabistan’da farklı şekillerde de olsa namaz ibadetinin var olduğunu göstermektedir.

3.2.2. Oruç

Oruç ibadetinin bizden öncekiler için farz kılındığı¹³⁴ Kur’an-ı Kerim’de beyan edilir. Fakat bunun ehl-i kitap için olduğu görüşü benimsenir. Müşrikler için oruç ibadetinin olup olmadığı konusu Kur’an’da geçmez. Ancak Hz. Aişe’den gelen bir rivayete göre, Hz. Muhammed (s.a.s.) Kureyşliler gibi, Aşure günü olan Muharrem ayının onuncu günü oruç tutardı. Medine’ye hicret edince de bu orucu tuttu. Sahabeye de bu orucu tutmalarını tavsiye etti. Hicretin ikinci senesinde Ramazan orucu farz kılınca: “İsteyen aşure orucunu tutar, isteyen de terk eder”¹³⁵ buyurdu.

Hatta hicretten sonra vefatına yakın bir zamanda, aşure orucunun diğer din mensupları tarafından da icra edilmesi üzerine, onlara muhalefet ederek, Muharrem’in 9. ve 10. günleri oruç tutulmasını emretmiş,¹³⁶ fakat ertesi yıl vefat etmiştir.¹³⁷

Buhârî (ö. H. 256) ve Dârimî (ö. H. 255)’de zikredilen bir haberde; bir kadının “Sumt orucu” tutarak haccettiği rivayet edilir. Hz. Ebû Bekir, Ahmes kabilesinden Zeyneb isimli bir kadına rastlar. Kadının hiç konuşmadığını görünce, sebebini sorar. Kadın kendinin “Sumt orucu” tuttuğunu söyler. Hz. Ebû Bekir, bunun cahiliye âdeti olduğunu, böyle bir orucun helâl olmayacağını beyan eder.¹³⁸ İşte bütün bu rivayetler, İslâm’dan önce de cahiliye âdeti üzere orucun tutulduğunu göstermektedir. Ancak bu orucun ilâhî bir dinin kalıntısı olarak mı tutulduğu veya kendileri tarafından mı ihdas edildiği konusu açıklık kazanmamıştır.

3.2.3. Hac ve Umre

Araplarda hac ibadeti, dinî bir vecibe olmakla beraber, haccın haram aylarda¹³⁹ kurulmuş olan panayırlardan sonra başlaması sebebiyle, aynı zamanda ekonomik yönden

133 Derveze. *a.g.e.*, I.s. 433-434.

134 Bakara, 2/183.

135 Muslim, Sıyâm, 113; Buhârî, Hac, 47, Savm, 69; Dârimî, Ebû Muhamed b. Abdillâh, *Sünen*, Kahire 1966, Savm, 46; İbn Hanbel, I. 310.

136 Muslim, Sıyâm, 133; İbn Hanbel, I. 225, 236, 345.

137 Muslim, Sıyâm, 133.

138 Buhârî, Menâkıbu’l-Ensâr, 26.

139 Yaygın olan görüşe göre; haram aylar: Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb aylarıdır. İlk üçü birbirini takip eder ve senenin 11, 12 ve 1. ayları olup, Receb ise senenin 7. ayıdır. Ancak Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Yeni Şafak Yayınları, çev. Salih Tuğ. İstanbul 2003, I, s. 51 de haram ayların kabilelere göre farklılık arz ettiğini belirterek, Receb ayının Mudar Kabilesi için olduğunu, Rabia Kabilesi için ise Ramazan ayının haram aylardan sayıldığını belirtir. Daha sonra da Mekke-Taif-Medine Üçgeni için Zilkade, Zilhicce, Muharrem aylarının haram aylardan sayıldığını belirtir. Yine Hamidullah, *a.g.e.*, I, s. 24’te ise “Basl Müessesesi gereği bazı kabilelerin yağmalamadan doğacak her çeşit zararlara karşı sekiz ay boyunca himaye ediyorlardı.” derken sanki haram ayları sekize çıkaran kabilelerin de olduğunu anlatmak ister.

de önem taşımaktaydı. Çünkü cahiliye devrinde, meşhur Ukaz Panayırı, Zilkade ayının sonuna kadar devam eder ve yerini Zülmecâz Panayırı'na bırakırdı. Zülmecâz Panayırı ise, Zilhiccenin 8. günü son bulurdu. Zilhiccenin 9. gününde Arafat'ta vakfeye durmakla –panayırların hemen sonrasında– hac ibadeti başlamış olurdu.¹⁴⁰ Haccın bu zamana rastlaması Araplar için hem dinî bir görev hem de ekonomik bir değer arz ediyordu.

Hac görevini Arafat'tan başlatırlardı. Başlama işi genellikle Sûfeliler'e ait olurdu. Fakat bu görevin liderliği konusunda zaman zaman ihtilafa düşüyorlardı.¹⁴¹ Araplar Arafat'tan sonra yürüyerek Müzdelife'ye giderlerdi. Ancak, Kureyş kabilesi Arafat'ta durmazdı. Müzdelife'den inme sırasında lider konumunda olan kabile, Advan kabilesi idi ki; bu görevi babadan oğla veraset usulüyle devralıyorlardı.¹⁴² Müzdelife'den Güneş doğduktan, sonra ayrılırlar ve Beyt'i, yedi defa tavaf ederlerdi. Tavaf esnasında Hacerulesved'e elleriyle dokunurlardı. Sâfâ ile Merve tepesi arasında sa'y etmezlerdi.¹⁴³ Bunun yerine kendi putları olan ve Müşellel Dağı'nda¹⁴⁴ bulunan Menât için ihrama girer, onu ziyaretten sonra hacı olduklarına inanırlardı.¹⁴⁵ Cahiliye devrinde Evs ve Hazreclilerin yapmadığı bu sa'y görevine Kur'an-ı Kerim şöyle atıfta bulunur. “Şüphesiz Sâfâ ile Merve Allah'ın şiarındandır. Kim Beyt'i (Kâbe'yi) hacceder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde bir günah yoktur. Kim kendiliğinden bir iyilik yaparsa bilsin ki, Allah karşılığını verir (yaptığını) bilir.”¹⁴⁶

İslâm öncesi cahiliye Arapları, hac aylarında umre yapmayı günah sayarlardı. Hac ve umre esnasında telbiyede bulunurlardı; ancak, telbiyelerinde şirkin izlerine rastlanıyordu. Nitekim telbiyede bulunurken; “Buyur Allah'ım buyur, buyur senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır. O da senin hükmündedir. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin.”¹⁴⁷

Ayrıca her müşrik kabilenin kendi putlarına ayrı ayrı tavafda buldukları da rivayet edilmektedir.¹⁴⁸

İbn Ömer'den gelen bir anlatıma göre Hz. Muhammed, (s.a.s.) müşriklerin bu telbiyelerine muhalefet ederek şu şekil bir telbiyede bulunurdu: “Ya Rab davetine tekrar,

140 Yakut el-Himevî, Şihabuddîn Ebû Abdillâh el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 58-59.

141 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 130.

142 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 128.

143 İbn Mace, *Menâsik*, 61.

144 İbn Habîb, Ebû Ca'fer b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut 1361, s. 311.

145 Muslim, *Hac*, 260-261.

146 Bakara, 2/158.

147 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 27; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 80; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 311.

148 İbn Habîb, *Muhabber*, s. 311-315. Ayrıca diğer kabilelerin telbiyeleri için bkz. Ya'kûbî, Ahmed b. Ya'kûb, *Târîhu'l Ya'kûbî*, Beyrut 1960, I, 255-265.

tekrar icabet ediyorum. Her emrini ifaya hazırım. Senin saltanatında hiçbir ortağın yoktur. Hamd Senindir, nimet Senindir, mülk Senindir. Hiçbir ortağın yoktur.”¹⁴⁹ Bütün bunlar bize şunu gösteriyor, müşrikler birçok işlerde olduğu gibi, hac ibadetinde de Allah’a ortak koşmaktaydılar.

Hac ve umre ibadetinin önemli erkânlarından biri de ‘tavaf’ tır. Cahiliye döneminde Araplar, Kâbe’yi çıplak olarak tavaf ederlerdi.¹⁵⁰ Ayrıca Kâbe’den ayrı oldukları zamanlarda Kâbe’den veya herhangi bir tapınağın önünden aldıkları bir taş, bir yere diker ve tavaf ederlerdi.¹⁵¹ Yine burada dikkati çeken başka bir nokta ise Kureyşlilerin kendilerini diğer kabilelerden üstün sayıp “humus” âdetini ihdas etmiş olmalarıdır.¹⁵²

Buna göre humuslar, hac için Mekke’ye gelen kabilelerin, ihramda buldukları sırada çökelek ve kızarmış veya yanmış herhangi bir şey yememelerini; ihramda buldukları müddetçe, yünden yapılmış çadırlara girmemelerini isterlerdi. Hatta daha da ileri giderek; “hac ve umre” maksadıyla mukaddes bölgenin dışından gelenlerin, dışarıdan mukaddes bölgeye getirdikleri yemekleri yememelerini ve tavaflarını ancak humuslardan aldıkları elbiselerle yapmaları gerektiğini söylemişlerdir. Bu elbiseleri elde edemeyenlerin Kâbe’yi çıplak olarak tavaf etmelerini istemişlerdir.¹⁵³

Fakat tavaf edecek olan kadın veya erkek bu elbiselerle tavaf etmekten imtina eder ve kendi memleketinden getirdikleri elbiselerle tavaf ederlerse, tavaftan sonra bu elbiseleri orada bırakırlardı. Araplar bu elbiselere el-lika adını vermişlerdi.¹⁵⁴ Kâbe’yi tavaf ederken erkeklerin tamamen çıplak, kadınların ise yukarıdan aşağı yırtmaçlı bir gömlek giydikleri rivayet edilmektedir.¹⁵⁵ Arapların Kâbe’yi çıplak tavaf etmeleri ise Kâbe’ye olan saygılarından.¹⁵⁶ Yüce Allah onların bu davranışlarını yasaklayarak şöyle buyurmuştu: “Ey âdemoğulları, her mescide girdiğinizde ziynetinizi alın (giyin). Yiyeceğin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez. De ki; Allah’ın kulları için çıkardığı ziyneti, temiz ve hoş rızıkları kim haram etti. De ki, onlar dünya hayatında inananlardır. Kıyamet günü de yalnız onlarıdır. İşte biz, bilen bir topluluk için ayetleri böyle açıklıyoruz.”¹⁵⁷

149 Muslim, Hac, 21.

150 Enfâl, 8/35; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 211-212.

151 İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 39.

152 İbn Hişâm, *es-Sîre* I, 211-212.

153 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 214.

154 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 215.

155 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 215.

156 Sa’îd Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu’s-Sîre*, Beyrut 1978, s. 322.

157 A’râf, 7/31-32.

Yine bu dönemde kadınlar, âdet günlerinde putlara yaklaşamaz, onlara dokunamaz, ancak belli uzaklıkta bulunurlardı.¹⁵⁸ Araplar, Kâbe'yi tavaf etmenin yanı sıra, putlar için de ibadet ve törenler düzenler, genç kız ve kadınlar güzel elbiselerini giyer ve çılginca eğlenirlerdi.¹⁵⁹ Burada, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) çocukluğunda akrabaları tarafından, putlara ait bir bayrama götürülmek istendiği, ancak putlara yaklaşmayıp ayıpladığı ve onlara buğzettiği rivayet edilmektedir.¹⁶⁰

3.2.4. Kurban, Adak Adama ve Kutsama

Araplardaki kurban geleneği çok eskilere dayanır. Bir felaketin savılması veya bir dileğin gerçekleşmesi amacıyla erkek çocuklarını da kurban adarlardı.¹⁶¹ Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalib'in, oğlu Abdullâh'ı kurban olarak adanmış olması, bir isteğinin yerine gelmiş olmasına ve bu kurban geleneğinin bulunduğu bir işarettir.¹⁶² Ayrıca erkek çocuklarının kurban olarak adanmasının sebebi, Hz. İbrahim (a.s.)'in kendi çocuğunu kurban adama kıssasından alınmış olabileceğini de göz ardı etmemek gerektiği kanısındayım.¹⁶³

Müşrik Araplarda, putlar için kesilen kurban, dinî vecibelerin en önemlilerindendi. Araplar putları ilâh; ilâhları da şefaatchi olarak kabul ederlerdi.¹⁶⁴ Bundan dolayı onların ulûhiyetine atfen, kurban görevi ihmal edilmeden yapılırdı. Her kabile kendi putunu tavaf eder ve onun önünde kurbanlar keserdi.¹⁶⁵ Her çoban en kıymetli hayvanını kurban eder, onun kanını putlara sürer ve hayvanın doğan yavrusunu da putlar için kurban ederdi.¹⁶⁶ Kurbanın kanı, çoğu kez, kurban mahallinde bulunan ve gabgab adı verilen çukura akıtılırdı. Kurbanın eti ise putlara verilmez, kurbana katılanlara paylaştırılırdı.¹⁶⁷

Yine bilindiği gibi Araplar, kurban geleneğini yanlış bir şekilde uyguluyor, kurbanlarını başka tanrılar için kesiyor, yani Allah'tan başkasının adını anıyorlardı.¹⁶⁸ Bazen ölü hayvan eti yiyor, bazen de hiçbir şeyin adını anmadan hayvanlarını kesiyor ve murdar bir şekilde yiyorlardı.¹⁶⁹

158 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 38.

159 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 83.

160 İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ*, Mısır 1966, I, 138.

161 En'âm, 6/137.

162 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 439-440.

163 Bkz. Sâffât, 37/101-107.

164 Yûnus, 10/18.

165 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 29; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 154; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, Beyrut 1398/1968 I, 167; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 319.

166 Buhârî, Akik, 3; Muslim, Ezahi, 28; Ebû Dâvûd, Sunen, Ezahi, 11; Tirmizî, Sunen, Ezahi, 15.

167 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 66.

168 Bkz. Mâ'ide, 5/3; Bakara, 2/173; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

169 En'âm, 6/118-121.

Müşriklerden toprak sahibi olanlar ve ziraatle uğraşanlar, ettikleri toprağın veya diktikleri ağacın ortasına bir çizgi çekerek ikiye ayırırlar, çizginin altında kalan kısmı putlara ayırırlardı. Çizginin üstünde kalanı ise Allah'ın hakkı olarak kabul ederlerdi. Eğer Allah'ın hakkından putların hakkına ilave olmuşsa, olduğu gibi bırakırlar, fakat ilâhların hakkından Allah'ın hakkına bir şey geçmişse ilâhlarının hakkını geri verirler, Allah'la putlar arasında bir tercih söz konusu olduğu zaman, putları Allah'a tercih etmişlerdir.¹⁷⁰ İlâhlarına ayırdıkları mahsulün bakımını daha iyi yaparlardı.¹⁷¹

Cahiliye Araplarında, bir deve beş kez doğurur ve beşincisi dişi olursa kulağı kesilip serbest bırakılırdı. Artık bu deveye binilmez, devenin sütü içilmezdi. İşte bu deveye Bahire denilirdi.¹⁷² Bir kimse yakalandığı hastalıktan kurtulmak için devesini putlara adarsa, artık bu devenin sütü içilmez ve bu deveye binilmezdi. İşte bu deveye de Saibe denirdi.¹⁷³ Bir koyun hem dişi hem de erkek doğursa, dişi kardeşine kavuştu diye dişinin hatırı için erkeği de kesmezlerdi ki; buna Vesile denirdi.¹⁷⁴ Bir erkek deveden, on kere döl alınırsa devenin sırtını haram sayarlar, deveyi hiçbir otlak ve sudan menetmezlerdi. Buna Ham denirdi. Bütün bunları yaparken de Allah'a iftira ediyorlardı, sanki Allah'ın emri böyleymiş gibi davranıyorlardı.¹⁷⁵ Hayvanların karınlarındaki belli bölgelerinin erkeklere helâl, kadınlara ise haram olduğunu iddia etmeleri,¹⁷⁶ ekinlerinden Allah'a ve putlara pay ayırmaları ve putların payını Allah'ın payından üstün görmeleri,¹⁷⁷ hayvanların erkeklerini helâl, dişilerini haram saymaları gibi yanlış inançlarını Allah'a isnat etmeleri, müşriklerin temel inançlarındandı.¹⁷⁸

3.2.5. Yemin

Müşriklerin yemin konusunda da yine inançları gereği putları devreye soktukları bir gerçektir. En çok kullandıkları yemin şekli; “Allah seninle benim aramdadır.”¹⁷⁹ şeklinde olmakla beraber, antlaşma törenlerinde Allah daima üçüncü bir şahıs olarak görülmektedir. Ayrıca “Lât hakkı için” cümlesinin en çok kullanılan yeminler

170 En'âm, 6/136.

171 En'âm, 6/136; İbn Hişâm, *es-Sire*, I. 80; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 136.

172 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 442.

173 Derveze, *a.e.a.y.*

174 Derveze, *a.e.a.y.*

175 En'âm, 6/138.

176 En'âm, 6/139.

177 En'âm, 6/136.

178 Bkz. En'âm, 6/143-150; Nahl, 16/116-118.

179 İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 80 (dipnot 260).

arasında olduğunu Hz. Peygamber'in "Sizden her kim yemin eder de "Lât hakkı için" derse, bunun kefareti olarak hemen (lâ ilâhe illallâh) desin"¹⁸⁰ hadisinden anlamaktayız.

Putların isimlerini çocuklarına isim olarak koymaları; (Cahiliye Arapları, Abdurrahmân,¹⁸¹ Abdullâh¹⁸² gibi isimlerin yerine çocuklarına Abduluzza,¹⁸³ Abdulmenaf¹⁸⁴ Abdumenât¹⁸⁵ ve Abdulyehus¹⁸⁶ gibi isimler vermekteydiler.) onların yeminlerinde olduğu gibi kullukta da Allah'ın yerine putları koyduklarını göstermesi bakımında yeterli delil olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Yaptığımız araştırma sonucu, şirkin tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu sonucuna vardık. Nitekim tarihçiler, putperestliğin ilk defa Hz. Âdem (a.s.)'in vefatından sonra ortaya çıktığını belirterek bu işi başlatanların Şit oğulları olduğunu, Kabil oğullarının ise Şit oğullarını kışkırdığı için onların yaptıklarının aynısını yaptıkları bilgisini verirler. Böyle bir bilgiye Kur'an-i Kerimde rastlamıyoruz ancak birçok eski kaynaktan bu rivayeti bulmak mümkündür. Bu da rivayetin doğruluğunu güçlendirmektedir."¹⁸⁷

Putperestliğin menşeinin çok eskilere dayandığının başka bir göstergesi de Nuh (a.s.) kavminin ileri gelenlerinin kendi adamlarına: "Tanrılarınızı bırakmayın, Vedd'i, Suva'ı, Yeğus'u, Yeuk'u ve Nesr'i bırakmayın"¹⁸⁸ diyerek hitap etmiş olmalarıdır. Bu ayet, Nuh (a.s.) kavminin yanlış itikatlarını haber vermektedir. Nitekim Nuh (a.s.) kavminin helâk oluş sebepleri arasında, bu tür yanlışları görmek mümkündür.¹⁸⁹

Arabistan'da putperestliğin yerleşmesine gelince, bu konuda farklı rivayetler mevcuttur. Mekke bölgesi Hz. İsmail'in evlatlarına dar gelince Arabistan'ın çeşitli bölge-

180 En'âm, 6/136; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 80; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 136; Mâ'ide, 5/103, 104; Sâd, 38/5; En'âm, 6/136; Mâ'ide, 5/103; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 442; Derveze, a.e.a.y.; Derveze, a.e.a.y.; En'âm, 6/136, 138, 139, 143-150; Nahl, 16/116-118; İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 80 (dipnot 260); Muslim, İmân, 5; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 193.

181 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 113, 202, 311, 315; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 184, 151.

182 İbn Hişâm *a.y.*; İbn Sa'd, *a.y.*

183 İbn Hişâm *es-Sîre*, I, 86; İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 29, 39.

184 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 26, 110, 114, 123; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 268.

185 İbn Hişâm, I, 26, 95, 96; İbn Sa'd, I, 268.

186 İbn Hişâm, I, 295, 301; İbn Sa'd, I, 268.

187 İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 47-48.

188 Nüh, 71/23.

189 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut t.y. I, 80; Cevad Alî, *Târîhu'l-Arab*, Beyrut 1960. VI, 254.

lerine dağıldılar. Ancak, gittikleri yerlere kendileriyle birlikte Kâbe'den kopardıkları taş parçalarını da götürdüler. Zamanla esas ibadetlerini unutup yanlarında götürdükleri taş parçalarını tazim etmeye başladılar. Böylece İbrahim'in dinini değiştirdiler ve putlara tapmaya başladılar.¹⁹⁰

Bir başka rivayette; Arabistan'a ilk defa putperestliği getiren kişinin Amr b. Luhayy olduğu belirtilmektedir.¹⁹¹

Bir başka rivayete göre ise, İsaf adında bir kişi Naile adındaki bir kadınla Kâbe'nin içinde günah işlemişler; o suçtan dolayı da taş kesilmişler, sonra, ibret olsun diye birini Sâfâ tepesine, diğerini de Merve tepesine koymuşlar, daha sonra ne olduysa onlara tapınmışlardır.¹⁹² Kusay b. Kilab, Mekke'ye hâkim olunca, bu iki putun birini Zemzem kuyusunun yanına, diğerini de Kâbe'nin bitişiğine nakledilmesini emretti. Cahiliye devri insanları onlara tapar, onlardan bereket beklerlerdi.¹⁹³

Ancak bu son rivayetin doğruluğu tartışmalıdır. Çünkü Arabistan'da putperestliğin nasıl yayıldığı konusunda Kur'an-ı Kerim'de açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Amr b. Luhayy ile ilgili rivayet gelince, daha önce böyle yanlış bir itikat olmadan bir kişinin Arabistan'ı putperest yapması da oldukça zordur. Zira putperestliğin Hz. Âdem'in ölümünden hemen sonra oğulları tarafından hürmette aşırı gitmeleriyle başladığı belirtilmektedir.¹⁹⁴ Bununla birlikte, bu yanlış itikadın yayılmasına Amr b. Luhayy'ın öncülük etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

“Cahiliye döneminde Arapların muhtelif dinleri bulunuyordu. Onlardan bazıları, Allah'ın birliğini ve yaratıcılığını, ölümden sonra dirilmeyi, ceza ve mükâfatı biliyorlardı. Bazıları da Allah'ı kabul edip, elçiyi reddediyorlardı. Putları bir nevi aracı gibi görüp, onlara kurbanlar sunarlardı.”¹⁹⁵

Kur'an nazil olduğu sırada, Arapların genel mânâda “Allah” adıyla tanıdıkları bir yüce yaratıcı söz konusu idi. Bir taraftan Arabistan paganizminde, göğü ve yeri yaratan, arzın, insanlığın yararına olan şeyleri bitirmesi için yağmuru veren, mukaddes yeminleri gözetleyen merhametli tanrı; eski dinî törenlerin kurucusu, bütün kâinatı elinde tutan büyük sahip (Rabb) şeklinde bir Allah kavramı vardı.¹⁹⁶ Arabistan'daki

190 Ebû'l-Velîd, Muhammed b. Abdullâh, *Ahbaru'l-Mekke*, Mekke 1352, s. 67; Atay, Hüseyin, “İslâm'dan Önce Arap Yarımadası'nda Putperestlik ve Yayılışı”, EÜİFD, (Kayseri 1988), sayı: 5, s. 87.

191 İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 79; Atay, *a.g.m.*, s. 87.

192 Atay, *a.g.m.*, s. 87.

193 Atay, *a.g.m.*, s. 87.

194 İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 32-33.

195 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, II, 126.

196 İzutsu, Toshiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, İstanbul, ty. s. 102-103.

Allah inancı, bir nevi putperestliğin benzeri olmakla beraber, yine de farklı durum arz etmekte idi. Burada müşriklerin, Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu itiraf etmeye hazır olduklarını belirtebiliriz.¹⁹⁷ Nitekim Kur'an'da bunun açık delilleri görülmür. Ankebût, 29/61-65; Zümer, 39/38; Lokmân, 31/25 ve Zuhruf, 43/9-15. ayetlerde benzer sorular sorulmakta, farklı ilâhlara inanan insanlar benzer cevaplar verilmektedir. Mü'minun, 23/84-89. ayetlerinde, Allah'a inandıkları halde, Allah'ın dışındaki taptıkları şeylerin, kendilerine “şefaathçi” olacaklarına inandıkları ifade edilmektedir.¹⁹⁸ Yunus, 10/18; Yâsîn, 36/13-27 ve Zümer, 39/3. ayetlerinde bu durum açıkça ifade edilir. Zuhruf, 43/86. ayette de benzer ifadeler bulunmaktadır.¹⁹⁹ Kur'an ayetlerinde geçen şefaathçi kelimesi de büyük bir öneme sahiptir. Yine ayet-i kerimelerde geçen ve ortak ilâhlar olarak tercüme edilen şüreka, alelâde ortaklar anlamına gelmekte ise de, bu kelimenin geçtiği ayetlerin ifade bütünlüğünden anlaşıldığı kadarıyla bunların, tapanların ortakları olmadığı bilakis Allah'ın ortakları olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁰

Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde, Arapların hemen hiç kurtuluş ümidi kalmayan bir tehlike içinde, özellikle de deniz üstünde kaldıkları zaman –dinlerini yalnız O'na özgü yaparak– Allah'a yöneldiklerini okuyoruz.²⁰¹ Yine dara düştüklerinde geçici olarak tevhide sarıldıklarına,²⁰² en büyük yeminlerini Allah adına yaptıklarına²⁰³ ve Kâbe'nin Rabbi'nin Allah olduğuna inandıklarına şahit oluyoruz.²⁰⁴

Yukarıya aldığımız ayetlerden de anlaşılacağı gibi, müşriklerin kafalarında bozulmuş bir Allah inancının var olduğu görülmektedir. Tehlike karşısında Allah'a, tehlike geçince tekrar putlara yönelmeleri inançlarının ne kadar zayıf olduğunu göstermektedir.²⁰⁵

İslâm'dan önce Hicaz'da bulunan müşriklerin itikatlarını özetleyecek olursak, temelinde Allah inancının varlığı söz konusu olmakla birlikte, putlara da taptıkları ve onları Allah'a ortak koştuklarını görmekteyiz. Onlarda bulunan Allah inancının, Hz. İbrahim'in dininin kalıntıları olup, aradan uzun zaman geçmesi ve farklı inançlardaki insanlarla karşılaşmaları sonucu şirke girdikleri tahmin edilir.²⁰⁶ Öte yandan,

197 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 63-65.

198 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 63-65.

199 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, s. 65.

200 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 65.

201 Lokmân, 31/32.

202 Ankebût, 29/65.

203 Fâtır, 35/42.

204 Kureyş, 106/3.

205 Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987. s. 1-8; Ahmet Rauf, “Arabistan”, mad., İA, I. 490-491.

206 Tümer-Günay, *Birûni'ye Göre Dinler Tarihi ve İslâm Dini*, Ankara 1975, s. 131; Mahmud Es'ad, *Tarih-i Dini İslâm*, trc. A.L. Kazancı, O. Kazancı, s. 279.

Hicaz bölgesindeki müşriklerin hayatlarına yön verecek peygamberleri ve kitapları bulunmadığı anlaşılmaktadır.²⁰⁷ İslâm öncesi Mekke’de, Kâbe’nin içerisinde bazı dinî ziyaretler ve ritüeller devam ediyordu. Ficar harpleri, bu dinî inanışın azaldığını göstermektedir. Ebû Sufyân’ın Uhud savaşına Lât ve Uzzâ’yı beraberinde götürmesi, Yahudilerin savaşlara “kutsal sandık” ile birlikte gitmelerini hatırlatıyor.

Ayrıca müşriklerin Allah’a inançlarını gösteren ayetlerden anlaşılan şudur –muhtemelen civar yerlerde de yaygın olan bir inanış vardı–: Bu inanış, Allah’ı baş tanrı ilan etmekte; ancak herkes bu tanrının gücü hakkında farklı düşünmekteydi.²⁰⁸ Bununla birlikte, Greko-Romen dönemindeki Ortadoğu yazıtlarında yapılan çalışmalarda, bir baş tanrı veya üstün tanrı inancının yaygın olduğu görülmektedir. Bu yazıtlardan elde edilen bilgilere göre, üstün bir tanrıya tapınmanın diğer küçük tanrılara tapınmayla aynı dönemde olduğunu göstermektedir. Bir tanrının diğer tüm tanrıları kontrol edebileceği ya da dünyayı yaratıp gözetecek kadar üstün olduğu inancı, monoteizmi meydana getirmektedir. Fakat bu tür inançlara artan oranda yapılan vurgu monoteizme, yani diğer tanrıların varlığını dışlamaya doğru olan bir temayülün göstergesi olmaktadır.²⁰⁹ Yazıtların yazarları, diğer ilâhî güçlerden daha üstün bir güce, tek başına sahip olan aşkın bir tanrıya tapınıyorlardı. Bu tanrının bir semavi (weather) tanrı olup, gökyüzünün ona ait olduğuna inanılırdı. Alt düzeydeki tanrılar onun vekilleri ve elçileri idi. Meleklerle olan inanış, Pers ve Helenistik dönemde, Yakın Doğu’nun dinsel yaşamında önemli bir yer işgal etmekteydi ki; onlara elçilik rolü verilmekteydi. Aynı zamanda âlemlerin Rabbinin ilâhî varlıklar hiyerarşisinde en üstte bir mevkie sahip olduğu gerçeği de vurgulanmaktaydı. Öte yandan yazıtlar, önceki sayfalarda ele alınan çeşitli grupların dinsel yaşamı, atalarının geleneklerine dayanmaktaydı.²¹⁰

207 Müşrikler hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu’l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 5-38; Ya’kûbî, *Târih*, I, 254-256; Mes’ûdî, *Murucu’z Zeheb*, Kahire 1384/1946.II. 26-27. Cevad Alî, *a.g.e.*, VI, 252-290.

208 Watt, *Hz. Muhammed’in Mekke’si*, s. 67-68.

209 Watt, *Hz. Muhammed’in Mekke’si*, s. 68-69.

210 Watt, *Hz. Muhammed’in Mekke’si*, s. 69.

ETBÂU'T-TÂBÎİN DÖNEMİNDE TEFSİR ÇALIŞMALARI/ TEFSİR İLMİNİN TEDVİNİ



Nurettin TURGAY*

Özet:

Tefsir çalışmaları, İslam dininin ortaya çıkışı ile başlamıştır. Tefsir ile ilgili bilgiler, sahabe döneminde rivayet yolu ile nakledilmiş, tâbiîler döneminde hadislerle beraber toplanıp yazılmaya başlamıştır. Üçüncü dönem tefsir çalışmaları olarak kabul edilen etbâu't-tâbiîn döneminde ise Kur'an, ilk olarak baştan sona tefsir edilerek yazılı bir şekilde kaydedilmiştir. Bu döneme, tedvin dönemi de denmektedir. Tefsirin tedvini, rivayet edilen veya çeşitli yazı malzemelerinin üzerinde dağınık bir şekilde bulunan tefsir ile ilgili bilgileri toplayıp düzenli bir şekilde yazıya geçirmek ve bunun neticesinde tefsir kitaplarını oluşturmak demektir. İslam dininin Arap âleminin dışına taşması, Kur'an ayetleri ile ilgili farklı yorumların çoğalması, tefsirin tedvinini gerekli kılmıştır. Bu dönemde yazılan tefsirlerde, rivayetle beraber dirayet tefsiri de kendini göstermiştir. Eldeki bilgilere göre, Kur'an'ın baştan sona kadar tefsir edilerek yazılan ilk tefsir kitabı, Mukâtil b. Süleyman'ın bu dönemde yazılmış olan "Tefsîru Mukâtil b. Süleyman" adlı eseridir. Ayrıca bu dönemde yaşamış olan Ali b. Ebî Talha, Süfyân es-Sevrî, Yahya b. Sellam, Abdurrazzak b. Hemmam, Yahya b. Ziyad el-Ferra ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın da tefsir yazdıkları kaydedilmektedir. Âlimlerin dikkati, daha çok Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu tefsirin baskıları, günümüzde piyasada bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Etbâu't-Tâbiîn, Tedvin.

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Works and Collection of Exegesis During the Etbâu al-Tâbiîn Period

Abstract:

Studies of Qur'anic interpretation began with the introduction of Islam. Exegetical information was narrated orally in the period of the 'companions' (al-sahaba) and was later written down and compiled along with records of 'the Prophetic tradition' (Hadith) by the next generation called the 'followers' (al-tâbi'ûn). In the third period of exegetical studies which is accepted as the "atbâ al-tâbiin" period, the Qur'an was interpreted completely and this complete interpretation was written down for the first time. Thus, this period is referred to as al-tadwin meaning the period of compilation. 'tadwin of al-tafsir' refers to narrated information or scattered materials on details of exegesis which has been compiled and recorded to form a book on exegesis. This process of compilation and recording was necessary due to the spread of Islam outside the Arab world and the increasing amounts of different commentaries on the verses of the Qur'an. During this period "dirayat tafsir" which refers to interpretation on the basis of personal thoughts also appeared alongside "rivayat tafsir" which often refers to narrated traditional exegesis. According to historical records, the "Tafsir of Mukatil b. Sulayman" is the first book which contains an exegesis of the whole Qur'an from beginning to end which appeared in this period. On the other hand Ali b. Abu Talha, Sufyan al-Savri, Yahya b. Sallam, Abd al-Razzak b. Hemmam, Yahya b. Ziyad al-Farra, Abu Ubayda Mamar b. al-Musanna are all noted to have written Qur'anic interpretations during this period. However, the attention of scholars seem to focus most heavily on the work of Mukatil b. Sulayman. The publication of this book is accessible and available in today's bookstores.

Key Words: Qur'an, Qur'anic Interpretation, Atba al-Tabiin, Compilation.

GİRİŞ

Kur'an ile ilgili yapılan tefsir çalışmaları, İslam dininin ortaya çıkışı ile başlamıştır. Bu alanda yapılan ilk çalışmalar, sahabe dönemi tefsir çalışmaları ve ondan sonra gelen ikinci neslin çalışmaları da, tâbiîn dönemi tefsir çalışmaları olarak değerlendirilir. Ta-biiler devrinden sonra gelen etbâu't-tâbiîn dönemindeki tefsir çalışmalarını ise, üçüncü dönem tefsir çalışmaları olarak yorumlayabiliriz. Tefsir çalışmaları, bu dönemde yazı ile kaydedildiğinden dolayı, bu döneme tefsir ilminin tedvin dönemi de diyebiliriz.

Hız. Muhammed (s.a.s.), Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, başka bilgilerin Kur'an'a karışmaması için, "Kur'an'ın dışında benim söylediğim bir şeyi yazmayınız. Kur'an'dan başka bir şeyi yazmış olan kimse varsa, derhal o yazdığını imha etsin. Ancak yazmaksızın benden dilediğiniz şeyleri rivayet edebilirsiniz. Bunun herhangi

bir sakıncası yoktur. Kim benim adıma bile bile yalan söyleyerek bazı şeyleri uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın.”¹ demiştir. Dolayısıyla sahabe döneminde, Kur’an’dan başka şeyler yazılmamıştır. Bu dönemde, Kur’an’ın dışındaki bilgiler daha çok rivayet yolu ile nakledilmiştir. Sahabe döneminden sonra gelen tâbiîn döneminde, tefsir ilmi ile ilgili rivayetlerle beraber Hz. Muhammed (s.a.s.)’den nakledilen hadisler, senetleriyle beraber toplanıp yazılmaya başlanmıştır. Yaygın olan kanaate göre, ilk tedvin/bilgilerini yazıya geçirme olayı, bu dönemde başlamıştır. Muhtemelen tefsir çalışmaları da ilk olarak bu dönemde başlamıştır.² Çünkü tâbiîn müfessirlerinden Said b. Cübeyr (ö. 95/713)’in, o dönemin halifesi olan Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705) için bir tefsir yazıp gönderdiği, Mücahid (ö. 105/723)’in bir tefsir nüshasının bulunduğu ve Ali b. Ebî Talha (ö. 143/714)’nın bir sahifelik bir tefsirinin bulunduğu rivayet edilmektedir.³ Fakat bu tefsirler, günümüzde elde bulunmamaktadır. Bu dönemde, hadis çalışmaları başlamış ve toplanan hadisler yazılmıştır. Bu arada tefsir ile ilgili rivayetler de, hadis çalışmaları içerisinde yer almıştır. Yezid b. Harun b. Sülemî (ö. 117/735), Şü’be b. Haccac (ö. 160/776) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) gibi bazı hadisçiler, hadisleri toplayıp yazmak gayesi ile çeşitli İslam beldelerini dolaşmışlar. Onlar, Hz. Muhammed (s.a.s.)’e isnat edilen sahih rivayetleri toplamaya çalışırken, bu arada Hz. Muhammed (s.a.s.) ve sahabeden nakledilen tefsir ile ilgili rivayetleri de toplamışlar. Bu zatlar, hadis ile ilgili rivayetleri toplayıp yazarken, özellikle Hz. Muhammed (s.a.s.)’in Kur’an’a dair açıklamaları ve nüzul sebebi gibi tefsirle ilgili rivayetleri de kendi kitaplarında kaydetmişlerdir. Böylece hadis ilminin yazımı aşamasında, tefsir ile ilgili rivayetler de kaydedilmiştir.⁴

Sahabe ve tâbiîn dönemlerindeki tefsir çalışmaları ile ilgili bazı bilgileri, “Sahabe’nin Tefsir İlmindeki Yeri”,⁵ ve “Tabiunun/Tabiîlerin Tefsir İlmindeki Yeri”⁶ başlıklı iki makalede verdik. Bu çalışmamızda ise, tabiîler devrinden sonra gelen etbâu’t-tâbiîn dönemindeki tefsir çalışmaları ve özellikle tefsirin tedvini/yazıya geçirilmesi hakkında bilgi vereceğiz.

1 Müslim, Zühd, 72; İbn Hanbel, III, 12, 21, 39, 65.

2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, I, 168.

3 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Sıdkı Cemil el-Attar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, I, 31; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 147, II, 133; Mehmet Soysaldı, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*, Fecr Yayınevi, Ankara 2001, s. 243.

4 Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, Dâru Erkâm, Beyrut tsz. I, 141; Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş*, İSAM, İstanbul 2009, s. 68; *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2008, s. 10.

5 Nurettin Turgay, “Sahabe’nin Tefsir İlmindeki Yeri”, *Bilimname*, Kayseri 2008, sayı: XIV, cilt: I, s. 35 vd.

6 Nurettin Turgay, “Tabiunun/Tabiîlerin Tefsir İlmindeki Yeri”, *Bilimname*, Kayseri 2010, sayı: XVIII, cilt: I, s. 93 vd.

A- TEDVİN KAVRAMI

Tedvin kelimesi, “devene” fiilinden türemiş, tefil babından bir mastardır. Kelime olarak yazmak, kaydetmek, toplamak, derlemek, tertip etmek, yazılmış parçaları bir araya getirip düzene koymak gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Istılah olarak tefsir ilminin tedvini ise, ağızdan ağza rivayet edilen veya çeşitli yazı malzemelerinin üzerinde dağınık bir şekilde bulunan tefsir ile ilgili söz ve metinleri toplayıp düzenli bir şekilde yazıya geçirmek ve bunun neticesinde tefsir kitaplarını oluşturmak demektir. Tefsir ilminin tedvini denilince, ilk devirden itibaren gelen tefsir rivayetlerini muntazam bir şekilde bir kitapta toplamak mefhumu akla gelmektedir.⁸ Tedvin kavramı, daha çok hadisleri yazarak bir araya toplamak için “Tedvinu’l-Hadis” adı ile kullanılmaktadır.⁹ Bazı kaynaklarda, İslam tarihinde ilk olarak Hz. Ömer (ö. 23/643)’in, çalıştırdığı kişilerin isimlerini liste halinde tedvin ederek (yazarak) bir divan haline getirdiği kaydedilmektedir.¹⁰

B- TEFSİRİN TEDVİNİ

Tefsir tarihinde tedvin devri denince, tefsir rivayetlerinin düzenli bir şekilde bir kitapta toplanması anlaşılmaktadır. Tefsir ilminin tedvini üzerinde çalışmalarda bulunmak suretiyle, ilk olarak kimin Kur’an’ı baştan sona tefsir ederek bir kitapta topladığını veya bugün elimizde mevcut bulunan tefsir kitaplarından hangisinin ilk önce yazılmış olduğunu öğrenmeye çalışıyoruz.

Hz. Muhammed (s.a.s.)’in vefatından sonra, Kur’an’ın tefsiri sahabe’nin ileri gelenleri tarafından tabiîlere öğretilmiştir. Tabiîler dönemindeki meşhur muhaddisler hadis rivayetlerini bir araya toplarken, mecmualarında tefsir ile ilgili rivayetleri müstakil bir bab hâlinde vermişlerdir. Tabiîler devrinden sonra başlayan etbâu’t-tâbiîn devrinde ise, tefsir ile ilgili rivayetler yazılmaya başlanmış ve tefsir alanında farklı görüşler belirlemeye başlamıştır. Şayet tefsir ilmi, yalnız rivayete dayalı kalsaydı, muhtemelen hadis ilminin bir parçası olarak kalmaya devam edecekti. Hicri ikinci asırdan itibaren rivayet tefsirinin yanında dirayet tefsiri de gelişmeye başlamış, tef-

7 Cübran Mes’ûd, *er-Râid*, “devene”, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 1992, s. 328; Ebu’l-Kemal Seyyid Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basîf fi Tercemeti’l-Kamûsi’l-Muhîd*, “devene”, İstanbul 1887, IV, 619; İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu’cemu’l-Vesîl*, “devene”, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Tahran tsz. I, 305.

8 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 132.

9 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 436; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1992, s. 398.

10 Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “devene”, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1990, IV, 452; Ahmed b. Muhammed Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Munîr*, Beyrut 1986, s. 108.

sir yazılarak kayda geçmiş ve hadis ilminden ayrı müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bilindiği gibi Hz. Muhammed (s.a.s.), peygamberliğinin ilk sıralarında yalnız Kur’an ayetlerinin yazılmasını emretmişti. Hayatının sonuna doğru,¹¹ “İlmi yazı ile tespit ediniz.”¹² diyerek Kur’an’dan başka şeylerin de yazılmasına müsaade etmişti. Ayrıca Kur’an’ın ilk muhatapları, ümmi bir toplumdaki oluşuyordu ve yazıdan ziyade, hafızalarına güveniyorlardı. Nitekim İbnu’l-Cezerî (ö. 833/1429), “Kur’an’ın naklinde itimat, Mushafın yazısına değil, hafızalarda yer alan metinlerdir.”¹³ demiştir. Bu gibi nedenlerden dolayı, tefsirin yazılması bir süre gecikmiştir. Ancak Kur’an ayetlerinin dirayet yolu ile tefsir edilmeye başlaması neticesinde, insanların görüş ve düşüncelerinin yazılarak kayıt altına alınması zarureti hâsıl olmuş, bu durum, tefsirin müstakil bir şekilde yazılmasına etki etmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.), Kur’an’ı ilk tefsir eden kişidir. Ondan sonra da saha-be gelmektedir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat Kur’an’ın tefsirini ilk yazan kişinin kim olduğu hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır. Ahmed Emin (ö. 1374/1954), Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferra (ö. 207/822)’nin, ilk olarak Kur’an’ı baştan sona ayet ayet tefsir edip yazan kişi olduğunu kaydetmektedir.¹⁴ Ancak Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferra (ö. 207/822)’nin şu anda piyasada mevcut bulunan ve daha çok lügat ile nahiv yönüne yönelik olan “Meâni’l-Kur’an” adlı eseri, Kur’an’ı baştan sona kapsayan bir tefsir kitabı değildir. Bu tefsirde, bütün ayetler sıra ile tefsir edilmediği gibi, tefsir edilen ayetlerin de tümü üzerinde değil, bazı cümleleri üzerinde durulmuştur. Bu nedenle Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferra’nın bu tefsirine, Kur’an’ın ilk yazılan tam tefsiri diyemeyiz. Çünkü bu gün elimizde, ondan 50 sene önce yazılmış olan ve Kur’an’ın tümünü kapsayan yazılı bir tefsir bulunmaktadır. O da, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)’in “Tefsiru Mukâtil b. Süleyman” adlı eseridir. Şimdilik bu tefsiri, Kur’an’ın tamamını ihtiva eden ilk tefsir olarak kabul edebiliriz.¹⁵ el-Ferra’nın tefsiri, daha çok dil, lügat ve nahiv kurallarını içerdiği için, özellikle dilcilerin dikkatini çekmiştir.¹⁶ Onlar da rivayetten ziyade dil hakkındaki yorumları tercih ederler. Ahmed Emin de onların paralelinde görüş belirtmiş olabilir. Ayrıca el-Ferrâ’nın tefsiri, Kur’an’ın tüm ayetlerini sıra ile tefsir eden tam bir tefsir değildir. Bu tefsirde, bazı ayetler atlanmış, onlara hiç dokunulmamış, ele alınan ayetlerin de

11 Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 18.

12 İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni’l-İlm ve Fadlih*, Medine 1968, I, 72; Hatip el-Bağdâdi, *Takyîdu’l-İlm*, nşr. Yusuf el-Aş, Dımaşk 1949, s. 69.

13 ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 242.

14 Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut tsz. II, 140 vd.

15 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 175.

16 Bkz. Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Ebî Ya’kûb İbnu’n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire 1945, s. 99.

dil ve nahiv yönleri üzerinde durulmuş, müşkül olan lafızları açıklanmıştır. Hüseyin ez-Zehebî de Ahmed Emin'in, el-Ferra'nın "Meâni'l-Kur'an" adlı tefsirini yazılan ilk tefsir olarak kabul etmesine bazı açılardan itiraz etmiştir. Onun verdiği bilgilere göre, Ahmed Emin'in kaynak olarak gösterdiği İbn Nedim (ö. 385/995)'in "el-Fihrist" adlı eserinde verilen bilgiler, kesin bilgiler değildir. İkincisi, el-Ferra'nın "Meâni'l-Kur'an" adlı eserinde, Kur'an baştan sona ayet ayet tefsir edilmemiş, mecaz ifade eden ayetler üzerinde durulmuştur. Üçüncü olarak da tarih açısından hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başına kadar tefsirin hiç yazılmamış olması, aklen mümkün değildir.¹⁷

Bu dönemde gittikçe tefsir alanında farklı görüşler artmış, rivayet tefsirinin yanında dirayet tefsiri/aklî tefsir de gelişmiş, bunun yanında itikadî, fikhî, siyasî fırkalar çoğalmış, bunların farklı görüş ve yorumları tefsire yansımış ve dolayısıyla tefsir alanında yeni eserler yazılmaya devam etmiştir. Bu dönemden itibaren Müslümanlar, ibadetlerini ve sosyal muamelelerini belirlemek için Kur'an'ın ahkâm ayetlerinden hükümler çıkarmışlar. Bunun neticesinde "Ahkâmu'l-Kur'an" adı altında müstakil eserler meydana getirilmiştir. Dil ve lügat meraklısı olan âlimler, Kur'an'ı filolojik yönden açıklayarak "İ'râbu'l-Kur'an", "Garîbu'l-Kur'an" ve "Meâni'l-Kur'an" gibi isimlerle çeşitli tefsirler yazmışlardır. Fırka mensupları da kendi görüşlerini savunma istikametine çeşitli eserleri ortaya koyma gayret ve çabası içerisinde bulunmuşlardır.¹⁸

İlk yazılan tefsirlerin, dirayet yönlerinden ziyade rivayet yönleri ağır basmaktadır. Bu tefsirlerde Kur'an ayetleri, yine Kur'an'ın başka ayetleriyle tefsir edilmişlerdir. Bununla beraber bu tefsirler, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hadisleri, sahabe ve tâbiîlerin söz ve yorumları dikkate alınarak da yazılmıştır. Bu konudaki rivayetler arasında, sağlam bilgilerin yanında uydurma haberler, isrâiliyat türü rivayetler ve güvenilir bir senede sahip olmayan bilgiler de bulunmaktadır. İlk yazılan bu tefsirlerde, hafızalarda tefsir ile ilgili bulunan bilgiler, yazıya intikal etmiştir. Hicri ikinci asırdan itibaren hadis ilminden ayrı, müstakil bir şekilde Kur'an'ı tefsir edip yazı halinde kayda geçen bazı kişileri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760).
- 2- Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767).
- 3- Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777-778).
- 4- Yahya b. Sellam (ö. 200/815).
- 5- Abdurrezzak b. Hemmam (ö. 211/827).¹⁹

17 ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I, 143 vd.

18 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1985, s. 289.

19 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 174.

Burada isimlerine yer verdiğimiz müfessirler ve onların yazdıkları tefsirleri hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1- ALİ BİN EBÎ TALHA

Ali b. Ebî Talha Salim b. el-Muharik el-Hâşimî (ö. 143/760)’nin künyesi, “Ebu’l-Hasen”dir. Ona “Ebû Talha” da denmektedir.²⁰ Ali b. Ebî Talha, Cezirelidir, Hıms’a gelip yerleşmiştir, ömrü boyunca orada kalmış, orada vefat edip defnedilmiştir.²¹ Bazı kaynaklarda yer alan bilgilere göre o, Kur’an ayetlerinin tefsiri ile ilgili bazı rivayetleri Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)’tan nakletmiş ve ilk olarak bir sahifelik tefsir yazmıştır. Fakat yaygın olan kanaate göre o, bu nakilleri Abdullah b. Abbas’tan değil, onun talebelerinden almıştır. Kendisi, Abdullah b. Abbas’ı görmediği halde bu rivayetleri aktarırken, aradaki kişilerin adına yer vermeden direk Abdullah b. Abbas’ın adını anmış ve bu yüzden de tenkit edilmiştir.²²

Ali b. Ebî Talha’nın lehinde ve aleyhinde çeşitli şeyler yazılmıştır.²³ el-Hakem b. Uteybe (ö. 115/733), Dâvûd b. Ebî Hind (ö. 309/921), el-Hasan b. Salih (ö. 169/785), Sevr b. Yezîd (ö. 153/770), Muâviye b. Salih (ö. 158/774) ve benzeri bazı kişiler, tefsir ve hadis konusunda Ali b. Ebî Talha’dan çeşitli nakillerde bulunmuşlardır.²⁴

Bazı kişilerin, Ali b. Ebî Talha’nın tefsir ile ilgili olarak yazmış olduğu sahifeyi korudukları ve ondan nakillerde buldukları rivayet edilmektedir. Bunların başında, Muâviye b. Salih ve Abdullah b. Salih (ö. 223/838) gelmektedir. Muâviye b. Salih, Ali b. Ebî Talha’nın tefsir sahifesi hakkında kendisinden sonra gelen ikinci kişidir. O, Muâviye b. Salih b. Hudeyr b. Said el-Hadremîdir. Onun künyesi, Ebû Amr veya Ebû Ömer veyahut da Ebû Abdirrahmandır.²⁵ Hıms’lı olan bu zat, daha sonra Endülüs’e yerleşmiş ve orada kadılık yapmıştır. O, Ali b. Ebî Talha’nın tefsir sahifesini muhafaza eden kişi olarak bilinmektedir.²⁶ Abdullah b. Salih b. Muhammed b. Müslim el-Cühenî ise, Ali b. Ebî Talha’nın tefsir sahifesi hakkında adı geçen üçüncü şahıstır. Bu sahifenin, Muâviye b. Salih’ten kendisine nakledildiği rivayet edilmektedir. O, o

20 Şemsuddin ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslam ve Tabakati’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*, Kahire 1367, VI, 103.

21 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 181.

22 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra*, Beyrut 1957, VII, 164; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, Mısır 1963, III, 134; el-Hazrecî, *Hulasatu Tehzibi’l-Kemâl*, Mısır 1322, s. 232; Ebû Cafer en-Nahhâs, *en-Nasih fi’l-Kur’an*, Mısır 1338, s. 15.

23 Bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu’l-Tehzib*, Haydarabad 1325, VII, 340; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 182.

24 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 182.

25 İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 291; X, 209; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, IV, 135; *Tarihu’l-İslam*, VI, 291; *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, IV, 382; el-Humeydî, *Cezvetu’l-Muktebis fi Zikri Vilayeti’l-Endelüs*, thk. Muhammed b. Tavî et-Tancî, Kahire 1952, s. 320; İbnu’l-Faradî, *Tarihu’l-Ulemâ ve’r-Ruvât*, Mısır 1954, II, 137.

26 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 184 vd.

zamanda Mısır'da İslam ve fikir alanında önemli bir yere sahip idi. Onun hakkında daha çok olumlu ve övücü ifadeler kullanılmıştır.²⁷

Ali b. Ebî Talha'nın tefsir tarihinde önemli bir yeri olan bu tefsir sahifesi, bugün tam bir sahife halinde elimizde mevcut değildir. Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855), bu sahifenin Mısır'da olduğunu kaydetmiştir.²⁸ Buhârî (ö. 256/870), Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/922) Abdurrahman b. Ebî Hâtim (ö. 327/939) ve Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Munzır el-Munzirî en-Neysâbü'rî (ö. 318/930), eserlerinde Ali b. Ebî Talha'nın sahifesinden tefsir ile ilgili nakillerde bulunmuşlardır.²⁹

Ali b. Ebî Talha, hicrî 143, milâdî 760 yılında Hıms'ta vefat etmiştir.³⁰

2- MUKÂTİL BİN SÜLEYMAN

Hicrî ikinci asrın ortalarında şöhret kazanmış olan Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Horasanî el Belhî (ö. 150/767), meşhur müfessirlerden biridir. Muhtemelen hicri 80 miladi 699 yılları civarında Belh'te doğmuş, Merv, Bağdat ve Basra'da ilim tahsil etmiş ve hicri 150 miladi 767 senesinde Basra'da vefat etmiştir. Bazıları onu babasının lakabından dolayı Mukâtil b. Cevaldüz veya Davalduz ismiyle zikretmişlerdir.³¹

Mukâtil b. Süleyman'ın bazı çağdaşlarının Kur'an-ı Kerim'i tam olarak tefsir etmiş olma ihtimali vardır. Fakat onların eserleri, günümüzde piyasada bulunmamaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın bize intikal eden "Tefsiru Mukâtil b. Süleyman veya Tefsir-i Kebir" adlı kitabı, günümüze eksiksiz bir şekilde ulaşmış olan ilk tefsir kitabıdır. Bu tefsirin en önemli özelliği, günümüze kadar intikal eden en eski ve Kur'an'ı baştan sona açıklayan bir tefsir kitabı olmasıdır. İlk olarak yazılan ve tüm Kur'an'ı baştan sona ayet ayet kapsayan bir tefsir kitabı olması nedeniyle bu tefsir, kendisinden sonra gelen her âlimin dikkatini çekmiştir. Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri, basit, kolay ve anlaşılır bir dil üslubuna sahiptir. Ayrıca bu tefsirde, akıl ve nakil iç içe bulunmaktadır. Tefsirinden anlaşıldığına göre Mukâtil b. Süleyman, Arap dilini, bu dilin kelimelerini, kelimelerin diziliş ve terkiplerini, onların anlam açısından delaletlerini, müşterek ve müteradif lafızları, sarfı, nahvi, belagatin beyan, bedi ve meani konularını ve Arap şüirini çok geniş bir şekilde biliyordu. Aynı zamanda o, dil açısından

-
- 27 İbn Sad, *Tabakat*, VI, 207; İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri Mukaddimatu Fethi'l-Bârî*, Mısır 1347, II, 137; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 187 vd.
- 28 Celaluddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978, II, 188.
- 29 Örnekler için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 190 vd.
- 30 İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 341; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 184.
- 31 ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, VI, 132; İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 253; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Mısır 1972, II, 330.

icmale-tebyine, umuma-hususa, mutlaka-mukayyede, emir ve nehyin nelere delalet ettiğine de vakıftı. Bütün bunların yanında Mukâtil b. Süleyman, Kur’an tefsiri açısından tecvid, kıraat, fıkıh, akaid ve nübüvvetle ilgili bilgilere de sahip bulunmaktaydı. Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinden, onun bu bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun “el-Eşbah ve’n-Nezâir fi’l-Kur’ani’l-Kerim” isimli eseri ile “Tefsîru Hamsi Mi’eti Ayetin mine’l-Kur’ani ve bihâ Ahkâmun Fıkhıyye” adlı kitabında da akıl ile naklin içice olduğu açıkça görülmektedir. Kısacası Mukâtil b. Süleyman, bir müfessirin ihtiyaç duyacağı bütün ilimlere tam bir şekilde vakıftı. O, bütün bunları tefsirinde verimli bir şekilde kullanabilmiştir. Bütün bunların yanında Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinde tenkit edilecek çeşitli hatalar da bulunmaktadır. Örneğin o, tefsirinde rivayetlerin senedini hafzetmiştir, tedlis yapmıştır, Yahudi ve Hıristiyanların kültüründen (İsrâiliyattan) nakillerde bulunmuştur. Bu ve benzeri hususlar, Mukâtil b. Süleyman için kusur olarak sayılmaktadır. Buna rağmen o, fazlasıyla yüce ve üstün anlamları idrak etmiş ve Kur’an’ı iyi bir şekilde tefsir edebilmiştir. Her şeye rağmen onun tefsiri, büyük bir beğeni kazanmış ve kendisinden sonra gelen âlimlerin övgülerine nail olmuştur. Her zaman ve her devirde her insan hakkında olumlu görüşlerin yanında olumsuz görüşler de söylenebilmektedir. Haliyle tefsir ilmi açısından herkesçe kabul görmüş olan Mukâtil b. Süleyman hakkında tenkit edici ifadelerin bulunması, normal kabul edilmektedir.³² İmam eş-Şafî (ö. 204/820), “İnsanlar, tefsirde Mukâtil’e muhtaçtırlar.” demiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’in de şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Mukâtil, Kur’an’ı bilen biri idi.” İmam Ebu Hanife’nin oğlu Hammad (ö. 176/793)’ın da şöyle dediği nakledilmiştir: “Mukâtil, tefsir ilmini, el-Kelbi’den daha iyi bilir.” İbrahim el-Harbi (ö. 285/898) ise, Mukâtil b. Süleyman için şunları söylemiştir: “İnsanları, Mukâtil’i tenkide iten şey kıskançlıktır.” Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirini tetkik ettikten sonra şunları söylemiştir: “Eğer o sika olsaydı, onun tefsiri ne kadar güzeldi! Eğer rivayetlerinin senedi bulunsaydı, buradaki ilim ne kadar büyüktü!” Mukâtil b. Hayyan (ö. 150/767)’a -ki o sika’dır- “Sen mi daha bilgilisin, yoksa Mukâtil b. Süleyman mı?” diye sorulunca, şöyle cevap vermiştir: “Ben insanlar arasında Mukâtil’in bilgisini, ancak diğer denizler arasındaki yeşil denize benzetebilirim.”³³

32 Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız: Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hatim, *el-Cerh ve’t-Tadil*, Haydarabat 1952, IV, 354; Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, XIII, 168; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Mizânu’l-İ’tidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, Mısır 1963, IV, 173; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Hallikan, *Vefayatu’l-A’yân*, Kahire 1367, IV, 342; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 195 vd.

33 Mukâtil b. Süleyman’ın leh ve aleyhinde söylenen sözler hakkında geniş bilgi için bkz. en-Nevevî, *Tehzibu’l-Esma ve’l-Lugat*, Mısır tsz. II, 111; Kemaluddin Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demirî, *Hayatu’l-Hayvâni’l-Kübra*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1999, I, 297; ed-Davûdî, *Tabakâti’l-Mufessirin*, II, 330; İbn Ebî Hatim, *Kitabu’l-Cerh ve’t-Tadil*, IV, 354; el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*,

Mukâtil Bin Süleyman'ın Eserleri

1- et-Tefsiru'l-Kebir/Tefsiru Mukâtil b. Süleyman. Bu tefsir, Ahmet Ferit tarafından tahkik edilmiş, Beyrut'ta Daru'l-Kutubi'l-İlmiye tarafından 2003 tarihinde yayınlanmıştır. Mukâtil b. Süleyman, bu tefsirini yazarken 30 kişiden nakillerde bulunmuş. Bunların 12 tanesi tâbîilerdendir.³⁴

2- el-Vücuḥ el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Âlimler, Mukâtil b. Süleyman'ın bu eserinin el-Eşbah ve'n-Nezâir konusunda yazılan ilk eser olduğunda ittifak etmişlerdir.³⁵ Bu eserin iki tahkikli baskısı bulunmaktadır. Bunlardan biri, Ali Özek tarafından tahkik edilerek “el-Vücuḥ ve'n-Nezâir” adı ile 1993 yılında İstanbul'da İlmî Neşriyat tarafından yayınlanmıştır. Diğeri ise Mahmud Şihhata tarafından tahkik edilerek “el-Eşbâḥ ve'n-Nezâir” adı ile 1994 yılında Mısır'da yayınlanmıştır.³⁶ Ayrıca bu eser, Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve 2004 yılında “Kur'an Terimleri Sözlüğü” adıyla İşaret Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

3- Tefsîru Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm. Bu eser, Türkçeye tercüme edilmiş ve İşaret yayınları tarafından “Ahkâm Ayetleri Tefsiri” adıyla yayınlanmıştır.

4- Nevadiru't-Tefsir.

5- en-Nâsiḥ ve'l-Mensuh.

6- er-Reddu ale'l-Kaderiyye.

7- el-Aksâmu ve'l-Lugat.

8- el-Âyâtü'l-Müteşâbihât.³⁷

Mukâtil b. Süleyman'a ait bu eserlerin ilk üçü, piyasada yayınlanmış bulunmaktadır.

Mukâtil Bin Süleyman ile İlgili Bazı Çalışmalar

Bugüne kadar, Mukâtil b. Süleyman ve eserleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şöyledir:

XIII, 160 vd. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 373; Şemsuddin Sami, *Kamusu'l-A'lâm*, İstanbul 1316, VI, 4369; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin*, İstanbul 1955, II, 470; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1943, I, 459. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 279; İbn Hallikan, *Veşyâtü'l-A'yân*, IV, 341.

34 Geniş bilgi için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 21.

35 ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, I, 102; es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, I, 147.

36 Mesut Okumuş, “Kur'an Yorumunda Çok Anlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2003, I, 49.

37 Mukâtil b. Süleyman'ın eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden 1967, I, 36; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 202 vd.

1- M. M. al-Sawwaf, “Muqâtil b. Süleyman an Early Zaidi Theologian with Special Re terence to his Tafâsir alkhamisi miat aya”, doktora tezi, 1969, Oxford University.

2- Fevzi Hamurcu, “Mukâtil b. Süleyman ve Kitâbu Tefsiri’l-Hamsi mie Âye Adli Eseri”, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995.

3- Übey b. Ali el-Îd, “Tefsîru Mukâtil b. Süleyman: Tefsîrü’l-Hamsi Mîe Âye fi’l-Emr ve’n-Nehy ve’l-Helâl ve’l-Harâm”, yüksek lisans tezi, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine 1409.

4- Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman’ın Kur’an’ı Tevil Yöntemi”, yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı 1999.

5- İbrahim Çelik, Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu, Bursa 2000.

6- İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (cilt: 21, sahife: 1-35).

3- SÜFYÂN ES-SEVRÎ

Süfyân es-Sevrî, İslam âlimlerinin ve özellikle Tebe-i tâbiînün büyüklerindedir. Onun ismi, Süfyân bin Said bin Mesruk el-Kuffî, künyesi ise Ebu Muhammed veya Ebu Abdullah’tır. Kûfe’de dünyaya gelen Süfyân es-Sevrî’nin, hicri 95, 96 veya 97 yılında doğduğu hakkında farklı rivayetler vardır.³⁸ Bu tarihler, miladi 713, 714 ve 715 yıllarına tekabül eder. Babası, Kûfe’nin güvenilir muhaddislerinden biri idi. Süfyân es-Sevrî, hicri 161, miladi 778 yılında 64 yaşında Basra’da vefat etmiştir.³⁹

Süfyân es-Sevrî, kendi zamanının âlimlerinin çoğundan ders alıp ilim öğrenmiş, tefsir, hadis, tasavvuf ve fıkıh ilimlerinde kendisini kabul ettirmiştir. Bu özellikleri nedeniyle çok sevilen Süfyân es-Sevrî, müçtehit olup kendi adı ile bilinen Süfyân es-Sevrî mezhebini kurmuş ve onun mezhebi, birkaç asır devam etmiştir. Cüneyd el-Bağdadi (ö. 298/911) ve Dinever şehriden bazı kişiler, onun mezhebine mensup olmuşlardır.⁴⁰ O, pek çok talebeye ders vermiştir. İmam Malik b. Enes (ö. 179/795), Yahya b. Said el-Kettan (ö. 197/812), el-Evzâî (ö. 157/774), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve benzeri meşhur âlimler onun yetiştirdiği talebelerindedir.⁴¹

38 el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, IX, 171, 172; İbn Hallikan, *Vefayatu’l-A’yân*, II, 128; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 228.

39 İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra*, VI, 258; İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 315; ez-Zehabî, *Tezkiretu’l-Huffâz*, I, 204.

40 İbn Hallikan, *Vefayatu’l-A’yân*, II, 127; İbnü’l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, Mısır 1350, I, 251.

41 İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, VI, 112.

Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Abbas kendi zamanının, eş-Şa'bî (ö. 104/722) kendi zamanının ve Süfyân es-Sevrî de kendi zamanının önde gelen imamlarından-⁴² Muhtemelen bunlar, sırası ile biri diğerinin talebesidir. Süfyân es-Sevrî, “Bana menâsik ve Kur’ân’dan sorun, zira ben bu iki ilimde de bilgi sahibiyim.” diyerek tefsir ve fıkıh bilgilerine vakıf olduğunu dile getirmiştir.⁴³ Kur’an’a dair geniş bilgisi, onun, asrının en büyük müfessirlerinden olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴ O, tefsir hakkındaki kanaatini, Abdullah b. Abbas’tan naklettiği şu bilgilerle açıklamaya çalışmıştır: “Kur’ân tefsiri, dört türlüdür. Birincisi, âlimlerin bildiği tefsirdir. İkincisi, Arapçayı bildikleri için, arapların bileceği tefsirdir. Üçüncüsü, her müslümanın bilmesi gereken helal ve haram hükümlerdir. Dördüncüsü, Allah’tan başkasının te’vilini bilemeyeceği tefsirdir.”⁴⁵ Bundan da anlaşıldığı gibi Süfyân es-Sevrî, Kur’ân’ı rey ile değil, Hz. Muhammed (s.a.s.)’in sünneti, sahabe ve tabilerin görüşleri ile tefsir etmiştir. Ayrıca bu konuda, “Kur’ân’ı rey ile tefsir eden, ateşte oturacak yerine hazırlansın.”⁴⁶ anlamındaki hadisi de delil olarak ileri sürmüştür.

Aynı zamanda tasavvuf ehli olan Süfyân es-Sevrî, muttaki bir insan olarak yaşamıştır. Annesinin nasihatlerinin bunda etkili olduğu kanaatindeyiz. Rivayet edildiğine göre, Süfyân es-Sevrî’nin annesi ona şöyle nasihat etmiştir:

“Ey oğlum! Sen, ilim elde et! Ben, yün eğerek, iplik satarak geçimini sağlarım. Sakın ilim yolundan ayrılmı. Ey oğlum! On cümle yazdığında, bir bak kendine. Yürüyüşünde, oturuşunda, kalkışında bir değişme var mı? Eğer ilim seni olumlu yönde değiştirmemişse, sana ne faydası ne de zararı dokunan abes bir şey yapmaktasın.”⁴⁷ Kendisini tanıyan âlimler, onun, Kur’ân ve sünneti yaşayan bir kişi olduğunu kaydetmişlerdir.⁴⁸ Ayrıca kendisi, Kur’ân’ı okuduğu zaman bırakmak istemediğini belirtmiş⁴⁹ ve insanlara, “Orta halli bir yaşam sür! Azgın ve zorba insanlara benzeme! Yiyecek, içecek ve giyecekte israf etme! Danıştığın insanlar, Allah’tan korkan, emanete hıyanet etmeyen muttaki kişiler olsun.”⁵⁰ diye tavsiyede bulunmuştur.

Süfyân es-Sevrî’nin, tek cilt halinde basılmış bir tefsiri vardır. Tefsirinin mukaddimesinde bildirildiğine göre, onun talebesi olan Ebû Huzeyfe Mûsâ b. Mes’ûd el-Basrî

42 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, (Allah Dostları), trc. Yahya Atak, Şûle Yayınları, İstanbul 1995, IV, 345.

43 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IV, 399.

44 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 231.

45 Süfyân b. Said es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevrî*, Hindistan-Rampor 1965, s. 16.

46 Tirmizî, *Tefsir*, I; Müslim, *Münafikîn*, 40; İbn Hanbel, V, 115; Ebû Dâvûd, *İlim*, 5; Dârimî, *Mukaddime*, 20.

47 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, (Allah Dostları), trc. Said Aykut, Şûle Yayınları, İstanbul 1995, IV, 455.

48 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IV, 346; İbn Ebî hatim, *Kitabu'l-Cerh ve't-Tadîl*, II, 224.

49 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IV, 352.

50 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IV, 378.

(ö. 220/835), bu tefsiri ondan nakledip yazmıştır. O, tefsirini yazarken, Kur'ân'ın tüm ayetlerine sırası ile yer vermemiş, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmemiş, âyetlerin çoğunu atlamıştır. Bu tefsirde israiliyata ve Arap şiirine yer verilmemiş, daha çok hadislere, sahabe ve tâbiîn sözlerine, lügat, kıraat gibi hususlara yer verilmiştir.⁵¹ İlmî kaynaklarda, Süfyân es-Sevrî'nin şu eserlerinin de olduğu kaydedilmektedir:

- 1- Kitâbü't-Tefsîr
- 2- el-Câmiu'l-Kebîr fi'l-Fıkhi ve'l-İhtilâf
- 3- el-Câmiu's-Sağîr
- 4- Kitâbü'l-Ferâiz
- 5- Kitâbü Âdâbi Süfyâni's-Sevrî
- 6- Risâletün ilâ Abbâd b. Abbâd.⁵²

Diğer âlimlerin lehinde ve aleyhinde çeşitli yazılar yazılmasına rağmen, Süfyân es-Sevrî hakkında daha çok olumlu ve övücü şeyler yazılmıştır.

4- YAHYA BİN SELLÂM

Yahya b. Sellâm, hicri 124, miladi 741 yılında Kûfe'de doğmuştur. Onun adı, Yahya b. Sellâm b. Sa'lebe et-Teymî ve künyesi de Ebû Zekeriya'dır. O, tebe-i tâbiîn döneminin önemli âlimlerindendir. Tefsir, fıkıh, hadis ve dil alanlarında kendini kabul ettirmiştir. Yahya, Basra'da yetişip büyümüş, çeşitli ilimleri orada öğrenmiştir. Oradan Mısır'a ve oradan da Afrika'ya gidip Kayravan'da yerleşmiştir. Ömrünün sonuna doğru hacca giden Yahya b. Sellâm, hacdan dönünce Mısır'da (Füstât'ta) hastalanmış ve hicri 200, miladi 815 tarihinde orada vefat etmiştir.⁵³

Yahya b. Sellâm, Hammad b. Seleme (ö. 167/783), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), başta olmak üzere 20 kadar tabî ile görüşüp sohbetlerinde bulunmuş, onlardan başta tefsir olmak üzere çeşitli ilimleri öğrenmiştir. Yahya b. Sellâm, Tefsiru'l-Kur'an adı ile bir tefsir yazmış. Oğlu Muhammed b. Yahya (ö. 262/876) ve öğrencisi Ebu Davud Ahmed b. Mûsâ b. Cerir (ö. 244/858) onun tefsirini nakletmişler ve ona ilavelerde bulunmuşlar. Bugün, onun tefsirinin bir kısmı, muhtelif yerlerde dağınık varaklar halinde bulunmaktadır.⁵⁴

51 Süfyân es-Sevrî'nin tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 444; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IV, 159; es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevrî*, s. 33 vd.

52 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 233.

53 Mohamed Talbi, *Biographies Aghlabides*, Tunus 1968, s. 529; Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz*, thk. Belhac b. Said Şeriffi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1990, I, 23 vd.; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1998, VIII, 148; Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1970, s. 26.

54 Ebû Bekir b. Hayr, *Fehrese*, Kahire 1963, s. 57; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 240 vd.

Yahya b. Sellâm'ın tefsirinde Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hadislerine, tabîî ve tebeu't-tâbiîlerden nakillere yer verilmiştir. Ayrıca onun tefsirinde tıp, biyoloji ve benzeri fen ilimlerinin yanında, kıraat, lügat, nahiv, tarih ve başka ilimlere de yer verilmiştir. Bu nedenle onun tefsiri, İslam kültürünü bir araya getiren bir ansiklopedi durumundadır. Onun tefsirinde, bütün bunların yanında nakil, kelimelerin lügat manalarını açıklama ve zaman zaman yapılan nakilleri tenkit etme de yer almıştır. Bu nedenle onun tefsiri, önemli bir tefsir olarak kabul edilmektedir. Elde mevcut olan belgelere göre bu tefsir, nakl ve nakd yani tenkit ve tercih yönü olan ilk tefsirdir.⁵⁵

Yahya b. Sellâm'ın tefsiri, daha çok Kuzey Afrika'daki müfessirlerin dikkatini çekmiştir. Orada ve Endülüs'te yetişen müfessirler, bu tefsiri kaynak olarak göstermişlerdir. Ebû Bekir b. Hayr (ö. 575/1179), "Fehrese" adlı eserinde,⁵⁶ Endüslü Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî (ö. 671/1273),⁵⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (ö. 754/1353)⁵⁸ ve Ebû Bekir b. el-Arabî (ö. 543/1148)⁵⁹ tefsirlerinde, Yahya b. Sellâm'ın tefsirinden nakillerde bulunmuşlardır. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de kıraat ilmi ile ilgili bazı bilgileri, Yahya b. Sellâm'dan aldığı yazmıştır. Kıraat âlimi Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444/1052), Yahya b. Sellâm'ın tefsirini övmüştür.⁶⁰

5- ABDURREZZAK BİN HEMMÂM

Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sen'ânî el-Himyerî (ö. 211/827), hicri 126, miladi 743 senesinde Yemen'in San'a şehrinde dünyaya gelmiştir. Künyesi, Ebû Bekir'dir. Küçük yaşından itibaren dinî ilimleri öğrenmeye başlamıştır. Aynı zamanda ticaretle de uğraştığı için, çeşitli ülkeleri dolaşmış ve bu vesileyle pek çok âlimle bir araya gelme imkânına sahip olmuştur. Abdurrezzak b. Hemmâm, hicri 211, miladi 827 yılında 86 yaşlarında Yemen'de vefat etmiştir.⁶¹

Abdurrezzak b. Hemmâm'ın ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır: Ma'mer b. Raşid (ö. 154/770), İbn Cüreyc (ö. 149/766), Ubeydullah b. Ömer (ö. 147/764), Sevr b. Yezid (ö. 153/770), el-Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Malik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Hişam b. Hassan (ö.

55 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 246.

56 İbn Hayr, *Fehrese*, s. 56 vd.

57 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, XIV, 14; XX, 138, 149.

58 Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, VII, 168, VIII, 498.

59 Ebû Bekir b. el-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Mısır 1958, III, 1376, 1397, 1398, 1530.

60 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 243.

61 ez-Zehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, Mısır 1963, II, 609; *Tezkiretu'l-Huffâz*, Haydarabat 1955, I, 364; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 258.

148/765), Haccac b. Ertat (ö. 1497766), Abdullah b. Said b. Ebî Hind, Abdullah b. İsa, Hemmâm b. Nafi', el-Musenna b. es-Sabah, Zekeriyya b. İshâk ve İkrime b. Ammar. Onun ders verdiği talebelerinden bazıları şunlardır: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Maîn (ö. 233/847), İshak b. Rahaveyh (ö. 238/852), ez-Zuhlî (ö. 258/872), er-Rimâdî (ö. 265/878), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Muhammed b. Rafi' (ö. 245/859), Mahmud b. Geylân (ö. 239/853), Ali b. el-Medinî (ö. 234/848) ve Seleme b. Şebib (ö. 294/906).⁶²

Abdurrezzak b. Hemmâm, Şiilikle itham edilmiş, ancak bu konuda farklı rivayetler bulunmaktadır.⁶³ Abdurrezzak b. Hemmâm'ın şu eserlerinin bulunduğu rivayet edilmektedir:

- 1- Tefsîru'l-Kur'ân
- 2- el-Câmiu'l-Kebîr fî'l-Hadis.
- 3- Kitâbu's-Sunen fî'l-Fıkh.
- 4- Kitâbu'l-Megazî.
- 5- Tezkiyetu'l-Ervâh an Mevâkii'l-Eflâh.⁶⁴

Abdurrezzak b. Hemmâm'ın eserleri hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Ancak bütün âlimler, onun tefsirinin var olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶⁵ Bugün, onun tefsirinin iki nüshası bilinmektedir. Bu nüshalardan biri, Mısır'da Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye'de bulunmaktadır.⁶⁶ Bu tefsirin mukaddimesinde, Kur'an'ı rey ve içtihat ile tefsir etme hakkında bilgi verilmektedir. İkinci nüsha ise, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib Sencer Koleksiyonunda 4216 numarada kayıtlıdır. Bu eser, 110 varaktan meydana gelmektedir, her sahifesi 27 satırdır ve 250X175, 210X135 mm ebadındadır. Mağribî hattı ile yazılmış olan bu nüshanın baş tarafından mukaddimesi, Fatiha Sûresi ve Bakara Sûresi'nin 142'ci ayetine kadar olan kısmı ile sonundan bazı kısa sûreler eksik bulunmaktadır.⁶⁷

Abdurrezzâk b. Hemmâm tefsirini, ayeti ayet, sünnet, sahabe, tabiin, etbâu't-tabîin kaynaklı ve isrâiliyat türü rivayetleri kullanarak yazmıştır. Sahabe zamanın-

62 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 254.

63 Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İlel ve Marifetu'r-Ricâl*, İstanbul 1987, I, 256; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut 1955, III, 429; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 610.

64 Ömer Rıza Kahhale, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dimaşk 1958, V, 219; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Muellifîn*, I, 566; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 452.

65 Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 259.

66 C. Brockelmann, *Suppl*, Leiden 1942, I, 333; Ahmed Halil, *Neş'etu't-Tefsîr fî'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'an*, Mısır 1954, s. 44.

67 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 260; *Tefsir Usulü*, s. 286.

da, Kur'an ayetlerini sırası ile tefsir etme diye bir metot söz konusu değildi. Bu tür tefsir çalışmaları, tâbiîler zamanından itibaren tedrici olarak gelişmeye başlamıştır. Abdurrezzak b. Hemmâm da tefsirini yazarken, ayetleri tam bir sıra ile tefsir etmemiş, bazılarını atlamıştır. O, tefsirinde daha çok rivayet tefsirlerinde yer alan konulara yer vermiştir.⁶⁸

Bunlardan başka, o dönemlerde tefsir alanında eser yazan diğer bazı âlimler de vardır. Örneğin Yahya b. Ziyad el-Ferra (ö. 207/823) “Meâni'l-Kur'an” ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 210/827) da “Mecâzu'l-Kur'an” adlı eserleri yazmışlardır.

SONUÇ

İnsanlara dünya ve ahiretin huzur ve saadetinin yolunu gösteren Kur'an'ın anlaşılması için, tefsirin iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu açıdan, tefsir tarihi önemlidir. Kur'an tefsiri ile ilgili çalışmalar, İslam dininin ortaya çıkışı ile başlamıştır. Sahabe ve tabiîlerin devrinden sonra gelen etbâu't-tâbiîn dönemindeki tefsir çalışmaları, üçüncü dönem tefsir çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde, tefsir çalışmaları ilk olarak yazı ile kaydedilmeye başlamıştır. Dolayısı ile bu dönem, tefsir tarihinde önemli olarak kabul edilmektedir.

Tefsir ile ilgili bilgiler, sahabe döneminde rivayet yolu ile nakledilmiştir. Muhtemelen tefsir ilmi, tâbiîler döneminde hadislerle beraber toplanıp yazılmaya başlamıştır. Böylece hadis ilminin yazımı aşamasında, tefsir ile ilgili rivayetler de kaydedilmiştir.

Tefsirin tedvin dönemi diyebileceğimiz etbâu't-tâbiîn döneminde Kur'an, ilk olarak baştan sona tefsir edilerek yazılı bir şekilde kaydedilmiştir. Eldeki bilgilere göre, Kur'an'ın baştan sona kadar tefsir edilerek yazılan ilk tefsir kitabı, Mukâtil b. Süleyman'ın bu dönemde yazılmış olan “Tefsîru Mukâtil b. Süleyman” adlı eseridir. Ayrıca bu dönemde yaşamış olan Ali b. Ebî Talha, Süfyân es-Sevrî, Yahya b. Salâm, Abdurrezzak b. Hemmâm, Yahya b. Ziyad el-Ferra ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın da tefsir yazdıkları kaydedilmektedir. Âlimlerin dikkati, daha çok Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu tefsirin baskıları, günümüzde piyasada bulunmaktadır. Burada adına yer verdiğimiz kişilerin tefsirlerinde, daha çok rivayet tefsiri yer almaktadır. Ancak bunların bazılarında, dirayet tefsirine yer verilmiştir. Çeşitli tefsir ekollerinin temelini, bu dönemde atılmış olduğu kabul edilebilir.

68 Abdurrezzak b. Hemmâm'ın tefsirinden örnekler için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 262 vd.

PEYGAMBERLERİN GÖREVLERİNİ KARŞILIKSIZ YAPMALARI



Selim ÖZARSLAN*

Özet:

İnsan keşfi pek çok rasyonel ve felsefi sistemlerin insan yaşayışını derinden sarstığı, dünyanın büyük çalkantılar geçirdiği bir dönemde, Müslümanların dinleri İslam ile insanlığa verecekleri pek çok şey vardır. Bunlardan biri de peygamberler zincirinin son halkası olan rehberleri Hz. Muhammed'in Allah'ın elçiliği görevini hiçbir karşılık beklemezsizin yerine getirip insanlığı barış ve huzura sevk ettiği gibi, dünya insanlığını aynı yöntemle ilahî kanunlar çerçevesinde yaşamaya teşvik etmek ve kendi yaşam biçimleriyle de bu yönlendirmeye rol model olmalarıdır. Bu rol modellik için ise ilkin Müslümanlar evrensel ilahî hidayeti kendilerine hayat tarzı edecekler, arkasından onu bütün insanlığın yararına sunmak için büyük bir özveriyle çalışacaklardır. Ancak bu nebevî yöntemle insanlık âlemi dareyn (dünya ve ahiret) saadetine ulaşabilir.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Model, Peygamberin Görevi, Müslümanların Başkalarına Rol Modelliği, Peygamberin Görevini Karşılıksız Yapması.

The Commitment of Prophets to Their Duties Without The Expectation of a Return

Abstract:

During a period of turmoil in the world where human exploration of life shocked the many rational and philosophical systems, the religion of Muslims, Islam, has much to offer humanity.

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

One of this is the last link in the chain of prophets, a figure seen as a guide to the prophets, Prophet Muhammad who without having any expectation of a reward fulfilled the tasks required of him as the messenger of God to bring peace to humanity. In the same way Prophet Muhammad has encouraged humanity to live within the framework of divine laws and through their lifestyle act as an example for others as role models.

To act as this role model, Muslims firstly need to make the universal guidance of the divine, a part of their lifestyle and then work to present this for the benefit of all humanity, working tirelessly with devotion. Only with this 'prophetic' method can humanity reach bliss in this world and the next.

Key Words: Prophet, the model, the task of the Prophet, Muslims as role models, the Prophet's mission without the expectation of a return.

Giriş

İçinde hep birlikte yaşadığımız dünyanın büyük çalkantılar geçirdiği, insan keşfi pek çok rasyonel ve felsefî sistemlerin insan yaşayışını derinden etkilediği bir süreçte, Müslümanların dinleri İslam ile insanlığa sunabileceği pek çok şeyleri bulunmaktadır. Bunlardan biri de peygamberler zincirinin son halkası olan rehberleri Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Allah'ın elçiliği görevini hiçbir karşılık beklemezsizin yerine getirip insanlığı barış ve huzura sevk ettiği gibi, dünya insanlığını aynı yöntemle ilahî kanunlar çerçevesinde yaşamaya teşvik etmek ve kendi yaşam biçimleriyle de bu yönlendirmeye rol model olmalarıdır. Söz konusu rol modellik için ise ilk olarak Müslümanlar evrensel ilahî hidayeti kendilerine yaşam tarzı edecekler, arkasından onu bütün insanlığın istifadesine sunmak için büyük bir özveriyle çalışacaklardır. Ancak bu nebevî usul ve stratejiyle insanlık âlemi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşabilir.

1- Peygamber Kavramı

Allah'tan aldığı vahyi ve ilahi mesajları insanlara ulaştıran, yani Allah ile insanlar arasında elçilik yapan kişiye peygamber ismi verilmektedir. Peygamberler, bu yüce görevi yerine getirmek için insanlar arasından seçilmiş üstün ahlakî niteliklere sahip şahsiyetlerdir. Farsçada "haber taşıyan" ve "elçi" anlamlarına gelen peygamber kelimesinin arapça karşılığı olarak gönderilmiş ve elçi manasına gelen "resul" ve "mürsel" kelimesi kullanılmaktadır.¹ Yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla insanlara gönderilen peygambere resul denirken Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara haber veren, yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla gönderilmemekle beraber kendisinden önceki peygambe-

1 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l- Arab*, Daru's-Sad, Beyrut 1414/1994, XI, 284 .

rin kitap ve şeriatını ümmetine bildirmekle görevli peygambere de “nebi” denilmektedir.² Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed için ‘Resul’ ve ‘Nebi’ kavramlarının birlikte kullanıldığı görülmektedir.³ Ona resul denmesi Allah’a izafeten, Nebi denilmesi ise insanlara nispetendir. Yani Hz. Muhammed, Allah’ın elçisi olması bakımından Resul, insanlara Allah’ın emir ve yasaklarını ulaştırıp bildirmesi bakımından da Nebi’dir. Risâlet ve nübüvvet kelimeleri ise masdar olup, peygamberlik anlamına gelmektedir.

Nübüvvet/Peygamberlik önemli bir kurumdur. Nitekim Kur’an’ın gönderiliş amacının insanlığı hidayete ulaştırmak olduğunu vurgulayan 19. yüzyıl düşünür ve Kur’an yorumcularından olan Muhammed Abduh (ö.1905), peygamberlik için de “fert için aklın önemi ne ise insanlık için de peygamberliğin önemi odur” diyerek bu gerçeğe temas etmektedir.⁴ Peygamberler, Allah’ın insanlar arasındaki elçileri olarak, insanlığın dini, hukuki, sosyal/içtimai, siyasi ve ahlaki önderleridirler. Başka bir deyişle Allah’ın elçileri, beşeriyetin her alandaki örnekleridirler.

Söz konusu saikle peygamberlere iman, İslam’ın temel inanç esaslarından biridir ve olmazsa olmaz ilkelerinin başında gelmektedir. İslam’ın temel inanç esaslarını, Allah’a, peygamberlerine ve ahiret gününe iman olmak üzere üç kategoride özetlememiz mümkündür. Bu üç temel esas imanın bilinen diğer üç rüknünü de içerisinde barındırmaktadır. Bu altı esas Kur’an ayetleri⁵ ve Cibril ya da İhsan adıyla bilinen hadise dayanılarak belirlenmektedir.⁶ O halde peygamberlere iman, Allah’ın, insanlara doğru yolu göstermek için, kendi aralarından seçkin bireyler gönderdiğine, bu kişilerin Allah’tan getirdiği bütün bilgilerin gerçek ve doğru olduğuna inanmak demektir.

Müslümanlar kendi peygamberleri Hz. Muhammed’e iman ettikleri gibi ondan önceki peygamberlere de iman etmeleri gerektiği yönündeki Kur’an ifadelerine dayanarak iman etmişler, onların da Allah tarafından gönderilen elçiler olduğunu gönülden kabul ve tasdik etmişlerdir: “Biz, Allah’a ve bize indirilene; İbrahim, İshak, Ya’kub ve esbata indirilene, Musa ve İsa’ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onların hiçbirisi arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah’a teslim olduk” deyin.”⁷

2 Pezdevi, yukarıdakinden biraz daha farklı resul ve nebi tarifi yapar ve “Allah’ın kendisine Cebrail’i gönderdiği, kendisine şeriat verilen, kavmini İslam’a çağırıp onlara ilahi hükümleri öğreten kimseye resul, Allah’ın kendisine Cebrail göndermediği, kendisinin şeriatı olmayan, fakat Allah’ın insanları İslam’a davet için ilham verdiği ve bunu rüyada gösterdiği kimseye nebi der. Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Usulu’-d-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölçük, İstanbul, 1988, 320.

3 A’raf, 7/157.

4 Muhammed Abduh, *Risaletü’-t-Tevhid*, Kahire 1386/1966, 64.

5 Bakara, 2/ 177, 285, Nisa, 4/136 ve diğerleri.

6 Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahih*, İman, 37, İstanbul 1992.

7 Bakara, 2/136.

Varlığın yoktan var edicisi Yüce Allah, Müslümanlara aralarında herhangi bir ayırım gözetmeksizin bütün peygamberlere inanmaları gerektiğini belirtmiş, onlar da buna gönülden iman etmişlerdir: “Peygamber de kendisine Rabbi tarafından indirilene iman etti, müminler de. Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. “Allah’ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İşittik, itaat ettik...”⁸ Bu ayet gereğince peygamberlerin bir kısmına yahut sadece birine inanıp, diğerlerini kabul etmemek küfür sayılmıştır: “Allah’ı ve peygamberlerini inkâr edenler ve Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyip bir kısmına iman ederiz, ama bir kısmına inanmayız diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu? İşte gerçekten kâfirler bunlardır...”⁹

Bununla birlikte Yahudi ve Hıristiyanlar yani İslâm’dan önceki din salikleri, Kur’an’ın ifadesiyle ‘Ehl-i Kitap’¹⁰, kendi soylarından gelen peygamberlere iman etmekle birlikte, kendisinden sonra başka peygamberlerin gelmeyeceği inancıyla son elçi¹¹ Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkar etmişler¹² ve etmeye de devam etmektedirler. Ancak Müslümanlar, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar gelip geçmiş, sayısı konusunda Kur’an’da herhangi bir bilgi bulunmayan, Hz. Peygamber’in bir hadisinde sayılarının 313’ü resul olmak üzere 124.000 olduğu¹³ haber verilen¹⁴ içlerinde İsrailoğullarına gönderilen Hz. Musa ile Hıristiyanların peygamberi Hz. İsa’nın da bulunduğu bütün peygamberlere inanmaktadır. Zira bu imanlarının gereğidir. Buna göre, peygamberlerden yalnız birisine de olsa inanmayanlar, iman dairesinin dışına çıkmış sayılırlar.

Kur’an-ı Kerim’de isimleri geçen yirmi beş peygamberin¹⁵ sonuncusu İslâm peygamberi Hz. Muhammed’dir.¹⁶ O’nun ismi Kur’an’da bir defa Ahmed,¹⁷ dört defa da Muhammed¹⁸ şeklinde geçmektedir. Kur’an-ı Kerim’de isimleri geçmekle

8 Bakara, 2/285.

9 Nisâ, 4/150-151.

10 Nisâ, 4/153.

11 Ahzâb, 33/40.

12 Pezdevî, *Usûlu’l-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, 136; Gazâlî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, 126.

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1405/1985, V, 266.

14 Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu’l-Din*, Beyrut 1401/1981, 157-159; Neseî, Ebu’l-Muin, *Bahru’l-Kelam fi Akaidi Ehli İslam*, Konya, 1328, 52; Taftazânî, Saduddin, *Şerhu’l-Akaid*, (Kelam İlmî ve İslam Akaidi içindeki orijinal metin, Haz. Süleyman Uludağ,) İstanbul 1991, 63.

15 Adem, İdris, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lût, İsmail, İshak, Ya’kub, Yusuf, Eyyub, Zülkifl, Şu’ayb, Musa, Harun, Davud, Süleyman, İlyas, Elyasa, Yunus, Zekeriyya, Yahya, İsa, Muhammed (sav).

16 Bağdadî, *Usûlu’l-Din*, 157; Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, 62.

17 Saf, 61/6.

18 Âl-i İmrân 3/144; Ahzâb, 33/40; Muhammed 47/7; Fetih 48/29.

birlikte peygamber olup olmadıkları hususunda kesin hüküm verilemeyen, Hz. Davud ile Hz. Süleyman devirlerinde yaşamış üç kişi daha vardır ki, bunlar Üzeyr,¹⁹ Lokman²⁰ ve Zülkarneyn²¹'dir. Kur'an-ı Kerim'de adı geçen bütün peygamberlerden övgü ve saygı ile söz edilmekte, kimlik ve kişiliklerini lekeleyecek, ilahî ve aynı zamanda kutsal olan görevlerine halel getirecek herhangi bir noksanlık onlara nispet edilmemektedir. Aksine Bakara Suresi 102. ayette ifade edildiği üzere onlar tezkiye edilmektedir.²²

Birey ve toplum olarak Müslümanlar, kutsal kitapları Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği üzere, peygamberliğin Hz. Muhammed ile sona erdiğine inanırlar. Yüce Allah bu durumu şöyle dile getirir: "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur..."²³ Ondan sonra insanlığı aydınlatmak üzere peygamber gelmeyecektir. Hz. Muhammed'in Yüce Allah'tan getirdiği bu ilahî mesaj, kıyamete kadar devam edecektir. Eskiden olduğu gibi günümüzde de zaman zaman gündeme gelen Hz. Muhammed'in son peygamber olmadığı, ondan sonra yeni bir peygamberin yeni bir kitapla geleceği konusunda ortaya atılan iddialar²⁴, Hz. Muhammed'in "hâteme'n-nebiyyîn"/ peygamberlerin sonuncusu olduğunu ifade eden Kur'an'ın bu açık hükmüyle çelişmektedir. Bu ise, Allah'ı ve onun peygamberi Hz. Muhammed'i yalanlama ve inkârdan başka bir şey değildir.

Kur'an öğretisine göre peygamberler vahiyle şereflenmiş, diğer insanlarda bulunmayan yüksek ahlakî niteliklerle bezenmiş, seçkin kişiler olmalarına rağmen onlar hiçbir zaman ilah mertebesine çıkartılmamış, aksine birer beşer elçi oldukları defaatle belirtilmiştir: "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Şu var ki) bana ilâhınızın bir tek ilâh olduğu vahyolunuyor..."²⁵ "Ben, sadece beşer bir elçiyim."²⁶

Elçilerin kendilerine beslenmesi gereken saygı onların tanrılık özelliklerine benzer niteliklere sahip olmalarına değil, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara ulaştırmakla görevli birer elçi olduklarına dayandırılmıştır. Zira bırakın onların tanrılık özelliklerine

19 Tevbe, 9/30.

20 Lokman, 31/13.

21 Kehf, 18/83, 86, 94.

22 "Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tabi oldular. Halbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lakin şeytanlar kâfir oldular." Bakara, 2/102.

23 Ahzâb, 33/40.

24 Abdulhamid Muhsin, *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbilik ve Babâilîğin İçyüzü)*, Çev. S. Yeperem - H. Güleç, Ankara, 1986, 81, 131 vd.

25 Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

26 İsrâ, 17/93.

sahip olmalarını,²⁷ Allah'ın izni dışında fayda sağlama ve zararı giderme gücüne bile sahip değildirler.²⁸ Yine Allah'ın bildirdikleri dışında gaybı da bilemezler.²⁹

Bir de İslam itikadına göre peygamberlik, Allah vergisidir. İnsanın kendi çalışması, gayreti, kulluk bilinci, ibadeti ve itaati ile elde edilemez. Yüce Allah, bu ulvi görevi kime vereceğini, kimin peygamberlik görevini layıkıyla yapabileceğini bilir ve insanlar arasından dilediğini seçer. Bireyin eğitiminin, malının, mülkünün, şan, şöhret, makam ve mevkisinin bu seçimde bir etkisi yoktur. Durumun böyle olduğunu Yüce Allah, Kur'an'da bize şöyle bildirmektedir: “Bu, Allah'ın lütfudur. Onu (peygamberlik görevini) dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.”³⁰

Diğer yandan peygamberlik küresel ve evrenseldir. Elçilik insanlığın ortak mirasıdır. İnsanlığın sahip olduğu medeniyet, tarihin erken dönemlerinden itibaren nebevî yol göstermeler ve ilahî müdahalelerle bugünkü düzeyine ulaşmıştır. Hakikatte elçiler görevleri gereği aynı tebliğ vazifesini yerine getirmelerinden dolayı evrensel bir misyonu yerine getirirler. Elçilerde ortak nokta vahiydir. Vahiy alışı ve onu tebliğ peygamberliğinin iki ana ögesini oluşturur. Kur'an'daki ilahî ifadeler elçiliğin evrenselliği hususunda belirgindir:

“Biz Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Nitekim İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta/torunlarına, İsa'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a da vahyetmiş ve Davud'a da Zebûr'u vermiştik. Daha önce sana anlattığımız peygamberlerle ve sana anlatmadığımız peygamberlere de (vahyetmiştik) ve Allah Musa'ya da konuşmuştu.”³¹

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in de bütün insanlığın peygamberi olduğu başka bir deyişle evrensel bir peygamber olduğu şu ayetlerle dile getirilmektedir:

“De ki: Ey insanlar! Ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan, kendisinden başka tanrı bulunmayan, dirilten ve öldüren Allah'ın peygamberiyim. Öyle ise Allah'a ve O'nun ümmî peygamberine iman edin. Allah'a ve O'nun bütün sözlerine iman etmiş olan o peygambere uyun ki doğru yolu bulabilesiniz.”³²

“Biz seni ancak bütün insanlara bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.”³³

27 Mâide, 5/ 72-73, 75; Tevbe, 9/30.

28 De ki: “Ben, Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim...” A'râf, 7/188.

29 “Ben size: “Allah'ın hazineleri benim yanımdadır” demiyorum, gaybı da bilmem. “ben bir meleğim” de demiyorum...” Hûd 11/31.

30 Cum'a, 62/4.

31 Nisa, 4/163-164.

32 Araf, 7/158.

33 Sebe, 34/28.

Allah'ın seçim, tayin ve göndermesiyle peygamberlik görevlerini yerine getiren Allah elçileri, peygamber olma bakımından eşit ama her biri kendi konumu itibarıyla bir üstünlük, özel bir fazilet, ayrı bir rütbe sahibidirler. Elçilerden Hz. Musa, Allah ile konuşma üstünlüğü ve faziletine sahipken, Hz. İsa'ya açık mucizeler verilmiş, ayrıca Ruhü'l-Kudüs'le desteklenmiştir. Hz. Muhammed ise sahib-i derecat olarak son elçidir. Makam-ı Mahmud'un sahibidir. Sidre-i Münteha'ya, varlıkların ilminin son bulunduğu noktaya yükselmiş,³⁴ âlemlere rahmet olduğu bildirilmiştir.³⁵ Bu gerçeğe yani peygamberlerin birbirlerinden üstün kıldıklarına, aralarında farklılıkların bulunduğu bizzat yüce Kur'an temas etmektedir:

“İşte o peygamberlerden kimini kiminden üstün kıldık. Allah, onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kudüs ile güçlendirdik. Allah dileyseydi o peygamberlerden sonra gelen milletler, kendilerine açık deliller geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat onlar ihtilafa düştüler de içlerinden kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah dileyseydi onlar savaşmazlardı; lâkin Allah dilediğini yapar.”³⁶

Her peygamberin özelliğini ortaya koyan değişik faziletin sahibi oldukları bilinen bir gerçek olmakla birlikte onların her birinin peygamberlikte ve gerçeği tebliğ etmekte bir oldukları da başka bir gerçektir.

2- Peygamberlerin Görevi (Fonksiyonu)

Bütün evrenin rabbi ve yaratıcısı olan Yüce Allah³⁷, Kur'an'da da belirtildiği gibi insanlığın var oluşundan beri peygamberler göndererek, insanları onlar vasıtasıyla gerçeği benimseyip, o doğrultuda yaşamaya çağırmıştır. İslam'ın ana kaynağı Kur'an, kendilerine peygamber gönderilmemiş hiçbir insan topluluğu ve ümmetin bulunmadığını bugünün insanının dikkatine sunmaktadır: “Geçmiş her millet/ ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı peygamber bulunagelmıştır.”³⁸ “Allah'a andolsun ki senden önceki ümmetlere de (peygamberler) göndermişizdir”³⁹ Başka bir ayette de “Her ümmetin bir peygamberi vardır. Peygamberleri geldiği zaman, aralarında adaletle hükmedilir ve onlara asla zulmedilmez”⁴⁰ buyurulmaktadır.

34 Necm, 53/ 14.

35 Enbiyâ, 21/107. “Resulüm! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”

36 Bakara, 2/253.

37 En'am, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Mü'min, 40/62.

38 Fâtır, 35/24.

39 Nahl, 16/63.

40 Yunus, 10/47.

Genelde bütün peygamberler özelde ise İslam peygamberi Hz. Muhammed şü üç görevi yerine yetirmekle vazifelendirilmişlerdir.⁴¹

2a- Tebliğ

Allah'ın kendisine ilettiği vahiyleri insanlara bildirme görevini içermektedir. Peygamber'in tebliğle görevlendirildiğini bildiren ayeti kerimlerden ikisi şu mealde-dir: “Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçi-liğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.”⁴²

“Peygamberin görevi sadece tebliğ etmektir. Allah gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilir.”⁴³

Peygamberin tebliğle görevlendirildiğini bildiren bunlar ve benzeri ayetlerden başka “Kul” (De ki), lafziyla gelen ayetler de peygamber'in tebliğle görevlendirildiğini belirtmektedir: “Peygamber'e düşen, sadece açık-seçik duyurmaktır, tebliğdir.”⁴⁴

Söz konusu ayetlerle tebliğ göreviyle sorumlu tutulan peygamber, bu görevi esnasında;

- 1- Allah'ın ayetlerini okur,
- 2- İnsanları kötülükten arındırır ve temizler,
- 3- İnsanlara kitap ve hikmeti öğretir.
- 4- İnsanlara bilmediklerini öğretir, bildirir.⁴⁵

2b- Beyan

Elçinin insanlara tebliğ ettiği vahiyleri açıklayarak öğretmesini içermektedir. Hz. Peygamber'in tebyin, açıklama görevinin olduğunu Kur'an ayetlerinden açıkça anlıyoruz. Yüce Allah şu sözleriyle Kur'an'ın sözlerini (nass) açıklama hakkını elçisine vermiştir: “İnsanlara, kendilerine gönderileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.”⁴⁶ “Biz sana kitabı indirdik ki, hakkında ayrılığa düştükleri şeyi onlara açıklayasın ve o kitap iman eden bir kavim için yol gösterici ve rahmet olsun”⁴⁷ Kitabın yol gösterici ve rahmet olması ancak peygamberin

41 “(Elçiler) dediler ki: “Rabbimiz biliyor; biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz. Bizim vazifemiz, açık bir şekilde Allah'ın buyruklarını size tebliğ etmekten başka bir şey değildir.” (Yasin, 36/16-17).

42 Maide, 5/67.

43 Maide, 5/99.

44 Nur, 24/54; Ankebût, 29/18.

45 Cum'a, 62/2.

46 Nahl, 16/44.

47 Nahl, 16/64.

onu açıklaması ile mümkündür. Başka bir ayette de peygamberlerin beyan görevine şu şekilde dikkat çekilmiştir: “Biz (Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”⁴⁸

2c- Tatbik (Uygulama)

Elçinin kendisine vahyedilen şeyleri bizzat kendi hayatında uygulayarak insanlığa örnek olmasıdır. Namaz kılışı, zekât verışı, oruç tutuşu, haccedişi, ziraat ortaklığı kurusu, borç alıp verışı tebliğ ettiği şeyleri açıklayıp, uygulamaya koyuşuna örnek olarak verilebilir.⁴⁹ Ayrıca Hz. Peygamber, Kur’an’da Allah’ın ayetlerini insanlara okuyan, onları her türlü kötülüklerden arındıran, kitap ve hikmeti öğreten ve bunların dışında bilmediklerini de öğreten bir peygamber olarak nitelendirilmektedir.⁵⁰ Bu nitelikler de hiç kuşkusuz peygamberlerin görevlerini açıklamaktadırlar. Allah’ın büyük lütuf ve ihsanlarını insanlara öğreten elçinin bu özelliklerle nitelenmesi, birtakım özel niteliklerle donanmasını gerektirir. Peygamber’in ilim, fetanet (zeka), doğruluk, emanet, ismet gibi insanlardan farklı bir takım niteliklerle donanması, görevinin bir gereğidir. Bu bağlamda hikmet tabiri önem taşır. Kur’an’da hikmet konusunda dikkat çekici bir ayet yer alır: “Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”⁵¹

Peygamber kitabı ve hikmeti öğretmekle yükümlü olduğuna göre hikmet nedir ve nasıl anlaşılmalıdır?

- 1- Hz. Peygamber’in Sünnet’i olarak anlaşılan hikmet, derin ve yararlı bilgidir.
- 2- Hikmet, sözde ve fiilde doğruyu tutturmadır. Doğru ve çabuk karar vermektir.
- 3- Hikmet, varlıkların özündeki manaları anlamaktır.
- 4- Hikmet, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymaktır.
- 5- Hikmet, anlayış ve kavrayıştır.
- 6- Hikmet, Allah’ın ahlakıyla ahlâklanmaktır.
- 7- Hikmet, insanın gücü yettiği kadar Allah’ın emirlerine uymaya çalışmasıdır. Bunların ötesinde başka tanımları da yapılan hikmet ilahi sirlara, hedeflere ve onun yararlarına bir işarettir.⁵²

48 İbrahim, 14/4; ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/187.

49 Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, Çev. Abdulkadir Şener, Fecr yay., Ankara, 1986, 100-101; Hallaf Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi, (İlm-i Usûli’l-Fıkıh)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1985, 218-219.

50 Bakara, 2/151; benzer ayetler için bkz. Bakara, 2/129, 174; Âl-i İmrân, 3/164; Cum’a, 62/2.

51 Bakara, 2/269.

52 Gölcük, Şerafettin, *Kur’an ve İnsan*, Konya 2009, 178.

3- Peygamberlerin Görevlerini Karşılıksız Yapmaları

Diğer bütün peygamberler⁵³ gibi Hz. Muhammed (s.a.s) de Allah'ın dinini tebliğ, dini emir ve yasakları topluma açıklama, öğretme ve bunları bizzat kendi hayatında uygulayarak yaşama geçirme hususunda inananlara örnek olmakla kalmamış, bu uğurda birçok eziyet, sıkıntı ve boykotlara⁵⁴ katlanmış, canını, malını ve en çok sevdiği yakınlarını feda etmekten çekinmemiştir.

Peygamberlerden bazıları da yüklendikleri bu ulvi görevi ifa etme hususunda her hangi bir çıkar beklemek şöyle dursun, canlarını bile vermekten geri durmamışlardır. Hz. Şuayb, Hz. Zekeriyya ve oğlu Hz. Yahya⁵⁵ din inkârcıları tarafından katledilmişlerdir.⁵⁶ Kur'an'da bahsedilen Ashab-ı Ress'in⁵⁷ peygamberlerini kuyuya atıp taşlayarak öldürdüklerini de biliyoruz.⁵⁸ Peygamberlik geçici bir unvan ve görev değildir. Peygamberliği dünyevî makam ve mevkiilerle kıyaslamamak gerekir. Peygamberliğe seçilen elçi, geçici bir görevle veya bir süre için bu göreve getirilmemiştir. Elçilik, Allah vergisi (vehbî) bir görev olup süreklidir. Bir elçinin asıl dikkat edilmesi ve önem verilmesi gereken yanı peygamberliğidir. Allah, elçisini daima denetim, murakabe ve gözetimi altında tutar. O'nun günahsızlığının, masumiyetinin kaynağı da devamlı olan bu ilahi gözetim, denetim ve murakabedir. Peygamber sürekli Allah'ın müdahalesi ve himayesi altındadır.

Hz. Peygamber (s.a.s) de Allah'tan yüklendiği bu şerefli hizmeti, hiçbir maddi karşılık, kişisel çıkar beklemeden yerine getirmiş, bütün söylem ve eylemleriyle insanlığın kurtuluşunu düşünerek onları mutlu yarınlara çağırmıştır. Allah'ın elçileri olan peygamberlerin yaptıkları bu ilahi görevlerine karşılık herhangi bir ücret istemedikleri ve maddî bir beklenti içinde olmadıkları Kur'an-ı Kerim'de birçok defa vurgulanmıştır: Yusuf, 12/ 104; Furkan, 25/57; Sebe, 34/47; Şûrâ, 42/23.

“Hâlbuki sen bunun karşılığında onlardan bir ücret de istemiyorsun. Kur'an bütün insanlar için ancak bir hatırlatma ve öğüttür.”⁵⁹

53 A'râf, 7/62, 93.

54 Bkz. İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Sîre*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, 139- 140; İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka, Kahire 1955, I, 350- 354. Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev. R. Ayas, A. Yüksel, Ankara 1986, 127- 131.

55 Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, İbn Cerir, *Tarihu'l-Ümemü ve'l-Mülük*, Beyrut 1995, I, 346; M. Asım, Köksal, *Peygamberler Tarihi*, İstanbul 2005, II, 298.

56 Bakara, 2/60-61.

57 Furkan, 25/38; Kaf, 50/12. Ashab-ı Ress hakkında değişik açıklamalar bulunsa da daha çok Hz. Şuayb'ın kavmi olarak bilinmektedir. Hz. Salih'in kavmi olan Semud'tan kalan insanların oturduğu Yemame çayı üzerinde bulunan bir köy halkına da bu isim verilmiştir.

58 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Heyet, İstanbul 1991, III, 589.

59 Yusuf, 12/ 104.

Çeşitli ayetlerde betimlendiği üzere Hz. Peygamber’e, yolunun İslam dini olduğunu, insanları yalnızca Allah’a çağırdığını, bu sebeple kendisi ve ona uyanların aydınlık bir yol üzerinde bulduklarını, Allah’a ortak koşanlardan olmadığını bildirmesi emredilmiştir.⁶⁰ Allah’a davetin de ihlas ve samimiyete dayandığı başka bir beklentiyi içermediği vurgulanmıştır.

“Biz seni sadece bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. De ki: “Bu görevimden dolayı, dileyenin rabbine giden bir yol izlemesi dışında, sizden bir karşılık istemiyorum.”⁶¹

Bilindiği gibi Yüce Allah, çeşitli varlıkları kendilerine put edinme dalâletine düşmekten kurtulup davet edildikleri İslam’ın kurtarıcı prensiplerini benimseyen, inanç ve yaşayışını bu ilkeler çerçevesinde düzenleyen müminler için elçisi Hz. Muhammed’i bir müjdecî; bâtil inançlara ve kötü bir hayata kendilerini kaptırıp gidenler için de uyarıcı olarak göndermiştir. Peygamber’in yegâne görevi budur, bundan başka bir amacı yoktur. O, söz konusu bu davetine karşılık kişisel bir amaç, bir çıkar beklemez ve beklememiştir. Tek beklediği şey, Furkan Suresi 57. ayette de ifade edildiği üzere insanların hür iradeleriyle Allah yolunu seçip bu yolda yürümeleridir. Nitekim Mekke müşriklerin ileri gelenleri çeşitli vesilelerle, bu davasından vazgeçmesi karşılığında kendisine dilediği kadar servet vermek, kendilerine başkan yapmak, en güzel kadınlarıyla evlendirmek gibi cazip tekliflerde bulunmuşlar; fakat o bu teklifleri kesinlikle reddetmiş⁶²; aynı surenin 52. ayetinde geçen “İnkarcılara boyun eğme, onlara karşı bütün gücünle mücadeleli sürdür” emri gereğince tebliğ ve irşat görevini kararlılıkla sürdürmüş; aynı surenin 58. ayetindeki buyruk uyarınca daima Allah’a dayanıp güvenmiş, Allah’tan aldığı güçle tek başına giriştiği bu hak mücadelesini, başladığı gündeki kararlılık ve cesaretiyle ömrünün sonuna kadar sürdürmüş; en sonunda Allah ona vaadettiği⁶³ zaferleri nasip etmiş; insanların büyük gruplar halinde Allah’ın dinine girdiği günleri kendisine göstermiştir.⁶⁴

Sebe Suresinde de Hz. Peygamber, Allah’ın buyruklarını tebliği içeren yaptığı iş için muhataplarından bir karşılık beklemediğini de açıkça ifade ediyor: “De ki: “Sizden isteyebileceğim bir karşılık varsa da o da sizin olsun; benim mükâfatımı verecek olan yalnız Allah’tır. O her şeye tanıktır.”⁶⁵

60 Yusuf, 12/108; Nahl, 16/125.

61 Furkan, 25/56-57.

62 İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka, Kahire 1955, I, 293-295.

63 Fetih, 110/1-2.

64 *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB.Yay., Ankara 2008, IV, 133.

65 Sebe, 34/47.

Şurâ suresinde de Hz. Peygamber “Sizden yakınlığa sevgi duymanızdan başka bir karşılık istemiyorum”⁶⁶ diyerek, muhataplarına getirdiği kurtuluş müjdesi karşılığında hiçbir ücret talep etmediğini, ancak müjdeyi hak etmeleri için kendilerinin de yapılan çağrıya gönül vermeleri, ona yakınlık hissetmeleri ve buna uygun bir çaba harcamaları gerektiğini belirtmektedir.⁶⁷

Sonuç

Böyle asil bir görevi her türlü zorluğa katlanarak sürdüren bir zata üstün saygı duymak; her zaman O’nun kadrini yüceltip onu rehber ve önder edinmek gerekir.

“El-Ulemau verasetü’l-enbiya/Âlimler peygamberlerin varisleridir” hadisi gereğince peygamberlerin varisleri durumundaki müslüman bilginler ve din hizmeti gören seçkin kimseler de görevlerini yaparken Allah’ın rızası ve hoşnutluğundan başka her hangi bir beklenti içinde olmadıkları sürece din adına yaptıkları davette başarıya ulaşacaklar ve rol modellik görevlerini en mükemmel biçimde yapmış olacaklardır.

66 Şurâ, 42/23.

67 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Camî’u’l-Beyân an Te’vili âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1405, XXV, 25-26.

KADIN VE ÇOCUKLARA VERİLEN HİZMETLER AÇISINDAN CAMİLER



A. Faruk KILIÇ*
Sıddık AĞÇOBAN**

Özet:

Din sosyolojisi açısından Türkiye’de camiler büyük önem taşır. Kadın, erkek ve çocuklar bu ibadet yerlerinden eşit şekilde yararlanma hakkına sahiptir. Ancak kadın ve çocukların erkekler kadar hizmet aldığı söylenemez. Onların bu anlamda camilerde iyileştirilmesini istedikleri ve eklenmesini bekledikleri hizmetler vardır. Özellikle kadınlar erkek üstünlüğüne dayalı anlayıştan ve camilerdeki hizmetlerin de bu minvalde gelişmesinden rahatsız olmaktadır. Kadınların çoğunluğuna göre camilerdeki bu hizmetlerin eksikliği dinden değil büyük oranda kültürden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Cami, Kadın, Çocuk.

Mosques in Terms of Providing Services to Women and Children

Abstract:

In terms of sociology of religion, Mosques are of great importance in Turkey. Women, men and children have equal rights to make use of Mosques. However, it can be said that women and children receive less service than men from these places of worship. In this regard, they keep expectations of additional and enhanced services. Women are especially bothered by the understanding of male supremacy and that the services in Mosques are structured in this manner. Majority of women believe that the uneven distribution and lack of services towards women and children is not based on religion but rather culture.

Key Words: Sociology of Religion, Women, Children, Mosque.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, MEB, Öğretmen

Giriş

Türkiye’de camiler yasal olarak erkek, kadın ve çocuklara açıktır. Ancak kadın ve çocukların camilerde erkeklerle aynı seviyede hizmet alıp almadığı gündem konusu olmuş ve bunun üzerine araştırmalar yapılmıştır. Genel gözlem Türkiye’de kadın ve çocukların camilerde erkeklerden daha az hizmet aldığı yönündedir. Türkiye’de kadın dindarlığının erkek dindarlığından geri olduğunu ve bunun sebebinin de camilerde kadınlara verilen hizmetlerin az olduğundan kaynaklandığını düşünenler olmuştur. Aynı şekilde çocukların da camilerden yararlanma olanaklarının sınırlı olduğu ve bunun da camilere uzak nesiller yetiştirdiği iddia edilmiştir. Biz bu çalışmada “Kadın ve çocukların camilerde aldığı hizmetler yeterli mi, eksik mi, bu anlamda hizmetler daha nasıl geliştirilebilir, var olan hizmetler nasıl iyileştirilir?” gibi sorulara kadın ve çocukların gözünden bakarak cevap bulmaya çalıştık. Yine bu konuyla yakından ilişkili olduğu için kadın erkek dindarlığına kadınların bakış açısını yakalayacak veriler toplamaya çalıştık. Bunun yanında kadınların konuyla ilgili olarak tarihsel ve fihki bilgilerini değerlendirmek için bazı ifadelerden yararlandık. Anket formuna 34 tane ifade yerleştirdik. Elliye yakın tabloyu değerlendirmeye aldık ancak fazla hacimli olmaması için tabloları metne eklemeyen sadece sonuçları yazdık.

Amaç

Camilerin olanaklarını iyileştirmeye çalışırken sosyolojik açıdan yararlanılacak en önemli ölçütlerden biri şüphesiz kadınların camilerle ilişkilerinde yaşadıkları zorlukları bilmektir. Kadınların bu zorlukları nasıl değerlendirdiğini, yararlanmak istedikleri başka hizmetler olup olmadığını tespit etmeye çalışmak da işin ayrı bir yanını oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı ilk olarak bu konuda kadınların gözünden olaya bakarak bilgi toplamak, ikinci olarak ise çocukların camilerde yararlanmak istedikleri hizmetleri (özellikle oyun alanları) çocukların gözünden bakarak yeniden değerlendirmektir.

Yöntem

Çalışmada anket yöntemi kullanılmış, anket formuna 34 ifade eklenmiştir. Bazı ifadelerin değişik versiyonları tekrar sunularak araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliği artırılmaya çalışılmıştır. Çalışmada tesadüfi örneklem tekniği kullanılmıştır. Anket formları 150 kişiye dağıtılmış ve 130 tanesi değerlendirmeye alınmıştır. Örneklem grup üç bölümde incelenebilir. Kadınlar, erkek çocukları ve kız çocukları. Maddeler değerlendirilirken hangi grupla ilgiliyse o açıdan değerlendirilmiştir. Bazı maddeler ise bütün gruplar esas alınarak toplam sonuçlar üzerinden değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Aslında araştırma yapılırken her yaşta dengeli olarak homojen bir katılım hedeflenmişti. Ancak araştırmanın çocuklarla ilgili kısımları hakkında yorum yapmak için yeterli veri olmadığı fark edilmiş ve ek bir çalışma düzenlenerek özellikle çocukların sayısı artırılmıştır. Soru kökleri değerlendirilirken yaş grupları dikkate alınmıştır.

Anket verileri SPSS istatistiksel paket programına yüklenmiş ve olgusal kimliği belirleyen tek yönlü tablolarla birlikte sabit ve bağımlı değişkenlere bağlı çapraz ilişkilerin değerlendirilmesi için ağırlıklı olarak çok boyutlu tablolardan faydalanılmıştır. Özellikle bazı maddelerde talebin gücü hakkında bilgi almak için Likert ölçeğine uygun olarak beş seçenek yerleştirilmiştir. Ancak bazı maddeler sadece üç kategoride değerlendirilmiştir.

Sınırlılıklar

a) Çalışma İstanbul'un Beyoğlu ilçesinde yapılmıştır. Bu nedenle belli bir yöreyle sınırlıdır. Ancak Türkiye'nin hemen her tarafından insanın yaşadığı bir yer olduğundan sonuçların daha genel olduğunu söyleyebiliriz.

b) Yetişkin erkekler araştırmaya dahil edilmemiştir. Ama bu çalışma aynı alanda yetişkin erkeklerin de dahil edilerek daha kapsamlı bir çalışma yapılabileceğini göstermiştir.

c) Üniversite mezunu, okur-yazar ve İHL mezunu deneklerin sayısı yeterli ölçüde olmadığından sırf bu tahsil seviyelerine yönelik yorumlar mümkün olduğu ölçüde sınırlı tutulmuştur. Sadece genel değerlendirmeler içerisinde değerlendirilmiştir.

d) Veriler katılımcıların samimi ve doğru cevap verdiğiğine dayanılarak yorumlanmıştır.

e) Çocukların toplam denek içerisindeki oranı diğer yaş gruplarına göre fazla olmuştur. Bunun nedeni erkek deneklerin sadece çocuklardan seçilmesidir. Maddeler değerlendirilirken konu ile yaş grubu arasındaki ilişki hesaplanarak değerlendirilmiştir.

A. CAMİNİN ÖNEMİ

Cami dağınık şeyi toplamak, biriktirmek, birleşmek anlamlarına gelen c-m-a kelimelerinden gelmiştir. Dinî terim olarak toplu ibadet edilen yerlere denir. Kur'an ve Sünnet'te mescit kavramıyla ifade edilir. Mescit secde edilen yer demektir.¹ Camileri sadece ibadet yeri olarak görmek yanlıştır. Sosyolojik açıdan bakınca toplumu birleştiren ortak bir semboldür. Bu açıdan Cami sadece tuğla ve taştan müteşekkil maddî bir yapı değildir. Cami birlik sembolü olarak ait olma ve beraberlik duygusu sağlar. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in Medine'ye varır varmaz yaptığı ilk iş bir mescit yapmak olmuştur.² Camiler aynı zamanda bin yıldan daha eski bir kültürün izlerini, yaşayan nesle taşıyan, buradan da gelecek nesillere aktaracak olan sosyal bir dinamiktir. Bundan dolayıdır ki, Topçu, Kenyalı bir müslümanın "Bu camilerle abidelerin sade harabeleri kalmış olsa bile bu sizi ebedi yaşatmaya kâfidir." sözünden övgüy-

1 *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2006, s. 81-82.

2 Müşirul Hak, "İslam Toplumu Ve Toplum Hayatında Cami'nin Yeri", Çev.: Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, yıl: 3, sayı: 3, s. 290.

le bahsetmiştir.³ Ülkemize özel olarak caminin toplumu birleştirici özelliği Kurtuluş Savaşında da oldukça etkili olmuş, 1975-80 yıllarında ülkeyi karmaşaya sürükleyen anarşi olaylarının yatıştırılmasında etkin rol oynamıştır.⁴ Atatürk'e göre de minberler İslam ehlinin vücudunu canlandıran, dimağını temizleyen, imanını güçlendirip kalbini cesaretlendiren yer olmalıdır.⁵

Konuya kadınlar açısından bakacak olursak; yukarıda da bahsettiğimiz gibi kadınları camilerden meneden herhangi bir dinî ya da yasal engel bulunmamaktadır. Ancak sosyal ve kültürel bazı sebeplerle kadınların camilerden uzaklaştırılmaya çalışıldığı dönemler olmuştur. Fitne doğmasından korkulduğu için bazı dönemlerde kadınların özellikle genç kızların camilere gelmesi mekruh görülmüştür.⁶ Bu uygulama geniş zamanda İslam toplumlarının yapısına olumsuz yansımış ve kadınların ikinci sınıf insan olarak algılanması anlayışını tetiklemiştir. Kurtkan'a göre bu ikincileştirilme kadını dinden soğutmuş ve misyonerlik hareketlerinin etkisine maruz bırakmıştır.⁷ Ayrıca toplumdan ve camiden uzaklaşmaya başlayan kadın dinî bilgilerini tazeleme imkanını giderek kaybetmiştir. Bu da kadını dinî anlamda bilgisizliğin kucağına atmıştır. Araştırmalara göre din adına uydurulmuş ritüeller, (hurafeler) yaşlılar, eğitim seviyesi düşük olanlar ve kadınlar arasında daha yaygındır.⁸

Günümüzde modern şartlar göz önüne alınarak cami hizmetleri yeniden ele alınmalı, kadın ve çocuklar da işin içine dahil edilerek topyekun yenilenmeye gidilmelidir. Yukarıda bahsettiğimiz hurafe odaklı dinî eğilimler, Günay'a göre geleneğe tam bağlılık sürdürülürken modern yapıya uyum sağlamayı başaramamaktan kaynaklanmaktadır.⁹ Tevbe suresinin 17. ayetinde geçen ve camileri imar etmeyi anlatan ayette “imar” kavramının anlamında “şenlendirmek” manası da vardır. Bu bakımdan bu ayetin anlamını “günümüzde camilerimizi nasıl şenlendirmeliyiz” düşüncesiyle işlenmeli, Hz. Peygamber dönemindeki bütün işleri bu gün camilerde yapamıyorsak bile yapabileceklerimiz olduğunu unutmamalıyız.¹⁰

3 Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s. 83.

4 Yılmaz, Hüseyin, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 133-134.

5 Kılıç, Ahmet Faruk, “Psiko Sosyal Faktörler Açısından Atatürk ve Din” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 2, s. 252.

6 Karacabey, Salih, “Hadislerin Metin Tenkidinde Fiili Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadın ve Çocukların Camiye Gitmeleri ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. 9, sayı: 9, s. 265.

7 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Kadının Ülke Ekonomisindeki Yeri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1998, s. 105.

8 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 598, 599.

9 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, s. 598, 599.

10 Yazıcı, Nesimi, “Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi”, *AÜİFD*, 2007, XLVIII, Sayı: 2, s. 4-10.

B. ÖRNEKLEM GRUBUN OLGUSAL KİMLİĞİ

Cinsiyete göre dağılım

Araştırmaya katılan erkekler toplam katılanların %19,2'si, kadınlar ise 80,8'idir. Çalışmada üç grup esas alınmıştır. Yetişkin kadınlar, kız çocukları ve erkek çocukları. Kız çocukları da kadın bölümünde değerlendirildiği için kadın oranı fazla çıkmıştır. Çocuktan kasıt ise genellikle 15-19 yaş arası ilköğretim ve lise çağı çocuklarıdır.

Eğitim durumuna göre dağılım

Denek grubunun eğitim durumuna baktığımızda deneklerin %70'lik oranıyla çoğunun ilköğretim mezunu olduğunu görürüz. İlköğretim şimdiki ilkokul ve ortaokulu kapsayan 8 yıllık bir eğitim basamağıdır. Bu çalışma yapılırken iki eğitim basamağı ilköğretim olarak tek kademe eğitim verirdi. Bundan dolayı ülkemizin halk eğitiminin ortalamasını düşünürsek aslında araştırmamıza katılan grup eğitim seviyesi bakımından istediğimiz grup olmuştur. Kanaatimize göre İmam-Hatip Liselerinin 1996'dan sonra yaşadığı zor şartlar İHL mezunlarının oranını düşürmüştür. Araştırmamıza konu olan üniversite mezunları ise %3,1 olmuştur. Bu durum üniversite mezunları hakkında konuyla ilgili bir yorum yapmayı zorlaştırmaktadır. Şüphesiz bir fakülteden mezun olmuş kişilerin bu konudaki tutum ve görüşleri önemlidir ancak bu konu başka bir araştırmayla ayrıca ele alınmalıdır.

Yaşa göre dağılım

Araştırmamızın yaş ortalaması ağırlıklı olarak genç gruptan oluşmuştur. 10-19 yaş arası deneklerin oranı yarıyı geçerek 55,9 olmuştur. Bu oranın çoğu 14 yaş ve üstü ilköğretim öğrencisidir. Araştırmanın diğer yaş grupları 20-29 yaş arası %7,9; 30-39 yaş arası %15,7; 40-49 yaş arası %12,6; 50 yaş ve üstü %7,9 olmuştur. Araştırmada 20-29 yaş arası en az %15 olarak hedeflenmiş ancak sürpriz şekilde yaklaşık %10'da kalmıştır.

Çalışma durumuna göre dağılım

Araştırmaya katılanların %10,5'i bir yerde çalıştığını söylerken %88,6'sı çalışmadığını beyan etmiştir. Bu durumda grubun yaklaşık 10 kişiden biri aslında camiye gidip gelebilecek durumdadır. Buna rağmen camiye gitme sıklığına baktığımızda camiye çok sık gitme oranının düşük olduğunu görürüz. Bu da -aşağıda geleceği gibi- kadınların camiye gitmelerini engelleyen ya da azaltan başka sebepler olduğunu işaret etmektedir.

Mahallede cami olma durumu

Araştırma grubumuzun %92,2'si kendi mahallesinde cami olduğunu geriye kalanlar ise kendi mahallelerinde cami olmadığını söylemiştir. Bu durum deneklerin uzak

yerde olduğu için camiye gitmemek seçeneğini büyük oranda elemiştir. Ama buna rağmen yaklaşık %7'lik bir kesimin mahallesinde cami olmaması düşündürücüdür. Aslında ideal olan, cami gibi bir hizmetin herkesin ayağına götürülmüş olmasıdır. Bu da Türkiye’de cami sayısında eksiklik olduğuna işaret eden bir durumdur. Kaldı ki bu araştırmanın yapıldığı bölge cami sayısının en çok olduğu bölgelerden biridir.

Camiye gitme sıklığı

Araştırma grubumuzun camiye gitme sıklığı şöyledir: %6,3’ü her gün gittiğini söylerken, %19’u haftada bir, %43,7’si ara sıra, %29,4’ü teravih namazlarında gittiğini söylemiştir. Hiç gitmeyenlerin oranı ise %1,6’da kalmıştır. Araştırma grubumuzun hemen hepsinin camiye gidiyor olması araştırmanın sonuçlarını daha güvenilir kılacaktır. ¹¹

C. CAMİLERDE EKSİK KALAN HİZMETLER

Araştırmamıza göre kadınların büyük bir kısmı camilere girip çıkarken yabancılik duygusu yaşamaktadırlar. Çalışmamızda deneklere “Kadınlar camilere girip çıkarken yabancılik duygusu yaşamaktadırlar.” ifadesini yönelttik. Çıkan rakamları katılıp katılmama bağlamında ele alacak olursak denekler yaklaşık %38 oranında kadınların camilere girip çıkarken yabancılik duygusu yaşadığını söylerken, %46 oranında ise bu duyguyu yaşamadığını beyan etmiştir. Çoğunluk itibariyle bakarsak camilere girip çıkarken yabancılik duygusu yaşamayan kadınların fazla olduğunu söyleyebiliriz. Ancak %38 rakamı küçümsenecek bir rakam değildir. Yani camiye giden kadınların yarısına yakını camilere girip çıkarken hâlâ yabancılik duygusu çekmektedirler. Aynı çalışmada camilere gelmek isteyen ancak çeşitli nedenlerle gelemeyen kadınlar olup olmadığını öğrenmek içinse “Birçok kadın camide karşılaştığı zorluklar yüzünden camiye gelmemektedir.” ifadesini yönelttik. Kadınların %55’ten fazlası böyle bir sorunun olduğuna işaret ederken kesinlikle katılmayanların oranındaki düşüklük (%7,6) bu işareti güçlendirmektedir. Şimdi kadınları camilerden uzaklaştıran bazı sebepleri ve buna bağlı istekleri incelemeye çalışalım.

1. Alt Yapı

Namaz kılma ve abdest alma yerlerinin durumu: Yapılan araştırmalar ve gözlemlere göre camilerde kadınlara ayrılan yerler genellikle cami altlarında, havasız, rutubetli, ısınma ve aydınlanma sorunları olan kirli mekânlardır. Çoğu camide kadınların abdest alma yerleri yok. Olanlar da kullanılmayacak kadar bakımsız ve kirli, bir kısmı da kilitli.¹² Yaptığımız çalışma, kadınların bundan rahatsız olduğunu ve

11 Araştırmalara göre kadınların %41’i vakit namazlarına katılmıyor, %39’u ise bazen katılıyor. (<http://istanbulmuftulugu.gov.tr>, 10/08/2011).

12 Erdemli, Kadriye Avcı, “Vaizelerin Cemaat, Vaaz Materyali, Kişisel Donanım ve Kadın Sorunları Açısından Karşılaştıkları Problemler”, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara, c. 2, s. 634.

değişmesini istediklerini ortaya koymuştur. Araştırmaya katılan kadınların toplamda %88,6 gibi çok büyük bir kısmı camilerde kadınlara ayrılan yerlerin kötü yerler olmasından rahatsız olmaktadır. Böyle düşünmeyen yaklaşık %7'lik bir kesim daha vardır ki kanaatimize göre bunlar içerisinde ifade kökünü yanlış anlayanlar çıkmış olabilir.

Aynı kapıdan girme sorunu: Camilere genellikle kadınlarla erkekler aynı kapıdan girerler. Araştırmanın sonuçlarına bakılacak olursa hem kadınlar hem de erkekler bu konuda rahatsız olmaktadır. Deneklerin toplamda %67'si camilere genellikle kadınların erkeklerle aynı kapıdan girmelerini hoş karşılamamış, dinen sakıncalı bulmuştur. Bu oran erkeklerde %76, kadınlarda ise %64,8 olmuştur. Bu durum Hz. Peygamber döneminde de gündeme gelmiştir. Hz. Peygamber kadınların mescide girişinde sorun yaşamamaları için kadınlara özel kapı yaptırmıştı.¹³ Araştırmamız sırasında özellikle yeni yapılan bazı camilerde kadınlar için ayrı giriş kapısı yapıldığını gördük. (Üsküdar Şakirin Camii, Ümraniye Yeşilvadi Camii) bu durumun cami cemaati tarafından memnuniyetle karşılandığını gözlemledik. Bundan dolayı yeni yapılacak camilerde kapıların ayrı olması cami cemaatinin üçte ikisi tarafından beklenen bir talep olmakla ayrı bir önem arz etmektedir.

2. Vakit ve Teravih Namazları

Güncel dinî meseleler toplantısı sonuç bildirgesinin (2004) 21. maddesinde şu geçmektedir: Kadınlar günlük namazlara, bayram, cuma ve cenaze namazlarına iştirak edebilirler. Hz. Peygamber döneminin özellikleri dikkate alınarak cuma ve bayram namazlarına kadın ve çocukların katılmasının özendirilmesi gerekir.¹⁴ Günümüzde ise kadınlar daha çok teravih namazına özendirilmektedir. Çünkü camilerde ramazan ayında kadınlara yönelik verilen hizmetlerde belirgin bir artış gözlemlenmektedir. 1996 yılında Diyanet İşleri Başkanlığınca yapılan bir araştırmada Türk toplumunun yaklaşık %9'unun vakit namazlarına, %40'ının da cuma namazına gittikleri tespit edilmiştir. Bu sayı ramazanda, bayramlarda, dinî gün ve gecelerde daha da artmaktadır.¹⁵ Vakit namazlarına gidenlerin az olması ve ramazanda camiye gelen kadınların sayısındaki artış da camilerdeki hizmet yetersizliğinin bir işareti olarak yorumlanabilir. Araştırmamızın sonucuna göre kadınlar teravih namazı kadar vakit namazlarında da düşünölmek istemektedirler. Buna göre kadınların %78,1'i teravih namazlarındaki kadar vakit namazlarında da yararlanmayı beklemektedirler.

13 Ebu Davud, Salat, 54; ayrıca bkz. İbrahim Canan, *Hadis Külliyyatı Kütüb-ü Sitte Terceme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, c. 15, s. 331.

14 Onay, Ahmet, *Türkiye'nin Cami Profili*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 241.

15 Yılmaz, Hüseyin, *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*, Dem Yayınları, İstanbul 2005, s. 71.

Ayrıca teravihlerdeki hizmetlerin fazlalığını kadınların bir lütf olarak görüp görmediklerini öğrenmek istedik. “Teravihlerde kadınların camilerde daha çok düşünülmesi kadınlara erkeklerin bir lütfudur.” şeklinde yönelttiğimiz ifadeye kadınlar %27,6 oranında olumlu yaklaşırken %46,7 oranında olumsuz yaklaşmıştır. Yani kadınların yarısına yakını teravihlerdeki hizmetleri erkeklerin bir lütfu olarak görmemektedir. Ama yaklaşık dört kadından biri bunu erkeklerin bir lütfu olarak görmektedir. Dört kadından birinin ise bu konuda fikri yoktur. Yine aynı ifadeye camilere teravihlerde gittiğini söyleyen 37 kişiden 13 tanesi (yaklaşık %34) bunu erkeklerin bir lütfu olarak gördüğünü belirtmiştir. Erkek çocuklarında ise durum şöyledir: 25 kişiden 12’si (%48) bunu erkeklerin bir lütfu olarak görmüştür. 3 kişi (%12) buna katılmazken diğerleri kararsız kalmıştır. Yani erkek çocukları teravihlerde cami hizmetlerinin kadınlara erkeklerin bir iyiliği oluşunu düşünmeye kadınlardan daha eğilimlidir.

Gözlem ve araştırma sonuçlarımıza göre bu konuda bilgi eksikliği vardır. Kadınlar çok büyük oranda vakit namazlarında da teravihlerdeki kadar yararlanmak istemelerine rağmen vakit namazlarında bu hakların daha öncelikli olduğunu bilmemektedirler. Nitekim Hz. Peygamber zamanında teravih tek ve çoğunlukla evde kılınırdı. Teravihlerin cemaatle ve camide kılınması Hz. Ömer zamanında olmuştur.¹⁶ Yani aslında kadınlara vakit ve cuma namazlarında yer vermek Hz. Peygamber’in sünnetine teravihlerde yer vermekten daha uygundur. Kadınların ise hemen hemen yarısının bundan haberi yoktur. Mesela “Peygamber Efendimiz zamanında camiler kadınlara daha çok hitap ediyordu.” ifadesine kadınların %35,9’u kararsız kalmış, katılmayanlarla birlikte bu oran %44,7 olmuştur. Gerek teravihle ilgili yukarıdaki düşünceler gerekse cuma namazıyla ilgili düşünceler (aşağıda geleceği gibi) bu konuda bilgi eksikliği olduğunu işaret etmektedir.

3. Cuma Namazı

Deneklere yönelttiğimiz bir diğer ifade de “İsteyen kadınlar cuma namazına da gidebilmelidir.” ifadesiydi. Kadınların %55,2’sine göre kadınlar cuma namazına gidebilmelidir. %28,5’i ise böyle düşünmemektedir. Aslında biz olumlu yanıtlayanların oranlarının daha fazla olacağını bekliyorduk. Ancak kadınların sadece yarısına yakını isteyen kadınların cuma namazına gidebilmesine olumlu bakmaktadır. Oysa Hz. Peygamber kadınları sadece günlük namaza gelme konusunda değil bayram ve cuma namazlarına gelme konusunda da teşvik etmişti. Kadınlar da bu namazlara sürekli katılırdı.¹⁷ Tahminimize göre kadınlar evlerdeki işleri ve çocukların bakımını

16 Mutlu, İsmail, *Dört Halife Devri*, Mutlu Yayınları, İstanbul 1998, s. 331.

17 Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983, c. 4, s.76-78; ayrıca bkz; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1983, c. 5, s. 6-8.

hesaba katarak kadınların cuma vakitlerinde evde kalmalarının daha uygun olacağını düşünmüştür. Yukarıdaki ifadeye “tamamen katılıyorum” diyenlerin oranının %18,1 olmasını da göz önüne alarak şunu diyebiliriz ki aslında kadınların cuma namazına gitme talepleri çok güçlü değildir.

4. Vaazlar

Erkeklerin camilerde daha fazla olması cami plan ve programlarının da ağırlıklı olarak erkeklere göre düzenlenmesi ile sonuçlanmaktadır. Vaaz ve hutbeler de buna dahildir. Araştırmamızda kadınlara vaaz ve hutbeler hazırlanırken erkekler kadar kadınların da düşünülmesi konusunda fikirlerini sorduk. Kadınların %80’i (%48,6’sı tamamen katılanlar) kadınların da aynı ölçüde düşünülmesi yönünde fikir belirtmiştir. Buna göre vaaz ve hutbeler genellikle erkekler esas alınarak hazırlanmakta ve kadınlar bunun değişmesini istemektedir.

Konuyla ilgili yapılan başka bir araştırmada camilerdeki vaaz ve hutbelerin halkın düşünceleri üzerinde yaklaşık %88 gibi yüksek bir oranla olumlu etki yaptığı gözlemlenmiştir.¹⁸ Bu durum aslında camilerin eğitsel anlamda önemli bir faktör olduğunu göstermektedir. Ama camiler mevcut durumda bu yeteneklerini iyi kullanamamaktadırlar. Vaazlar erkekler için bile yetersizken¹⁹ bir de kadınların tamamen ihmal edilmesi yetersizlik halkasını daha da büyütülmüştür. Kadınların vaazlarda ihmal edilmesinin en önemli nedenlerinden biri şüphesiz kadın görevli sayısının çok az olmasıdır.

5. Kadın Görevli

Diyanet İşleri Başkanlığının en önemli eksiklerinden biri kadın personel sayısının azlığıdır. Bu da kadınlara verilecek hizmetleri ister istemez sınırlandırmakta ve camileri erkek ibadet yerlerine çevirmektedir. On milyondan fazla nüfusu olan İstanbul’da bundan altı yıl öncesine kadar sadece beş tane vaize vardı. Çoğu ilde hiç vaize yoktu.²⁰ Kadın personelin azlığı kurumun 2012-2016 stratejik planında da ele alınmış ve bu eksikliğin giderilmesi için çalışmalar planlanmıştır.²¹ Meseleye dinî açıdan bakacak olursak Hz. Peygamber’in eşlerinin verdiği dinî hizmetler bir tarafa, Mescid-i Nebi’nin temizliğini bir kadının yapması²² camilerde fiziki hizmetleri deruhte etmek

18 Özler, İbrahim, Camilerin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Erzurum Örneği), (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007, s. 104.

19 2002 yılında yapılan bir araştırmada vaazları yetersiz bulanların oranı %63,7 çıkmıştır. Bkz: Öz, Şahin, “Bir Cami Cemaatinin Anatomisi: Konya Kulu Merkez Kubbeli Cami Cemaati Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 82.

20 Erdemli, a.g.e., s. 631.

21 Diyanet İşleri Başkanlığı 2012-2016 Stratejik Planı, Ankara 2012, s. 49.

22 Buhâri, Salât 72; Cenâiz, 67; Müslim, Cenâiz, 71.

için bile kadın görevlilerin olacağını işaret etmektedir. Bu araştırmada kadınların bu duruma nasıl baktıklarını öğrenmek için “Camilerde kadınlarla ilgilenecek görevli bulunmaması cami adabı açısından olumlu bir durumdur.” ifadesini yönelttik. Bu ifadeye kadınlar %23,8 oranında tamamen katıldığını, %20 oranında ise katıldığını belirtmiştir. Kadınların %13,3’ü kararsız kalırken %23,8’i katılmadığını, %19’u ise kesinlikle katılmadığı söylemiştir. Genel tabloya baktığımızda kadınların yaklaşık %44’ü bu durumu cami adabı açısından olumlu bulmaktadır. Kararsız kalanları da bilgisiz veya yanlış bilgili olmak bakımından buna eklersek bu oran yaklaşık %57’yi bulur. Bu çok ciddi bir orandır. Denilebilir ki kadınların yaklaşık yarısı camilerde kadın görevli olmamasını aslında olumlu bulmakta ve bunun da cami adabının bir gereği olduğunu düşünmektedir.

D. MESCİD-İ NEBİ’DE KADININ DURUMU

Hz. Peygamber zamanında kadınlar Mescid-i Nebi’ye gelir, giderlerdi. Namaz kılar,²³ toplantılara katılırlardı. Hz. Peygamber’den ders alırlardı.²⁴ Mescid-i Nebi’nin temizliğini bir kadın yapardı.²⁵ Hz. Peygamber kadınları mescide gelip gitmekten menedenleri duyunca “Allah’ın kadınlarını Allah’ın mescitlerinden menetmeyin” buyurarak buna engel olmuştu.²⁶ Bu uygulama halifeler döneminin bitişine kadar sürmüştür. Hatta İslam’ın ilk devirlerinde ibadetten başka camilerde ve umumi yerlerde İslam’a davet eden daha sonra da kendini din öğretmenliğine veren kadınlar pek çoktu.²⁷ Türkiye’de ise araştırmalara göre kadınların %41’i vakit namazlarına hiç katılmıyor, %39’u ise bazen katılıyor.²⁸ Kadınların Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında, kadınların camilerdeki durumu hakkında ne kadar bilgi sahibi oldukları hakkında ipucu almak için “Peygamber Efendimiz zamanında camiler kadınlara daha çok hitap ediyordu.” ifadesini yönelttik. Buna göre %39,8 tamamen katıldığını belirtmiştir. Kesinlikle katılmadığını ifade edenler ise sadece %3,9 olmuştur. Üç kategoride ele alırsak %55,3’ü Hz. Peygamber zamanında kadınların camilerden daha çok faydalandığını bildiğini belirtirken %8,8’i buna katılmamış, %35,9’u ise bir fikri olmadığını ifade etmiştir. Bu konuda kadınların bilgi eksikliği yaşadıklarını söyleyebiliriz. Nitekim aynı konuyu değişik bir ifade ile tekrar ölçmek istedik ve

23 Buhari, Mevakit, 13, 27; Ezan, 162; Müslim, Mesacid, 231.

24 Buhârî, İlm, 36, Cenâiz, 6, İtisâm, 9; Müslim, Birr, 152.

25 Buhârî, Salât, 72.

26 Buhârî, Cum’a, 12, Ezan, 162, 166, Nikah, 116; Müslim, Salat, 134 ayrıca bkz; İmam Malik, *Muvatta*, Çev.: Ahmet M. Büyükçınar, Beyan Yayınları, İstanbul 1994, s. 340.

27 Ağaoğlu, Ahmet, (Ahmed Bey Ağayev), *İslamiyette Kadın*, Çev.: Hasan Ali Ediz, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s. 36.

28 <http://istanbulmuftulugu.gov.tr>, 10/08/2011.

“Kadınların camiye az gelmesi dinimizden kaynaklanan bir durumdur” ifadesini yönelttik. Kadınların toplamda %60’ı bu ifadeye olumsuz yanıt vermiş ve bu durumun dinimizden kaynaklanmadığının altını çizmiştir. %23,8 oranı ile ise dinimizden kaynaklandığını düşünmüştür. Yukarıdaki ilk ifade ile bu ifadenin sonuçlarının birbirine yakın çıkması bu konuda bilgi eksikliği olduğunu göstermektedir. Çünkü bu oranların mesela %60’tan daha fazla çıkması bekleniyordu. Bu durumun sebebi ise ilmihal derslerindeki eksiklik olabilir. Nitekim kadınların %40’ına göre camilerde yeterince ilmihal dersleri verilmektedir. %48,6’sına göre ise bu yeterli değildir. (vaazlar konusunda da değinmiştik).

E. ERKEKLERİN DİNDARLIĞI VE ÜSTÜNLÜĞÜ MESELESİ

Türkiye’de camilerde erkeklere daha çok hizmet verildiğini ve bu yüzden de erkek dindarlık oranının kadınlardan daha yüksek olduğunu düşünenler olmuştur.²⁹ Bunun deneklerimiz tarafından nasıl algılandığını anlamak için araştırma grubumuza “Erkekler kadınlardan daha dindardır.” ifadesini yönelttik. Buna göre kadınların %37,1’i kesinlikle katılmayanlar olmak üzere toplam %65,7’si olumsuz kanaat belirtmiştir. Kadınların %13,3’ü kararsız kalırken %12,4’ü buna katıldığını, %8,6’sı ise tamamen katıldığını belirtmiştir. Erkek çocukları da ekleyerek değerlendirirsek erkeklerin %32’si katılmadığını belirtirken %60’ı kararsız kalmış, %8’i katıldığını ifade etmiştir. Erkeklerden tamamen katılan hiç çıkmamıştır. Kadın erkek toplamda ise üç kategoriye ayırırsak %59,2 oranına göre erkeklerin kadınlardan daha dindar olduğu fikri yanlıştır. %19,4 oranına göre ise erkekler kadınlardan daha dindardır. %22,3 oranında ise kararsız vardır. Aynı ifadeyi eğitim seviyesine göre değerlendirelim. İlköğretim mezunu kadınların %25’i erkekleri kadınlardan daha dindar bulurken lise mezunu ve diğer tahsil seviyelerinde bu oran yaklaşık %20’de kalmıştır. Tahsil seviyesi düştükçe erkeklerin daha dindar olduğunu düşünenlerin oranında az da olsa bir artış fark edilmektedir. Bu durum okullarda verilen din eğitiminin dindarlık algısı üzerinde etkisi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Buna göre erkekler kadınlardan daha dindardır yaklaşımının halk arasında çokça kabul gören bir algı olmadığı söylenebilir.

Benzer bir konu da erkeklerin üstünlüğü konusudur. Kur’an’da geçen “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır.” (en-Nisa 4/34) anlamındaki ayeti erkek üstünlüğüne dayanan mutlak bir eşitsizlik ve kadın aleyhine aşağılayıcı bir toplum algısı oluşturduğu şeklinde yorumlayanlar çıkmıştır.³⁰ Oysa İslam aydınlarının genel kanaatine göre bu ve benzeri anlam taşıyan ayetler Kur’an’ın bütünü göz önüne alınarak

29 Onay, *a.g.e.*, s. 240.

30 Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1991.

değerlendirilmelidir. Bu durumda Kur'an'daki üstünlük kadın erkek üstünlüğü değil genel olarak insanların birbirine göre üstünlüğüdür.³¹ Ve yine Kur'an'a göre insanların konumu cinsiyet ayrımına bakmaksızın inanmış olma durumuna bağlıdır.³² Özellikle kadın ve erkeklerden birini önceleyen durumlarda ise konu şahsiyet bağlamında değil ekonomik alandaki tecrübe ve birikimin fazlalığı açısından değerlendirilmelidir.³³ Konuyu yaratılış özellikleri bağlamında ele alanlara göre ise "Erkek ve kadınların fitri yaratılış özellikleri dikkate alınarak her alanda mutlak eşitlik ve mesuliyet değil, birbirini tamamlayıcılık esas olmalıdır."³⁴ Aşağıda "İslam dinine göre erkekler daha üstündür." ifadesine göre çıkan sonuçlar verilmiştir.

Kadınların yaklaşık %64'üne göre dinimiz açısından erkekler kadınlardan daha üstündür fikri yanlıştır. Olumlu yanıtları aynı kategoride değerlendirirsek kadınların yaklaşık %21'i erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu düşünmektedir. Erkekler ise 9 kişi ile (%36) bu kanaati paylaşmaktadır. Erkeklerin yaklaşık %36'sına göre ise erkekler kadınlardan daha üstündür. Sadece bu sonuçlara göre erkekler, erkeklerin daha üstün olduğunu düşünmeye kadınlardan daha yatkındırlar. Ama burada araştırmaya katılan erkeklerin hepsinin 10-19 yaş arası çocuklardan oluştuğunu da unutmamalıyım. Kadınların ise yaklaşık üçte ikisi erkeklerin daha üstün olduğuna inanmasa da beşte biri inanmaktadır. Buna göre "Türkiye'de dini açıdan erkekler daha üstündür." anlayışının en azından kadınlar açısından çok geçerli bir düşünce olmadığını söyleyebiliriz.

Acaba kadınlar camiye daha fazla gitseler daha dindar olurlar mı? Bu konuda deneklerin kanaatini belirlemek için "Kadınlar camiye daha fazla gitseler daha dindar olurlar." ifadesini yönelttik. Kadınların toplamda %40'ı buna katıldığını ifade ederken (%20 katılıyorum, %20 tamamen katılıyorum) %21'i kesinlikle katılmıyorum diyenler olmak üzere toplam %47,7'si katılmadığını belirtmiştir. %12,4'ü ise kararsız kalmıştır. Camilerin kadınları dindarlaştırdığını söyleyenlerle buna katılmayanlar küçük bir farkla birbirine çok yakın çıkmıştır. Bu da camilerde verilen eğitimin daha sistemli ve kapsayıcı olması durumunda kadın dindarlık seviyesinin artacağına dair bir işaret olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak Türkiye'de erkeklerin daha üstün ve daha dindar olduğu yönündeki düşünce gerçek hayatta karşılığını bulsa da çok yaygın değildir. Mevcut kadın dindarlığının camiler vasıtasıyla artacağı düşüncesi ise üzerine yatırım yapılabilecek durumdadır.

31 Bilgin, Beyza, *İslam'da Kadının Rolü Türkiye'de Kadın*, Sinemis Yayınları, Ankara 2005, s. 70.

32 Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemlerin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 30.

33 Fazlurrahman, *İslami Yenilenme, Makaleler:2 (İslamda Kadının Konumu)*, Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 139.

34 Canan, İbrahim, *Hız Peygamber (s.a.s.)'in Sünnetinde Terbiye*, Işık Akademi Yayınları, İzmir 2008, s. 390.

F. CAMİLERDE BEKLENEN HİZMETLER

Hz. Peygamber zamanında mescitte Mufaraha denilen edebî yarışlar düzenlenir, şiir ve konuşma yarışları yapılırdı. Hz. Peygamber'in mescidi misafir ağırlama yeri, spor merkezi, düğün, (Hz. Peygamber bazı nikah merasimlerini mescitte yapmıştır), mahkeme, buluşma ve istirahat yeri olarak kullandığını³⁵ ve mescitte sağlık hizmetleri verdiğini bilmekteyiz.³⁶ Bu bilgilerden sonra araştırma grubumuzun camilerden ne gibi istekleri olabileceğine dair olan kısma geçelim.

Camilerde oyun alanları: Araştırmalara göre camiler yapılırken yaklaşık %70'i avlu ve bahçe olarak düşünülür. Ancak buralar genellikle plansız ve şekilsiz bırakılarak işlevi azaltılır. Daha çok da dini kitap, tespih, takke gibi şeylerin satış yeri olarak kullanılır.³⁷ Oysa “camilere avlusundan ve bahçesinden geçilerek girilir” düşüncesine uygun olarak büyük şehirlerde bir apartmanın küçük dairesi içinde sıkılan ve sokağa da çıkamayan çocuklar için cami bahçe ve avlularını bir açık hava din eğitim yeri olarak kullanabiliriz.³⁸ Ne var ki ülkemizde çocukların camilerde oyun oynuyorlar diye kovulması çok tanıdık bir durumdur. Özellikle erkek çocukları buna daha çok muhatap olmaktadır. Oysa Hz. Peygamber'in mescitte çocukları azarlamak veya kovmak şöyle dursun onlarla mescitte hoş vakit geçirdiğini bilmekteyiz.³⁹

Deneklerimizden bu durum hakkındaki görüşlerini istedik. Onlara “Çocuklar oyun oynuyor diye camilerden kovulmamalıdır. Onun yerine camilerde çocuklar için oyun yerleri olabilir.” ifadesini yönelttik. Kadınların %57,2'si camilerde çocuklar için oyun alanı isterken %30,4'ü camilerde oyun alanı istememiştir. Kadın ve çocuklar birlikte toplam sonuca baktığımız zaman %54,6 oranında camilerde oyun alanı istenirken %30,8 oranında istenmemektedir. 25 erkek çocuktan 11 tanesi (%44) çocuklar oyun oynuyor diye camilerde kovulmak yerine çocuklar için oyun alanları yapılabileceğini beyan etmiştir. Bu fikre katılmayanların oranı 8 kişiyle toplam %32'dir. 6 kişi de fikir belirtmemiştir. Yaş durumuna göre incelediğimiz zaman ise çocuklar açısından şu sonuç çıkmıştır: 10-19 yaş arası çocukların yaklaşık %45'i bu fikre olumlu cevap verirken, yaklaşık %35'i olumsuz cevap vermiştir. Yaklaşık %20'si ise kararsız kalmıştır. Bu sonuçlara göre her ne kadar camilerde oyun alanları isteyenlerin oranı fazla çıksa da istemeyenlerin sayısı küçümsenecek kadar az değildir. Bu konunun en önemli faktörü olan çocuklardan gelen talep beklentilerin altında çıkmaktadır. Yoğun

35 Canan, *Hadis Külliyyatı Kütüb-ü Sitte Terceme ve Şerhi*, c. 15, s. 314-315.

36 Buhârî, *Megazî*, 30, Cihad, 18; Müslim, Cihâd, 67.

37 Onay, *a.g.e.*, s. 238.

38 Ayhan, Halis, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, DİB Yayınları, Ankara 1985, s. 172.

39 Canan, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Sünnetinde Terbiye*, s. 207-208.

bir talep gelmemesi büyük oranda çocukların şu anki durumdan memnun olduklarının bir işareti olabilir. Kanaatimize göre camilerde oyun alanları istemeyenler camileri daima ağırbaşlı ulu mabet profiline uygun görmek istemektedirler. Diğer ifadeyle halkın yaklaşık üçte biri camilerle oyun alanlarını beraber görmek istemiyor. Buna göre cami bahçelerinde oyun alanları kurulması halkın ve çocukların yaklaşık yarısına yakın bir kısmı tarafından desteklenmektedir. Ancak bu yönde yoğun bir talebin olmadığı söylenebilir.

Camilerde sohbet yerleri: “Camilerde insanların dinleneceği ve sohbet edeceği yerler olabilir” ifadesine kadın ve çocukların toplamda %60’ı camilerde insanların dinlenebileceği ve sohbet edeceği yerlerin olabileceğine inanırken sadece %15,4’ü buna sıcak bakmamaktadır. Aynı maddeyi yaş gruplarına göre incelediğimizde de benzer oranlar çıkmaktadır. Buna göre camilerde sohbet edecek ve dinlenecek yerler yapılabilir.

Camilerde sağlık merkezi: “Camilere ait küçük klinik (sağlık) merkezleri olabilir ve buralarda mahalle sağlık hizmeti verilebilir.” ifadesine araştırmaya katılanlar toplamda %54,6 oranında camilerde küçük sağlık merkezlerinin olabileceğini ve buralarda mahalle sağlık hizmetleri verilebileceğini düşünmektedir. %19,2’si ise buna katılmamaktadır.

Camilerde kütüphane: İlk mescitlerin özellikleri arasında eğitim öğretim ve bilgi toplama önemli bir yere sahipti.⁴⁰ Camilerde sadece ibadet edilip bırakılmıyordu. Bununla ilgili deneklerimize “Camilerde özellikle kadın ve çocukların yararlanacağı aile kütüphaneleri olabilir.” ifadesini yönelttik. Kadın ve çocuklara göre (%72,3 oranında) camilerde özellikle kadın ve çocukların yararlanacağı aile kütüphaneleri olabilir. Olmaz diyenlerin oranı sadece %6,9 olmuştur.

Camilerde nikâh salonları: Kadınların %60’ına göre camilere ait nikâh salonu olmalı ve dini nikâh kıymak isteyenler buraları kullanabilmelidir. Buna katılmayanların oranı ise %31,5’dir.

Camilerde araç servis hizmeti: Kadınların %60’ı sabah ve yatsı namazına gelmekten zorlanan kadınlar için kapıdan alıp kapıya bırakan servis hizmeti verilebileceğini belirtmiştir. Bu şekilde birçok kadının sabah namazına geleceğini düşünmektedirler. Kanaatimizce kadınların bir kısmı sabah namazına caminin uzak olması, güvenlik endişesi, kışın soğuk engeli gibi bazı problemler yüzünden camiye gelmek

40 Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 273; ayrıca bkz.: Ahmed Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Çev.: Ali Yardım, Damla Yayınevi, 1974, s. 212.

istemiyor. Kadınların büyük bir kısmı servis hizmetiyle bunların da camiye geleceğini düşünmektedir. Bu fikre katılmayan kadınların oranı %29,5'tir.

Aynı konuyla ilgili "Kadının sabah namazına camiye gitmesi uygun değildir." ifadesine yönelik cevaplarda kadınların %50,4'ü kadının sabah namazına gitmesini uygun bulmaktadır. %27,6'sı ise uygun bulmamaktadır. Sabah namazına gitmeyi uygun bulmayanların neden uygun bulmadıklarına dair bir soru kökü olsaydı bu konuda yorum yapmak daha kolay olacaktı. Nitekim kadınlar güvenlik problemleri, aile sorumlulukları veya dini endişeler taşıyarak buna olumsuz yanıt vermiş olabilirler. Ama eğer bir servis hizmeti verilse kadınların yarısından fazlası bunu olumlu bulacağı gibi bundan faydalanmak isteyen de bir hayli çıkacaktır.

Kur'an kurslarında geziler: 10-19 yaş arası deneklerin %85'ine göre yaz Kur'an kurslarında başarılı olanlara gezi yaptırılabilir. Bu yaş aralığında bu fikre katılmayan sadece 3 kişi çıkmıştır. Diğer yaş gruplarında oranlar da en az bu kadardır. 40-49 yaş aralığında kararsız kalan 1 kişi hariç hepsi bu ifadeye olumlu yanıt verirken 50 yaş ve üstünde tamamı olumlu yanıt vermiştir. Toplamda ise deneklerin yaklaşık %88'i yaz Kur'an kurslarında başarılı olanlarla gezi yapılabileceğini belirtmiştir. Bu oldukça yüksek bir taleptir. Anlaşılan Kur'an kurslarının bu gibi sosyal faaliyetlerinin sınırlı olması bu yöndeki talebi oldukça artırmıştır.

Spor yarışları: Deneklere yönelttiğimiz bir diğer ifade de "Çocuklar için Diyanet'in veya müftülüklerin organize ettiği turnuvalar (spor yarışları) düzenlenebilir." ifadesiydi. Bu maddeyi yaş gruplarına göre ele alırsak çocukların yaklaşık %86'sı buna olumlu yanıt vermiştir. Sadece 4 kişi (yaklaşık %6) buna katılmadığını belirtmiş, kesinlikle katılmadığını belirtense hiç çıkmamıştır. Spor yarışları da geziler gibi fazla taleple beklenen bir olgu olmuştur.

Çocuk koroları: Araştırmaya katılan deneklerimizden 10-19 yaş grubu itibariyle yaklaşık %80'i camilerde çocuk koroları olabileceğini düşünmektedir. Toplam rakamlara baktığımızda ise bu oran yaklaşık %84'ür. Yani camilerde çocuk ilahi koroları kurulsa büyük oranda halk desteği alabilir.

Bebek bakım odaları: Diyanet İşleri Başkanlığının yeni yapılan camilerinde bebek bakım odaları da tasarladığına dair haberler çıkmıştı.⁴¹ Araştırmamızda "Camilerimizde bebek bakım odaları olmalıdır." ifadesine kadınlar %59,1 oranında olumlu yanıt verdiler. %29,5 oranında ise buna gerek yok anlamında olumsuz kanaat kullandılar. Buna göre camilere bebek bakım odaları yapılabilir. Ama kadınlar bu konuda namaz kılma yerlerinin düzeltilmesi kadar hevesli değiller.

41 Zaman Gazetesi, 26.08.2011.

Sadece kadın ya da erkek camileri: Hz. Ömer ve Hz. Ali kendi halifelikleri döneminde kadınlara ayrı imam erkeklerle ayrı imam belirlediğini,⁴² Altın Ordu Devleti'nde de kadınların kendilerine ait sarayları, çadırları hatta mescit ve camileri bulunduğunu bilmekteyiz.⁴³ Yine Nagina Camii Şah Cihan tarafından saray kadınları için yaptırılmış bir kadın camisiydi.⁴⁴ Bu durum kadınlara özel, sadece kadınların girip çıktığı camiler yapmanın hem dini hem de kültürel meşruiyetini göstermektedir. Araştırmamızda sadece erkeklerin ya da kadınların kullandığı camilerle ilgili iki ifade yönelttik. “Camiler erkeklerle özel olmalıdır, kadınlar girmemelidir” ifadesine kadınlar %82,7 oranında olumsuz kanaat belittiler. “Sadece kadınların kullandığı camiler olabilir” ifadesine ise %45,7 oranında olumsuz, %42,9 oranında ise olumlu kanaat belirttiler. Buna göre kadınlar sadece erkeklerin kullandığı camilere göre sadece kadınların kullanacağı camilere daha sıcak bakmaktadırlar. Bu durumda mesela Türkiye’de kadınların girmesi yasak olan camiler olsa halk tarafından kabullenilmeyebilir. Ama erkeklerin girmesi yasak olan camiler olsa daha çabuk kabullenilir.

Yeni mimaride kadınların durumu: Kadınların en büyük taleplerini toplayan durum yeni inşa edilecek camilerde tasarımın ve planların kadınlar da hesaplanarak yapılması olmuştur. Cami mimarimizde genellikle kadınlar için özel bölümler tasarlanmıyor. Kadınlara yer açmak için ya perdeler kullanılıyor ya alt kısımlar ayarlanıyor ya da hiçbir yer bulunmuyor. Araştırmamıza göre kadınların %90,5 gibi tamamına yakın bir kısmı yeni yapılacak camilerde tasarım yapılırken kadınların daha çok düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir.

Sonuç

Türkiye’de hâlâ camiye gelen kadınların büyük kısmı (üçte birden fazlası) camilere yabancılik duygusu çekerek girmekte ve camiye gelmek isteyenlerin yarısından fazlası karşılaşacağı sıkıntıları bildiği için camiye gelmemektedir. Bu sıkıntıların başında ise namaz kılma ve abdest alma yerlerinin yetersiz ve huzursuzluk verici olması gelmektedir. Cami cemaati kadınların tamamına yakını bunun değişmesini istemektedir. Camilere kadınların erkeklerle aynı kapıdan girmesi, ramazanda kısmen iyileştirilen hizmetlerin diğer zamanlarda tekrar azaltılması, vaaz ve hutbelerin genellikle erkeklerle yönelik hazırlanması ve sunulması, bayan personel eksikliği karşılaşılan diğer zorluklardandır.

42 Hz. Ömer’in uygulamasında kadınların imamı Süleymân İbnu Ebî Hasme idi. Bkz. Canan, *Kutub-i Sitate Tercüme ve Şerhi*, c. 8, s. 468-469; ayrıca bkz. Abdulhalim Ebu Şakka, *Kadın ve Aile Ansiklopedisi (Tahiru-l Mer’e)*, Çev.: Fethi Güngör, Denge Yayınları, İstanbul (?), c. 2, s. 23.

43 Kurat, Akdes Nimet, *IV-XVIII Yüzyıllarda Türk Kavimleri ve Devletleri Tarihi*, Türk Tarih kurumu Basımevi, Ankara 1972, s. 135.

44 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, c. 7, s. 77.

Erkeklerin kadınlardan daha dindar ve üstün olduğu fikri kadınlar arasında büyük oranda kabul gören bir düşünce değildir. Yaş ortalaması düştükçe bu düşüncenin doğruluğunu kabul edenlerin sayısı artmaktadır.

Camilerde kadınlara verilen ilmiyal dersleri yeterli ölçüde değildir. Hem yapılan araştırmalar hem de deneklerin kendi ifadeleri bu yöndedir.

Kadınlar, kadınların camilere az gelmesini genel itibariyle dinden kaynaklanmadığını düşünmektedir. Buna göre bu durum sosyal ve ailevi şartlardan kaynaklanmaktadır. Yani ülkemizde kadınların büyük kısmı camilerde kadınlara yönelik hizmetlerin azlığını dinî olarak değil kültürel olarak yorumlamaktadırlar.

Halk, özellikle de çocuklar müftülüklerin spor etkinliklerine önem vermesini yoğun bir taleple beklerken, bu etkinliklerin cami içinde değil dışarıda sadece spor amaçlı kurulmuş tesislerde gerçekleştirilmesini istemektedir. Deneklerimize camilerimizi ağırbaşlı ulu mabet şeklinde görmek, oyun alanlarıyla birlikte görmekten daha şirin gelmektedir.

Camilere sohbet yerleri, sağlık merkezi, kütüphane, nikâh salonu, bazı namazlar için servis uygulaması, bebek bakım odaları yapılabilir. Ama bunların şu anki aşamada yoğunlukla beklenen talepler arasında olmadığı söylenebilir. Ancak Kur'an kurslarında başta geziler olmak üzere bazı sosyal aktiviteler, camilerde çocuk ilahi koroları yüksek taleple beklenmektedir. Kadınlar her şeyden önce yeni yapılacak camilerde kadınların da hesaplanarak plan yapılması gerektiğini yüksek bir oranla talep etmektedirler. Yani kadınlar sonradan camilere yamanmış duygusundan kurtulmak istemektedirler.

Türkiye'de kadınların girmesi yasak olan camiler olsa halk tarafından kabullenilmeyebilir. Ama erkeklerin girmesi yasak olan camiler olsa daha çabuk kabullenilir.

FIKHU'L-MUKARENE AÇISINDAN GASB VE TAZMİN SORUMLULUĞU



İsa ATCI*

Özet:

Gasbın suç oluşu ve bu suçun tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan tazmin sorumluluğu, kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Bu konuda ihtilaf yoktur. Bir malda gasb suçunun tahakkuk edebilmesi için Hanefilere göre o malın; maddi bir mal olması, mütekavvim olması, muhterem olması ve menkul olması gerekir. Hanefilerin dışında kalan cumhura göre ise; menfaatler de mal kapsamında olup, malın maddi bir mal olması zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla cumhura göre menkul olmayan mallarda da gasb tahakkuk edebilir.

Tazmini gereken mal misli ise misli ile kıyemî ise kıymeti ile tazmin edilmelidir. Ancak misli malın misli bulunamazsa kıymeti ile tazmin edilebilir.

Zimmîlere ait gayrı mütekavvim malların telefinde Hanefî ve Malikîlere göre tazmin gerekirken; Şafîler, Hanbelîler ve Zahirîlere göre hiçbir tazmin gerekmez.

Anahtar Kelimeler: Gasb, Mislî, Mal, Kıyemî Mal, Telef, Tazmin.

According to the Comperativ Islamic Law Extortion and the Responsibility of Compensation

Abstract:

Extortion as a crime and the responsibility of compensation occurring as a natural result of this crime, is fixed with Quran, Sunnah

* *Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Uzmanı*

and Ijma. There is no dispute about this matter. For the crime of extortion to occur in a property, according to Hanafîs; this property must be tangible, valued, respected and movable. According to majority Scholars out of Hanafîs; benefits within the scope of the goods and the goods does'nt need to be a tangible property. So, according to Scholars, extortion may occur in non-marketable properties.

The property that must be compensated, should be compensated; with an exactly identical (if available) or with it's value (if not available).

If worthless goods of Zimmis is destroyed, should be compensated according to the Hanafîs and Malikîs, but to Shafiis, Hanbalis, and Zahiriyas no compensation is required.

Key Words: Extortion, Available property, Valueble property, Destroy, Compensation.

GİRİŞ

İslam dini Müslümanların kardeş olmalarını, huzur ve barış içinde yaşamalarını istemektedir. Yine İslam bütüncül bir bakış açısıyla, güzel şeylerin yapılmasını isteyip buna teşvik ederken; kötü ve zararlı şeylerin yapılmasını ise yasaklamaktadır. Ne var ki yasaklanmış olan fiilleri işleme meyli insanoğlunun üstesinden gelemediği bir olgu olarak onun karakterini ve davranışlarını şekillendirebilmiştir. Bunun neticesi olarak; zina etmek, içki içmek ve hırsızlık yapmak gibi, “gasb” suçunu işlemek de böylesi insanların ilgi alanına girebilmiştir.

“Ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr edilemez.” kaidesi değişen zaman ve toplum şartlarına göre Müslümanların ahkâm boyutunda kendilerini sürekli kontrol altında tutmaları ve yenilemeleri gerektiğini ifade etmektedir. Yüzyıllar önce tarım toplumunda yaşamış olan insanların karşılaştıkları problemler ile günümüz teknoloji toplumunda yaşayan insanların karşılaştıkları problemler arasında ciddi karakter farklılıkları vardır. Bu da yeni çözümler üretilmesini zorunlu kılmaktadır.

Geçmişte belki de çok az karşılaşılmış olan mafya olgusu günümüzde ciddi boyutlara ulaşmış olup, toplumu oldukça huzursuz eden bir vakıa hâlini almıştır. Aynı şekilde sokakta dolaşan insanların can ve mal güvenliklerini tehdit eden kapkaç terörü de çözülmeyi bekleyen bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Bu ve benzeri birçok yeni suçun, hangi suçlar kapsamında değerlendirileceği, üzerinde durulması gereken bir problemdir.

1. FIKHU'L-MUKARENE AÇISINDAN GASB

1. 1. Gasb Kavramı

1. 1. 1. Gasbın Tanımı

a. Lügat Anlamı: Gasbın istilâh manasında mezhepler arasında bazı farklılıklar olmasına rağmen lügat manası üzerinde adeta görüş birliği etmişlerdir. Biz bu tanımların bir kaçını vermekle yetineceğiz.

“Gasb; kanunsuz sahip olma, gayrimeşru keyfi davranış ve zorlama gibi anlamlara gelir.”¹ “Bir şeyi bir kimseden haksızlıkla ve zorla almaktır.”² “Başkasına ait bir şeyi kullanmak üzere düşmanlık ve teğallüp yolu ile alıvermektir. O şey gerek mal olsun gerek olmasın.”³ “Bir şeyi haksız yere zulmen almaktır.”⁴ “Başkasının malına haksız yere, kahren el koymaktır.”⁵

b. İstilah Anlamı: Mezheplerin önde gelen âlimleri şer’î manada gasbı farklı tanımlamışlardır. Bu farklı anlamalar gasb ile ilgili meseleleri çözerken farklı içtihat-larda bulunmalarına sebep olmuştur. Söz konusu farklılık mal olmayan şeylerde de gasbın tahakkuk edip etmediği konusundadır. Biz bu tanımlardan bazılarını vererek farklılıklara işaret etmeye çalışacağız.

Hanefilerin önde gelen fakihlerinden olan Mevsilî (h. 683) gasbı şöyle tanımlamaktadır:

“Başkasının mülkiyetinde bulunup, kıymet ifade eden ve harbî malı olmayan bir malı mütecâvizâne bir tarzda almaya gasb denir.”⁶

Aynî’ye (h. 855) göre ise gasb: “Mütekavvim ve muhterem bir malı sahibinin izni olmaksızın almaktır.” Tanımda “mütekavvim” kaydıyla şarap, ”muhterem” kaydıyla ise harbînin malı kapsam dışında bırakılmıştır.⁷

Hanefilere göre gasb, lügat anlamının aksine şer’î istilâhta sadece mütekavvim mallar için kullanılır.⁸

1 Mutçalı, Serdar, *Dağarcık Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.

2 Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid*, İstanbul 1982, 1096.

3 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-u İslamiye ve İstilahat-ı Fıkhiye Kamusu*, İstanbul 1970, VII, 327; Serahsî, İmam, Şemsüddin, Ebu Bekr Muhammed, *Mabsût*, Beyrut 2000, VI, 42.

4 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, Endülüsi, *Muhalla bi'l-Asar*, Beyrut ts, VI, 429; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *Kütübü'l-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, Beyrut 1998, III, 73; Küheci, *Zadü'l-Muhtac Şerhi'l-Minhaç*, Beyrut 1988, IV, 303.

5 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Muğni*, Kahire 1996, V, 31; İbn Kudâme, Ebû Muhammed, Abdullah b. Muhammed, *Kâfi*, Beyrut 1970, III, 499.

6 Mevsilî, *İhtiyar*, III, 73.

7 Aynî, Ebû Muhammed, Mahmud b. Ahmed, *Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Beyrut 1990, X, 211.

8 Serahsî, *Mabsut*, VI, 42.

Şâfiî ve Hanbelî âlimlerinin önde gelenlerinden bazılarının gasb tanımları ise şöyledir:

Şâfiî Fakihlerinden Şirbini'ye (h. 977) göre gasb, düşmanlıkla başkasının hakkını istilâ etmektir. Ona göre gasbı, "başkasının malını istilâ etmektir" şeklinde tanımlamak yanlıştır. Zira böyle bir tarifte, menfaatler, köpek, meyte'nin derisi, zimmînin şarabı vb. şeyler kapsam dışında bırakılmış olmaktadır. Bu ise doğru değildir.⁹

Hak, mal olan veya olmayan her şeydir. Bu yüzden tanımda "mal" kelimesinin yerine "hak" kelimesi kullanılmıştır.¹⁰

Yukarıda verdiğimiz tanımlardan da anlaşılacağı üzere Hanefîlerin, menfaatleri mal kapsamında değerlendirmemeleri gasb tanımlarında da kendisini göstermiş ve diğer mezheplerin aksine gasbı "malın istila edilmesi" şeklinde tarif etmişlerdir. Oysa Şâfiî ve Hanbelîlere göre hak olarak kabul edilen ve akitlere konu olabilen menfaatler de gasb kapsamına dâhil edilmiş ve gasb, "hakkın istila edilmesi" olarak tanımlanmıştır.

1. 2. Gasb Suçunu İspat Eden Şer'i Deliller

Gasbın haram oluşu hususunda mezhepler arasında ihtilaf yoktur.¹¹ Maverdî (h. 350), gasb suçunu helal sayarak işleyen kimsenin kâfir; helal saymaksızın işleyen kimsenin ise fasık olacağını söylemiştir.¹²

a. Ayet-i Kerimeler:

"Karşılıklı rızaya dayanan ticaret hâli olması müstesna, mallarınızı batıl (haram ve haksız yollar) ile aranızda alıp vererek yemeyin."¹³ (Nisa, 4/29)

"Yetimlerin mallarını zulüm yolu ile yiyenler, karınlarında ateş yerler ve yakında çılgın bir ateşe gireceklerdir."¹⁴ (Nisa, 4/10)

"Bir de aranızda mallarınızı batıl sebeplerle yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günah ile yemek için, o malları hâkimlere rüşvet olarak vermeyin."¹⁵ (Bakara, 2/188)

"Erkek ve kadın hırsızın, yaptıklarına ceza ve Allah'tan bir azap olmak üzere ellerini kesin! Allah güçlüdür, hikmet sahibidir."¹⁶ (Maide, 6/38)

9 Şirbinî, Şemsüddin, Muhammed b. Muhammed el- Hatip, *Muğni'l-Muhtac ila Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhac*, Kahire ts., III, 293; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 31.

10 Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 303.

11 Mevsilî, *İhtiyar*, III, 73.

12 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 293.

13 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 430; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 32; Serahsî, *Mebcut*, VI, 42; Aynî, *Binaye*, X, 213.

14 Kârâfî, İmam Şehabettin, Ebi'l-Abbas, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, Mısri, Meşhûr bi'l-Kârâfî, *Zehîra fî Furu'i'l-Mâlikîyyeti*, Beyrut 2001, VII, 96; Serahsî, *Mebcut*, VI, 42.

15 Aynî, *Binaye*, X, 213; Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 303; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 32.

Hırsızlığın cezasından bahseden bu ayet-i kerimeyi de gasbın haramlığına delil olarak kabul eden Hanbelîler, “Hırsızlık da gasbın bir çeşididir.”¹⁶ demişlerdir.

“Alışverişlerinde hile yapanların vay hâllerine.” (Mutaffîfin, 83/1)

Şafîî âlimlerinden Şirbinî, ayette geçen “tatfif” (hile) lafzı ile az olan gasbın kastedildiğini belirtmiştir.¹⁷

b. Hadis-i Şerifler:

Gasbın haram oluşu hususunda sünnetten de birçok delil mevcuttur. Bu konuda Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

“Muhakkak ki kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız, bu şehrinizde, bu ayda, bu gününüzün haram oluşu gibi birbirinize haramdır.”¹⁸

“Her bir Müslüman’ın diğer bir Müslümana malı, kanı ve ırzı haramdır.”¹⁹

Başka bir hadis-i şeriflerinde ise Efendimiz (s.a.s.),

“Gönül rızası olmadıkça bir Müslümanın malını yemek helal olmaz.”²⁰ buyurmuştur.

Müslim’in (h. 261) naklettiği diğer bir hadis’i şeriflerinde ise Efendimiz (s.a.s.),

“Kim (gasben) başkasının arazisine bir karış tecavüz ederse yedi kat yerin dibine kadar boynuna dolandırılarak cezalandırılır.”²¹ buyurmuştur.

Zahîrîlerin bu hadis’in yanı sıra gasbın haramlığına delil olarak zikrettikleri bir diğer hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

“Kim dinimize muvafık düşmeyen bir amelde bulunursa bilsin ki, o merduttur.”²²

İbnu'l-Munzir (h. 319), İslam âlimlerinin icma ettikleri hükümleri tespit ettiği “el-İcma” isimli eserinde, gasbın haramlığı ve hırsızlık nisabına ulaşmasa bile büyük bir günah olduğu üzerinde âlimlerin icma ettiklerini söylemiştir.²³

16 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 31.

17 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 293-294.

18 Buhârî, İlim, 9, 37; Ayrıca bkz., Kârâfî, *Zehîra*, VII, 96; Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 303; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 32; Serahsî, *Mebcut*, 6, 42; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 499; İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 429.

19 Müslim, *Birr* 32; Tirmizi, *Birr*, 18; Ayrıca bkz., Serahsî, *Mebcut*, VI, 42.

20 Ahmed, 5, 72; Ayrıca bkz., Serahsî, *Mebcut*, VI, 42.

21 Müslim, *Müsâkât*, 142; Ayrıca bkz., Kârâfî, *Zehîra*, VII, 96; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 32; İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 442; Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 303; Aynî, *Binaye*, X, 213.

22 Buhârî, *Sulh*, 5; Müslim, *Akdiye*, 17, 18; Ayrıca bkz., İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 430b.

23 İbnu'l-Munzir, *İcma*, Beyrut 1988, s., 78; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 293; Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, Çev., Komisyon, İstanbul 1994, VII, 194; İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 442; Aynî, *Binaye*, X, 213; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 499; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 32.

İslam âlimlerinin delil olarak zikrettikleri naslara bakıldığında “Gasb” lafzının ne ayetlerde ne de sahih hadislerde açıkça zikredilmediği görülmektedir. Zikredilen deliller bütüncül bir bakış açısıyla “Müslümanların mallarının, izinleri olmaksızın birbirilerine haram olduğunu ifade etmektedirler”. Gasb suçu da bu genel kapsama dâhil edilerek haram kabul edilmiştir.

1. 3. Gasbın Çeşitleri

İster kasten isterse hataen olsun, başkasının bir eşyasını alan onu en kısa zamanda geri iade etmelidir. Aldığı eşyaya bir noksanlık gelirse veya tamamen telef olursa tazmin etmesi gerekir.²⁴ Kasten gasbın günah olduğu ve tazmini gerektirdiği, buna mukabil hataen gasbın günah olmayıp sadece tazmini gerektirdiği hususunda mezhepler arasında ihtilaf yoktur.

a. Kasten Gasb

“Gasb suçunu ispat eden şer’î deliller” başlığı altında zikrettiğimiz delillerin hepsi kasten işlenen gasb suçunun haram oluşu ile ilgilidir.

Başkasının malını bilerek gasb eden gasıp (gasb eden) hem günahkâr olur, hem de tazminle sorumlu olur.²⁵ Bu durumda gasbın balığ ve mümeyyiz olması gerekir.²⁶

Mecellenin bu konudaki hükmü şöyledir: “Bir sabi, diğerinin malını itlaf etse, kendi malından daman lazım gelir. Malı yoksa hal-i yüsüne intizar olunur; velisine tazmin ettirilmez.” (Mecelle md: 916)²⁷

Şu kadarını belirtelim ki gasb, tazir²⁸ suçları grubuna girmekte zaman ve zemine göre cezai sorumluluğun şeklini belirlemek devlet başkanına veya hâkime bırakılmış bulunmaktadır²⁹

Gasbın uhrevi hükmü ise günahdır, azaba istihaktır. Çünkü insanların muhterem ve mütekavvim olan mallarına her türlü tecavüz yasaklanmıştır. Bir ayet-i kerimede

24 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 429.

25 Merginânî, Şeyhu’l-İslam, Burhaneddin, Ebi’l-Hasan, Ali b. Ebi Bekr b. Abdi’l-Celil, Reşdanî, *Hidaye fi Şerh-i Bidayeti’l-Mübtedi*, Beyrut ts., III, 296; Aynî, *Binaye*, X, 213.

26 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 429.

27 Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukûku Külliyyatı*, s., 537.

28 Ta’zir: Hakında had ve keffaret nev’inden cezalar bulunmayan suç ve günahlarda Allah ve kul hakkı olarak yerine getirilen, miktar ve keyfiyeti Ulu’l-Emre bırakılmış olan cezalardır. Bkz., Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslam Hukûku*, İstanbul ts., I, 233. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelilere göre, ta’zir cezası, şer’î had cezalarının en alt sınırına ulaşmamalıdır. Bunun anlamı şudur: Gasb, hırsızlığa benzediği için hırsızlığın cezası el kesmek iken gasbın cezası ta’zir olup, bu ceza el kesme kadar ağır olamaz. Malikîlere göre ise, ta’zir cezası şer’î had cezalarından daha ağır da olabilir.

29 Aydın, Mehmet Akif, *İslam ve Osmanlı Hukûku Araştırmaları*, s., 262.

“Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin.” (Bakara, 2/188) buyrulmuştur. Bir hadisi şerifte ise “Müslümanın malı kendi rızası ile vermedikçe kimseye helal olmaz.”³⁰ buyrulmuştur.³¹

Mağsup (gasb edilen şey), sirkat nisabına ulaşmasa da gasb büyük günahlardandır. Maverdî, gasbı helal sayarak yapan kimsenin kâfir olduğu, onu helal saymadan yapan kimsenin ise fasık olduğu hususunda icma olduğunu söylemiştir.³²

b. Hataen Gasb

Bilmeden, hataen başkasının bir şeyini almış olan kimse gasıp sayılmaz. Ancak aldığı şeyi geri iade etmesi veya elinde iken bir kusur sirayet etmiş ya da helak olmuşsa tazmin etmesi gerekir. Bu durumdaki bir insan günahkâr olmuş olmaz.³³ Çünkü hataen işlenen günahlardan muafiyet vardır.³⁴ Bu konuda Peygamber Efendimiz (s.a.s.) “Allah Teâlâ hazretleri ümmetimin hata, unutma ve mecbur edilme (ikrah) hâllerini affetmiştir.”³⁵ buyurmuştur.

Aynı şekilde ehliyet sahibi olmayan kimsenin de böyle bir fiil işlemesi onu günahkâr kılmaz. Ancak hataen gasbta olduğu gibi o da tazminle sorumlu olur.³⁶

Hataen gasb Mecelle’de şöyle ifade edilmektedir: “Bir kimse kendi malı zannıyla diğerin malını itlaf etse, dâmin (tazmin etmekle yükümlü) olur.”(Mecelle md: 914)³⁷

Mesela, bir kimse başkasının koyununu kendi koyunu zannederek kesip yedikten sonra ona bir müstahik (onda hakkı olan biri) çıksa dâmin olur.³⁸

1. 4. Gasb ile Sirkat’in (Hırsızlık) Farkı

Gasb ile sirkat (hırsızlık) arasındaki farkları izah etmeye geçmeden önce, sirkat hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır.

Sirkat iki kısma ayrılır.

a. Sirkat-i Suğra (Hırsızlık): Akıllı ve balığ bir kimsenin muayyen bir miktarda (nisap miktarı) para veya malı haksız olarak saklandığı yerden gizlice almasıdır. Bir kimseye hırsız denilebilmesi için bir malı saklandığı yerden gizlice alması gerekir.

30 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 425.

31 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 333.

32 Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 303.

33 Aynî, *Binaye*, X, 213; İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 429; Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 333.

34 Merginânî, *Hidâye*, III, 296; Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 333.

35 İbn Mace, *Talak*, 16.

36 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 429.

37 Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukûku Külliyyatı*, 537.

38 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 378.

Hırsızlığın haram oluşunun delili, “Hırsızlık yapan erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin! Allah daima üstündür, hikmet sahibidir.” (Mâide, 6/38) ayetidir.

El kesme cezasının tatbik edilebilmesi için iki âdil şahidin şahitlik yapması ve hâkimin de, sorgulaması (muhakemesi) neticesinde suçun sabit olduğuna kanaat getirmesi gerekir. Deli ve çocuk mükellef değildir. Bunlar hırsızlık suçunu işleseler dahi hırsızlık cezası ile cezalandırılmazlar. Ancak çocuk imam tarafından tazir edilir.³⁹

b. Sirkat-i Kübra (Yol kesicilik): Şer’î istilahta “hirâbe” olarak da tanımlanmaktadır. Bu işi yapan kimseye ise “Muhârib” denmektedir. Bu hususta Cenâb-ı Hak: “Allah ve Peygamberleriyle savaşta bulunanların ve yerde fesada çalışanların cezaları ancak öldürülmeleri veya asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazca kesilmeleri veya o yerden sürülmeleridir. Bu onlar için dünyada bir zillettir ve onlar için ahirette pek büyük bir azap vardır.”(Mâide, 6/33) buyurmuştur.

Tefsircilerin çoğunluğu ve fakihler ayette geçen, “harb”in anlamı hususunda, bir selb (zorla alma) manasını içine alması bakımından bu savaştan maksadın yol kesmek demek olduğunu beyan etmişler ve buna “büyük hırsızlık” adını vermişlerdir. Bazıları da gerek şehir dışında gerek içinde açıktan hırsızlığa kalkışmak olarak tanımlamışlardır. Bu manada ise müste’min (emân alarak İslâm ülkesinde bulunan gayrimüslim), zımmî (gayrimüslim vatandaş), harbî (müste’min ve zımmî olmayan gayrimüslim), kâfirlerden vaki olabileceği gibi, fasık Müslümanlar tarafından da olabilir.⁴⁰

Sonuç olarak, buraya kadar verdiğimiz tanımlardan da anlaşılacağı gibi İslam âlimlerinin genel kabulüne göre, birbirlerine benzemekle beraber; gasb, sirkat ve hirâbe mahiyet ve hüküm açısından farklı suçlardır.

Yol kesicilik (hirâbe), lugaten bir gasb ise de hususi ahkâma tabi olduğundan ıstılah itibari ile gasb değildir. Yani hirâbi’nin istilasası gasb değildir. Sirkat da gasb değildir. Çünkü bunlarda ‘kahr’ yoktur.⁴¹

Hırsızlık fiilinde başkasının eşyasını ‘gizlice’ almış olmak gerekir.⁴² Hâlbuki gasbın mücahereten yani alenen yapılmış olması şarttır.⁴³

Yine hırsızlık sadece menkul mallarda söz konusu olabilirken; gasb, mezhepler arasında ihtilaf olmakla beraber gayrimenkul mallarda da olabilir.

39 Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, I, 489.

40 Elmalılı, Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul ts, III, 229.

41 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 327.

42 Sabûnî, *Ahkâm Tefsiri*, I, 489.

43 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 327.

Hırsızlık ve gasb meskûn mahallerde meydana gelirken, hirâbe dağ başında yani şehir dışında meydana gelir.

İmam Malik'e (h. 179) göre, muharip, yol kesen, bir adamın evini basıp eşyasına büyülenerek el koyan ya da bir adama bir yolda rastlayıp da onu döverek veya kılıç vb. bir şeyle tehdit ederek eşyasından men eden kimsedir.⁴⁴

Malikîlerin, başkasının mülkiyetine silah zoruyla yapılan tecavüz ve gasbı diğer mezheplerden ayrı olarak gasb kapsamında değil de hirâbe olarak değerlendirmeleri, gerçekten de kayda değer bir ayrıntıdır. Günümüzde yaygın olan kapkaç, mafya ve silahlı çeteleri hirâbe kapsamında değerlendirebilmemize imkân vermektedir.

Gasbın dünyadaki cezasının tazir olduğunda İslam âlimleri hem fikirdirler.⁴⁵ Fakat Hanefî, Şafî ve Hanbelîlere göre, tazir cezası, şer'î had cezalarının en alt sınırına ulaşmamalıdır.⁴⁶

Sirkat-i suğra (hırsızlık) suçunu işleyen kimsenin, elinin kesilmesi; sirkat-i kübra (yol kesme) suçunu işleyenlerin ise öldürülmeleri, asılmaları, el (sağ) ve ayaklarının (sol) çaprazlama kesilmeleri veya buldukları yerden sürülmeleri ayet-i kerimelerle sabit olup, dünyevi akıbetleri dahi bu derece ağır iken, gasb suçunun dünyadaki cezası naslarda ifade edilmemiş ve gasbın gasb ettiği şeyi tazmin etmesi buna ek olarak gasp için şer'î had cezalarının en alt sınırına ulaşmayacak bir tazir cezası öngörülmüştür. Oysa hırsız, çaldığı şeyi iade etse de suçunun cezası olarak eli kesilmektedir. Zira bu konuda nass vardır.

Örneğin bir kimse bir başkasının evine girip nisap miktarı (5-6 tane) altın bileziğini şahsa zarar vermeksizin gizlice çalsa, suçu sabit olduğu takdirde eli kesilecektir. Oysa bu kişi beline silah takıp, sahibinin gözü önünde bilezikleri alıp götürseydi veya arabasını götürseydi, hatta evini elinden alsaydı olay gasb kapsamına girerdi ki, sadece aldığını iade ve tazir cezası ile karşılaşırdı. Yani en azından bu kişinin eli kesilmezdi.

Yine mesela bir yankesici sizin cebinizden gizlice nisap miktarı para çekse, sirkat hükmü tatbik edilecek ve eli kesilecektir. Oysa sizi bir tenhada kısırtıp boğazınıza bıçak veya alnınıza silah dayayarak paranızı zorla alsanız gasb kapsamında değerlendirilecek ve paranızı iade ederek tazirle serbest bırakılacaktır. Cenab-ı Hak'tan af dileyecektir.

44 İbn Sahnûn, Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdu's-Selâm b. Said, *Müdeveneti'l-Kübra li'l-İmam Mâlik b. Enesi'l-Esbahî*, Beyrut 1994, IV, 185.

45 Aydın, "Gasb" D.İ.A., 13, 388.

46 Karaman, *Ana Hatırlarıyla İslam Hukuku*, I, 235.

Günümüzde bir hayli yaygın olan mafyalar, çeteler vb. suç örgütleri cumhur ulemanın sınırlarını belirlediği bir tazir cezası ile cezalandırılırlarsa, alacakları ceza güçsüz kimselerden zorla aldıkları haksız kazançlarının yanında çok hafif kalacaktır. Böyle bir suça karşılık böyle bir cezanın caydırıcılık vasfından söz etme imkânımız yok gibi gözükmektedir.

Kuşkusuz bu suçun bir uhrevi cezası olacaktır fakat özellikle bu suçu işleyenler nezdinde uhrevi cezalar caydırıcı da olmamaktadır. Kaldı ki uhrevi ceza zarara uğrayanların dünyalık zararlarını gidermediği gibi zarara uğraması muhtemel diğer insanlar üzerinden de bu ihtimali kaldırarak bir etki sağlamamaktadır.

Bunların yanı sıra son zamanlarda çokça şahit olduğumuz kapkaç suçları hususunda İslam Hukukunun bakış açısıyla ilgili olarak “haram” ve “günah” kelimelerini kullanmak haricinde cezai müeyyide olarak zikredebileceğimiz gerçek manada caydırıcı olacak bir hüküm de yoktur. Oysa ne mafyanın ne kapkaççılık ve ne de yankesiciliğin mağduriyete sebep olma açısından hırsızlıktan geri kalır bir yanı yoktur.

Malikîlere göre ise, İslâm devleti, had cezasına eşit ya da bu cezanın altında veya üstünde tazir cezası verebilir.⁴⁷

Kanaatimizce bu konuda en tutarlı ve günümüz açısından maslahata en uygun görüş, Malikîlerin ve onlarla aynı kanaati taşıyanların görüşüdür. Eğer Cumhurun görüşü alınacak olursa, yukarıda verdiğimiz örnektekilere benzer bir tablo karşısında, adaletle muamele etme imkânı olmayacak ve daha ağır suçlara daha hafif cezalar verilmiş olacaktır. Örneğin yolda yürüyen bir bayanın çantasını ‘habersizce’ delip içinden nisap miktarı altın çalan hırsızın eli kesilecek; buna mukabil, bayanın ‘gözü önünde’ çantasını (içi dolu olduğu hâlde) elinden alan, hatta onu yerlerde sürükleyen kapkaççı el kesme sınırına ulaşmayan bir tazir ile cezalandırılmış olacaktır. Oysa tazir’in üst sınırı konusunda Malikîlerin görüşü alınırsa problem kalmayacak ve her suça ağırlığı nispetinde gerekirse hadlerin üstünde ceza verme imkânı doğacaktır. Bu suç işlemeyi önleme maksadına daha muvafık gözükmektedir.

2. TAZMİN SORUMLULUĞU

2. 1. Telefin Tanımı ve Tazminata Sebep Oluşu

İtlaf (telef etmek): Bir şeyi âdeten kendisinden sağlanmak istenen menfaatin dışına çıkartarak yararlanılamaz duruma getirmektir. Böyle bir iş tazminatı gerektiren bir sebeptir. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur:

47 Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, I, 235.

“İslam’da zarar da yoktur, zarara zararlar karşılık vermek de yoktur.”⁴⁸

Gerek mislî bir mal, gerekse kıyemi bir mal olsun; ister gasbın kendisi telef etmiş olsun ister başkası telef etmiş olsun fark etmez. Her halükârda mal sahibinin malı tazmin edilmek zorundadır.⁴⁹ Peygamber Efendimiz (s.a.s.), “El aldığını geri vermedikçe yükümlüdür.”⁵⁰ buyurmuştur.

Mağsup gasbın elinde bir afetle veya telef ile yok olursa onu tazmin eder. Bu konuda icma vardır.⁵¹ Çünkü bu malda sahibinin hakkı vardır ve bu hak ancak gasbın onu geri vermesi ile sahibine döner. Eğer gasıp malı telef eder ve böylece aslını iade etme imkânı bulamazsa onun yerini tutacak bir şeyle ödeme yapması gerekir.⁵²

2. 2. Tazminatın Şekli

2. 2. 1. Mağsubun Mevcut Olması Halinde Ayn ile Geri Verilmesi

Mağsubun gasb edildiği hâli ve evsafıyla mevcut olması hâlinde, olduğu gibi yani ayn ile iade edilmesinin gerekliliği hususunda müçtehit imamlar arasında ihtilaf yoktur. Mağsubun aynen, yani alındığı gibi iade edilmesi, sahibinin hakkının korunması ve bu hakkın kendisine tekrar iade edilmiş olması açısından önemlidir. Fukaha, hakkın yerini bulması için bunun daha uygun olduğu görüşündedir.⁵³ Bir hadis-i şeriflerinde Efendimiz (s.a.s.) bu konuda “Sizden kimse, ne şaka ne de ciddi olarak kardeşinin değneğini almasın. Kim kardeşinin değneğini almışsa hemen ona geri versin.”⁵⁴ buyurmuştur.

Gasbın gasb ettiği şeyi iadesinde zahmet olsa bile, mümkünse mağsubu iade etmesi gerekir.⁵⁵ Yerlerin değişikliği dolayısıyla kıymetlerde değişeceğinden, gasb edildiği yerde iade edilmelidir. İade etmenin gerektireceği masraf gasb edene aittir. Geri vermek suretiyle gasb eden kişi tazminattan kurtulur.⁵⁶

48 Nesei, İstiska, 17.

49 Remlî, Şemseddin, Muhammed b. Ebi Abbas, Ahmed b. Hamza, İbn. Şihabuddin, *Nihayetü'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac*, Beyrut 1984, V, 150.

50 Tirmîzî, 1266.

51 Küheci, *Zadu'l-Muhtac.*, II, 305.

52 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 32–33; Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 376.

53 İbn Rüşd, İmamü'l-Kâdî, Ebû'l-Velid, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, Kurtûbî, Endelüsî, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Beyrut 2004, s., 699; Serahsî, *Mebcut*, VI, 42; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 94; Aynî, *Binaye*, X, 219; Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 305; Merginânî, *Hidaye*, III, 296; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 499.

54 Ebû Davud, Edeb, 85, Ayrıca bkz., Aynî, *Binaye*, X, 219; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 94; Serahsî, *Mebcut*, VI, 42; Merginânî, *Hidaye*, III, 296.

55 Küheci, *Zadu'l-Muhtac.*, II, 305.

56 Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, Çev., Komisyon, İstanbul 1994, VII, 205.

2. 2. 2. Mağsubun Telef Olması Halinde Tazmini

Gasb edilen malın aslının iadesinin mümkün olmadığı veya asıl malda hukukî bir taşıyıcı meydana gelip mülkiyetinin gasıba geçtiği veyahut da mağsup malda esaslı bir eksilme (noksan-ı fahiş) meydana gelip de mal sahibinin bedelini tercih ettiği durumlarda bedelin ödenmesi cihetine gidilir. Malın aslının iade edilememesi, gasıp tarafından tüketilmesi veya itlaf edilmesi sebebiyle olabileceği gibi, gasıbın fiili veya kusuru olmaksızın bir üçüncü şahsın haksız fiiliyle, hatta tabii bir afet gibi mücbir sebeple telef olması şeklinde de olabilir.⁵⁷

Mağsup misli⁵⁸ bir mal ise misliyle, kıyemî⁵⁹ bir mal ise kıymetiyle tazmin edilir. Bu kuralın bir istisnası, gayrimüslimlere ait şarap vb. misli bir malın bir Müslüman tarafından gasb edilip tazmin borcunun doğması hâlidir. Müslümanlar, kendileri için gayri müteakvim bir mal olan şarap gibi bir malı satın alıp mislen ödeyemeyeceklerinden değeriyle öderler. Piyasada bulunmayan misli mallar da gayri misli kabul edilir ve değerinin tazmini cihetine gidilir.⁶⁰

2. 2. 3. Misli Malın Tazmini

Mezahib-i Erbaa fakihleri telef edilmiş olan misli malların mümkün olması hâlinde misliyle tazmin edilmelerinin gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre misliyle tazmin mümkün olmazsa kıymete intikal edilir.⁶¹

Tazmine esas olacak kıymetin tespiti hususunda Hanefiler ve Hanbelîler, mislinin piyasada bulunmadığı günün kıymetini esas alırken, Şafîiler, gasb edildiği vakit ile mislinin piyasada bulunmadığı vakit arasındaki en düşük kıymeti esas almışlardır. Malikîler ise, gasb edildiği zaman ki kıymeti esas alınır demişlerdir.⁶²

2. 2. 4. Kıymî Malın Tazmini

Telef edilmiş olan kıymî malların kıymetleri ile tazmin edileceği hususunda Mezahib-i erba arasında ihtilaf yoktur. Hanefiler ve Malikîler, gasb gününün kıyme-

57 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukûku Araştırmaları*, s., 276.

58 Çarsıda pazarda eşi ve benzeri bulunan maldır. Bkz., Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, İstanbul 1999, s., 49.

59 Çarsıda pazarda eşi bulunmayan, satılmayan maldır. Mesela yazma bir kitap kıymî olduğu hâlde aynı kitabın matbu baskıları mislidir. Bkz., Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, İstanbul 1999, s., 49.

60 Aydın, "Gasb" D.İ.A, 13, 391.

61 Şeybânî, İmamü'l-Hafız, Müctehid, er-Rabbanî, Ebü Abdillâh, Muhammed b. Hasan, *Camiu's-Sağir*, Beyrut 1986, 465–466; Merginânî, *Hidâye*, III, 296; Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 359; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 304–308; Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 178, 189; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 35.

62 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 359; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 304–308; Merdâvi, Alaaddin, ebul-Hasan, Ali b. Süleyman b. Ahmed, *İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf*, Beyrut 1997, VI, 180–181; Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 178.

ti esas alınır derken, Şafîiler gasb edildiği vakit ile mislinin piyasada bulunmadığı vakit arasındaki en düşük kıymeti esas alınır demişlerdir.⁶³

Zâhirîler; mezahib-i erbea'nın mağsup malların tazmininde misli ve kıyemî ayırımına gitmelerine karşı çıkarlar. Onlara göre, misli olsun kıyemî olsun tüm mağsup mallar misilleri ile tazmin edilirler. Eğer misli bulunmazsa mal sahibi muhayyer olur. Dilerse misli bulunana kadar bekler, dilerse de kıymetini tazmin ettirir.⁶⁴

2. 3. Mağsup Üzerinde Meydana Gelen Değişiklikler

2. 3. 1. Mağsubun Artması

Tabîî semereler ve gasb edilen malda meydana gelen artışlar olarak ifade edebileceğimiz ziyadelerde (zevaid-i mağsup) gasb fiilinin gerçekleşip gerçekleşmemesi de bu fiilin tarifıyla yakından ilgilidir. Ziyadeler malda gasbtan sonra meydana gelen artışlar ve yine gasbtan sonra oluşan tabîî semereler olduğundan, Hanefîler ziyadelerde gasbın tahakkukunu kabul etmezler.⁶⁵ Zira bu tür mallarda mal sahibinin zilyetliği hiç tahakkuk etmemiştir ki gasp tarafından giderilmesi mümkün olsun. O hâlde ziyadelerde mal sahibinin zilyetliğinin giderilmesi şartı gerçekleşmemekte, bu gerçekleşmeyince de gasb fiili ve netice olarak gasb gerçekleşmemektedir. Daha sonra belirtileceği üzere bunlar mevcutsa iade edilir, değilse ancak gasp için bir itlaf sorumluluğu oluşabilen durumlarda tazmin sorumluluğu doğar.⁶⁶ Yani şayet gasb eden kişi telef etmek, yemek veya satmak ya da sahibi onu istediği hâlde vermeyip engellemek suretiyle bu fazlalığa herhangi bir tecavüzde bulunacak olursa, tazminatını öder.⁶⁷

Hanefî hukukçularına göre ziyadelerde ağır gasb sorumluluğunun tahakkuk etmemesi gasbın bunlardan hiç sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Gasb edildikten sonra malda meydana gelen ziyadelerin mevcut malla birlikte iade edilmesi gerekir. İade bakımından ziyadeler için bir ayırım söz konusu olmadığı gibi bu konuda mezhepler arasında ihtilâf da yoktur. Çünkü ziyadeler gasb sorumluluğu altına girmese bile mal sahibinin mülkiyetindedir ve bunlara gasp tarafından el konulması mümkün değildir.⁶⁸

İmam Şafîî ve Ahmed b. Hanbel'e (h. 241) göre ise; gasb fiili, esasen mağsup mal üzerinde gasbın haksız zilyetliğinin kurulması (ispat-ı yed-i muhtla) olup, ayrıca

63 Merginânî, *Hidâye*, III, 296; Şeybânî, *Camîu's-Sağîr*, s., 465–466; Küheci, *Zadu'l-Muhtac.*, II, 309, 311; Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 178; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 33.

64 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 437.

65 Tahavî, *Muhtasar*, s., 118.

66 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukûku Araştırmaları*, s., 242–243.

67 Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, VII, 199; Aydın, "Gasb" D.İ.A, 13, 391.

68 Aydın, "Gasb" D.İ.A, 13, 391.

mal sahibinin zilyetliğinin giderilmesi (izale-i yed-i muhikka) gerekmediğinden, ziyadelerde de gasb fiil ve sorumluluğu gerçekleşir. Zira ziyadelerde de bunlar oluştuğu andan itibaren haksız zilyetlik gerçekleşmektedir.⁶⁹

Hanbelîlere ve Şafîlilere göre; mağsup gasıbın elinde artarsa ziyadeliğler Malikîdir. Gasıba çalışmasının karşılığı olarak bir şey verilmez. Çünkü gasıp buna yetkili değildir.⁷⁰ Bu ziyadeler telef olur veya noksanlaşırlarsa, aslın hükmüne tabii olurlar.⁷¹

Daha tercih edilen görüşlerinde Malikîler şöyle demektirler: Allah'ın fiili ile meydana gelen artış, yağ ve büyüme gibi gasb edilene bitişik olup ayrı değil ise, gasıp aleyhine tazminat altında olmazlar. Şayet bu artış, gasb edilenden ayrı ise, gasb eden kişinin kullanımından başka sebeplerden dolayı meydana gelmiş olsa dahi -süt, yün, ağacın meyvesi gibi- bunlar telef oldukları veya tüketildikleri takdirde gasıbın aleyhine tazminat altındadır. Bu gibi şeylerin asıl gasb edilen ile birlikte sahibine verilmesi icap eder.⁷²

Şafîiler ve Hanbelîler ziyadeler konusunda Hanefîlerden farklı görüştedirler. Bunlara göre ziyadeler gasb sorumluluğu altında olan bir maldan türediklerinden ve gasıpta mal sahibinin rızası dışında bulduklarından gasb sorumluluğuna dâhildirler. İade edilmediği her durumda ister ayrı ister bitişik ziyadeler grubundan olsunlar tazmin edilirler. Malikîler bu konuda Hanefîler gibi düşünmekte ve ziyadelerin gasıbın fiil ve kusuru olmaksızın zayi olması hâlinde tazmin sorumluluğu doğurduğunu kabul etmemektedirler.

Hanefî ve Malikî hukukçuların gasbtan sonra gasıbın elinde meydana gelen ziyadelerin hükmü hususunda ittifak ettikleri ve meseleyi daha çok gasıp lehine değerlendirecek bu ziyadeleri gasb edilmiş mal olarak değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır. Onlar mal sahibinin istediği zaman gasıptan, kendi gasb edilmiş malından doğan bu ziyadeliğleri isteyebileceğini, ancak vermediği takdirde bunların gasb edilmiş sayılacağını söylemektedirler. Mal sahibi ziyadeliğleri gasıptan istemediği zaman bunlar gasıbın elinde emanet hükmünde olup hataen helak olmaları durumunda gasıp tazminle sorumlu olmayacaktır. Oysa gerçekte malı, baskı, tehdit vb. bir korkutma ve zorlamayla elinden alınan mağdur bir mal sahibinin -gasb edilmiş malını gasıbın elinden alamazken- cesaretini toplayıp da malından doğan ziyadeliğleri istemek için gasıbın kapısına varması zor bir ihtimal gibi görünmektedir. Kanaatimizce başkasına

69 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukûku Araştırmaları*, s., 242-243.

70 Şafîî, İmam Muhammed b. İdris, eş-Şafîî, *Ümm*, Beyrut 1993, VII, 129; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 504.

71 Merdâvi, *İnsaf*, VI, 151.

72 Zuhayli, *İslam Fıkhi*, VII, 199.

ait bir malı zorla elinden alan ve onu mağdur eden kişi her halükarda sonuçlarına katlanmalıdır. Şafîî ve Hanbelîlerin bu husustaki görüşleri mağduriyetlerin giderilmesi açısından daha doğru gibi görünmektedir.

2. 3. 2. Mağsubun Eksilmesi

Gasıp tarafından vuku bulan değişiklik ile mağsubun kıymeti eksilse ekser fukahaya göre, mal sahibi muhayyerdir. Dilerse, mağsubu gasıba terk ederek bedelini tazmin ettirir. Veya dilerse, mağsubu aynen alıp, gasıptan bir şey isteyemez.⁷³

Gasb edilen şeyin gasıbın elinde eksilmesi bazen manevî, bazen de hissî ve manevî olabilir. Böyle bir durum aşağıda belirtilecek dört şekilde olur:

a) Piyasada fiyatların düşmesi sebebiyle eksikliğin meydana gelmesi: Gasb edilen ayn'ın, gasb yerine geri verilmesi durumunda bu eksikliğin tazminatı yoktur. Çünkü fiyatların düşmesi ayn'ın bir parçasının yok olmasıyla gasb edilen şeyde meydana gelen maddî bir eksiklik değildir. Böyle bir şey, Yüce Allah'ın iradesi ile etki altında kalan rağbetlerin azalması sebebiyle meydana gelir ve bunda kulların yaptığı bir şey yoktur.⁷⁴

b) Hayvanın zayı olması, semiz hâle gelmesi, körleşmesi, bazı organlarının felç olması, topallaması, bir gözünün kör olması, organlarından birinin düşmesi gibi, o mala rağbeti arttıran niteliklerden birinin ortadan kalkması sebebiyle meydana gelen eksiklik: Gasb eden kişinin riba (faiz) cereyan edebilen mal dışındakilerde bu eksikliğin tazminatını ödemesi ve Malikîn de gasb edilen ayn'ı alması icap eder. Çünkü ayn olduğu durumda kalmaktadır.⁷⁵

Malikîlere göre; bu durumda mal sahibi muhayyerdir. İsterse kıymetini tazmin ettirir. Veya isterse ayıplı olarak hayvanını geri alır.⁷⁶

c) Ayn'da rağbeti arttıran manevî özelliklerden birisinin ortadan kalkması sebebiyle eksiklik: Gençken yaşlanmak, kaçmak, mesleği unutmak gibi durumlarda eksikliğin tazminatının ödenmesi icap eder.⁷⁷

d) Elbisenin yırtılması hâlinde olduğu gibi, gasb edilen ayn'ın bir parçasının yok olması sebebiyle eksikliğin meydana gelmesi: Bu gibi bütün hâllerde tazminat icap eder.⁷⁸

73 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 366.

74 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 213; Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 366; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 499.

75 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 213; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 70.

76 Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 181–182.

77 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 213; Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 366.

78 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 213.

Fakat bu eksiklik, elbisedeki basit bir yırtık gibi önemsiz olursa, bizatihi ayn kalmaya devam ettiği için, Malikîn gasıba eksiklik kıymeti kadar tazmin ettirmekten başka bir hakkı yoktur.⁷⁹

Şayet eksiklik -elbisedeki büyük yırtık gibi- bütün menfaatlerini aksatacak şekilde fahiş (ileri derecede) ise, malik onu alıp noksanlığının tazminatını ödettirmek ile bütün kıymetini alıp gasıba bırakmak arasında serbesttir. Çünkü gasb edilen şey bir bakıma tüketilmiş gibi olur.⁸⁰ Hanefîlere göre ise fahiş yırtıkta malik elbiseyi gasıba bırakarak tüm kıymetini tazmin ettirir.⁸¹ Yesir ve fahiş, farkın ölçüsü ile ilgili olarak ortaya konulmuştur.

Yesir: Ondan sağlanan menfaati herhangi bir şekilde ortadan kaldırmayıp sadece bir eksikliğe sebep olan kusurdur.

Fahiş: Ayn'ın da, menfaatin bir kısmının gitmesine sebep olan kusurdur.⁸²

Mecelle, yesir olan kusuru, “gasb edilenin kıymetinin dörtte birine ulaşmayan”; fahiş kusuru ise “gasb edilenin kıymetinin dörtte birine eşit veya daha fazla olan” (Mecelle md: 900) diye takdir etmiştir.⁸³

Zahiriler bu konuda Hanefîleri sert bir dille eleştirirler ve şöyle derler; ehl-i İslam'dan herkes elbisenin ancak sahibi için biçileceğini herkesin ununun kendi buğdayından yapılacağını ve her kızartılan etin sahibinin eti olduğunu kabul ettikleri hâlde; gasb, zulüm ve zorbalık Müslümanın malını helal kılar demekle buna ters düşmektedirler.⁸⁴

2. 3. 3. Mağsubun Değişmesi

Asıl malda bir değişikliğin ve eksikliğin meydana gelmesi veya gasb edilen taşınmazda birtakım eklentilerin yapılması hâlinde iade mükellefiyetinin hangi şartlarla yerine getirileceği şöyle ele alınabilir.

Hanefî hukukçularına göre gasb edilen mal, ismi değişecek ve önceki fonksiyonlarının birçoğunu yerine getiremeyecek ölçüde bir değişikliğe uğramışsa artık o mal gasıbın mülkiyetine girmiştir; mal sahibi ancak bedelini isteyebilir. Buğdayın un hâline getirilmesi, ipliğin dokunup kumaş yapılması gibi. Burada haksız zilyedin iyi niyetli veya meydana gelen katma değer için asıl maldan daha kıymetli olup olmadığı dikkate

79 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 213; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 499.

80 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 213; Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 169; Aynî, *Binaye*, X, 257–258.

81 Merginânî, *Hidâye*, III, 301; Aynî, *Binaye*, X, 257–258.

82 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 214.

83 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s., 175.

84 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 440.

alınmaz. Fazla değişikliğe uğramayan malda ise bu değişiklik ister meyvenin kuru-
ması gibi kendiliğinden olsun, ister bezin boyanması gibi gasbın fiiliyle meydana
gelsin mal sahibi muhayerdir. Dilerse bu malı alır, dilerse gasba değerini tazmin
ettirir. Bezin boyanması gibi gasbın bir değer ilâvesiyle değişiklik yaptığı mallarda
da sahibinin bu seçim hakkı bulunmaktadır. Ancak malını aldığı takdirde gasbın yap-
tığı ilâvenin değerini öder veya dilerse malının gasb anındaki değerini tazmin ettirir.⁸⁵

Hukukî tağyir konusunda Malikîler de Hanefîler gibi düşünmektedirler.⁸⁶

Hukukî tağyiri bir mülkiyet sebebi saymayan Şafîiler ve Hanbelîler ise malda ne
ölçüde bir değişiklik olursa olsun Malikin mülkiyet hakkının zayi olmadığı görüşün-
dedirler. Değişikliğe uğrayan malda bir eksilme olmuşsa mal sahibi gasba bunları
da tazmin ettirir. Aksine malda bir değer artışı olmuşsa mal sahibinin bunları tazmin
etme mecburiyeti bulunmamaktadır.⁸⁷

Konuya genel olarak mezheplerin görüşlerini aktararak başladıktan sonra bazı ör-
nekler vermek yerinde olacaktır.

Bir kimse başkasının buğdayını gasb eder de öğütür un hâline getirirse, demirden
kılıç ve kaplar yapsa ve ya yünü ip yapsa;

Hanefîlere göre; gasb edilmiş olan mal, ismi değişecek bir surette değişikliğe uğ-
radığı için sahibinin Malikiyeti düşer ve gasıp bu mala bedelini tazmin etmek sureti
ile sahip olur. Çünkü bir şeyde ismin tebeddülü aynın tebeddülü hükmündedir. Binae-
naleyh mağsubun minh o malı aynen istirdada (geri almaya) kıyam edemez.⁸⁸

Hanbelîlere göre; gasbın gasb ettiği şeyleri değiştirmesi ile sahibinin Malikiyeti
düşmez. Gasbın bunları malike geri vermesi gerekir. Çalışmasının karşılığı olarak
kendisine bir şey de verilmez. Çünkü başkasının malında izinsiz olarak çalışmıştır.
Bununla birlikte eğer gasbın amelinden dolayı malda eksilme olduysa gasıp bunu
tazmin eder. Artma olduysa tıpkı elbisenin boyanmasında olduğu gibi mal üzerinde
ortak olurlar. Koyunu kesip kızartması, tahtayı kesip kapı veya tabut yapması vb.
durumlarda da hüküm böyledir.⁸⁹

Önde gelen Malikî âlimi İbnu'l-Kasım'a göre, buğdayı öğütüp un hâline getiren
gasbın o buğdayı misli ile tazmin etmesi gerekir.⁹⁰

85 Aydın, "Gasb" D.İ.A., 13, 390.

86 İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, s., 702.

87 Aydın, "Gasb" D.İ.A., XIII, 390.

88 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 362; Aynî, *Binaye*, X, 239.

89 İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 504; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 70.

90 İbn Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 185.

Şafîilere göre ise; gasıbın unu öğütüp pasta yapması veya unu lapa yapması gibi mağsubu telefe götürecektir bir değişiklikte bulunması -ki bu hükmi teleftir- onu mağsuba malik kılar. Bununla birlikte sahibine misli ise mislini kıymetini ödemedikçe ondan faydalanamaz.⁹¹

2. 3. 4. Mağsubun Kullanılması

Aslında bu başlık altında inceleyeceğimiz hususlar bir yönüyle mağsubun artışı konusuyla ilintilidir. Gasb edilmiş olan arazinin ekilip dikilmesi, üzerine ev vb. yapılar yapılması, kerestenin inşaatta kullanılması gibi meseleler mağsubun artması kapsamında değerlendirilebileceği gibi kullanılması kapsamında da değerlendirilebilir. Klasik kitaplarımızda genelde bu ve benzeri meseleler “mağsubun artışı” başlığı altında incelendiği hâlde biz tezimizde bu başlık altında başka örneklere yer verdiğimiz için bu örnekleri de aynı yerde vererek konuyu uzatmak istemedik. Dolayısıyla bu gibi meseleleri detaylarıyla ele almak gayesiyle ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun bulduk.

Gasb edilen arazi üzerine inşaat yapmak yahut orayı ekmek veya ağaç dikmek:

Dört mezhep imamı, gasıbın gasb ettiği şeyi, orada yaptığı bina, ektiği ekin veya diktiği ağaçları ortadan kaldırarak gasb ettiği günkü hâliyle sahibine iade etmesini ve bir zarar meydana geldiyse tazmin etmesini ilke olarak kabul etmişlerdir.⁹² Çünkü Peygamber (s.a.s.) bu konuda, “Zalim bir kökün her hangi bir hakkı yoktur.”⁹³ buyurmuştur.

Hanefî ve Şafîîler, arsa sahibinin sökülmüş hâldeki değerini vermek şartıyla; binanın, ekilen veya dikilen şeylerin arsasında kalmasını istemesi durumunda gasıp ile bu konuda anlaşmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.⁹⁴

Bir kimse başkasının tahtalarını, taşlarını, kiremitlerini veya tuğlalarını gasb eder de bunları bina yapımında kullanırsa:

Hanefîlere göre; gasıbın bunların kıymetlerini tazmin etmesi gerekir. Mal sahibi malını almak için binayı yıktıramaz. Çünkü bu durumda gasıp zarara uğramış olacaktır. Hâlbuki gasıp mal sahibine malının kıymetini verdiği için hem kendisi zarara uğramamış olacak, hem de Malikîn zararı bi kaderi'l-imbân giderilmiş olacaktır.⁹⁵

91 Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 316.

92 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 215; Ayrıca bkz., Şafîî, *Ümm*, VII, 129; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 39; Mergenani, *Hidaye*, III, 301; İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 442; İbn Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 189; Merdavi, *İnsâf*, VI, 126.

93 Tirmîzî, *ahkâm*, 38; Muvadda, *akdiye*, 26.

94 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 338; Aynî, *Binaye*, X, 262; Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 320.

95 Bilmen, *Hukûk-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 364; Merginânî, *Hidaye*, III, 300.

Hanefî hukukçularından Aynî'ye göre: Eğer tahtanın kıymeti binanınkinden fazla ise, gasıbın tahtayı söküüp geri vermesi gerekir. Fakat binanın kıymeti tahtanınkinden fazla ise, malikin tahtadaki hakkı sakıt olur ve gasıba kıymetini tazmin ettirir. Şafîî, Malik ve Ahmet'e göre, binanın değeri tahtadan fazla da olsa sahibi onu alabilir.⁹⁶

Şafîilere göre; mal sahibi kendi malını alabilir. Eğer malında noksanlık meydana geldiyse onu da tazmin ettirir. Piyasada benzeri için kira alınıyorsa gasıp, ecr-i misil de vermelidir.⁹⁷

Malikîlere göre; gasıp bir kimsenin kerestesini gasb eder de inşaatta kullanırsa, sahibi tahtasını alabilir. Taş vb. de tahta gibidir. Ancak eğer bunlar ustaların elinde işlenip değişikliğe uğradılarsa; gasıp, kıymetini öder. Böylece emeği de boşa gitmemiş olur.⁹⁸

Hanbelîlere göre ise; bu gibi şeylerin gasb edilip kullanılmaları durumunda bu malzemelerin yıpranmış olup olmamalarına bakılır. Mesela taş kırılmışsa veya ip yıpranmışsa bir nevi helak olmuş kabul edilir ve gasıba bunların kıymeti tazmin ettirilir.⁹⁹

Tahtanın gasb edilmesi hususunda da Hanbelîler tahtanın sağlam olarak durup durmadığına bakmaktadırlar. Eğer sağlam ise, binanın yıkılmasına sebep olacak olsa bile çıkarılıp sahibine verilmesi gerekir. Çünkü o iadesi mümkün bir mağsup maldır.¹⁰⁰ Eğer mağsup bir sanatkârın elinde işlenip değer kazandıysa olduğu gibi sahibine iade edilir. Gasıba bir şey verilmez. Değer kaybettiyse gasıp noksanını tazmin eder.¹⁰¹

Sonuç olarak; Hanefîler gasıbın da zarara uğramaması gerektiğini düşünerek inşaatta kullanılan bir mağsup malın artık sahibinin mülkiyetinden çıktığını ve gasıbın onun kıymetini sahibine vererek ona sahip olabileceğini söylemektedirler. Oysa Şafîî, Malikî ve Hanbelîlere göre her halükarda mal sahibinindir. Mevcutsa gasıbın onu geri vermesi gerekir.

Kanaatimizce, bu hususta Cumhurun görüşü daha tutarlı ve günümüz açısından maslahata daha uygun görünmektedir. Başkasının değerli bir malını zorla elinden alan bir gasıbın onun üzerine kıymetli bir mülk bina etmiş olma bahanesi ile o mala sahip olması hem mal sahibinin zarara uğramasına yol açacak hem de bu tür gasb fiillerini arttıracaktır. Her ne kadar gasıp bu malın mislini veya kıymetini tazmin ediyorsa da hiç bir benzer tam olarak aslının yerini tutamaz.

96 Aynî, *Binaye*, X, 251.

97 Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 322; Şafîî, *Ümm*, VII, 129; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 321-322.

98 İbn Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 187; Kârâfî, *Zehîra*, VII, 158.

99 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 96.

100 İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 511.

101 Merdâvi, *İnsaf*, VI, 137.

Örneğin, yaz günü ev yapmak için inşaat malzemesi almış olan bir insan, zalim bir gasıbın zulmüne uğrayacak olur ve malzemeleri elinden alınırsa, gasıbı mahkemeye verecek ve 2–3 belki de 8–10 ay davanın sonuçlanmasını bekleyecektir. Bu süre zarfında belki de kış gelecektir. Dolayısıyla o sene ev yapamayacak ve ailesi ile türlü sıkıntılar çekecek. belki de uzun bir süre ev kiralamak durumunda kalacaktır. Öte yandan onun hakkını yemiş olan gasıp ise bu müddet boyunca gasb ettiği şeylerden faydalanmak suretiyle istediğine kavuşacak, başkasının sırtından en azından o anki sıkıntısını gidermiş olacaktır.

Cumhurun görüşüne göre ise; gasıp yaptıklarının cezasını çekmekle sorumlu tutulmuştur. Gasbın suç olduğunu ve mal sahibi istihkak davasını kazandığında malını geri alacağını bilen bir gasıp, başkasının malını gasb etmemeli, gasb ettiyse bile o malın üzerine sonradan zarara uğrayacağı (yıkacağı) bir mülk inşa etmemelidir. Eğer böyle bir şey yaptıysa sonucuna da katlanmalıdır. Aksi takdirde suçlu adeta mükâfatlandırılmış, mâsum ise cezalandırılmış olacaktır. Ayrıca meseleye bu şekilde hükmetmenin bu tür gasb fiillerini azaltacağı kanaatindeyiz.

2. 3. 5. Mağsubun Gelir ve Menfaatleri

Menfaat denince bununla iki şey kastedilmektedir; birincisi bir malı bizzat kullanma; ikincisi kira vs. bir yolla hukukî semerelerinden faydalanma. Buna göre menfaat hukukî semerelerden daha geniş bir kavram olmakta ve bizzat kullanmayı da içine almaktadır. Tabiatıyla burada sadece elde edilen istifade değil, elde edilmesi ihmal edilen istifade de menfaat kavramı içerisinde yer almaktadır.¹⁰²

Hukukî çerçevesini bu şekilde çizmeye çalıştığımız menfaati Hanefî hukukçular mal olarak kabul etmezler. Bunun sonucu olarak da istisnaları olmakla birlikte menfaati konu edinen hukukî işlemleri tanımadıkları gibi, menfaatin gasba konu olması durumunda, tazminini de kabul etmezler.

Hanefîlere göre, gasıp malı iade edecek, bir eksilme olmuşsa tazmin edecektir. Ancak elde ettiği menfaat karşılığında herhangi bir tazminat (ecr-i misil) ödemeyecektir. Gasb edilen malı kullanmamış atıl bekletmişse, durum evleviyetle böyledir. Aynı şekilde gasıp malı senelerce kiraya vermiş, hukukî semerelerinden istifade etmişse bu durumda da herhangi bir tazminat ödemek zorunda değildir.¹⁰³ Çünkü menfaatler Malikin elinde değil, gasıbın elinde onun çalışması ile meydana gelmiştir ve onun olmuştur. Sonuç olarak kişi kendi malını tazmin etmez.¹⁰⁴

102 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s., 251.

103 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s., 251–253.

104 Aynî, *Binaye*, X, 291.

Diğer mezhep hukukçularına göre ise menfaat da ayn (maddî mal) gibi bir maldır. İmam Şafîî malı; ‘Satıldığında bir değeri olan, zarar verildiğinde tazmin ettirilen şey.’ diye tarif etmektedir. Bu tarifte menfaatleri dışarıda bırakan herhangi bir kayıt yoktur. Ayrıca Şafîî’ye göre maddî mallar, bizatihi kendisinden dolayı değil, sağladığı faydadan dolayı ve bu fayda oranında değer kazanmaktadır. Bir anlamda mal demek, sağladığı fayda demektir. Faydasız olan bir şey genelde mal olarak da kabul edilmez. Bu durumda fiziki varlıkları sağladığı menfaatten dolayı mal kabul edip, bizzat menfaati mal kabul etmemek mümkün değildir. Ayrıca belirli tür menfaatler Hanefî hukukçularca mehir olarak kabul edilmektedir. Mehrin mütekavvim mal olması gerektiğine göre, belirli tür menfaatleri bazı hukukî işlemlerde mal kabul edip diğerlerinde etmemek fazla tutarlı değildir. Şafîîlerin ileri sürdükleri bir diğer gerekçe de şudur: Bütün hukukçularca bir şeyden yararlanmayı, yani menfaati konu edinen kira akdi geçerlidir. Dolayısıyla Hanefîler kira akdinde menfaati mal kabul etmektedirler. Onlar bu görüşlerine gerekçe olarak burada menfaati, kira akdinin mütekavvim bir mal hâline getirdiğini ileri sürmektedirler. Hâlbuki akdin mütekavvim olmayan bir malı mütekavvim hâle getirmesi mümkün değildir. Meselâ şarap ve domuz etinin herhangi bir akde konu olarak mütekavvim hâle gelmesi mümkün değildir. O hâlde menfaat herhangi bir akde bağlı olmaksızın kendiliğinden mütekavvim bir maldır. Bunun sonucu olarak bir mal gasb edildiğinde, gaspı malı ister bizzat kullanmış, ister kiraya verip hukukî semerelerinden yararlanmış olsun, İsterse malı hiç kullanmayıp atıl bir şekilde bekletmiş bulunsun, malda meydana gelen hasarın tazmininden ayrı olarak bu mal, eğer gelir getirmesi mümkün bir mal ise, elinde bulundurduğu süre için bir tazminat ödemek zorundadır. Bunun için malın daha önce fiilen gelir getirip getirmediği veya mal sahibinin bundan istifade edecek durumda olup olmadığı dikkate alınmaz. Objektif olarak malın gelir getirecek yapıda olması menfaatin tazmini için yeterlidir. Hanbelîler menfaatlerin tazmini konusunda.¹⁰⁵ aynen Şafîîler gibi düşünmekte ve “Eğer mağsup kendisinden gelir sağlanan bir şey ise gasbın hem mağsup malı hem de elinde tuttuğu müddet için ecr-i mislini ödemesi gerekir.” demektedirler.¹⁰⁶

Malikî hukukçular menfaatlerin tazmini konusunda bu iki farklı görüş arasında yer alan orta bir görüşü benimsemişlerdir. Malikî hukukçular gasb edilen malı bu bakımdan ikiye ayırırlar; hayvan ve köle gibi gasp için sürekli masrafı olanlar ve ev vb. gibi böyle sürekli bir masraf gerektirmeyenler. Malikîler birinci gruptaki mallardan elde edilen menfaati, ona yapılan masrafa mukabil tutarlar. Bu sebeple de bu grup mallar için menfaatin tazminini kabul etmezler. İkinci grup mallarda ise gasp elde

105 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s., 253–254.

106 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 94; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 516.

ettiği menfaati tazmin etmek zorundadır. Eğer herhangi bir menfaat elde etmemişse ödeyeceği bir tazminat da yoktur derler.¹⁰⁷

Zahirilere göre; gasıbın ağaçtan aldığı ürünü ve hayvandan aldığı süt, yün vb. gelirler ve akardan aldığı kirayı mal sahibine iade etmesi gerekir.¹⁰⁸

Menfaatlerin mal sayılıp sayılmaması ve tazminleri ile mağsubun gelirleri hakkında mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra, bazı meseleler üzerinde konuyu incelemek yerinde olacaktır.

Gasb edildikten sonra ekilen araziden elde edilen mahsulün durumu:

Hanefîlere göre; eğer arazi ekilmekle noksanlaşırsa gasıp noksanı tazmin eder. Hasat ettiği üründen ektiği tohumu ve noksanı (işlemekle araziye verdiği zararı) karşılayacak miktarı alır, kalanını tasadduk eder. Bu, Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşüdür. Ebû Yusuf'a göre ise, kalanı tasadduk etmez.¹⁰⁹

Şâfiîlere göre; arsaya yapılan bina ve dikilen ağaçlar sökülmelidir.¹¹⁰ Gasıp sökmeyen dolayı meydana gelen zararı da tazmin eder. Eğer malik kıymetini vererek onlara sahip olmayı veya ücret karşılığı onların arazisinde kalmasına izin vermeyi isterse; gasıp bu teklifi kabul etmek zorunda değildir. Çünkü bedelsiz olarak onları sökme imkânı vardır. Eğer mağsup kiraya verilebilen mallardan ise gasıp, elinde bulundurduğu müddet için ecr-i misil vermelidir.¹¹¹

Malikîlere göre; bir kimsenin arazisini gasb edip onu eken hem kirasını öder hem de araziye iade eder. Ev için de hüküm aynıdır. Hayvanın gasb edilmesinde ise durum farklıdır. Mal sahibi gasıptan kira alamaz. Çünkü hayvan arazi ve evden farklıdır. Şöyle ki; gasıp ev ve arsa üzerine yaptığı ilaveleri iade ederken alabiliyorken, hayvanı iade ederken onu besleyip büyötmek için sarf ettiği yem, su vb. şeyleri geri alamamaktadır.¹¹²

Sahnûn'a (h. 240) göre; araziye gasb edip ekmeyen ve evi gasb edip içinde oturmayan kira alınmaz.¹¹³ İmam Şâfiî'ye göre ise; her halükârda kira alınır.¹¹⁴

Hanbelîlere göre; gasıp, araziye ekip biçse toprağın kirasını ve noksanlık (zarar) olduysa noksanını tazmin eder. Ekin ise gasıbın olur. Çünkü bu kendi tohumunun nemasıdır (artışı). Eğer malik ekin biçilmeden yetişirse muhayyerdur. Dilerse, gasıptan

107 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukûku Araştırmaları*, s., 253–254.

108 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 430.

109 Aynî, *Binaye*, X, 228.

110 Şâfiî, *Ümm*, VII, 129.

111 Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 320.

112 İbn Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 182.

113 İbn Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 180.

114 Şâfiî, *Ümm*, VII, 128.

tarlanın kirasını alarak ekini ona bırakır veya da dilerse, ekini kendisi alır ve gasıba nafakasını (çalışma ücretini) verir. Aksi takdirde gasıbı ekini kaldırmaya zorlayamaz.¹¹⁵

2. 4. Gayr-ı Mütakavim Malların Gasbı ve Tazmin Sorumluluğu

Müslümanlara ait olup, dinen kullanılması caiz olmayan şarap ve domuz eti gibi mallar mütakavim sayılmaz. Bu hususta Mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Böyle bir malın zorla alınması durumunda gasb tahakkuk etmez ve failin fiili veya kusuruyla zayı olsa bile tazmin borcu doğmaz.

Hanefî ve Malikîlere göre bu malların Gayrimüslimlere ait olması durumunda ise onların dinine göre yasak olmayan mallar grubunda yer aldığından mütakavim mal sayılır. Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre ise şarap ve domuz gayrimüslimler için de mütakavim sayılmaz ve bunların gasbı hâlinde tazmin borcu doğmaz.¹¹⁶

2. 4. 1. Gayrimüslimler (zimmîler)'in Malları

Hanefîlere göre; bir Müslüman bir zimmînin şarabını gasb edip telef etse kıymetini tazmin etmesi gerekir. Eğer gasıp da zimmî ise misli ile tazmin eder.¹¹⁷ Domuz da böyledir. İçki bizden önceki şeraitlerde mütakavim bir maldı. Nitekim bizim şeraitimizin evvelinde de böyledi. İçkiyi yasaklayan;

”Ey iman edenler! Muhakkak ki şarap, kumar, putlar ve kısmet için çekilen zarlar şeytanın işinden olan murdar bir eylemdir. Artık ondan kaçınınız ki, felâh bulabilesiniz.”.(Maide, 6/90) ayetinde zimmîler kapsam dışında tutulmuştur. Bu da şarabın onlar açısından mütakavim olduğuna delildir.¹¹⁸ Kan ve meyte ise böyle değildir. Müslüman olsun zimmî olsun herkese haramdır.¹¹⁹

Zimmîlerdeki domuz ve şarabın durumu bizdeki koyun ve sirkenin durumu gibidir. Aynı zamanda biz onları kendi dinî inançlarında serbest bırakmakla emrolunmuşken ve muahede ile kılıçlar indirilmişken, onlara müdahale hakkımız yoktur. Bununla birlikte her ne kadar şarap misli bulunan şeylerden ise de sadece kıymeti ile tazmin gerekir. Çünkü Müslümanlar zimmînin şarabı mukabilinde yine şarap alıp verseler, şaraba izzet vermiş olurlar ki, şarabın alınıp satılması İslam'da haramdır. Ancak zimmîler kendi aralarında misli ile tazmin edebilirler.¹²⁰

115 İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 510.

116 Aydın, ”*Gasb*” D.İ.A, 13, 388.

117 Tahavî, *Muhtasar*, s., 119.

118 Serahsi, *Mebusut*, VI, 86; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, II,755.

119 Aynî, *Binaye*, X, 296.

120 Merginânî, *Hidâye*, III, 305.

Malikîler de, Hanefîler gibi düşünmektedirler. Onlara göre de şarap zimmîler açısından değerli bir maldır. Kıymeti ile tazmin edilmelidir.¹²¹

Şafîî ve Hanbelîlere göre; zimmînin şarabı telef edilirse tazmin gerekmez. Çünkü onun bir kıymeti yoktur. Mütakavvim bir mal değildir.¹²² Bunu telef edenin Müslüman veya zimmî olması arasında da fark yoktur. Nebiz de böyledir.¹²³ Onlara göre bu gibi şeylerin bey’i helal olmadığı için tazmin edilmeleri gerekmez. Peygamber Efendimizin (s.a.s.)’in,

“Muhakkak ki Allah, şarabın, ölü hayvan etinin, domuzun ve putların satışını yasakladı.” hadisini delil getirirler.¹²⁴ Bununla birlikte onlara göre, zimmînin gasb edilmiş olan şarabı telef olmadıysa gasbın onu iade etmesi gerekir. Çünkü zimmî onu edinmek ve içmek hususunda serbesttir.¹²⁵

Zahirilere göre ise; bir Müslüman veya zimmînin şarabını döken kimseye tazmin gerekmez. Zira İslam’ın Müslüman için olduğu gibi kâfir için de gerekli olduğu ve Allah Resulü’nün bize olduğu gibi kâfirlere de Peygamber olarak gönderildiği hususunda ihtilaf yoktur. Bize haram olan onlara da haramdır. Bu hususta Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“Kendilerine kitap verilmiş olanlardan olup da Allah Teâlâ’ya ve ahiret gününe iman etmeyen ve Allah Teâlâ ile Resulü’nün haram kıldığı şeyleri haram tanımayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle zeliller olarak kendi elleriyle cizye verecekleri zamana kadar muharebede bulunun.”¹²⁶ (Tevbe, 9/29)

Zimmîlere ait olan haç, put vb. şeylerin telef edilmesi durumunda:

Ebu Hanife’ye göre; tazmin edilmeleri gerekir.¹²⁷

Şafîîlere göre; hiçbir tazmin gerekmez. Ancak def gibi kullanımı caiz olan aletlerde tazmin gerekir. Bununla birlikte parçalarına ayrıldığında faydalı bir amaç için kullanılabilen bir şey ise ve kırıldığında kullanılamıyorsa ayrılmış hâli ile kırık hâli arasında ki kıymetini tazmin etmesi gerekir. Çünkü kıymeti olan bir şey, kırılmakla telef edilmiş olur. Parçalarına ayrıldığında da faydalı bir amaç için kullanılamıyorsa tazmine gerek yoktur.¹²⁸

121 İbn Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 190.

122 Şafîî, *Ümm*, VII, 130; Şirbinî, *Muğni’l-Muhtac*, III, 308.

123 Küheci, *Zadu’l-Muhtac*, II, 312; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 121.

124 Müslim, *Müskat*, 71; Buhârî, *Buyu’*, 112, Ayrıca bkz., İbn Kudâme, *Muğni*, V, 123.

125 İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 521; Şirbinî, *Muğni’l-Muhtac*, III, 309.

126 İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 447.

127 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 123.

128 Şirbinî, *Muğni’l-Muhtac*, III, 309; Şafîî, *Ümm*, VII, 130.

Hanbelîlere göre; bey'i helal olmadığı için tazmin edilmeleri de gerekmez. Meyte gibidir.¹²⁹

2. 4. 2. Müslümanların Gayr-ı Mütakavvim Malları

Müslümanlara ait olan şarap, domuz, meyte, vb. mallar hususunda mezhep imam-ları ittifak ederek, "Müslüman açısından kıymeti olmadığı için tazmin gerekmez" de-mişlerdir.¹³⁰

Hanefîlere göre; bir Müslümana ait şarabı gasb eden mevcut olması hâlinde aynen iade etmelidir. Eğer telef olduysa kıymetini tazmin etmesi gerekmez.¹³¹

Şafîîlere göre; Müslümanın şarabı, sirke yapacak olma ihtimaline binaen dökül-memelidir. Ancak bilinen bunun aksine ise dökülebilir ve tazmin söz konusu olmaz.¹³²

Hanbelîlere göre; Müslümanın şarabını gasb ederse dökmesi gerekir. Eğer Müs-lümanın veya Zimmînin şarabı gasbın elinde sirkeye dönüşürse sahibine iade eder. Sirkeyi telef ederse tazmin eder.¹³³

Çalgı aletlerinin telefinde ise:

Ebu Hanife'ye göre; tazmin gerekir. Çünkü alınıp satılmaları caizdir. Sakıncalı ta-rafları onları gayr-ı mütakavvim (değersiz) yapmaz. İmameyne göre ise tazmin gerek-mez. Çünkü bunlar gayr-ı mütakavvimdirler ve alınıp satılmaları da caiz değildir.¹³⁴

Malikîler, Şafîîler ve Hanbelîlere göre de; çalgı aletlerinin telefinde tazmin gerek-mez.¹³⁵ Ancak Şafîîlere göre def'in telefinde tazmin gerekir.¹³⁶

Kanaatimizce çalgı aletleri hususunda özellikle günümüz açısından düşündüğümüz-de; Ebû Hanife'nin görüşü daha tutarlıdır. Çalgı aletleri her ne kadar çoklukla masiyet, zevk ve sefa için kullanılıyorsa da, bireyi Allah'a yaklaştırmayı amaç edinen "dinî mu-siki" veya "tasavvuf musikisi" olarak adlandırılan müzik tarzı için de kullanılmaktadır.

Eğer zararlarından dolayı bazı eşyayı reddedersek durum içinden çıkılamaz bir hâl alacaktır. O zaman kendisi ile cinayet işlendiği için bıçağı, ahlaksız sitelere girilebil-diği için interneti vb daha birçok şeyi değersiz saymak ve haram kabul etmek gere-kecektir. Osmanlıların mehter marşı ile düşmanlarının yüreklerine korku saldıklarını

129 İbn Kudâme, *Muğni*, V, 123.

130 Küheci, *Zadu'l-Muhtac*, II, 312; İbn Kudâme, *Muğni*, V, 119.

131 Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, II, 755; Bilmen, *Hükük-u İslamiye Kâmûsu*, VII, 332.

132 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 309.

133 Merdâvî, *İnsâf*, VI, 117; İbn Kudâme, *Kâfi*, III, 522.

134 Aynî, *Binaye*, X, 312-316.

135 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VII, 202-203.

136 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 309.

da unutmamak gerekir. Her şeyden öte çalgı aletlerinin teleflerinde tazmini gereksiz kılsak bu durum toplumda bu tür aletlere karşı gasb eylemlerini arttıracak, özellikle bu tür aletlerin kullanımının oldukça yaygın olduğu günümüz toplumunda can ve mal güvenliğini ortadan kaldıracak, anarşi, bunalım ve karışıklıklara sebep olacaktır. Bu ise şüphesiz İslam'ın tasvip etmediği bir durumdur.

SONUÇ

Gasbın suç oluşunda hemfikir olan İslam âlimleri, temelde çok büyük görüş ayrılıkları olmamakla beraber bazı hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Malikîlerin dışında kalan Cumhur ulema gasb suçunu tazir cezası gerektiren suçlar kapsamında değerlendirmiş ve taziri de şer'î had cezalarını aşmayacak bir ceza olarak uygulamışlardır. Oysa Malikîler maksada daha uygun bir görüş serdederek, gasbı hirâbe (yol kesicilik) kapsamında değerlendirmiş ve gasba yol kesen kişiye uygulanan cezanın uygulanması gerektiğini savunmuşlardır.

Malikîler haricindeki cumhur ulemanın bu görüşleri karşımıza; gizlice 3-5 bilezik çalan kişinin (hırsız) elinin kesilmesine mukabil, silah zoruyla 1 külçe altın çalan kişinin (gasıp) eli kesilmeksizin tazir cezasına çarptırılması gibi tuhaf bir hüküm çıkarmaktadır. Kanaatimizce problem, cumhurun yukarıda zikrettiğimiz örnekteki gibi bir gasb fiilini hırsızlıktan daha hafif görmelerinden değil, tazir cezasını “şer'i had cezasını aşmamak” kaydıyla sınırlandırmalarından ve gasbı hirâbe kapsamında değil de tazir kapsamında değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Cumhur ulemanın aksine Ebu Hanife ve öğrencisi Ebu Yusuf'un gayrimenkullerin ve maddi bir mal olmayan menfaatlerin gasb edilebilirliğini kabul etmeyişleri dikkate değer bir ayrıntıdır.

Zimmîlerin ellerinde bulunan gayrı mütekavvim malların tazminleri hususunda Hanefî ve Malikîler daha ılımlı bir tavır sergilerken, Şafiî, Hanbelî ve Zahirîler daha sert bir tutum takınmışlardır.

Klasik hukuk müdevvenatımızda tabii olarak rastlayamadığımız “mafya”, “kapkaç” vb. terimlere İslam hukuku üzerine yazılmış olan günümüz İslam hukuk eserlerinde de maalesef çok fazla rastlayamadık. İslam Hukukunun “gasb” gibi devlet ve toplumun huzur ve nizamı açısından son derece önem arz eden bir konusunun güncelleştirilememiş olmasını müşahade ettik. Oysa bu gibi suçların günümüzde toplumları perişan ettiği, birçok insanın bu suçları işleyenlerin kurbanı olarak can verdiği yadsınamaz bir gerçektir. Bu konuların İslam hukuku ile ilgili kaleme alınan eserler de ele alınması ve güncellenmesi temennimizdir.

Makalemizin bazı bölümlerinde kendi görüş ve kanaatlerimizi zikrettik. Maksadımız asla sahip olduğumuz ilmî müktesebatı kendilerine borçlu olduğumuz ulemayı hafife almak değildir. Sadece konu ile ilgili kendi kanaatlerimizi belirtmek istedik. Hiçbir çalışmanın hatadan ve eksikten âri olamayacağını ifade ederek Cenab-ı Hak'tan hata ve kusurlarımın affını diliyorum.

TÂRÎHU BAĞDÂD'DA EBÛ HANÎFE İLE İLGİLİ MÜSPET VE MENFİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ*



Mustafa ÖZTOPRAK**

Özet:

Tarihsel süreçte kendisini yetiştirmiş ve tarihe mal olmuş birçok şahsiyet vardır. Ebû Hanîfe de bunlardan birisidir. Kitleler tarafından kabul gören şahsiyetlerin hem sevenleri, hem de sevmeyenleri olabilmektedir. Ebû Hanîfe'nin de sevenlerinin yanında sevmeyenleri ve eleştirenlerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu makalede, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîhu Bağdâd'ında yer alan rivayetlerden, daha çok Ebû Hanîfe'nin ismi zikredildiğinde gündeme gelen müspet ve menfi iddialar incelenmiştir. Rivayetler isnad, zaman zaman da metin açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Hadis, Müspet ve Menfi Rivayet.

“Evaluation of Narrations about Abû Hanîfe in Tarikh al-Baghdâd”

Abstract:

There are several people who are self educated and stand out from history in present times. Abû Hanîfa is one of these figures from history. Important scholars in society was sometimes encouraged and sometimes criticized. Abû Hanîfa is either encouraged by his

* Bu makale, “*Târîhu Bağdad'da Ebû Hanîfe İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*” ismiyle Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan yüksek lisans tezi (Konya 2006) esas alınarak hazırlanmıştır.

** *Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

supporters or criticized by others. In this article, we will investigate both positive and negative claims regarding Abû Hanîfain *Târîhu Bağdad*. Narrations are evaluated according to the chain of reports or sometimes through the aspect of the text. Also, Ravi, who is narrated according to the chain of reports, is defined only in the aspect of disproving and modulation.

Key Words: Abû Hanîfa, Khatîb al-Bağhdâdî, Tarîkh al-Bağhdâd, Hadîth, Positive and negative narrations.

GİRİŞ

Mezhep imamlarının yaşadıkları dönemdeki sorunlara çözüm üretmeleri ve halkın dini yaşama çabalarına yardımcı olmaları sebebiyle Müslümanlar arasında birçok takipçileri olmuştur. Bunu daha çok dört mezhep imamında görmek mümkündür. Ebû Hanîfe (v. 150/767) de mezkûr imamlardandır. O, hicri ikinci asrın ilk yarısında yaşadığı bölge insanların dini açıdan problemlerini çözmeye çalışmıştır.¹

Mezhep imamlarının verdikleri fetvaları kabul edenler de karşı çıkanlar da olmuştur. Bu çerçevede onlar yaşadıkları dönemlerde ve daha sonraki zamanlarda verdikleri fetvalardan dolayı tartışmaların konusu haline gelmişlerdir. Bunun ortaya çıkmasındaki en önemli sebep, farklı mezheplere mensup kişilerin üstünlük ifade etme adına yaptığı mücadeleler olarak görülmüştür. Mezhep imamlarının birbirlerini aşağılayıcı mahiyette bir sözü tespit edilmemiştir. Söz konusu tartışmalar daha çok mezheplerin taklit düzeyindeki mensupları arasında meydana gelmiştir. Bu durum, mezheplerin önde gelenleri hakkında müspet veya menfi iddiaların zikredilmesine sebep olmuştur. Bu iddialar, bazen mezhep imamını üstün gösterme, bazen de karşı görüşte olanların küçük gösterilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Diğer mezhep imamları gibi Ebû Hanîfe hakkında da müspet ve menfi iddialar serdedilmiştir.²

Bu makalede, Ebû Hanîfe ile ilgili Hatîb el-Bağhdâdî (v. 463/1070)'nin *Târîhu Bağhdâd*'inde yer verilen iddiaların değerlendirmesi yapılacaktır. Ebû Hanîfe hakkındaki müspet ve menfi rivayetler "Nu'mân b. Sâbit" başlıklı biyografide zikredilmek-

1 Ders vermeye kırk yaşında başlayan Ebû Hanîfe, hocası Hammad b. Ebî Süleyman'ın vefatından sonra otuz yıl onun makamında oturmuştur. Otuz yıl boyunca yaklaşık atmış bin kadar fıkhi soruyu cevaplandırdığı nakledilmektedir. Harezmi'ye göre, Ebû Hanîfe'nin kendi istinbatı seksen üç bindir. Onlardan, otuz sekiz bini ibadet, kalanı muamelat meselesidir (bkz: Hamîdullah, Muhammed, *İslam Hukuku Etütleri*, s. 192; Şerif, Main Muhammed, *İslam Düşüncesi Târîhi*, II, 302).

2 bkz: İbn Abdilber, *el-İntikâ fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ Mâlik eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, I, 29, 30, 38, 39, 149, 151; Hatîb el-Bağhdâdî, *Târîhu Bağhdâd*, II, 62, 65, 69; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 22, 37, 60, 80; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 62, 74, 75, 76, 78; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-Müzhebe fî Ma'rîfeti A'yâni Ulemâi'l-Mezhebe*, I, 126.

tedir.³ “Nu‘mân b. Sâbit” maddesindeki rivayetler müspet ve menfi olarak iki başlık altında zikredilecektir. Rivayet ve râviler hakkındaki değerlendirmeler makalenin sınırlarını aşmamak için kısa kısa belirtilecektir. Müspet rivayetlerde 9, menfi rivayetlerde ise 17 iddiaya yer verilecektir. Makalede bu rivayetlerin sıhhat durumları ve yapılan değerlendirmeler incelenecektir. Makalede 26 rivayetin incelenmesi, eserde zikredilen 53 rivayette söz edilen konuları temsil etmelerindedir. Bütün rivayetleri incelemek makalenin sınırlarını aşacağı için zikredilen konuların hemen hepsini ifade edebilecek rivayetler seçilmiştir. Bu seçimde Ebû Hanîfe ile ilgili iddialarda daha çok gündemde olanlara yer verilmiştir. Rivayetlerden sonra râvi ve rivayetler hakkındaki açıklamalar ise kısa tutulmuştur. Şimdi ilk başlık olan müspet rivayetlere geçebiliriz.

A- MÜSPET RİVAYETLER

Müspet rivayetler, genellikle Ebû Hanîfe’yi övme niteliğindedir. Bunların içinde doğum ve vefat tarihinin ne zaman olduğu, memleketi, görüştüğü sahabîler, kadılık görevini reddetmesi, hakkında rivayet edilen hadisler, fakîhliği, vera ve ibadeti vardır. Başlıkları ve ilgili rivayetleri ayrı ayrı ele alalım.

1- Doğum ve Vefat Tarihi

Ebû Hanîfe’nin doğum ve vefatı hakkındaki rivayetler şu şekildedir:

Ebû Nuaym el-Hâfız, Ebû İshak İbrahim b. Abdillâh el-İsbahânî (Neysabûrî), Muhammed b. İshâk es-Sakafî, Yusuf b. Mûsa, Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn:

“Ebû Hanîfe 80/699 senesinde doğdu ve öldüğünde yetmiş yaşındaydı. 150/767 senesinde öldü. O, Nu‘man b. Sâbit’tir.”⁴

Rivayetin senesinde geçen Ebû Nuaym el-Hâfız, hicri 130 ile 218 yılları arasında yaşamıştır. “Sika” bir âlimdir.⁵ Ebû İshak İbrahim b. Abdillâh en-Neysaburî 277/890 yılında vefat etmiştir. İbn Hacer, bu râvi hakkında “sadûk” ifadesini kullanmıştır.⁶ Muhammed b. İshak es-Sekafî, Kûfe’lidir ve “sika”dır.⁷ Yusuf b. Mûsa, 253/867 yılında vefat etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, bu râvi hakkında “sadûk” tespitinde bulunmuştur.⁸

3 “Numân b. Sâbit” biyografisi, eserin en uzun maddelerindedir. Yaklaşık 130 sahifeden oluşmaktadır. Bu miktar, diğer mezhep imamlarına ayrılan sahife sayısından oldukça fazladır. “Numân b. Sâbit” maddesi, üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Ebû Hanîfe’nin hayatı, ikincide menkıbeler, üçüncüde ise reyin eleştirilmesi ile ilgili rivayetler çoğunlukla bulunmaktadır.

4 Hatîb, *Târîh*, XIII, 330.

5 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, II, 373; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, VIII, 245.

6 İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, I, 74.

7 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, VI, 135.

8 Hatîb, *Târîh*, XIV, 404.

Ebû Hanîfe hakkında nakledilen rivayette senet ve metin açısından bir problem görünmemektedir. Onun doğum ve vefat tarihi ile ilgili farklı başkaca rivayetler olmasına rağmen âlimlerin⁹ de genel kabulü rivayette zikredilene tashih etmektedir.

2- Memleketi

Tarihte doğduğu yerden başka yerlere nispet edilen birçok insan vardır. Ebû Hanîfe de, bunlardan birisidir. Genel olarak doğup büyüdüğü yer Kûfe olarak kabul edilse de; Bâbil, Nesa, Kâbil, Tirmiz, Enbar gibi yerlere de nispet edilir.¹⁰ Ebû Hanîfe'nin ait olduğu yer hakkında şu rivayet zikredilebilir.

Amr b. Muhammed el-Ankâzî, Huzed b. Halife, Ebû Abdîrrahman el-Mûkrî, Abdurrezzak b. Hemmam: “Ebû Hanîfe, Kûfe’lidir, onu Ebû Cafer el-Mansûr (v. 158/775) Bağdat’a nakletmiş, ölünceye kadar orada ikamet etmeye zorlamıştır. Hayzürân mezarlığının doğu tarafına defnedilmiştir. Oradaki kabri meşhurdur, bilinmektedir.”¹¹

Rivayetin isnadında yer alan Amr b. Muhammed el-Ankâzî¹² ve Ebû Abdîrrahman el-Mukrî¹³ hakkında “sika”, Huzed b. Halife için ise, “sadûk”¹⁴ ifadesi kullanılmaktadır.

Rivayette senet ve metin açısından bir problem görünmemektedir.

3- Görüştüğü Sahabîler

Ebû Hanîfe'nin görüştüğü sahabîlerden bahsedilmektedir. Bunlardan temayüz edenin Enes b. Mâlik (v. 93/711-12) olduğu rivayetlerde geçmektedir. Bu meyandaki rivayet ve değerlendirmesi şöyledir.

“Ebû Hanîfe et-Teymî, Rey ashabının imamı, Irak ehlinin fakîhi, Enes b. Mâlik’i gördü.”¹⁵

Ebû Hanîfe'nin Enes b. Mâlik ile görüştüğü yöndeki bu rivayetin herhangi bir isnadı zikredilmemektedir. Dolayısıyla rivayetin isnat açısından değerlendirmesi yapılamamaktadır. Farklı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Enes b. Mâlik ile Kûfe’de görüş-

9 İbn Abdilber (v. 463/1070), “Ebû Hanîfe'nin doğumu üzerinde, seksen tarihinde bir ihtilaf yoktur.” demiştir. Zehebî (v. 748/1365), “İmamın Abdûlmelik b. Mervan'ın hilafeti esnasında Kûfe’de doğduğunu” ifade ederken, Kevserî, *Te'nibü'l-Hatib*'inde, “Çoğunluğun seksen tarihinde karar kıldığını” aktarmıştır. İbn Hacer (v. 852/1467) de, Ebû Hanîfe'nin yüz elli senesinde yetmiş yaşında iken vefat ettiğini naklederek, seksen yılında doğduğunu kabul etmiştir (bkz: İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 123; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 10; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 108; Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nibü'l-Hatib*, s. 42).

10 Hatîb, *Târih*, XIII, 325.

11 Hatîb, *Târih*, XIII, 324.

12 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII, 222.

13 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI, 323.

14 Zehebî, *el-Kâşif*, II, 156.

15 Hatîb, *Târih*, XIII, 323–324.

tüğü bilgisi bulunmaktadır. Söz konusu yerlerdeki rivayetlerde de herhangi bir isnat verilmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüştüğü birçok sahabîden bahsedilmektedir. Bunların sayısının on yedi olduğu tespit edilmektedir.¹⁶ Bunun yanında Serahsî (v. 483/ 1090), Ebû Hanîfe'nin görüştüğü sahabî sayısını dört olarak ifade eder.¹⁷

Enes b. Mâlik'in Kûfe'ye geldiği başka râvilerin¹⁸ hayatları incelendiğinde anlaşılmaktadır. Söz konusu râviler Ebû Hanîfe ile yakın yaşadılar. Dolayısıyla yukarıda isnatsız nakledilen Ebû Hanîfe'nin Enes b. Mâlik ile görüştüğü rivayet kuvvetlenmektedir. Belirtilen râvilerin hayatlarından da anlaşılacağı üzere Enes b. Mâlik Kûfe'ye gelmiş, Ebû Hanîfe de onunla görüşme fırsatı bulmuştur.

4- Kadılık Görevini Reddetmesi

Ömrünün 52 yılı Emeviler, 18 yılı Abbasiler döneminde geçen Ebû Hanîfe, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan (v. 86/705)'dan başlayarak son halife II. Mervan (v. 132/750) zamanına kadar geçen olaylara, hilafetin Emevilerden Abbasilere geçişine ve Abbasi halifelerinden Ebu'l-Abbas es-Seffah (v. 136/754) ile Ebû Cafer el-Mansûr zamanında gelişen olaylara şahit olmuştur. Hatta kendisi bunların birebir muhatabı olmuş, sıkıntılar çekmiştir.¹⁹

Ebû Hanîfe'ye farklı görevler teklif edilmiş ancak bunları reddetmiştir. İşte bu yaşananları ifade eden rivayetlerden birisi şöyledir:

Ebu'l-A'îla Muhammed b. Ali el-Vâsıtî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Hammad b. Süfyân, Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferez dak el-Fenârî, Ebû Abdillâh Amr b. Ahmed b. Amr es-Serah, Yahya b. Süleyman el-Cûfî, Ali b. Ma'bed, Ubeydullah b. Amr er-Rakkî:

“İbn Hübeyre (v. 133/750)²⁰, Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığını teklif etti, o da bunu reddetti. Ebû Hanîfe'ye bu teklifi reddettiği için her gün on kırbaç olmak üzere toplam yüz on kırbaç vuruldu.”²¹

16 bkz: Beyâdî, Kemalüddin Ahmed, *İşâratü'l-Merâm*, s. 18; Heytemî, İbn Hacer, *el-Hayrâtü'l-Hisân* s. 103; Abdülhâris, Muhammed Kasım, *Mekânetü'l-İmam Ebî Hanîfe beyne'l-Muhaddisin*, s. 44, 46; Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz: Öztoprak, Mustafa, “*Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*”, s. 33.

17 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 314. Diğer üç sahabî ise; Abdullah b. Ebi Evfa, İbnü't-Tufeyl ve Abdullah b. el-Hâris b. Cez' ez-Zübeydî'dir.

18 Konu hakkında el-Ameş Süleyman el-Mihrân el-Kâhilî'nin (v. 148/765) Kûfe'de Enes b. Mâlik'ten hadis dinlemesi, Abdullah b. Şübrîme ed-Dabbî (v. 144/761)'nin hadis nakletmesi örnek verilebilir (bkz: Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI, 227, 347, VII, 26).

19 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI, 402; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 114.

20 İbn Hübeyre diye maruf kişi, Yezid b. Ömer b. Hübeyre el-Fezânî'dir. Abdülmelik b. Mervân döneminde Irak bölgesinin genel valisidir (İbn Hübeyre'nin hayatı için bkz: Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI, 207; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, IV, 344).

21 Hatîb, *Târîh*, XIII, 326.

Rivayetin senedinde geçen Ebu'l-A'lâ el-Vâsıtî, Hatîb el-Bağdâdî'nin aktarmış olduğu rivayetlerin isnatlarında en fazla yer verdiği râvilerden birisidir. Hatîb el-Bağdâdî, el-Vâsıtî'yi mevzû rivâyet nakleden biri olarak değerlendirmektedir.²² Dolayısıyla kadılık görevini reddettiği için Ebû Hanîfe'nin kırbaçlandığını ifade eden bu rivayetin, isnadındaki hadis uyduran râviden dolayı doğru olmadığı anlaşılmıştır.

5- Hakkında Rivayet Edilen Övücü Hadisler

Daha önceki ümmetlerde olduğu gibi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ümmeti içinde de değer verilen bazı kişilere taltif yönünde bir takım ifadeler kullanılmıştır. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik gibi âlimler için serdedilen bazı rivayetler bu meyandadır. Bu başlıkta Ebû Hanîfe için Rasûlullah (s.a.s.)'in ifade ettiği belirtilen rivayetler incelenecektir. Söz konusu rivayetlerden bir kaç şöyledir:

Ebû'l-A'lâ Muhammed b. Ali el-Vâsıtî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ahmed b. Ali el-Kasrî, Ebû Zeyd el-Huseyn b. Ali b. Âmir el-Kindî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd ed-Devrakî el-Mervezî, Süleyman b. Câbir b. Süleyman b. Yasir b. Câbir, Bişr b. Yahya, İbn Mûsa es-Sinânî, Muhammed b. Amr, Ebû Seleme, Ebû Hureyre:

“Ümmetimden ismi Nu'mân, künyesi Ebû Hanîfe olan bir kişi gelecektir. O, ümmetimin ışığıdır.”²³

Rivayetin senedinde yer alan Ebu'l-A'lâ el-Vasıtî, 349/959 ile 423/1031 yılları arasında yaşamıştır. Mevzû hadisler rivayet eden bir kişidir.²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd ed-Devrakî el-Mervezî, hadis uyduran bir kişidir. Uydurduğu rivayetlerden biri şöyledir. “Ümmetimden ismi Ebû Hanîfe olan biri gelecek, o, ümmetimin kandili olacaktır. Ümmetimden ismi Muhammed b. İdris olan biri gelecek, o şeytandan daha zararlıdır.” Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd ed-Devrakî el-Mervezî'nin uydurduğu rivayetlerin senedinde de, yukarıda ismi geçen Ebu'l-A'lâ el-Vâsıtî bulunmaktadır.²⁵

Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1084), bu rivayeti aktardıktan sonra, mevzu olduğunu belirtmiştir.²⁶ Hanefî mezhebine mensup olan Tahâvî (v. 321/937), diğer tabakat âlimleri ve Ebû Hanîfe hakkında eser verenlerden Muhyiddin el-Kuraşî, hadis ilmine vukufları sayesinde mevzû kabul edilen bu tür rivayetleri eserlerine almamışlardır.²⁷

22 Hatîb, *Târih*, III, 98.

23 Hatîb, *Târih*, XIII, 335.

24 Hatîb, *Târih*, III, 98.

25 Hatîb, *Târih*, V, 308.

26 Hatîb, *Târih*, XIII, 335.

27 Heytemî, İbn Hacer, *Hayrâtü'l-Hisân*, s. 16.

İbnü'l-Cevzi (v. 597/1214)²⁸ ve Aliyyü'l-Kâri (v. 1014/1605)²⁹ de bu ve buna benzer Ebû Hanîfe ile ilgili hadislerin mevzu olduğunu söylemişlerdir. Abdulfettah Ebû Ğudde bu rivayeti, ırk, kabile, dil, şehir ve imam taraftarlığı başlığı altında ele almış ve mevzû olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Ayrıca Muvaffak el-Mekkî, Ebû Hanîfe ile ilgili toplam otuz iki rivayeti senetleriyle birlikte kitabında aktarmıştır.³¹ Bu rivayetler de, yukarıda da aktardığımız üzere mevzûdur.

Kevserî, bu hadis için şunları söylemektedir. “Muhaddisler, bu hadisi inkâr ediyor, hatta çoğunluğu mevzû olduğunu iddia ediyor. Fakat onlar, bu rivayetin tarikinde, metninde ve râvilerinde ihtilaf etmektedirler. Bu da, hadisin asıl olarak var olduğunu gösteriyor. Ebu Hanîfe, ömür boyu zulüm gören, hapisanede ölen, ilmi şarktan garba yayılan, Muhammed ümmetinin yarısına kendi fıkhiyla yol gösteren bir âlimdir. Peygamber (s.a.s.)’in bu hadisinin, gaybî haber olması uzak bir şey değildir.”³²

Ebû Hanîfe’nin hem ilmi, hem şahsiyeti, hem de yaşadıkları herkesçe malumdur. Ancak bir kişinin hayatında bunların olması, o kişi hakkında söylenen ve normalde mevcut olmayan şeylerin geçerliliğine bir kanıt değildir. Kevserî’nin bu rivayete, hadisçilerin çoğunluğu mevzû diyorlar, fakat bu hadis temelde yani fiiliyatta vardır demesi oldukça dikkat çekicidir. Kevserî merhumun da malumudur ki, her mesele kendi şart ve usullerine göre değerlendirilir. Buradaki mesele bir hadis ise, onun hadis usulüne göre incelenmesi daha uygun olacaktır. Usul kaidelerinden hareketle hadisçiler bu hadisin mevzû olduğunu söylüyorsa, orada yapılacak tek bir şey vardır. O da, onların söylediklerini dikkate almaktır. Aksi takdirde bu hadis, isnat olarak yok, ama metin olarak fiiliyatta var denilirse, bu kabul edilebilir bir şey olmaktan çıkacaktır.

6- Ezberlemediği Hadisleri Kullanmaması

İbn Rızk, Ahmed b. Ali b. Amr b. Hubeş er-Râzî, Muhammed b. Ahmed b. Usam, Muhammed b. Saîd el-Avfî:

“Ben, Yahyâ b. Maîn’in, ‘Ebû Hanîfe ancak ezberlediği hadisleri nakleder, o sika’dır’ dediğini duydum.”³³

İsnatta İbn Rızk olarak geçen râvi, Muhammed b. Ahmed b. Rızk’tır. “Sika” olduğu belirtilmektedir.³⁴ Ahmed b. Ali b. Amr b. Hubeş er-Râzî hakkında, Hatîb el-

28 İbnü'l-Cevzi, *Mevzuât*, II, 48.

29 Aliyyü'l-Kâri, *Mevzuât*, s. 17; Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 32.

30 Ebû Ğudde, Abdulfettah, *Mevzû Hadisler*, s. 64.

31 el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 15–24.

32 Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nibü'l-Hatib*, s. 61.

33 Hatîb, *Târih*, XIII, 419.

34 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 259.

Bağdâdî, “sika” olarak bahsetmektedir.³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Usam ile ilgili olarak Hatîb el-Bağdâdî, “hadiste leyyin” tespitinde bulunmaktadır.³⁶ Muhammed b. Said el-Avfî için Dârekutnî, “la be’sse bih” değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁷ Rivayet isnattaki râvilerin durumları açısından zayıftır.

7- Yahyâ b. Maîn’in Ebû Hanîfe Hakkında “La Be’sse Bih” Değerlendirmesi

Berkânî, Muhammed b. Abbas el-Huzâzî, Ahmed b. Meş’ale el-Fezârî, Cafer b. Derestûyeh, Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım b. Muhriz:

“Yahyâ b. Maîn, Ebû Hanîfe hakkında “la be’sse bih” ve “yalan söylemez” dedi.”³⁸

Muhammed b. Abbas el-Huzâzî, İbn Hayûye diye meşhurdur. Hatîb el-Bağdâdî³⁹ ve İbn Hacer el-Âskalânî⁴⁰, onun “mütesâhil bir kişi” olduğunu söylemektedirler. Ahmed b. Meş’ale el-Fezârî, “sika”dır.⁴¹ Cafer b. Derestûye hakkında Darekutnî, İbn Şâhin (v. 385/995) ve Berkânî (v. 425/1034) “zayıf” tespitinde bulunmuşlardır.⁴²

Yahyâ b. Maîn’in Ebû Hanîfe hakkında “lâ be’sse bih” ifadesinin ne anlama geldiğini tespit etmek gerekmektedir. Leknevî (v. 1304/1886), Yahyâ b. Maîn’in söz konusu ifadesini sika râviler için kullandığı değerlendirmesini yapmaktadır.⁴³ Üçüncü asrın ilk yarısında yaşayan Yahya b. Main’in bir ilel âlimi olarak Ebû Hanîfe’den sika olarak bahsederken, daha çok rivayetlerle temayüz eden Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Darekutnî ve Nesâî’nin Ebu Hanîfe’yi cerh etmesi dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe’ye daha yakın olan cerh ve ta’dil âlimi Yahya b. Main’in değerlendirilmesiyle diğerlerinin arasında zıt fikirlerin olmasında mezhebî kaygıların etkisini aramak yerinde olacaktır. Çünkü Abdülfettâh Ebû Gudde’nin de tespit ettiği gibi yalancılıkla ve hafıza kaybıyla suçlanan Ebû Hanîfe’nin asıl kaynak Allâh Rasûlü ile arasında bir veya iki kişi vardır.⁴⁴ Bu meseleye kıyasla Yahya b. Main Ebû Hanîfe’ye daha yakın bir zamanda yaşamış ve sika derken diğerlerinin aksi yönde değerlendirme yapması fevkalade dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe hakkındaki değerlendirmelerde ilmî yaklaşım temelinde ve mezhepsel kaygılardan arınarak karar vermek daha doğru olacaktır. Burada Yahya b. Main’in tespitini önemsemek gerekir.

35 Hatîb, *Târih*, IV, 331.

36 Hatîb, *Târih*, V, 322.

37 İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, V, 174.

38 Hatîb, *Tarih*, XIII, 419.

39 Hatîb, *Tarih*, III, 121, 122.

40 İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, V, 214.

41 Hatîb, *Tarih*, V, 123.

42 Hatîb, *Tarih*, IX, 428.

43 Leknevî, *er-Ref’ ve’t-Tekmil*, s. 221.

44 Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi’l-Hadis*, s. 187.

8- Fakîh Olarak Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe, fikhî yönüyle temayüz etmiştir. Fakihliği kendisini seven veya sevemeyen birçok kişi tarafından dile getirilmiştir.⁴⁵ Bu çerçevede fakihliği ile alakalı İmam Şâfiî'den geldiği belirtilen şu rivayet bulunmaktadır:

a- Ebû Nuâym, Muhammed b. İbrahim b. Ali, Hamza b. Ali el-Basrî, er-Rebî, Şâfiî.
“İnsanlar fikh konusunda Ebû Hanîfe'nin çocukları mesabesindedir.”⁴⁶

Rivayetin isnadında geçen Ebû Nuaym, Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ebû Hanîfe için Müsned yazarlardan birisidir. “Sika” olduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Hamza b. Ali el-Basrî hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. er-Rebî olarak geçen râvi, Rebî b. Süleyman'dır. İmam Şâfiî'nin her zaman yanında bulunan talebesi ve râvisidir. “Sika” olduğu zikredilmektedir.⁴⁸

İmam Şâfiî (v. 204/824), yukarıdaki rivayette, insanları Ebû Hanîfe'yi dikkate almaya yönlendirmiştir. Birçok meselede farklı görüşte olmasına rağmen Ebû Hanîfe'yi insanların güvenebileceği biri olarak ifade etmektedir. Burada aslında dikkat edilmesi gereken nokta, İmam Şâfiî'nin, Ebû Hanîfe'nin fikhî hususuna vurgu yapmasıdır. Kendisinin de aynı zamanda bir fakîh olduğunu düşünürsek, ifadeleriyle Ebû Hanîfe'nin fikhına güvendiğini, onu tasdik ettiğini söylemektedir. Târîhu Bağdad'da geçen bir başka rivayette İmam Şâfiî, daha da ileri bir şey söylemektedir. “Kim fikihta derinleşmek istiyorsa Ebû Hanîfe'ye güvensin.” demektedir.⁴⁹ Zehebî (v. 748/1365), İmam Şâfiî'nin bu sözüyle, Ebû Hanîfe'nin fikhının inceliği noktasında kendisine güvendiğini, bu konuda herhangi bir şüphesinin olmadığını belirtmektedir.⁵⁰ İmam Şâfiî'nin sözü aynı zamanda mezhepleri mukallit seviyede uygulayanlar arasında yaşanan taassubun, mezheplerin önde gelen âlimleri arasında yaşanmadığına bir kanıt olmaktadır.

Mezkûr rivayet, sadece Târîhu Bağdad'da yer almamaktadır. O, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'yi konu alan diğer muteber menakıp kitaplarında⁵¹ da mevcuttur.

45 Söz konusu kişilerden bazıları şunlardır: Yahyâ b. Saîd el-Kattân (v. 198/814), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/814), Şâfiî (v. 204/819), Yahyâ b. Maîn (v. 233/847) ve Ali b. Medîni (v. 234/848). Konu hakkında bkz: Hatîb, *Târîh*, XIII, 345, 346, 347.

46 Hatîb, *Târîh*, XIII, 346.

47 Suyûtî, *et-Tabakâtü'l-Huffâz*, I, 77; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, III, 101.

48 İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VIII, 240; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, II, 158; Zirikli, *el-A'lâm Kâmüsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, III, 14.

49 Hatîb, *Târîh*, XII, 346; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 18.

50 İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 246.

51 Heytemî, İbn Hacer, *Hayrâtü'l-Hisân*, s. 31; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 18, 19.

Mütesâhilinden müteşeddidine her bir âlim bu rivayeti dikkate almıştır. Bu açıdan rivayetin, İmam Şâfiî'nin sözü olma ihtimali oldukça güçlüdür.

b- Muhammed b. Ahmed İbn Ya'kup, Muhammed b. Nuâym ed-Dabbî, Ebû Said el-Muhammed b. el-Fadl, Ebû Abdillâh Muhammed b. Said el-Mervezî, Ebû Hamza, Ebû Vehb Muhammed b. Muzâhim, Abdullâh b. el-Mübârek:

“Ben, insanların en verâlisını, en âlimini ve en fakîhini gördüm. İnsanların en âbidi Abdülaziz b. Ebî Ravvâd; insanların en verâlisi Fudayl b. İyâd, insanların en âlimi Süfyan es-Sevri, insanların fıkhi en iyi bileni Ebû Hanîfe'dir. Fıkıh konusunda onun benzerini görmedim.”⁵²

Rivayetin senet kısmındaki Ebû Abdillâh Muhammed b. Said el-Mervezî, yalan söyleyen birisidir. Uydurduğu rivayetlerde Ebû Hanîfe'yi övücü, İmam Şâfiî'yi yerici ifadeler yer almaktadır.⁵³ İbn Hamza, sika olmayan bir râvidir.⁵⁴ Ebû Vehb, Muhammed b. Müzâhim 209/824 yılında vefat eden sika bir râvidir.⁵⁵

Bu rivayette üzerinde durulması gereken râvi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Said el-Mervezî'dir. Mezhep imamları hakkında hadis uydurduğu belirtilmektedir. İsnadını incelediğimiz rivayetin Ebû Hanîfe hakkında olduğunu hatırlarsak, bu râvinin aktardığı rivayet üzerinde şüpheler oluşmaktadır. Hadis uyduran bir kişinin isnadında bulunduğu rivayetin kabul edilmesi mümkün değildir. Rivayette geçtiği itibarıyla imam “En fakîh kimse” olabilir. Söz konusu kanaate isnadında hadis uyduran bir râvi olması hasebiyle mezkûr rivayetle varmak mümkün değildir.

Abdullâh b. Mübârek (v. 181/802)'in Ebû Hanîfe ile ilgili sözlerinde farklılıklar mevcuttur. Rivayetlerin birisinde “Ebû Hanîfe'ye ve Süfyan es-Sevri'ye (v. 161/782) karşı Allah bana yardım etmese idi, diğer insanlar gibi olurdu.”⁵⁶ derken, yukarıdaki rivayette ise insanlar içinde en fakîh olanının Ebû Hanîfe olduğunu ifade etmektedir.

Abdullâh b. Mübârek'in zamanla Ebû Hanîfe'ye karşı düşüncelerinin değiştiği görülmektedir. Çünkü ondan farklı rivayetler gelmektedir. Bu farklılık Ebû Hanîfe'yi tanımama ve tanıdıktan sonra düşüncelerini değiştirme şeklinde olabilir. Aslında şu olay bu durumu açıklayıcı mahiyettedir: Ebû Hanîfe ile Evzaî (v. 157/779) Mekke'de bir araya gelir. Evzaî, İbnü'l-Mübârek'in daha önce kendisiyle müzakere ettiği meseleleri Ebû Hanîfe ile konuşur. Daha sonra ayrılırlar. Evzaî, İbnü'l-Mübârek'e döne-

52 Hatib, *Târih*, XIII, 342, 343.

53 Hatib, *Târih*, V, 308.

54 İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXVII, 279, 280.

55 Zehebi, *el-Kâşif*, II, 216; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXVI, 395.

56 Zehebî, *Siyeru A'lâmi Nübela*, s. 398; İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 246.

rek, “Ben bu adama, ilminin fazlalığından ve çok akıllı oluşundan dolayı gıpta ettim. Daha önce açık bir hata içindeymişim. O adamdan faydalanmaya bakın. Ben Allah’a istiğfarda bulunuyorum. Bu adam, bana gelen haberlerde söylendiği gibi değilmiş.” demiştir.⁵⁷ İbnü’l-Mübârek, Ebû Hanîfe hakkında kendisine gelen bilgilerin doğru olmadığını anlamıştır.

9- Verâ ve İbadeti

Ebû Hanîfe ilmî hayatının yanında ibadet yönüyle de ön plana çıkmaktadır. Gündüzleri ilim ile meşgul olurken geceleri de özellikle namaz kılmış ve Kur’an-ı Kerim okumuştur. İbadet hayatı ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan menakıp kitaplarında en fazla zikredileni şudur:

Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ya’kub el-Kâdî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya’kub b. el-Hâris el-Buhârî, Ahmed b. Hüseyin el-Belhî, Hammad b. Kureş, Esed b. Ömer:

“Ebû Hanîfe, kırk sene, yatsı abdestiyle sabah namazını kıldı. O, geceleyin kıldığı namazda bir rekâtta Kur’an’ın tamamını okurdu. Ağlama sesi komşularına kadar ulaşırdı. O, Kur’an-ı Kerim’i ölünceye kadar, yetmiş bin defa hatmetti.”⁵⁸

Rivayetin isnadında yer alan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub b. Hâris el-Buhârî, 345/956 yılında vefat etmiştir. Hadis uyduran bir kişidir. O, aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin Müsned’ini toplamıştır.⁵⁹ Ahmed b. el-Huseyn el-Belhi’den Darekutnî (v. 385/995) rivayette bulunmuştur.⁶⁰ İbn Hibban (v. 354/965), Hammad b. Kureş’i, es-Sikat’ında zikretmiştir.⁶¹

Bu rivayet, isnadında hadis uyduran râvinin olması hasebiyle dikkate alınabilecek seviyede değildir. Ancak Ebû Hanîfe’nin gece uyumaması ve ibadetle geçirmesi hakkında başkaca rivayetler vardır. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

İbrahim en- Nehâî, Muhammed b. Hasan b. Mükrim, Bişr b. el-Velîd:

“Biz -Ebû Yusuf ve Ebû Hanîfe- birlikte yürürken, bir adamın ‘bu Ebû Hanîfe gece uyumuyormuş’ dediğini işittik. Ebû Hanîfe bu söz üzerine, ‘Vallahi bu adam benim yapmadığım bir şeyi yapıyormuşum gibi söylüyor.’ dedi. Ebû Hanîfe, gecelerini namazla, duayla ve tazarruyla ihya ederdi.”⁶²

57 İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 250.

58 Hatîb, *Târih*, XIII, 354.

59 İbn Hacer, *Lisanü’l-Mizân*, III, 348.

60 Hatîb, *Târih*, VI, 102.

61 İbn Hibban, *es-Sikât*, VIII, 205.

62 Hatîb, *Târih*, XIII, 355.

Bu rivayetin isnadındaki râvilerde cerh ve ta'dil açısından bir problem yoktur. Bir önceki rivayeti destekleyici bir mahiyeti vardır. Bu rivayetten, Ebû Hanîfe'nin en azından gecenin önemli bir kısmını ihya ettiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığı yıl hususunda farklı rakamlar belirtilmektedir. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre söz konusu süre kırk senedir.⁶³ Bazı âlimler, bu durumun otuz,⁶⁴ bazıları da kırk beş yıl⁶⁵ sürdüğü yönünde tespit yapmaktadırlar. Ancak yukarıda kırk sene olarak zikredilen rivayet, isnadında hadis uyduran râvi olması hasebiyle mevzudur.

Ebû Hanîfe hakkında nakledilen müspet rivayetlerden yedi başlık altında bazılarının yer verilmiştir. Zikredilen rivayetlerin hepsinin bu bölümde yer alması makalenin sınırlarını zorlayacağı için daha çok gündemde olanlarından bazen birer bazen de ikişer örnek verilmesi yeterli görülmüştür. Çünkü Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe hakkında zikredilen konular tespit edilmiştir. Bundan sonra her bir konuyu ifade edebilen iddialar seçilmiştir.

Hatîb'in kitabında Ebû Hanîfe ile ilgili iddialarda menfi olanlar daha fazla gündeme gelmektedir. Menfi iddialar, bir gerçeği yansıtabileceği gibi farklı düşünce ve mezhepteki kişiler tarafından kasıtlı olarak ifade edilebilmektedir. Şimdi bu meydana gelen rivayetlere, ilgili değerlendirmelere, varsa tespit ve yorumlara geçebiliriz.

B- MENFİ RİVAYETLER

Ebû Hanîfe hakkında serdedilen menfi iddialar farklı başlıklar altında ele alınacaktır. Bunlar; itikadi konular, fihki meseleler, şahsına ve ilmüne yönelik eleştiriler ve hadis bilgisine yönelik tenkitleri ihtiva eden rivayetlerdir. Sırayla başlıkları ve rivayetleri inceleyebiliriz.

1- İtikâdî Konular

Ebû Hanîfe'nin itikadî olarak değerlendirilebilecek konularda tenkide tabi tutulduğu bazı rivayetler vardır. Bu rivayetler ve değerlendirmeleri şu şekildedir:

a- Cennet ve cehennem fani olması

Muhammed b. el-Hüseyin İbnü'l-Fadl el-Kattan, Ali b. İbrahim en-Necâd, Muhammed b. İshak es-Serrâc, İbrahim b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Osman er-Rumh, Ebû Mûdî el-Belhî:

“Ben, Ebû Hanîfe'nin, ‘Cennet ve cehennem yaratılmıştır, ikisi de fânidir.’ dediğini işittim.”⁶⁶

63 Cündî, Abdülhalim, *Ebû Hanîfe Batalu'l-Hurriyye ve't-Tesâmuḥ fi'l-İslam*, s. 17.

64 Heytemî, *Hayrâtü'l-Hisân*, s. 36; eş-Şik'a, Mustafa, *el-İmâmü'l-Â'zam Ebû Hanîfeti'n-Nu'mân*, s. 80.

65 Heytemî, *Hayrâtü'l-Hisân*, s. 36.

66 Hatîb, *Târîh*, XIII, 386.

Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. İshak es-Serrâc hakkında “Garip hadisler nakleder.” tespitinde bulunmaktadır.⁶⁷ Senedin son halkası olan Ebû Mûdî el-Belhî, Mürchie’nin reislerindedir. Cennet ve cehennemin fani olduğunu savunmaktadır. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), kendisinden rivayette bulunmamış, Yahyâ b. Maîn, “zayıf” olduğunu söylemiş, Ebû Dâvûd (v. 275/893) ise, hadislerini terk etmiştir.⁶⁸

Ebû Mûdî el-Belhî, Ebû Hanîfe’den duyduğunu ifade ettiği görüşü savunmaktadır. Belki de kendi düşüncesini zamanın ve bölgenin tanınmış bir şahsiyetine dayandırarak insanlar tarafından kabul edilmesini sağlamayı amaçlamıştır. Zaten Ebû Hanîfe’nin kitaplarına bakıldığı zaman o görüşte olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

b- Ebû Hanîfe ve Mürchie

Hasan b. el-Hüseyin İbnü’l-Abbas en-Niâlî, Ahmed b. Cafer b. Selm, Ahmed b. Ali el-Ebbâr, Ebû Yahyâ Muhammed b. Abdillâh b. Yezid el-Mûkrî:

“Ebû Hanîfe, beni irca’ya davet etti.”⁷⁰

Senetteki Hasan b. el-Hüseyin İbnü’l-Abbas en-Niâlî’yi Hatîb el-Bağdâdî “Birçok hadisi bilmesine rağmen, bu hadisler içinde işitmediği halde işitmiş gibi rivayetlerde bulunan bir kişi.” olarak ifade etmektedir.⁷¹ Senette geçen ikinci râvi Ahmed b. Cafer b. Selm’den “sika” olarak bahsedilmektedir.⁷² İbn Hazm (v. 456/1078), Ahmed b. Ali el-Ebbâr’ın meçhul olduğunu söylemektedir.⁷³

Ebû Hanîfe’nin Mürchie’den olduğu ve insanları ona davet ettiği rivayeti isnattaki râvilerin durumu açısından dikkate alınamayacak seviyededir. İmam’ın söz konusu itikâdî mezhebe karşı olduğu ise yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır.⁷⁴

67 Hatîb, *Târih*, I, 250.

68 Hatîb, *Târih*, VIII, 223, 224.

69 Ebû Hanîfe, cennet ve cehennemin fani olup-olmaması hususunda kitaplarında bilgilere yer vermektedir. Bu çerçevede, *el-Fıkhu’l-Ekber*’de, “Cennet ve cehennem şu anda yaratılmıştır, ebediyen de fani olmayacaktır.” *el-Fıkhu’l-Ebsat*’da, “Cennet ve cehennemlikler girdikten sonra, cennet ve cehennem yok olacaktır diyen kimse, orada ebedi kalışı inkâr ettiği için kâfir olur.” şeklinde geçmektedir. *el-Vasiyye*’de ise “Cennet ehli cennette, cehennem ehli de cehennemde ebedi kalacaklardır. Allah (c.c.) müminler için, onlar cennetliklerdir, orada ebedi kalacaklardır; kâfirler için de onlar cehennemliklerdir, orada ebedi kalacaklardır”, buyurmaktadır (Konu ile ilgili bkz: Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 71; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 19; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 4).

70 Hatîb, *Târih*, XIII, 375.

71 Hatîb, *Târih*, VII, 300.

72 İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, III, 50.

73 İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, I, 231.

74 İmam Â‘zam, Mürchie tartışmalarında hangi noktada olduğuna aslında kendisi cevap vermektedir. O, Osman el-Bettî’ye yazdığı risalede şunları ifade etmektedir: “Bid’at ehli, hak ve doğruyu söyleyen kimseleri Mürchie olarak isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı vardır, Hâlbuki böyle

c- Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olduğunu söylemesi

Halku'l-Kur'an meselesi, hicri ikinci ve üçüncü asrın en fazla üzerinde tartışılan konularından birisidir. Halku'l-Kur'an, ilk defa Câd b. Dirhem ve Cehm b. Saffan tarafından dile getirilmiştir. Ebû Hanife zamanında ise yönetim destekli bir fitneye dönüşmüştür. Dönemin âlimleri bu meselede farklı düşünceler serdetmiştir. Hicri ikinci asırda yaşamış Ebû Hanife'nin de bu meyanda düşüncelerinin olduğu belirtilmiştir.⁷⁵ Şimdi söz konusu rivayetlerden birisini inceleyelim.

Muhammed b. Ali el-Mukrî, Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî, Muhammed b. Sâlih b. Haniye, Müsedded b. Gaddan en-Neysâbü'rî, Yahyâ b. Abdilhamîd el-Himmânî:

“Ebû Hanîfe'nin Kur'an mahlûktur dediğini işittim.”⁷⁶

Senette yer alan Muhammed b. Ali el-Mukrî ve Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî, Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde en fazla rivayette bulunduğu râvilerden ikisidir. O, her iki râvi hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Yahyâ b. Abdulhamid el-Himmânî hakkında kezzâb⁷⁷ ve müdellis⁷⁸ olduğu yönünde tespitler bulunmaktadır.⁷⁹ Müsedded b. Gaddan⁸⁰ ve Muhammed b. Sâlih el-Hânî ise “sika” birer râvidir.⁸¹

İsnatta yer alan ve yalan söylediği ifade edilen râvi olması hasebiyle bu rivayet mevzûdur. Halku'l-Kur'an meselesinde Ebû Hanîfe'nin mezkûr iddianın tarafı olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁸²

isimlendirilenler, adl ve sünnet ehli kimselerdir. Mürcie ismini de ancak onlara düşman olan kimseler vermiştir. Yemin ederim ki, insanları hakka çağırırsan, onlar da bu konuda sana tabi olsalar, daha sonra sen onları kötülüklerle tasvir etsen bu hakka zarar vermez. Onlar, böyle yaparlarsa, buna bid'at denir (Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 5). Ayrıca “irca” hususunda farklı çalışmalar için bkz: Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, s. 352–388; Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis*, s. 237-239; Bahçıvan, Seyid, “İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 8, s. 141-176; Türcan, Galip, “İrcâ” ve Ebû Hanîfe'nin “İrcâ” ile İlişkilendirilmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 9, s. 97-123.

75 Halku'l-Kur'an meselesi hakkında bkz: Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, “Halku'l-Kur'an Meselesi: Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri”, trc: Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s. 307–321.

76 Hatîb, *Târih*, XIII, 379.

77 Kevserî, *Te'nibü'l-Hatib*, s. 112.

78 Muâllimî, *et-Tenkil limâ Verede fi Te'nibi'l-Kevseri mine'l-Ebâtıl*, I, 521.

79 İbn Adî, *el-Kâmil fi Duaî'ir-Ricâl*, VII, 237.

80 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV, 119.

81 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 239.

82 Ebû Hanîfe'nin Halku'l-Kur'an meselesinde iddiaların tarafı olmadığına şu sözleri örnek verilebilir: “Allah hayırlarınızı versin, benim vasiyetimi iyi tutun. Bu hususta asla bir şey söylemeyin, bunu asla sormayın. Yalnız şunu iyi bilin ki, Kur'an Allah'ın kelimidir, deyin. Buna bir harf bile ziyade etmeyin. Zannetmeyin ki bu meselenin sonu gelsin.” (İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 166)

2- Fıkhî Meseleler

Fıkhî meseleler başlığında Ebû Hanîfe'nin verdiği fetvalarla ilgili olarak ortaya çıkan iddialara yer verilecektir. Söz konusu iddialardan birkaçı ve değerlendirmesi şu şekildedir.

a- Bir mesele için beş ayrı fetva vermesi

İbn Rızk, İbn Selm, İbrahim b. Saîd, Ömer b. Hafs b. Gıyâs:

“Ben, Ebû Hanîfe'nin derslerine devam ediyordum. Ona bir mesele soruluyor, onunla ilgili bir günde beş ayrı fetva veriyordu. Bunu görünce, onu terk ettim ve hadis ilmine yöneldim.”⁸³

Abdullah b. Cafer b. Selm⁸⁴ ve Ömer b. Hafs b. Gıyas⁸⁵ “sika” râvidir. İbrahim b. Saîd hakkında farklı tespitler bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, “dikkatsizlikle” itham etmektedir.⁸⁶ İsnatta İbn Rızk olarak geçen râvi Muhammed b. Ahmed b. Rızk'tır. “Sika” olduğu belirtilmektedir.⁸⁷

Rivayette isnattaki râviler açısından herhangi bir problem görünmemektedir. Ancak bir âlimin bir konuda bir günde beş ayrı fetva verme ifadesi incelenmeye muhtaç görünmektedir. Rivayeti nakleden Ömer b. Hafs b. Kays, bu sözleri bir konu hakkında farklı görüşler tartışılırken duymuş olabilir. Çünkü Ebû Hanîfe, verdiği fetvaları ilk başta öğrencileriyle etraflıca tartışmaktadır. Bu tartışma esnasında her bir talebesi görüşlerini söylemektedir. Başka âlimlerin görüşleri varsa değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu metodu Muvaffak el-Mekkî şöyle açıklamaktadır. Ebû Hanîfe mezhebini talebeleriyle müşâvere yoluyla vaz etmiştir. Onlar olmadan tek başına kurmuş değildir. Dindeki ictihadında Allah ve Rasûlü için müminlere nasihatte gayet samimi idi. Meseleleri birer birer ortaya atar, onları her cihetten inceler, talebelerin düşüncelerini dinler, kendi görüşlerini söyler, onlarla münazaralar yapar, nihayet bir kavil üzere karar kılarlar, sonra Ebû Yusuf onu usule göre tespit ederdi. Böylelikle usulün cümlesi tespit edilirdi.⁸⁸ Râvi tartışılan bir konu esnasında Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunup, serdedilen bütün görüşleri İmam'ın fetvası gibi anlamış görünmektedir.

83 Hatîb, *Târih*, XIII, 402.

84 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, III, 50.

85 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 639; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 411; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, II, 49.

86 Hatîb, *Târih*, VI, 94.

87 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 259.

88 el-Mekkî, Muvaffak, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, II, 136.

b- Rasûlüllâh'ın Ebû Hanîfe'nin fetvalarının çoğunu kabul etmesi

İbn Rızk, Ahmed b. Cafer b. Selim, Ahmed b. Ali el-Ebbâr, İbrahim b. Saîd, Mahbub b. Mûsa, Yusuf b. Esbâd:

“Ebû Hanîfe, ‘Rasûlüllâh (s.a.s.) bana gelse veya ben ona ulaşıyordum, o benim fetvalarımın çoğunu kabul ederdi’, demiştir.”⁸⁹

İbn Rızk ve Ahmed b. Cafer b. Selim’in “sika”, İbrahim b. Saîd’in “Hadisler hususunda dikkatsiz.” ve Ahmed b. Ali el-Ebbâr’ın ise “meçhul” olduğu bilgisi geçmişti.⁹⁰ Mahbûb b. Mûsa, “sika” bir râvidir.⁹¹ Hatîb el-Bağdâdî, Yusuf b. Esbâd hakkında “Hadisleri karıştıran bir kişidir.” tespitinde bulunmaktadır.⁹²

Rivayette Yusuf b. Esbâd’ın dışındaki râvilerde bir problem bulunmamaktadır. Rivayete bakıldığında ise, Ebû Hanîfe’nin böyle bir sözü söyleme ihtimali olabilir. Çünkü İmam-ı Azam, verdiği fetvaları İslâm’ın ana umdelerinden hareketle istinbat etmektedir. O, fetvalarına güveniyor ki, Allah Rasûlü bu fetvalardan haberdar olsa onları doğru bulur demektedir.

c- Alıcı ile satıcının ayrılmadıkları sürece alışverişte muhayyer olmaları

Muhammed b. Ebî Nasr en-Nursî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Bezzâzî, Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Kûfî, Mûsa b. Hârûn b. İshak, Abbas b. Abdilazîm, Ebû Bekir b. Ebî Esved, Bişr b. Mufaddal:

“Peygamber (s.a.s.), alıcı ile satıcı arasında, alışverişten ayrılmadıkları sürece muhayyerlik vardır, buyurdu. Ebû Hanîfe, bu kötü bir iştir, dedi.”⁹³

Bişr b. Mufaddal,⁹⁴ Ebû Bekir b. Ebî Esved,⁹⁵ Abbas b. Abdilazîm⁹⁶ ve Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Bezzâzî⁹⁷ “sika” râvilerdir. Muhammed b. Ebî Nasr en-Nursî hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Mûsa b. Hârûn b. İshak’ın “sadûk” olduğu belirtilmektedir.⁹⁸ Ahmed b. Muhammed Saîd el-Kûfî, Şia’nın önde

89 Hatîb, *Târih*, XIII, 387.

90 Bu râviler hakkında bkz: Hatîb, *Târih*, VI, 94; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 259; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 231; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, III, 50.

91 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVII, 265.

92 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 358.

93 Hatîb, *Târih*, XIII, 387, 388.

94 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 483.

95 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 348; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 142.

96 Hatîb, *Târih*, XII, 137.

97 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 90.

98 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 77.

gelenlerinden olup ehl-i beyt'in fazileti hakkında münker ve munkatı rivayetlerde bulunmakla ve yalancılıkla itham edilmektedir.⁹⁹

Rivayetin isnadındaki râvilerden Ahmed b. Muhammed Saîd el-Kûfî yalan söyleyen biri olarak ifade edilmektedir. Mezkûr râvinin rivayette herhangi bir tasarrufu var mıdır bilinmemektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin söylediği ifade edilen kısım sonradan ekleme gibi görünmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe rivayette zikredilen hadisi kabul etmektedir.¹⁰⁰ Alış-veriş ile ilgili konuların açıklanmasında zikretmektedir. Dolayısıyla fetvalarında kullandığı bir hadis hakkında Ebû Hanîfe'nin "bu kötü bir iştir" tespitiinde bulunması mümkün değildir. Mezkûr ifadenin sonradan eklendiği anlaşılmaktadır.

d- Ölünün kefenin çıkartılıp satılması

Muhammed b. Muhammed b. Husnûye, Mûsa b. Îsâ es-Serrâc, Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâğandî, İshak b. Ya'kûb el-Mervezî, İshak b. Râhuye, Ahmed b. en-Nazar, Ebû Hamza es-Sekrâ:

"Ben, 'Ebû Hanîfe'nin bir adam ölür ve defnedilir. Daha sonra ailesinin, ölenin kefen parasına ihtiyacı olur. Bu yüzden kabri açarlar, kefeni çıkarıp satarlar' dediğini işittim."¹⁰¹

Hatîb el-Bağdâdî, İshak b. Ya'kûb'u "Yalan söyleyen biri." olarak değerlendirmiştir.¹⁰² Darekutnî, Ahmed b. en-Nazar "Hadis açısından zayıf." tespitinde bulunmuştur.¹⁰³ Ebû Hamza es-Sekrâ hakkında İbn Abdilber (v. 463/1085) "Hadis yönünün güçlü olmadığı.", Nesaî (v. 303/925) ise "Ömrünün sonuna doğru hadisleri karıştırdığı." tespitinde bulunmuştur.¹⁰⁴ Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâğandî'nin "Müdelles, hadisleri karıştıran ve yalancı birisi." olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵ Mûsa b. Îsâ es-Serrâc, "sika" bir râvidir.¹⁰⁶

Rivayette iki râvinin hadis uydurduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla metin açısından değerlendirilecek bir durum bulunmamaktadır.

3- Şahsına ve İlmine Yönelik Tenkitler

Ebû Hanîfe hakkında sadece itikâdî ve fihki konularda iddialar bulunmamaktadır. Onun şahsına ve bilgisine yönelik rivayetler de zikredilmektedir. Bu rivayetlerden ilk önce şahsıyla ilgili olanları inceleyelim.

99 Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 841.

100 Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, II, 23.

101 Hatîb, *Târih*, XIII, 394.

102 Hatîb, *Târih*, VI, 353.

103 Hatîb, *Târih*, XI, 316.

104 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IX, 429.

105 Hatîb, *Târih*, III, 209, 211; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 360, 361.

106 Hatîb, *Târih*, XIII, 64.

a- İÇKİNİN EBÛ HANİFE’NİN SÖZLERİNDEN DAHA HAYIRLI OLMASI

İbn Dûma, İbn Selm, Ahmed b. el-Ebbâr, Mansur b. Ebî Müzâhim, Şüreyk b. Abdillâh:

“Kûfe’deki her evde bir içki satıcısının olması, Ebû Hanîfe’nin sözlerini aktaran kişiyi dinlemekten daha iyidir.”¹⁰⁷

İbn Dûma, Hasan b. Hüseyin İbn Dûma en-Niâli’dir. “İşitmediği halde rivayetleri işitmiş gibi aktaran birisi olup, senetlerde ismini, kardeşinin ismiyle birlikte zikretmektedir.”¹⁰⁸ Abdullah b. Cafer b. Selm “sika”dır.¹⁰⁹ Ahmed b. Ali el-Ebbâr’ın ise “meçhul” olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰ Mansur b. Ebî Müzâhim¹¹¹ ve Şüreyk b. Abdillâh¹¹² “sika”dır.

Rivayetin isnadındaki râvilerden Hasan b. Hüseyin İbn Dûma en-Niâli işitmediği halde işitmiş gibi rivayette bulunan bir kişidir. Diğer râvilerde ise bir problem görünmemektedir. Rivayeti Şüreyk b. Abdillâh nakletmektedir. Bu râvi Ebû Hanîfe döneminde Kûfe kadılığı yapmış bir kişidir. Ebû Hanîfe ondan ders almış hatta akıllı bir insan değerlendirmesinde bulunmuştur. Aralarında herhangi bir olumsuzluk yaşanmamıştır.¹¹³ Rivayetteki ağır ifadeleri söyleyecek bir durum da söz konusu değildir. Dolayısıyla bu rivayet uydurmadır.

b- Deccalden kötü olması

Muhammed b. el-Huseyn b. Fadl el-Kattân, Ali b. İbrahim b. Şuayb el-Ğâzî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Hamdüye, Muhammed b. Mesleme el-Vâstî:

“Ebû Hanîfe’nin rey’i Medine hariç bütün şehirlere girdi. Rasûlüllâh (s.a.s.), Deccal ve Tâun’un Medine’ye giremeyeceğini söyledi. O, yani Ebû Hanîfe deccallerden biridir.”¹¹⁴

Muhammed b. el-Huseyn b. Fadl el-Kattan, “sika” bir râvidir.¹¹⁵ Muhammed b. Mesleme el-Vâstî, mevzû rivayetler nakleden bir râvidir. Hatîb el-Bağdâdî, İbn Adî,

107 Hatîb, *Târih*, XIII, 397.

108 Hatîb, *Târih*, VII, 300; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 201.

109 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, III, 50.

110 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 231.

111 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 545; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 276.

112 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 462.

113 Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 170; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, I, 280; Zirikli, *A'lâm*, III, 163.

114 Hatîb, *Târih*, XIII, 395, 396.

115 Hatîb, *Târih*, I, 317.

İbn Cevzî gibi âlimler uydurma rivayetleri olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁶ Hamdûye de “Münker hadisleri nakletmekle” itham edilmiştir.¹¹⁷

Rivayette geçen ifadeleri değerlendirmek mümkün değildir. Hakarete varan bu sözleri Muhammed b. Mesleme'nin uydurma ihtimali oldukça fazla görünmektedir. Çünkü birçok âlim kendisinin mevzû rivayetler naklettiğini zikretmektedir.

c- Fıkıhı bilmemesi

Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Abdillâh et-Taberî, Ebû Ya'la Abdullâh b. Müslim ed-Debbâs, Hüseyin b. İsmail, Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ b. Saîd, Yahyâ b. Âdem, Süfyan b. Saîd, Şüreyk b. Abdillâh, Hasan b. Sâlih:

“Biz, Ebû Hanîfe'nin fıkıhtan bir şey bilmediğine inanıyoruz. Onu ancak münakaşaları ile tanıyoruz.”¹¹⁸

Senette yer alan râvilerden Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Abdillâh et-Taberî,¹¹⁹ Ebû Ya'la Abdullâh b. Müslim ed-Debbâs¹²⁰ ve Hüseyin b. İsmail¹²¹ “sika”dır. Şüreyk b. Abdillâh'ın hadis yönü hakkında “zayıf”, “sûü'l-hıfz”, “Muzdaribü'l-hadis”, yani hadisleri karıştıran ve hata yapan biri, değerlendirmeleri yapılmaktadır.¹²² İbn Hacer el-Âskalanî, Hasan b. Sâlih'in “sika” olduğunu ifade etmektedir.¹²³ İbn Ebû Hâtım (v. 327/938), Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ b. Saîd hakkında “sadûk” tespitinde bulunmaktadır.¹²⁴ Süfyan b. Saîd ise, meşhur Süfyan es-Sevrî (v. 161/778)'dir.¹²⁵

Rivayeti nakleden Hasan b. Sâlih, etrafındaki insanlarla çok fazla problem yaşayan bir kişidir. Birçok âlim ondan nakledilen hadisleri göz ardı etmiştir.¹²⁶ Ebû Hanîfe'den nakledilen fetvalar hoşuna gitmemiş olabilir. Çünkü kendisi de Ebû Hanîfe'den nakilde bulunanlardandır.¹²⁷ Hasan b. Sâlih verilen fetvaları tasvip etmemiş, Ebû Hanîfe'nin meseleleri öğrencileriyle tartışmasından hareketle onu münakaşayı çok yapmakla itham etmiş olabilir.

116 Hatîb, *Târih*, III, 305; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 41; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 381.

117 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIV, 299.

118 Hatîb, *Târih*, XIII, 406.

119 Hatîb, *Târih*, IV, 325.

120 Hatîb, *Târih*, X, 171.

121 İbn Hacer, *Takrîbü'l-Tehzîb*, I, 161.

122 Hatîb, *Târih*, IX, 283, 285; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 232.

123 İbn Hacer, *Takrîbü'l-Tehzîb*, I, 161.

124 Hatîb, *Târih*, V, 117.

125 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 196.

126 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VII, 365.

127 İbn Abdilber, *el-İntika*, I, 167, 168.

d- Yaptığının tersini yapmak

İbn Rızk, İbn Selm, Ebbâr, Seleme b. Şübeyb, Velîd b. Utbe, Müemmel b. İsmâil, Ömer b. Kays:

“Kim doğruyu bulmak isterse, Kûfe’ye gelip Ebû Hanîfe ve ashabının söylediklerine baksın. Fakat yaptıklarının zıddını yapsın.”¹²⁸

Yahyâ b. Maîn, Ömer b. Kays ile ilgili olarak; “zayıf”,¹²⁹ “Rivayetleri sahîh olmayan”, “Metrûku’l-hadîs” şeklinde değerlendirmeler yapmıştır.¹³⁰ Senette geçen İbn Rızk ve Ahmed b. Cafer b. Selm’in “sika”, Ahmed b. Ali el-Ebbâr’ın ise “meçhul” olduğu bilgisi geçmişti.¹³¹ Müemmel b. İsmâil’in “Zaman zaman hata yaptığı” belirtilmektedir.¹³² Velîd b. Utbe ed-Dımaşkî için Buhârî, “sâlih” ve “Ma’rûfu’l-hadîs” tespitinde bulunmuştur.¹³³ Seleme b. Şübeyb en-Neysâbü’rî ise, “sika”dır.¹³⁴

Ömer b. Kays’ın hangi mezhebe mensup olduğu tespit edilememiştir. Ancak yaşadığı dönem mezhepler arası münakaşaların fazla olduğu bir zaman dilimidir. İsnat açısından bir problem olmadığına göre Ömer b. Kays’ın bu rivayeti mezhep taassubundan kaynaklanan bir yaklaşımla söylediği anlaşılmaktadır.

4- Ebû Hanîfe ve Hadis İlmî

Ebû Hanîfe hakkındaki iddiaların önemli bir kısmı hadis bilgisine dairdir. Bildiği hadis sayısının az olduğu ve fıkhi mülâhazalarda kaynak aldığı rivayetlerin zayıflığı en fazla dile getirilen konulardır. Bu başlık altında hadis yönü ile alakalı rivayetlere yer verilecektir.

a- Dört yüz hadisi reddetmesi

“Ebû-l Kâsım Abdulvâhid b. Muhammed b. Osman el-Becelî, Ömer b. Muhammed b. Ömer b. el-Feyyâd, Ebû Talha Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Vesâvisî, Abdullah b. Hubeyk, Ebû Sâlih el-Ferâî, Yusuf b. Esbâd:

“Ebû Hanîfe, Rasûlüllâh (s.a.s.)’ın dört yüz hadisini reddetti.”¹³⁵

128 Hatîb, *Târih*, XIII, 407.

129 Yahyâ b. Maîn, *Târih*, III, 82.

130 Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, VI, 187.

131 Râviler hakkında bkz: Hatîb, *Târih*, VI, 94; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XVII, 259; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, I, 231; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, III, 50.

132 İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, VIII, 374; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 187.

133 Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, VIII, 150.

134 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XI, 284; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, I, 377.

135 Hatîb, *Târih*, XIII, 390. Râvilerin terceme-i hallerine bakıldığında Ebû Hanîfe’nin böyle bir değerlendirmede bulunmadığı sonucuna varılmaktadır. İmam-ı Azam’ın söylemleri ve uygulamalarına bakıldığında Rasûlüllâh’ın sünnetine bağlılığının güçlülüğü ortaya çıkmaktadır. Mesela, “Peygamber

Bu rivayetin öncelikle senedindeki râvileri inceleyelim. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû-l Kâsım Abdulvâhid b. Muhammed b. Osman el-Becelî ve Ömer b. Muhammed b. Ömer b. el-Feyyâd'ın terceme-i hallerini kitabının bir başka yerinde verirken hadis yönleri açısından müspet veya menfi herhangi bir ifade kullanmamıştır.¹³⁶ Âlimler, Abdullah b. Hubeyk'ten hadis almamışlardır.¹³⁷ Ebû Sâlih el-Ferâî hakkında “Yazılmış bir metin olarak elde edilenler hariç, şifahen anlattıklarına güvenilmeyen bir kişidir.” değerlendirmesinde bulunulmuştur.¹³⁸ İbn Hacer ve Darekutnî, onun “hadis yönünün zayıf olduğunu” söylemişlerdir.¹³⁹ Buhârî de, Ebû Sâlih el-Ferâî'yi “sika” bulmayanlardandır.¹⁴⁰ Yusuf b. Esbâd ise, “hadisleri birbirine karıştıran” birisidir.¹⁴¹ Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim er-Râzî onu dikkate almamışlardır.¹⁴² İbn Adî, Yusuf b. Esbâd'ı “zayıf” bulurken¹⁴³ Ukaylî (v. 322/933) onu “aslı olmayan hadisleri nakletmekle” itham etmiştir.¹⁴⁴ Abdullah b. Hubeyk, Yusuf b. Esbâd'dan nakilde bulunanlardandır. İbn Ebû Hâtim, ondan hadis almamıştır.¹⁴⁵

Rivayetin isnat açısından bir problemi bulunmamaktadır. Yusuf b. Esbâd, bu sözü söylemiş gibi görünmektedir. Çünkü kendisi içtihat faaliyetlerine sıcak bakmayan birisidir. Ona göre ameldeki içtihadın çok olması doğru değildir. Tevazu, vera ve zühd hayatını öncelemektedir. Ebû Hanîfe'nin rey'i fetvalarında çokça kullanması ona göre hadisleri reddettiği anlamına gelmektedir. Rivayette ifade edilen sözü bu çerçevede söylemektedir. Dört yüz ifadesi de aslında rey'e karşı duruşun bir göstergesidir. Reddettiği ifade edilen hadis sayısı, tek tek saymayı değil, paylaşılmayan bir düşünceye karşı duruşu kabaca ifade etme anlamı taşımaktadır.

(s.a.s.)'den gelen hadislerin başımız gözümüz üzerinde yeri vardır.” “Allah, Rasûlüne muhalefet edene lanet etsin, Allah onunla bize ikram etti. Bizî onunla kurtardı.” Bu ve benzeri ifadelerde bulunan bir kişinin durumu, aktarılan rivayette geçenlerle hiçbir zaman bir araya gelemeyeceği ortadadır. İbn Teymiyye (v. 728/1330) bu hususta hiçbir müctehid imamın Hz. Peygamber'in sünnetinden en ufak bir şeye bile kastı muhalefeti olmayacağını, onların muhalif kaldığı sahîh hadislerde bile mutlaka özürlerinin de şu üç sebep altında toplandığını belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in o sözü söylemediği kanaati, Bu sözle kastedilen meselenin murat edilmediği, Hükümün mensuh olduğu inancı (bkz: Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteâllim*, s. 32; İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 145 (Ebû Ğudde'nin Notu); İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâva*, XX, 232.

136 Hatîb, *Târih*, XI, 256, XIV, 446.

137 İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, V, 46.

138 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVII, 266.

139 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 48.

140 İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 521.

141 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 48.

142 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 317.

143 İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-Ricâl*, VII, 157.

144 Ukaylî, *Duafâi'l-Kebîr*, IV, 454.

145 İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Tâdil*, V, 46.

b- Rey'e yönelip hadisten yüz çevirmesi

Ali b. Ahmed el-Razâz, Ali b. Muhammed b. Saîd el-Mevsilî, Îsâ b. Feyrûz el-Enbârî, Abdülâlî b. Muhammed, Hammad b. Seleme:

“Ebû Hanîfe, hadislerden yüz çevirip rey'e yöneldi.”¹⁴⁶

Ali b. Muhammed b. Saîd el-Mevsilî hakkında Hatîb el-Bağdâdî Târîhu Bağdad'da “Kezzab ve hadisleri karıştıran biri.” şeklinde bilgi vermektedir.¹⁴⁷ İbn Hacer el-Askalanî, Hatîb el-Bağdâdî ile aynı düşünerek bu râvinin “kezzab” olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Îsâ b. Feyrûz el-Enbârî için “sika değildir”¹⁴⁹ derken, Abdülâlî b. Muhammed hakkında ise “Kitabında naklettiği hadisler açısından zayıf birisi.”¹⁵⁰ şeklinde değerlendirme yapmaktadır. Zehebî (v. 748/1365), Hammad b. Seleme hakkında İmam Mâlik'in “Hadis açısından kuvvetli birisi olmadığı” yönündeki ifadesini aktarmaktadır.¹⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1085) kitabında bu rivayete benzer iki rivayet daha aktarmaktadır.¹⁵²

Hammad b. Seleme'nin bu sözü söylemesi muhtemel görünmemektedir. Çünkü Hammad b. Seleme, Ebû Hanîfe'ye değer veren bir kişidir. Onun hakkında Kûfe'nin müftüsü ifadesini kullanmıştır.¹⁵³

c- İlim meclislerinde hadis okunmaması

Zekeriyya b. Sehl el-Mervezî, Abdullah b. Osman b. Abdân el-Mervezî, Ali b. Hasen b. Şakîk:

“İbnü'l-Mübârek ile birlikte (v. 181/797), Süfyan es-Sevrî'nin mescidine gidip Allah'ın kitabını dinlemek istedim, o mecliste onu dinledim. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerini dinlemek istedim, orada onu işittim. Zühd ve takva hakkında sözler duymak istedim, onları da Süfyan'ın meclisinde buldum. Ama Ebû Hanîfe'nin meclisinde Rasûlülâh (s.a.s.)'a salâvat getirildiğini bile hatırlıyorum.”¹⁵⁴

Hatîb el-Bağdâdî, Zekeriyya b. Sehl el-Mervezî hakkında Darekutnî ve Neysâbü'rî'nin “sika değildir” tespitlerini aktarmaktadır.¹⁵⁵ Abdullah b. Osman b.

146 Hatîb, *Târîh*, XIII, 390.

147 Hatîb, *Târîh*, XII, 82.

148 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 154; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 255.

149 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 321; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 403.

150 Hatîb, *Târîh*, XI, 75.

151 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 349.

152 Hatîb, *Târîh*, XIII, 331.

153 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, I, 21.

154 Hatîb, *Târîh*, XIII, 404.

155 Hatîb, *Târîh*, VIII, 460; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XX, 372.

Abdân el-Mervezî, İbnü'l-Mübârek'in öğrencilerindendir. "Sika" olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, Ali b. Hasen b. Şakîk'in "Mürchie'den ve zayıf" bir râvi olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Rivayetin isnad açısından bir problemi görünmemektedir. İsnattaki Ali b. Hasen b. Şakîk, Ebû Hanîfe'den nakillerde bulunmaktadır. Mesela, Ebû Hanîfe'nin "Allâh Rasûlü'nden gelenleri kabul ederiz.", bir başka rivayette ise "Allâh Rasûlü'nden gelen sahih hadisleri alırız."¹⁵⁸ ifadelerinin nakledeni Ali b. Hasen b. Şakîk'tir. Ebû Hanîfe'den nakilde bulunan bir râvinin "Onun meclisinde salâvat bile duymadım." deme ihtimali bulunmamaktadır.

d- Hadis ve rey'inin zayıf olması

Atîkî, Yusuf b. Ahmed es-Saydelânî, Muhammed b. Amr el-Ukaylî, Abdullah b. Ahmed: "Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin hadis ve rey yönünün zayıf olduğunu söyledi."¹⁵⁹

Atîkî'nin tam kimliği, Ahmed b. Muhammed el-Atîkî'dir. Hatîb el-Bağdâdî, bu râvinin "sika" olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰ Muhammed b. Amr el-Ukaylî, zayıf hadisleri ihtiva eden bir kitaba sahiptir.¹⁶¹ Abdullah b. Ahmed, Ahmed b. Hanbel'in oğludur. Hatîb el-Bağdâdî, bu râvinin "sika" olduğunu zikretmektedir.¹⁶² Rivayetin isnad açısından bir problemi bulunmamaktadır.

Ahmed b. Hanbel, rey'e müspet bakmamıştır. Ebû Hanîfe'yi de rey ile amel ettiği için dikkate almamıştır. Ona göre Ebû Hanîfe hadisi ve sünneti rey ile reddetmiştir.¹⁶³ Hatta Ebû Hanîfe ile oturanları bile hoş karşılamamıştır.¹⁶⁴ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yusuf ve Muhammed'den nakledilen bir rivayet kendisine hatırlatıldığında "Ben onlardan nakilde bulunmam." demiştir.¹⁶⁵

Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'ye hadisi reddetme, rey'e yönelme açısından eleştirilerde bulunurken, özellikle Bağdad'da Halku'l-Kur'an meselesi çerçevesinde İmam'ın hapisanede gördüğü işkenceleri duyduğunda ağlamıştır.¹⁶⁶ Yukarıdaki rivayette nakledilen ifadeler Ahmed b. Hanbel'e aittir. İmamı tenkit etmesi ilmi açıdan olmuştur.

156 İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VI, 168, VII, 460; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 271; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, II, 48.

157 Hatîb, *Târih*, XI, 370.

158 İbn Abdilber, *el-İntuka*, s. 144.

159 Hatîb, *Târih*, XIII, 418.

160 Hatîb, *Târih*, IV, 284.

161 Ukaylî, *Duafâü'l-Kebîr*, IV, 284.

162 Hatîb, *Târih*, IX, 375.

163 Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, II, 545, III, 156, 276.

164 Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, II, 477.

165 Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, III, 299, 300.

166 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, I, 67.

e- İbnü'l-Mübârek'in Ebû Hanîfeden aldığı dört yüz hadisi silmesi

Hasan b. Ebî Tâlib, Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf, Muhammed b. Cafer b. el-Mudayrî, Îsâ b. Abdillâh et-Tayâlisî, Humeydî:

“İbnü'l-Mübârek, ‘Irak’a döndüğüm zaman, Ebû Hanîfe’den aldığım dört yüz hadisi sileceğim.’ dedi.”¹⁶⁷

Rivayetin senesinde yer alan, Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf hakkında Hatîb el-Bağdâdî “Zayıf olduğunu, yazmış olduğu rivayetlerin hepsinin reddedildiğini” söylemiştir.¹⁶⁸ Muhammed b. Cafer b. el-Mudayrî, “ta’n” edilmiştir.¹⁶⁹ Îsâ b. Abdillâh et-Tayâlisî, “sika” bir râvidir.¹⁷⁰ Humeydî diye meşhur olan kişi, Ebû Bekir Abdullâh b. Zübeyr’dir. Sika bir râvidir.¹⁷¹

İbnü'l-Mübârek'ten Ebû Hanîfe ile ilgili birçok rivayet gelmektedir. Bunların içinde hem müspet hem de menfi olanlar bulunmaktadır. Yukarıdaki rivayetin isnadındaki râvilerden bir tanesinin naklettiği rivayetlerin reddedildiği ifade edilmesine rağmen İbnü'l-Mübârek'in sildiği iddia edilen hadis sayısına dikkat etmek gerekmektedir. Makalede daha önce zikredilen bir rivayette de aynı rakam telaffuz edilmektedir. Farklı kişilerden aynı rakamların zikredilmesi bu rivayetin uydurulduğuna dair şüpheler meydana getirmektedir. Abdullâh b. Mübarek'in Ebû Hanîfe'yi taltif eden birçok rivayetin olması da bu düşünceyi güçlendirmektedir.

f- Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hanîfe'yi yalan söylemekle itham etmesi

Ubeydullâh b. Ömer el-Vâiz, Osman b. Cafer b. Muhammed es-Sebî, Firyâbî Cafer b. Muhammed, Ahmed b. el-Hasen et-Tirmizî:

“Ben, Ahmed b. Hanbel'in, ‘Ebû Hanîfe yalan söylüyor dediğini’ işittim.”¹⁷²

Senette yer alan Ubeydullâh b. Ömer el-Vâiz hakkında Hatîb el-Bağdâdî, “sadûk” ifadesini kullanmıştır.¹⁷³ Firyâbî Cafer b. Muhammed hakkında ise, “sika” demiştir.¹⁷⁴ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. el-Hasen et-Tirmizî ile ilgili olarak “sadûk” ifadesi-

167 Hatîb, *Târih*, XIII, 414.

168 Hatîb, *Târih*, V, 124.

169 Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, s. 293.

170 Hatîb, *Târih*, XI, 170.

171 Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, II, 3.

172 Hatîb, *Târih*, XIII, 418.

173 Hatîb, *Târih*, X, 386.

174 Hatîb, *Târih*, II, 141.

ni kullanmıştır.¹⁷⁵ et-Tirmizî, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in öğrencilerindedir.¹⁷⁶ Rivayetin isnat ve râvilerin cerh ve ta'dil durumları açısından bir problemi görünmemektedir. Ahmet b. Hanbel'in İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl isimli eseri incelendiğinde Ebû Hanîfe hakkında birçok rivayet bulunmaktadır. Ancak yukarıda zikredilen rivayet tespit edilememiştir.

Sonuç

Ebû Hanîfe hakkındaki iddiaları birkaç açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Makalede yer verilen rivayetlerin isnatlarına bakıldığında, adalet ve zabt açısından problemlili râvilerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Yirmi altı rivayetten sadece dört tanesi sahîh, üç tanesi zayıf, kalanların ise hemen hemen hepsinin isnadında bir veya birkaç hadis uyduran râvi bulunmaktadır. Yalancılıkla itham edilen râvilerden birinin aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye atfedilen Müsned'lerin yazarı olması ayrıca dikkat çeken bir durumdur. Isnatlarda bazı râvilerin daha fazla yer aldığı tespit edilmektedir. En fazla zikredilen râviler; İbn Rızk, İbn Selm ve Ebbâr'dır. İbn Rızk ve İbn Selm'in "sika", Ebbâr'ın ise "meçhul" olduğu belirtilmektedir. Bu râvilerin hepsinin veya bir kaçının bulunduğu rivayet sayısı beştir.

Rivayetlere bakıldığında iddiaların genellikle Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve hadis bilgisine yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. İtikadi ve şahsına yönelik rivayetlerde problemlili râvi oranı ise daha azdır. Ebû Hanîfe'nin fakîh olması, fetva verirken kullandığı hadislere yönelik tenkitlerin çok olması mezhepler arası mücadelelerin yaşandığı dönemin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Târîhu Bağdâd, Hatîb el-Bağdâdî'nin en fazla emek sarf ettiği ve yirmi yıldan fazla bir sürede tamamladığı çalışmasıdır. En fazla eleştiriyi bu eserinden aldığı ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe hakkındaki rivayetlerde görüldüğü üzere, sanki müellif kendisine ulaşan her bir rivayete eserinde yer vermektedir. Adeta "Rivayetleri topladım sizler tashih edin." demektedir. Çünkü rivayetler incelendiğinde, yalancı değerlendirmesinde bulunduğu râvilerin rivayetlerini birden fazla yerde zikretmektedir. Bu durum değerlendirmelerin daha sonra gelenlere bırakıldığı düşüncesini desteklemektedir.

Târîhu Bağdâd'da zikredilen diğer mezhep imamlarına Ebû Hanîfe kadar yer verilmediği tespit edilmektedir. "Nû'man b. Sâbit" maddesi, en uzun maddelerden birisidir. Mesela İmam Şâfiî hakkındaki rivayetlerin toplandığı sayfa sayısı on yedidir. Söz konusu rivayetlerin hemen hepsinin müspet içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

175 İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-Tâdil*, II, 47.

176 Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, II, 536.

Ebû Hanîfe ile ilgili herhangi bir senet ve metin açısından incelemeye tabi tutulmadan reddedilebilecek rivayetler zikredilirken, benzer iddialara muhatap olan İmam Şâfiî'nin terceme-i halinde böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durum, eserin yazıldığı dönemi de göz önünde bulundurarak, müellifin mezhep taassubunun etkisinde kalmış olabileceği gibi bir sonuca götürmektedir.

ÂL-İ İMRAN SÛRESİ 7. AYET MEÂLİNİ YENİDEN OKUMAK



M. Fatih KESLER*

Özet:

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması hedefi, vahyin başlangıcından beri Müslümanlar açısından önemli bir husus olagelmıştır. Bu noktada yapılacak en küçük bir hata, önce talihsiz bir meâl, bunun akabinde de İlahî Kelâmın ihtiva ettiği anlamın değişmesine; hatta ilgisiz başka alanlara savrulmasına sebep olmaktadır. Bu türden istenmeyen faaliyetler özellikle akidevî ve amelî konularda başka yanlış sonuçları da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Âl-i İmrân suresinin 7. ayeti önemli bir misâl teşkil etmektedir. Bu ayet için meallerde verilen anlama göre, Kur'an ayetleri anlaşılabilirliği açısından iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup; herkesin kolaylıkla anlayabileceği "muhkem ayetler", ikinci grup ise, sadece ilimde bir paye elde edenlerin anlayabilecekleri "müteşâbih ayetler"dir.

Bize göre burada dile getirilen müteşâbih ayetlerden kastedilen şey, *arka planı anlamayan mucizelerdir*. Yaptığımız bu çalışma Hz. İsa'nın mucizevî yaratılışını konu edinen mezkûr ayeti muhtemel ve talihsiz bu türden meâllerden kurtarmayı ve konuyu muhatapların anlama ufkuna daha uygun bir şekilde yaklaştırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Âl-i İmran 7. Ayet, Talihsiz Meâl, Muhkem, Müteşâbih, Berrak Anlam.

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

الخلاصة

أثارت قضية فهم القرآن فهما صحيحا اهتمام المسلمين البالغ منذ بدء الوحي ذلك أن أي خطأ فيه ولو كان يسيراً يؤدي أولاً إلى مآل (ترجمة) غير موفق يعقبه تغير المعنى الذي يحويه الكلام الإلهي كما يعقبه تشتت ذلك المعنى في مجالات شتى لا علاقة له بها ، و هذا النوع من الأنشطة غير المرغوب فيها تصحبه امتدادات أخرى خاطئة في موضوعات تتعلق بالجانب العملي و العقدي على الخصوص ، فالآية السابعة من سورة آل عمران خير مثال على ذلك إذ وفقاً للمعنى الذي طرح لترجمة الآية المذكورة في كتب المآلات تنقسم الآيات القرآنية من حيث الفهم إلى قسمين: القسم الأول يتمثل في تلك الآيات المحكمات التي يسهل فهمها على الجميع ، أما القسم الثاني فإنه يتمثل في المتشابهات التي لا يفهم مقاصدها إلا الراسخون في العلم.

و المقصود بالمتشابهات هنا هو تلك المعجزات التي يستعصي على الفهم إدراك خلفيتها و نحن إذ نقوم بإعداد هذا البحث فإننا نهدف إلى تخليص تلك الآية التي تتناول معجزة خلق عيسى عليه السلام من مآل غير محظوظ كهذا و إلى تقريب معناها إلى أفهام المخاطبين بطريقة أنسب و ما توفيقنا إلى بالله.

الكلمات المفتاح:

الآية السابعة من آل عمران ، مآل غير محظوظ ، محكم ، متشابه، معنى شفاف.

Abstract:

One of the most salient aims for Muslims since the inception of the Islamic religion has been the ability to achieve the most authentic and bona fide understanding of the Qur'an. Indeed, even a smallest error in this vein may lead foremostly to mistranslation of verse/s, and even to the alteration of the divine word, per se. And more serious than these, the meaning of verse/s may be adumbrated wholly and skidded to another plane. What is more, these kinds of unwanted interpretations can set the stage for molding incorrect and improper outcomes in terms of creed and religious praxes. Thence, from this aspect, the seventh verse of the surah *Âl 'Imrân* may be given a perfect example, according to which in understanding the verses of the Qur'an, the verses are divided into two main categories: The first, *muhkam âyât* / "univocal verses" that can be understood readily by everyone; and the second, *mutashâbih âyât* / "equivocal verses" that can be grasped only by those who are well-versed in the sciences.

In fact, what is implied with *mutashâbih âyât* is the miracles whose background may not be understood openly and equivocally. Hence, this study proposes to emancipate the verse pertaining to the miraculous birth of Jesus from unfortunate translations, and thus makes the subject matter closer to the epistemic horizons of collocutors.

Key Words: The 7th Verse of the Surah *Âl-i 'Imrân*, Unfortunate Translation / Meaning, Equivocal (Verses), Univocal (Verses), Lucid Meaning.

1- Giriş

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması Müslümanların en önemli meselelerin başında gelir. Hz. Peygamber'in, Cebrâil ile Hira' mağarasındaki ilk karşılaşmasında vahyedilen özlü ayetleri dinledikten sonra vahy elçisine yönelttiği; "Ben okumanın / davetin ne olduğunu bilmem!" şeklindeki ifadesi tarihsel süreçte indirilecek bazı ayetlerin açıklanmasının yine İlahî İrade tarafından yapılacağını ihsâs etmektedir. Öyleyse Mushaf içerisindeki ayetlerin ne anlama geldiklerini salt bir okumayla anlamının her zaman mümkün olmayacağı açıktır.

Bazı okumalara göre, Kur'an-ı Kerim ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak sınıflandıran Âl-i İmrân sûresinin 7. ayeti, Asr-ı Saâdette Kur'an tasavvuruna yeni bir boyut kazandırmış, bunun akabinde de muhkem ve müteşâbih meselesi bugüne kadar üzerinde çokça araştırma yapılan; ancak farklı sonuçlara ulaşılan konulardan biri haline gelmiştir. Bu çerçevede aynı konuya dayanak yapılan mezkur ayetin meâli, bize göre söz konusu yanlış okumalar sebebiyle muhatapların anlama ufkuna doğru bir şekilde yaklaştırılamamıştır.

Mevcut talihsiz durumun ortadan kaldırılmasına ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sunmak gayesiyle yaptığımız bu çalışmada müteşâbih konusunu ve bunun şekillendirdiği mezkur ayet meâlini geçerli anlama karînelerinin ve ipuçlarının yanı sıra, birtakım gözlemlerimiz ve kendi bakış açımıza göre yeniden okumayı hedefledik. Zaten sebeb-i nüzûl, sahîh lugat, nebevî tefsir, ayetler arası irtibat ve insicâm ve de diğer anlama enstrümanları gereği gibi kullanıldığında bu ayet meâlinin billurlaştığını ve muhatapların anlama ufkuna daha uygun bir şekilde yaklaştırıldığını görmek mümkün olacaktır.

2. ARKAPLANIN YENİDEN OKUNMASI VEYA ANLAMAYI ANLAM-SIZLAŞTIRAN AYRIK MANALAR:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Mevcut meâlleri incelediğimizde Âl-i İmrân sûresi için yapılan ve genelde kabul gören şöyle bir meâl ile karşılaşıyoruz:

O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "—O'na inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp, anlar.

Bu meâlin Kur'an tarihinde ilahî kelâmın anlaşılmasının önünde yıllar boyunca bir engel teşkil ettiği sahanın uzmanları tarafından bilinmektedir. Ayetlerin bir kısmı sırf bu metinde geçen *müteşâbihât* kelimesi dolayısıyla anlaşılmaz kabul edilmiştir. Öyle ki; bazı ayetlerde, garib ve bu sebeple anlaşılmaları için ekstra çaba gerektiren birtakım kelimelerle karşılaşıldığında, kolay yol tercih edilerek, incelenen ayetin müteşâbihattan olduğu, dolayısıyla anlaşılmasının mümkün olmadığı neticesine ulaşılmıştır. Bu yanlış hüküm ve akabindeki yanlış meâller günümüzde de varlığını bir şekilde sürdürmektedir.

ARKAPLANIN ARKEOLOJİSİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEYE DOĞRU

İncelediğimiz ayetin meâlini doğru olarak tespit edebilmek için daha önce ifade ettiğimiz “anlama karfıneleri”ni burada işlevsel kılmak gerekmektedir. Bunlar da sebab-i nüzûl, sahih lügat, nebevî tefsir ve ayetler arası itribat ve insicam gibi olgulardan oluşmaktadır.

Sebeb-i Nüzûl

Rivayet olunduğuna göre Necrân Hıristiyanlarından bir grup, Hz. Peygamber'e gelerek onunla İsâ (a.s.) hakkında tartışmış¹ ve kendisine şöyle demişlerdi: “Ey Muhammed! Sen İsâ'nın, Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun? O da: “Evet” deyince Hıristiyanlar: “İşte bu, bize yeter.” diyerek tartışma çıkardılar.² Onlar bu soruyla Kur'an'da geçen bu ayeti kendi gayelerine uygun şekilde tevîl edip Hz. İsâ'nın beşer olmayıp Allah'ın oğlu olduğu hakkındaki itikatlarına destek bulmak istiyorlardı. Ayrıca Allah'ın vahdâniyetini (birliğini) kesin ifadelerle belirten ve ne sûrette olursa olsun, Allah'a ortak ve evlad isnat etmeyi reddeden muhkem ayetleri görmek istemiyorlardı. İşte bu ayetin de aralarında bulunduğu Âl-i İmrân sûresinin baş tarafında bulunan 80 ayet, Hıristiyanların bu sözlerinden sonra nâzil olmuştur.³

Bir başka rivayete göre bu ayetler Yahudiler hakkında inmiştir. Şöyle ki: Onlardan bir grup Hz. Peygamber'in yanına gelerek şöyle demişlerdi: “Ey Muhammed! Öğrendiğimiz kadarıyla sana *الم* şeklinde bir ayet inmiş. Eğer durum gerçekten böyleyse

1 Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrût 1408/1988, III. 172; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, (Thk: Kemal Besyûnî Zağlûl), Beyrût, 1411/1991, s. 99; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (Celâleyn Tefsirinin hâmişinde), İstanbul tsz, s. 70; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tenvîru'l-Ezhân min Tefsiri Rûhi'l-Beyân*, Dimaşk 1408/ 1988, I. 223.

2 Câmi'u'l-Beyân, III. 177; Nizâmuddîn Hüseyin b. Muhammed en-Nîsâbüri, *Garâibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkân (Câmiu'l-Beyân'ın hâmişinde)*, Beyrût 1406/ 1986, III. 41; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut tsz, II. 7.

3 *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 100; Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, Beyrut tsz, I. 362.

ümmetinin ömrü sadece 71 yıldır. Çünkü cümel / ebced hesabına⁴ göre bu ayette geçen elif 1, lâm 30, mim harfi de 40 yıl olmak üzere toplam 71 yıl eder.” Yahudilerin bu sözlerinden sonra yüce Allah Âl-i İmran sûresinin ilk 80 ayetini indirmiştir.⁵

Bu haberler, incelediğimiz ayet-i kerimenin tenkit ettiği grupları öncelikli olarak Hristiyanlar, ardından da Yahudiler olarak belirlemektedir. Ancak biz, bu ayet-i kerimenin hedef aldığı ve tenkit ettiği grubun Hz. İsa hakkındaki yanlış inançları sebebiyle Hristiyanlar olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onlar Hz. Peygamberin Hz. İsa hakkındaki bütün açıklamalarına karşın, konuyla ilgili yanlış inançlarını ısrarla değiştirmemişlerdi. Esasında, Hz. İsa'nın mucizevî olarak dünyaya gelmesini kabullenmeyen Hristiyanların yanlış inançları bu ayette tenkit edilmektedir. Dolayısıyla bu ayet, Kur'an ayetlerinin anlaşılmalari bağlamında tasnife dayalı bir bilgi sunmaktan uzaktır. Çünkü Müslümanlar bu konudaki mevcut nebevî beyânatlarla yetiniyorlardı. O halde bu ayette söz konusu edilen zümreler, Allah'a şirk koşmak için bahane arayan ve Kur'an'da yer alan “...عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ.../...Meryem oğlu İsa, sadece Allah'ın elçisi, onun Meryem'e attığı kelimesi ve ondan bir ruhtur...”⁶ şeklindeki ibârelerden yola çıkarak, şirklerine kılıf uydurmak isteyen ve mahiyeti bildirilmeyen bir hususu kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamak isteyen inkarcılardır.⁷

Konumuz açısından bu noktada ortaya çıkan en önemli bir başka gerçeklik de, Hz. İsa'nın dünyaya gelişinin mucize olduğunun ihsâs ettirilmesidir. Öyleyse, bu Kur'an metnindeki “ayet” kelimesi ve diğer ana unsurları oluşturan muhkem, müteşâbih, zeyğ, te'vil ve râsih kavramlarının ne anlama geldiğini analiz etmemiz gerekmektedir. Bu ameliye tabi ki uygun bir meâl elde edebilmek için kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Sahih Lugat

Bu ayette geçen bazı kelimelerin zü vücûh (çok anlamlı) kelimelerden oluşması, yukarıda işaret ettiğimiz gibi ekstra çalışmayı gerektirmektedir. Aksi takdirde şimdiye kadar yapılan meâllerde düşülen hatayı tekrar etmekten kurtulamayız. O halde mezkur ayette yer alan bazı kelimeleri sırasıyla inceleyelim.

4 Cümel / Ebced Hesabı: Arap alfabesinde yer alan harflerin rakamsal değerlerinden yola çıkarak alfabetik sayı sistemini kullanan bir hesap türüdür.

5 *Câmiu'l-Beyân*, III. 174; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahrü'l-Ulûm*, Beyrût 1413/1993, I. 247; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kâhire tsz, IV. 15; Ayrıca bkz. *Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*, III. 141.

6 Nisa, 4/171.

7 *Câmi'u'l-Beyân*, III. 177; *Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*, III. 41; *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, II. 7.

Muhkem

Muhkem kelimesinin kökü “men’ etti, engel oldu” anlamına gelen حکم / ha-ke-me fiilidir.⁸ Zulme engel olması sebebiyle yargıca حاکم / hâkim⁹, ayrıca atın binicisine itaatsizlik yapmasını engellediği için gemin ağızlığına da الحکمة / el-hikme denilmiştir.¹⁰ Kişiyi lüzumsuz şeylerden alıkoyması dolayısıyla hikmet de bu isimle anılmaktadır.¹¹

Diğer taraftan muhkem ismi حکم fiilinin افعال babına çevrilmesiyle oluşan احکم fiilinden mef’ûldür ve anlamı da “sağlam olan, sağlamlaştırılan” demektir.¹² Bu kelime bazı kaynaklarda; “Bozulma ihtimali olmayan, gayet sağlam ve muntazam,¹³ tevilden uzak,¹⁴ kendisinde noksanlık ve kusur bulunmayan söz anlamına gelmektedir.¹⁵ Bazı kaynaklarda ise, noksanlıklardan, fesaddan ve bozulmaktan kurtulmuş,¹⁶ açık, kat’î ve yalın bir ifade gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷ Muhkem kelimesi hakkındaki bütün bu açıklamalar onu, sağlam, anlaşılır ve kendisinden bütün olumsuzlukların giderildiği bir olgu olarak tanımlamaktadır.

- 8 Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Düreyd, *Cemheretu'l-Luğa* Thk: Remzi Münir Ba’lebekî, Beyrut 1987, I. 564; Ebu'l- Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Thk, Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut 1411/1991, II. 91; Bedruddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1408/1988, II. 79.
- 9 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut tsz, VII. 167; Eyyub b. Mûsâ el-Hüseyin el-Kefevî, *el-Külliyât fî'l-Mustalahat ve'l-Furûki'l-Luğaviyye (el-Külliyât)*, Beyrut 1413/1993, s. 380; Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an Mustahrecen min Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1950, III. 139; Menna' Halil Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l Kur'an*, Riyad 1401/1981, s. 215; el- *Burhân*, II. 79.
- 10 *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II. 91; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb el-İşfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Beyrût 1412/1992, s. 248; *Mefâtihu'l-Gayb*, VII. s. 167; Mecduddîn Mahmûd b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrût 1413/1993, s. 1415; Âsım Efendî, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, IV. s. 244.
- 11 Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, byy tsz, II. 953; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, II. s. 309; Menna', *Mebâhis*, s. 215.
- 12 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye)*, Thk: Ahmed Abdülğafur, Beyrût 1990, V. 1901; Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrût 1409/1989, s. 137; *Lisânu'l-Arab*, II. 952; *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 145; *el-Külliyât*, s. 845; Muhibuddîn Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Mısır tsz, VIII. 253; Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Lemahât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1410/1990, s. 152.
- 13 Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrût 1407/ 1987, I. 350; *Hak Dini Kur'an Dili*, IV. 2751.
- 14 Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Beyrût tsz, I. 338; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut tsz, II. 7; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l- Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrût 1405/1985, III. 80; Hâlid Abdurrahman el-Ak, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut 1414/ 1994, s. 335.
- 15 *Tenvîru'l-Ezhân min Tefsîri Rûhi'l-Beyân*, II. 165.
- 16 *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kâhire tsz, IV. 4.
- 17 Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an -Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, Trc: Komisyon, İstanbul 1986, I. 210.

İstlâhî manası ise, işiten bir kişinin herhangi bir te'vil yapmaksızın¹⁸ ve bir başka ayete ihtiyaç duymaksızın ibâresini kolayca anladığı ayettir.¹⁹ Yani lafızları mükemmelle ve özlü, anlamı tafsilatlı,²⁰ ihtimallerden ve benzerliklerden uzak,²¹ kendisinden murad edilen anlam zâhirinden anlaşılabilir,²² içerisinde gizliliği bulunmayan,²³ müteşâbih gibi birkaç anlama tevîl edilmeyip²⁴ sadece bir anlama gelen ayet demektir.²⁵ Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) 'a göre muhkemler, şeriatın değişmesiyle kendileri değişmeyen,²⁶ yani nesh olunmayan ayetlerdir.²⁷ Katade b. Diâme (ö. 118/736) ise muhkemleri, kendileriyle amel edilen ayetler olarak tanımlamıştır.²⁸ Tâbiünin önde gelen müfessirlerinden olan Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve ed-Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) de muhkemlerin istlâhî anlamları hususunda bu paralelde açıklamalar yapmışlardır.²⁹ Bunların dışında muhkem için şu tanımlar da yapılmıştır: Kur'an-ı Kerim'de bulunan helaller, haramlar, farzlar, imanla ilgili hususlardan bahseden³⁰ ve inzâl olduğu gibi kalan,³¹ açıklanmaya ihtiyaç duymayan,³² muhtevalarıyla amel etmenin gerekli olduğu belirtilen ayetlerdir.³³ Kısaca muhkemler, manaları açık ve

- 18 Ebû İshâk İbrâhim b. Sırrî ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, Beyrût 1408/ 1988, I. 376.
- 19 İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endülüsî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, Thk: Abdusselâm Abdüşşâfi, Beyrût 1413/1991, I. 403; *Lisânu'l-Arab*, II. 952; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, Beyrût 1413/ 1992, I. 348.
- 20 İmâmuddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1412/1992, II. 451.
- 21 *Tenvîru'l-Ezhân*, I. 224; Abdurrahmân Nasr es-Sâdî, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahman fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, Suûdî Arabistan 1404/ 1984, I. 357.
- 22 Abdurrahman b. Haldun, *el-Mukaddime (Mukaddimetu İbn Haldûn)*, Beyrût 1413/1993, s. 375; *Lemahât fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 152.
- 23 Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul tsz, s. 282.
- 24 *Bahru'l-Ulûm*, I. 246.
- 25 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usul*, Beyrût tsz, s. 32; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Suudi Arabistan tsz, II. 168, 169; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, byy 1399/1973, III. 36; *Lemahât*, s. 152.
- 26 *Garâibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkân*, III. 139; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus tsz, III. 155.
- 27 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrût, 1405/1985; *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 170; *Lisânu'l-Arab*, IV. 2190; *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV. 8; *el-Mizân*, III. 34; *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III. 155. Muhkemin istlâhî anlamı için ayrıca bkz: *el-Burhân*, II. 80.
- 28 *Câmi'ul-Beyân*, III. 170.
- 29 Bu açıklamalarla ilgili olarak bkz. *Câmi'ul-Beyân*, III. 170; *Mu'cemu Garâibi'l-Kur'an*, s. 40.
- 30 Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cünnetu'l-Münâzir*, Riyad 1404/1984, s. 18; *el-İtkân*, II. 3; *Fethu'l-Kâdir*, I. 348; Menna', *Mebâhis*, s. 216; Ak, *Usûlu't-Tefsîr*, s. 290.
- 31 *Fethu'l-Kâdir*, I. 348.
- 32 *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 31, 32; *el-Mizân*, III. 36; Muhammed Abdu'l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Suudi Arabistan tsz, II. 168, 169.
- 33 *el-İtkân*, II. 4; *Fethu'l-Kâdir*, I. 348; *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 32; *el-Mizân*, III. 36; Ak, *Tefsîr Usûlü*, s. 290.

herkesçe anlaşılabilen ayetlerdir.³⁴ Dolayısıyla muhkem ayetler hiçbir karîneye müracaat etmeksizin, Arap dilini bilen herkesin anlayabileceği ve Kur'an'ın çoğunluğunu oluşturan ayetlerdir.

Zikrettiğimiz bu açıklamaların tamamından anlaşıldığı kadarıyla muhkem kelimesi, sürekli olarak ayet kelimesiyle irtibatlandırılmıştır. Kanaatimizce bu eğilim, muhkem kelimesinin anlamını daraltmaktadır. Bize göre bu kelimenin anlamını tanımlayan ve birbirini tamamlayan “sağlam ve anlaşılan” olmak üzere iki asıl anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla, ilgili ayette muhkem kelimesi, “kolaylıkla anlaşılan” anlamında kullanılmıştır. Ancak bu anlaşılma olgusu her zaman ayetlerin anlaşılması olgusuyla birlikte kullanılmayabilir. Mesela arka planı anlaşılan mucize kavramından bahsederken “muhkem mucize” ibaresini kullanabiliriz.

Müşâbih

Müşâbih kelimesi شبه fiilinden gelmekte olup anlamı; “Birşey, vasıfları ve şekli ile bir başka şeye benzedi³⁵ ve bu benzerlikten dolayı yine bu iki şey ayırt edilemeyecek şekilde birbirine karıştı.” demektir.³⁶ Bu anlam şu ayetlerde ifade edilen anlamlar ile aynıdır: “... إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا... / ...Zira o inek bize (başka ineklere) benzer geldi...”³⁷ Cennet meyvelerinin vasfı hususunda da şöyle denilmektedir: “... وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا... Cennetteki bu rızık onlara, dünyadakine benzer olarak verilmiştir.”³⁸ “... كَالْبَقَرِ تَشَابَهُتْ قُلُوبُهُمْ... / Kalpleri birbirine benzedi...”³⁹

Bu ayetlerde geçen شبه fiilinin iki manası vardır: Birisi tefâ'ul kalıbının müşâreket ifade etmesi dolayısıyla iki şeyin birbirine benzemesi, diğeri ise birbirine benzemesi dolayısıyla iki şeyin birbirinden ayırt edilmeyip, birbirine karıştırılmasıdır.⁴⁰ Müşâbih kelimesinin lûgat anlamını bir başka şekilde şöylece açıklayabiliriz: Aralarındaki öz ve anlam bakımından benzerlik sebebiyle iki şey arasında seçim yapılamamasıdır.⁴¹ Yani mevcut anlamlardan birisinin tercih edilememesidir.⁴²

34 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II. 12.

35 Ebû Bekr Muhammed b. Azîz es-Sicistânî, *Garâibu'l-Kur'an*, Mısır tsz, s. 164; *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III. 243; Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endülûsî, *Tuhfetu'l-Erib bi mâ fi'l-Kur'an mine'l-Ğarib*, Beyrût 1408/1988, s. 189.

36 *el-Müfredât*, s. 443; *Esâsu'l-Belâğa*, s. 320; *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 168; *Lisânu'l-Arab*, IV. 2190; *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1610; *Tâcu'l-Arûs*, X. 393; *Hak Dini Kur'an Dili*, II. 1037; *Menâhilu'l-İrfân*, II. 166; Ak, *Usûlu'l-Tefsir*, s. 291; Ayrıca bkz: *es-Sihâh*, VI. 2236.

37 Bakara, 2/70.

38 Bakara, 2/25.

39 Bakara, 2/118.

40 *Menâhilu'l-İrfân*, II. 166.

41 *Hak Dini Kur'an Dili*, II. 1036; Ayrıca bkz, *Garâibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkân*, III. 189.

42 *el-İtkân*, II. 5; *Menâhilu'l-İrfân*, II. 171; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 282.

İstılâhî manası ise, muhkem ayetlerin aksine, birbirine benzeyen,⁴³ manaları lafızlarından anlaşılamayan⁴⁴ ve anlamları ihtilafli olan ayetlerdir.⁴⁵ Dolayısıyla müteşâbih ayetler gerçekliğini herhangi bir kişinin bilemeyeceği yani bilgisini, yüce Allah'ın sadece kendisine sakladığı hususları ihtivâ eden⁴⁶ ve muhtevası akıl ile kavranılamayan ayetler demektir.⁴⁷

Müteşâbih ayetlerin tanımı hususunda kaynaklarda bulunan ve bir kısmı da sahâbe ve tâbiûna ait olan açıklamalar birbirinden oldukça farklıdır. Mesela müteşâbihleri “ifade zorluğu” bakımından ele alan görüşleri düşünürsek, kıyametin vakti hususunu müteşâbih kavramına dahil edemeyiz. Bu hatalı bir düşüncedir. Çünkü kıyametin ne zaman gerçekleşeceğini sadece Cenâb-ı Hakk'ın bildiği, yukarıdakinin aksine herhangi bir ifade zorluğu olmaksızın Kur'an'da açıkça belirtilmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla kıyametin ne zaman gerçekleşeceği hususu müteşâbihattan değil gaybi bir konudur.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere müteşâbihin tanımı yapılırken “açıklanmaya ihtiyacı olan ve kendi başına anlamı ortaya çıkmayan, bu nedenle bir başka ayetin yardımı ile manası anlaşılabilen ayetler” bu gruba dahil edilmiştir.⁴⁹ Oysaki bir ayet eğer bazı karînelerle anlaşılıyorsa, o hiçbir zaman müteşâbih değildir, sadece müphemdir. Dolayısıyla bu görüşün isabetli olmadığı açıktır.

Yine tarihsel süreç içerisinde, garip bir kelimenin bulunduğu bazı ayetler bile müteşâbih olarak kabul edilebilmiştir. Tabiatıyla bu düşünce yanlıştır. Kur'an'ın ayetlerinden bazıları bazısını tefsir eder. Bir yerde mutlak olarak yer alan bir ayet, diğer bir yerde mukayyed olabilir. Yine, herhangi bir mevzuda umûm ifade eden bir ayet diğer bir konuda husus, bir yerde mücmel olan bir ayet, başka bir yerde tafsilatlı olarak yer alabilir.

Bunun gibi, müteşâbihin ne anlama geldiğine dair bugüne kadar serdedilip tekrarlanan gelen görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bunların bazılarının kendi aralarında tutarsızlık arz ettikleri görülmektedir. Bu çelişkili durum bizi müteşâbih kavramının Kur'an ışığında yeniden ele alınması gerektiği gerçeğine götürmektedir. Çünkü

43 *el-Burhân*, II. 80, 82; *es-Sicistânî*, *Ğarâibu'l-Kur'an*, s. 164; *Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkân*, III. 139; *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, II. 8; Muhammed Emin Şankîfî, *Müzekkiratu Usûli'l-Fıkh*, Beyrût tsz, s. 67; *Tefhîmu'l-Kur'an*, I. 211.

44 Kadı Nasıruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrût tsz, II. 4; *Tâcu'l-Arûs*, IX. 393; *Kâmus Tercümesi*, III. 813.

45 Ak, *Usûlu't-Tefsîr*, s. 291.

46 *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV. 8.

47 *el-Mîzân*, III. 36.

48 Lokmân, 31/34.

49 Mesela bk. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV. 8.

onun bir kısmının müteşâbih olduğunu bildiren yegane ayetin yanlış anlaşılması sonucunda, bu apaçık kitapta çok sayıda zorlama müteşâbih ayetler tespit edilmiş ve İlâhî Kelam, bu türden ayetlerin adeta yoğunlaştığı bir kitap gibi gösterilmeye çalışılmıştır.

Buraya kadar anlattıklarımızın sonunda şunu söyleyebiliriz: Müteşâbih kavramı, insan zihninde doğan ve birbirine çeşitli yönlerden benzerlik arz eden birtakım olgular arasında bir seçim yapılamamasını ifade etmektedir. Ama bu kavram sadece ayet kelimesine münhasır değildir. Dolayısıyla onun mucize ismiyle birlikte, yani “müteşâbih mucize” şeklinde bir terkîp olması ve bunun da “Arka planı anlaşılama-yan mucize.” şeklinde bir anlama bürünmesi uzak bir ihtimal olmasa gerektir.

Öyleyse Kur’an-ı Kerim’de arka planını diğer bir deyişle tevilini kimsenin bilemeyeceği ayetler hangileridir?

Hız. İsâ’nın “kelime” veya “ruh” olmasından bahseden ayetleri müteşâbih kılan şey, onların bizim tasavvurumuzun dışındaki kalıplarla anlatılması ve keyfiyetleri hakkında bilgi verilmemesidir. Aynı şekilde keyfiyeti hakkında bilgimiz olmayan ve beşerî tanımlarla anlatılamayan yüce Allah’ın zat, sıfat ve isimleriyle ilgili bütün hususlar, mahiyetleri itibarıyla müteşâbihtirler. Mesela Allah’ın eli, yüzü, ayağı, gelmesi, istivâsı vb. Bu kelimelerin müteşâbih olduklarını da şöyle açıklayabiliriz.

Tanımını yaparken belirttiğimiz üzere müteşâbih, “Aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyin birbirinden ayırt edilememesi.” anlamına gelmektedir. İşte Allah’ın eli (yedullah) dediğimiz zaman, bunun normal, şekli ve işlevi belli bir insan eli olduğunu söylememiz imkansızdır. Eğer bir kişi bu gerçekten hareket ederek aynı şeyi Allah için düşünürse hata etmiş olur. Çünkü O, yarattıklarına benzemez. Dolayısıyla biz O’nun ne olduğunu değil, ne olmadığını tasavvur edebiliriz.

O halde bu ayetlerle neyin kastedildiğini ancak yüce Allah bilir. Bu bağlamda yine O’nun bazı peygamberleriyle konuşması, Hız. İsâ’nın babasız yaratılması, Hız. Peygamber’in İsrâ olayı ve hurûf-u mukatta’alar gibi olguların keyfiyetlerini müteşâbih olarak kabul etmekteyiz. Zaten bu gibi insan anlayışının sınırlarını aşan konuları ihtivâ eden ayetlerin keyfiyetini hiçbir insanın bilemeyeceği açıktır.⁵⁰

Kanaatimizce bir insan ne kadar bilgili olursa olsun, müteşâbih ayetlerin arka planını kavrayamaz. Bununla birlikte söz konusu ayetlerin sayısı oldukça azdır ve bunlar da çoğunlukla insanların keyfiyetini bilmelerinde fayda bulunmayan, sadece iman edilmekle yetinilmesi gereken ayetlerdir. Diğer taraftan, Kur’an tarihi boyunca müteşâbih olarak bilinen, halbuki bazı anlama metotları sayesinde anlamları kolaylıkla ortaya

50 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. El-Hümâm es-Sivâsî, *Kitâbu'l-Müsâvere*, İstanbul 1400/1979, s. 35.

çıkarılabilecek ayetleri müteşâbih olarak kabul etmek, “Apaçık Kur’an” gerçeğiyle çelişmektedir. Anlamı kapalı olan kevnî bir ayet veya Kur’an’ın indiği dönemdeki Arap adetleriyle irtibatlı olduğu için açıklanması gereken ayetler müteşâbih değildirler. Ayrıca, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere gaybtan bahseden bir ayet de müteşâbih kabul edilemez. Mesela, kıyametin vaktinin yanı sıra dâbbetü’l-arzın ne zaman ortaya çıkacağını konu edinen ayetler de bu kabildendir. Çünkü bu ayetlerde müteşâbih çağrışımı yapan bir durum söz konusu değildir. Halbuki sûre başlarındaki hurûf-u mukattaalarda, bahsettiğimiz durum mevcut olduğu için bunlar müteşâbihtirler.

Ayet

Sahih lûgat çerçevesinde anlamını inceleyeceğimiz kelimelerden birisi de “ayet” kavramıdır. Bunun, Kur’an ibâresi, delil, mucize, hayrette bırakan şey, şeriat gibi anlamlara geldiği bilinmektedir.⁵¹ İncelediğimiz ayet kavramına, bu anlamlardan en uygun olanını tercih etmek durumundayız. Mezkur ayetin sebeb-i nüzûlünü incelerken Hıristiyanların Hz. İsa’nın mucizevî gerçekliğini kabule yanaşmadığını ifade etmiştik. Dolayısıyla bu ayette üzerinde durulan en önemli hususlardan biri de mucize olayıdır. O halde, buradaki ayet kelimesine, onun ihtiva ettiği birçok anlamın arasından tercih edeceğimiz “mucize” mânâsını kolaylıkla verebiliriz. O zaman, ilgili kısmın meâli “... ondaki bazı mucizeler muhkemdir...” şeklinde olacaktır. Ayet kelimesi için seçtiğimiz bu anlamın şu ayette de kullanıldığını görmekteyiz:

“... سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ ...” /İsrailoğullarına sor; biz onlara nice açık mucizeler verdik...”⁵²

Burada zihinlerde şöyle bir sorunun doğması kaçınılmazdır: Acaba muhkem mucize ve bunun anlam bakımından karşıtı olan müteşâbih mucize ne demektir? Bu sualin cevabının şöyle olması incelediğimiz ayetin bütünlüğüne aykırı değildir. Muhkem mucize, herkesin anlayabileceği mucizelerdir. Her ne kadar mucize olağanüstü olaylar, hakikatler için kullanılmış ve insanlar da bunların tekrarını gerçekleştirmekten âciz kalmış olsalar bile, konuyla ilgilenen bazı uzmanların onların keyfiyetlerine vâkıf olabilmeleri mümkündür. Mesela güneşin ve ayın kendileri için belirlenen yörüngede dönmeleri,⁵³ gece ve gündüzün birbirini takip etmeleri Kur’an’da birer mucize olarak anlatılmaktadır.⁵⁴ Bunların üzerinde herhangi bir tasarrufa güç yetiremeyen insanın, astronomi ilmiyle ilgili söz konusu hareketlerin nasıl gerçekleştiği bilgisine sahip olduğu âşikardır.

51 *es-Sihâh*, VI, 125; *Menâhilu'l-İrfân*, I, 331 vd.

52 Bakara, 2/211.

53 Yâsin, 36/38, 39.

54 Hadid, 57/6.

Diğer taraftan müteşâbih mucize, keyfiyetine herkesin vâkıf olamayacağı türden harikulade olayları kapsamaktadır. Mesela Hz. İsa'nın babasız yaratılması, Hz. Mûsa'ya yüce Allah'ın hitabı, onun âsâsıyla sihribazların sihirlere geçersiz kılması gibi hususlar bu türden mucizeleri oluşturmaktadırlar.

Bu kısmın sonunda ayette geçen “ يَفُولُونَ أَمَّا بِهِ ” ibâresinin anlamına da kısaca değinmek istiyoruz. Son kelimedeki “ و ” zamirinden kastedilen olgu, kanaatimizce Hz. İsa'nın yaratılışıyla ilgili mucizevî durumdur. Dolayısıyla burada şöyle bir anlama kolaylıkla ulaşabiliriz: “Onlar şöyle derler: ‘Biz İsa'nın mucizevî olarak babasız yaratıldığına inandık.’”

Tevil

Bu kelime اول kökünden gelmekte olup,⁵⁵ gidilecek yer, dönüş yeri ve sonuç gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁶ Yani “Birşeyi, kendisinden murad olunan sonuca döndürmek.” demektir.⁵⁷ Tevil kelimesi ayrıca, “İşin varacağı sonuç (keyfiyet), sözün âkıbeti ve vadedilen şeyin gerçekleşmesi.” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸ Bu kelime Kur'an'da da bu anlamda kullanılmıştır.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...

Onun tevilini mi bekliyorlar? Onun tevili geldiği (haber verdiği şeyler ortaya çıktığı) gün önceden onu unutmış olanlar derler ki: Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmiş...⁵⁹

وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...

/ Ve (Yusuf) ana-babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona saygı duyular. O dedi ki: Babacığım, işte daha önce çocukluğumda gördüğüm rüyamın tevili (ortaya çıkışı) başımızdan geçen bunca olaylardır. Nihayet Rabbim o rüyayı gerçekleştirdi...⁶⁰

Hz. Peygamber ise bu kelimeyi Kur'an'ın işaret ettiği anlamda kullanmıştır:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ

شِيْعًا وَيُدْبِقَ بَعْضَكُمْ بِأَسْبَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ

“De ki, o sizin üzerinize, üstünüzden yahut ayaklarınızın altından bir azap göndermeye, yada sizi grup grup birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya kadirdir. Bak, anlamlar diye ayetleri nasıl açıklıyoruz?”⁶¹

55 *el-Müfredât*, s. 99; *el-Mizân*, III. 23.

56 *Câmiu'l-Beyân*, III. 184; *es-Sicistânî*, *Ğaribu'l-Kur'an*, s. 43.

57 *el-Müfredât*, s. 99.

58 *Esâsu'l-Belâğa*, s. 25; *el-Müfredât*, s. 99.

59 A'raf, 7/53.

60 Yûsuf, 12/100.

61 En'âm, 6/65.

Bu ayet nâzil olduğunda Allah Resûlü şöyle demiştir: “Ayette söz konusu edilen azap mutlaka gerçekleşecektir ancak henüz tevili gelmemiştir.”⁶² Yani içyüzü ortaya çıkmamış ve vad edilen azap gerçekleşmemiştir.

Aynı kelimenin bu anlamına, Hz. Peygamber’in İbn Abbâs’a yaptığı şu duada da rastlamaktayız: “Allah’ım onun dinî konularda anlayışlı bir insan olmasını nasip eyle ve (Kur’an’ın) tevilini ona öğret.”⁶³ Bu ibârenin son kısmındaki tevil kelimesi kanaatimizce Kur’an’ın açıklanması ve tefsirinden ziyade dinî konuların pratiğe dökülmesi ve yaşanmasıyla ilgili olsa gerektir. Çünkü dini öğrenmenin en önemli şartlarından birisi Kur’an ve sünnetin doğru anlaşılmasıdır. Bunun hemen peşi sıra anlaşılın şeylerin ise gerçek bir kulluk bilinciyle pratiğe dökülmesi gerekir. İşaret ettiğimiz duanın son kısmındaki tevil kavramı bu noktayla ilgilidir.

Zeyğ

“...في قلوبهم زَيْغٌ...” / “...kalplerinde eğrilik olanlar...” ibâresinde geçen زَيْغٌ kelimesi, “Şüphede olmak, haktan ayrılmak.” gibi anlamlara gelmektedir. Mesela فُلان زاع denilince: “Falanca (haktan) saptı.”, aynı şekilde⁶⁴ زاعت الشمس denilince “Güneş (batıya doğru) meyletti.” anlamı kastedilmiş olur.⁶⁵

Rebi b. Enes (ö.140/757), “Kalplerinde eğrilik olanlar” ibâresiyle kastedilenlerin Necran Hıristiyanları olduğunu söylerken, el-Kelbî (ö. 146/763), bunların Yahudiler olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Bazı âlimler ise, inançlarında bozukluk bulunan bütün insanlar bu gruba dahil etmektedirler.⁶⁷ Kısaca kalplerinde eğrilik olanlar, gerçekleri sapıran ve iman çizgisinin dışına çıkan kimselerdir.

Râsih Kelimesi ve Nebevî Tefsir

Ra-sa-ha راسخ filinden türeyen bu kavram, “Yerinde sabit oldu.” anlamına gelmektedir.⁶⁸ Mesela جبل راسخ ifadesi, dağın yerinde sabit olduğunu, bir başka deyişle, sağlam olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Bazı kaynaklar bu fiilin ism-i fâil olan râsih kelimesinin “ilim” kelimesiyle kullanıldığı, yani العلم في الراسخ denildiği zaman bu terkinin

62 *el-Müsned*, I. 170, 171.

63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992, I. 266; *el-İtkân*, II. 57; *Menâhîlu'l-İrfân*, II, 178; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 282; *Hak Dini*, II. 1047; *el-Lemahât*, s. 158; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1979, s. 130.

64 *Câmi'u'l-Beyân*, III. 176. Ayrıca bkz: *el-Muharreru'l-Veciz*, I. 402; *Zâdu'l-Mesîr*, I. 353; *Tenvîru'l-Ezhân*, I. 225.

65 *Mekâyîsü'l-Luğâ*, III. 41, *Kâmus Tercümesi*, III. 488.

66 *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 173, 174; *Zâdu'l-Mesîr*, I. 353.

67 *fi Zılâli'l-Kur'an*, II. 363.

68 *el-Müsned*, I. 266; *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV. 18; *Ruhu'l-Meânî*, III. 84.

69 *Cemheretu'l-Luğâ*, s. 584; *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 230; *Lisânu'l-Arab*, III. 1640; *Tâcu'l-Arûs*, II. 258.

anlamının “İlme tam olarak âşina olmuş kişi.” şeklinde bir manaya dönüştüğünü kaydetmektedirler.⁷⁰ Ancak biz رسخ fiilinin “sabit oldu, değişmedi” gibi anlamlara geldiğini düşünürsek, yukarıdaki terkinin zorlama bir ifade olarak “İlimde ileri gidenler” şeklinde ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla “râsih” isminin kök anlamına göre bu ibârenin anlamını “İlmi, yani bildikleri şeyleri çarpıtmayanlar, doğru bildikleri gerçekler üzerinde sabit kalanlar.” şeklinde açıklamak daha doğru olsa gerektir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber’in de “İlimde râsih olanlar.” ibaresine verdiği anlamın, aynı ibâreye Kur’an meâlelerindeki anlamdan farklı olduğu görülmektedir. Ebû’l-Derdâ (ö. 32/652) ve Ebû Umâme (ö. 86/705)’den rivayet edilen şu hadiste bu kullanımı açıkça görmekteyiz.

عن ابي الدرداء و ابي امامة: قالوا: سئل: رسول الله (صعلم) من راسخ في العلم؟ قال: "من برث يمينه و صدق لسانه و استقام به قلبه و عف بطنه فذلك الراسخ في العلم"

Allah Resûlüne, “İlimde râsih olanlar kimlerdir?” diye soruldu. O da bunu şöylece açıkladı: “Her kim yaptığı yeminin gereğini yerine getirirse, doğru söz söylese, kalbi hak üzere olursa (onda kötü düşünceler bulunmazsa) ve helal lokma yerse, işte o kişi ilimde râsih olmandır.”⁷¹

Bu nebevî ifadeler, ilimde râsih olanları bilgili kişiler olarak nitelemekten ziyade, onları ahlakî meziyetlere sahip salih kullar olarak tanıtmaya yöneliktir. Öyle ki, bu tanıma göre ilimde râsih olanlar; kalplerinde eğrilik bulunanların aksine kalpleri temiz ve istikamet üzere bulunan, doğru sözlü olan, gerçekleri çarpıtmayan ve kendilerine güvenilen birer karakter olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu anlamı göz önünde bulundurduğumuzda, incelediğimiz ayette birbirine zıt iki karakterin mukayese edildiğini görürüz. Öyleyse ilimde râsih olanların en belirgin özellikleri, onların ilimde ilerlemiş ve bir pâyeye elde etmiş olmalarının yanı sıra ilmiyle amel olmalarıdır. Ayrıca bu insanların yukarıda bahsettiğimiz erdemli özelliklere sahip olmaları da gerekir. Tabiatıyla böyle bir anlam ayetin ruhuna ve vermek istediği mesajı daha uygundur.

Siyak-Sibak

Siyak ve sibak da bu ayetin doğru anlaşılması için gerekli olan karfînelerin en önemlilerinden biridir. Bir sonraki ayette şöyle denilmektedir:

70 *Lisânu'l-Arab*, III. 1640; *Tâcu'l-Arûs*, II. 258.

71 Ali b. Hüsâmeddîn el-Muttaki el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrût, 1413/1993, XV. 83, (No: 43476); *Câmiu'l-Beyân*, III. 185; *el-Muharreru'l-Vecîz*, I. 404; *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I. 355; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrût, 1411/1990, II. 11; *Rûhu'l-Meânî*, II. 7. Ayrıca değişik ifadelerle bkz. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV. 14.

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ“

Ey Rabbimiz bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi haktan saptırma...⁷² İşte bu ifadeler, sanki bir önceki ayetin sonunda yer alan “İlimde râsih olanlar.” ifadesinden kastedilenlerin, kalplerinde eğrilik olmayan ve bu durumun devamını içtenlikle dileyen ve Allah’a teslim olan insanlar olduğunu göstermektedir.⁷³

Netice olarak, ilimde râsih olanlar ibâresiyle kastedilen zümrenin, düşünce ve inançları ne olursa olsun ilimden bir paye kazanan herkes olmadığı, aksine yukarıda işaret ettiğimiz birtakım faziletlere sahip erdemli âlimler olduğu kanaatindeyiz.

Bütün bu anlattıklarımızın sonunda, ayetin siyak ve sibakına ek olarak, gerek râsih isminin kök anlamını ve gerekse Hz. Peygamber’in “ilimde râsih olanlar” ibâresine verdiği anlamı göz önünde bulundurursak, bu kısmın meâlinin şöyle olması bize göre daha doğrudur:

“Kalplerinde hastalık olanlar, insanların berrak düşüncelerini bozmak için o mucizelerin keyfiyetini öğrenmeye yeltenirler. Oysa onların keyfiyetini Allah’tan başka kimse bilemez. Kalpleri istikamet üzere bulunanlar ise, ‘İsâ’nın mucizevî olarak yaratıldığına inandık, zaten bütün mucizeler Rabbimizin katındandır.’ derler. Akl-ı selim sahiplerinden başkası bu şekilde düşünüp anlamaz.”

Bu ayetin meâline eklenen “İlimde ilerlemiş olanlar.” şeklindeki zorlama ifadeyi oradan çıkararak ayete kazandırdığımız anlam, müteşâbih mucizelerin arka planını Allah’tan başka daha kimlerin bilebileceği gibi yersiz bir tartışmayı da ortadan kaldırmıştır. Çünkü bu ayete bizim verdiğimiz meâle göre müteşâbih mucizeleri bilen yalnızca yüce Allah’tır. Öyleyse Kur’an-ı Kerim’in bu türden ifadeleri karşısında insanlar sadece iman bağlamında muhatap olmakla birlikte, takındıkları tavra göre iki gruba ayrılmışlardır. Birinci grup; kalplerinde eğrilik bulunan ve insanların sağlam düşüncelerini bozmak gayesiyle müteşâbih mucizelerin arkasına düşenlerdir. İkinci gruptakiler ise; iyi niyetli olan ve kalpleri istikamet üzere bulunan bilge kişilerdir. Bunlar söz konusu ilahî bildirimleri irdelemek yerine onların hepsinin Allah katından olduklarına inanmakla yetinenlerdir. İşte ayetin sonunda kendilerinden övgüyle bahsedilenler bunlardır.

Vakf Meselesi

Kur’an’daki müteşâbih ayetlerin anlamlarının bilinebileceğini söyleyen âlimlerden bazıları, bu görüşlerini ele aldığımız ayette bulunan ihtilafı vakf (durak) meselesine dayandırmaktadırlar. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır: Birinci görüşe göre; bu

72 Âl-i İmrân, 3/8.

73 el-İtkân, II. 6.

ayet iki cümleden oluşmakta ve durak Lafza-i Celâl üzerindedir. Ondan sonra gelen ibâre başlı başına bir cümledir.⁷⁴ Yani sözünü ettiğimiz ayetteki “إِلَّا اللَّهُ” ibâresiyle وَالرَّاسِخُونَ ibâresi arasındaki vâv isti’naf (başlangıç) içindir.⁷⁵ Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Onların tevilihi ancak Allah bilir; ilimde rusûh sahibi olanlar ise şöyle derler: “Biz ona iman ettik, onların hepsi Rabb’imizin katındandır.”⁷⁶ Bu görüşü Abdullah b. Abbâs, Âişe (ö. 58/678), Urve b. Zübeyr (ö. 97/712) gibi âlimler savunmaktadır.⁷⁷ Bu görüşün daha doğru olduğunu savunan İmam Suyûtî (ö. 911/1505) şöyle demektedir: “Bu ayetten hemen sonra yer alan “رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...” şeklinde başlayan ayetten de anlaşılacağı üzere, râsih olan âlimlerin bu şekilde bir dua yapmış olmaları, onların “... فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...” / Kalplerinde eğrilik olanlar” ibâresinde zikredilen kişilerin karşıtı olduklarına bir işarettir. Öyleyse bu ayetteki vakfın Lafza-i Celâl üzerinde olması gerekmektedir.”⁷⁸

Bu zümreye göre eğer ilimde derinleşmiş olanlar müteşâbih mucizeleri detaylı bir şekilde bilmiş olsalardı, onlar bu ayetlere sadece iman ettiklerinden dolayı Kur’an’da övülmezlerdi.⁷⁹ Öte yandan müteşâbih mucizeleri öğrenmek isteyenler kötülenmiş, ilimde rusûh sahibi olanlar övülmüştür.⁸⁰ Zaten bu ayete göre ilimde râsih olanlar müteşâbihleri bilmeyeceklerini kabul ettiklerini imâ edencesine onların bilgisini yüce Allah’a havale ederek: “Bunların hepsi Rabbimizin katındandır.” demişlerdir.⁸¹

İkinci görüşe göre bu ayetteki vav atf içindir. Dolayısıyla “الراسخون في العلم / ilimde pâyedinenler” ibâresi bir önceki cümleye ma’tuttur ve “... يَقُولُونَ...” Râsihler şöyle diyerek” ibâresiyle başlayan cümle ise haldir. O zaman bu ayetin meâli şöyle olur: “Onun tevilihi ancak Allah ve ilimde râsih olanlar bilirler. Onlar, ‘Biz bunlara iman ettik, hepsi de Rabbimizin katındandır.’ derler.” Bu görüşü savunanların başında Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gelmektedir.⁸²

74 *Câmiu’l-Beyân*, III. 182; *Bahru’l-Ulûm*, I. 247; *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, IV. 17; *Ğarâibu’l-Kur’an ve Reğâibu’l-Furkân*, III. 143; *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 375; *İrşâdu’l-Fuhûl*, s. 32; *Müzekkiratu Usûli’l-Fıkh*, s. 63; *el-Mîzân*, III. 50; *Lemahâtü fi Ulûmi’l-Kur’an*, s. 14; Kattân, *Mebâhis*, s. 217

75 *el-İtkân*, II. 6; *Hak Dini*, II. 1045.

76 Ebû Ali el-Fadl b. el-Hüseyn et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, Tahran 1373/1953, II. 410. Ayrıca bkz: *el-Keşşâf*, I. 338; *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, II. 8.

77 *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, IV. 17.

78 *el-İtkân*, II. 6.

79 *Mefatihü’l-gayb*, VII, 177.

80 *Ğarâibu’l-Kur’an ve Reğâibu’l-Furkân*, III. 143.

81 *Ravdatu’n-Nazir*, s. 189; *Müzekkiratu Usuli’l-Fıkh*, s. 64.

82 *Mecmau’l-Beyân*, II. 410; *Hak Dini*, II. 1045; *Tefsiru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III. 164, 165.

Aynı görüşü savunan bazı müfessirler müteşâbihleri bilen râsihlerin yüce Allah tarafından şereflendirildiklerini söylemektedirler. Çünkü râsihler normal bilgiye sahip insanlardan daha anlayışlı oldukları için daha çok şey bilmeleri gerekir. Aksi takdirde râsih olmalarının bir anlamı kalmaz. Bahsettiğimiz müfessirler bu görüşlerine şu ayeti delil getirmektedirler:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti. Melekler ve ilim sahipleri de ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O azizdir, hakimdir.”⁸³

Kanaatimizce bu ayet-i kerime bağlamının dışında kullanılmıştır. Bu ayette “Kendilerine ilim verilenler” diye bahsedilen zümrelerin sadece ilimde râsih olanlarla sınırlandırılması uygun değildir. Kaldı ki, her iki ayette söz konusu edilen hususlar farklıdır.

Berrak Anlam ve Sonuç

Buraya kadar ele aldığımız tefsir karinelerinin bize sağladığı bilgiler çerçevesinde, Âl-i İmran Sûresinin 7. ayetinin meâlini şu şekilde yeniden okuyabiliriz:

“Kitabı sana indiren Allah’tır. Bu kitapta herkesin anlayabileceği türden mucizeler anlatılmaktadır. Bunlar Kur’an’ın öncelikli olarak üzerinde durduğu konulardır. Diğer taraftan muhtevalarındaki birtakım benzer çağrışımlar sebebiyle insanların anlayamayacakları mucizeler de anlatılmaktadır. Kalplerinde hastalık olanlar, insanların berrak düşüncelerini bozmak için bu mucizelerin keyfiyetini öğrenmeye yeltenirler. Oysa onların keyfiyetini Allah’tan başka kimse bilemez. Kalpleri istikamet üzere bulunan alimler ise, “İsâ’nın mucizevî olarak yaratıldığına inandık, zaten bütün mucizeler Rabbimizin katındandır.” derler. Akl-ı selim sahiplerinden başkası bu şekilde düşünüp anlamaz.”

Çalışmamız boyunca incelediğimiz anlama karineleri aracılığıyla mezkûr ayetimiz için ulaştığımız bu yeni okumanın / meâlin mutlak doğru olduğunu söylemiyoruz. Bununla birlikte ulaştığımız bu yeni okumanın, Kelâmullahın anlaşılması bağlamında benzer yeni teşebbüslere bir yol aralayacak kadar emsallerinden bazı yönleriyle ayrıldığını ve kendine özgü bir yönünün bulunduğunu da söyleyebiliriz. Bütün gayemiz yüce kitabımızın doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Bununla birlikte Murâd-ı İlahî’yi en iyi bilen Rabbimizdir.

Diğer taraftan İslam tarihinde, müteşâbihlere anlam veren Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların müntesiplerinin sayısının azlığı, bu konuda Müslüman-

83 Âl-i İmrân, 3/18.

ların büyük bir çoğunluğunun temkinli davrandığını ortaya koymaktadır. Öyleyse Müslümanların çoğunluğu müteşâbihler hakkında İslam literatüründe yer alan yanlış değerlendirme ve yönlendirmelere rağmen, onları isabetli bir şekilde algılayabilmişlerdir. Herşeye rağmen böyle bir himaye ve tevhid üzere sabit kalmak da, Müslümanlara yüce Allah'ın bir nimeti olsa gerektir. Ancak onların akidelerini bir zırh gibi sarmalayan bu sağlam duruş, incelediğimiz bu ve bu türden ayetlerin mutlak olarak doğru anlaşıldıkları anlamına da gelmez. İşte bu noktada bizim yapmak istediğimiz şey; ihmal edildiğine inandığımız mezkur ayetin meâlini seleften bizlere tevârüs eden bu kolektif sağlam duruşun gölgesinde yeniden okumaktır.