

ÖNSÖZ

Mezhepler tarihi dersi için kitap aramaya başladığımda, ulaşabildiğim kitapların büyük bölümünün aslında bir mezhepler tarihi kitabından ziyade mezhepler tarihi sözlüğü veya mezhepler tarihi ansiklopedisi niteliğinde olduğunu gördüm. Bundan dolayı bu ders için böyle bir kitap yazmaya karar verdim.

Mezhepler tarihi kitaplarında mezhepler çoğunlukla tek tek ele alınmakta; bir ansiklopedi maddesinde olduğu gibi mezhebin kurucusu, fikirleri ve varsa mezheple ilgili standartlaşmış klasik bilgiler verilmektedir. Fakat mezhebin tarih içerisinde geçirdiği dönemlerin temel dinamikleri; doğuş, büyüme, dönüşüm ve bitiş süreçleri ile bu dönemler arasındaki ilişkiler yeterince anlatılmamaktadır.

Bu kitabın temel yaklaşımı ve diğer kitaplardan farkı, mezhepleri tek ve değişmez bir blok olarak ele almamak; onların tarih içerisindeki kuruluşlarını, gelişimlerini, dönüşümlerini ve sona erişlerini incelemektir. Kitabımda yüzlerce yıl sonra oluşmuş birtakım inançları, itikatları ve düşünceleri geriye doğru taşımadığım gibi, mezheplerin ilk ortaya çıktığı dönemlerde işlenen günahları da bugüne taşımadım. Aynı şekilde mezhep, fırka, fikir, makâlât ve ihtilaf gibi kavramların zeminini sağlam bir şekilde oturtarak güçlü bir kavramsal temel oluşturmaya çalıştım.

Bütün şahısları, fikirleri, grupları, fırkaları, mezhepleri ve olayları kendi bağlamları içerisinde değerlendirmeye çalıştım. Aynı mezhep içerisinde III. yüzyıldaki anlayışla X. yüzyıldaki anlayışı eşitlememeye dikkat ettim. Siyasî tarihi, sosyal ve ekonomik olaylardan bağımsız ele almayarak bütün bunları bir bütün içerisinde değerlendirmeye çalıştım.

Peygamberimiz sallallahu aleyhi ve sellem'den günümüze kadar gelen ilim silsilesini açıkça göstererek, bugün kabul ettiğimiz veya reddettiğimiz, sevdiğimiz ya da sevmediğimiz bütün fikirlerin tarih içerisinde dayandığı temelleri göstermeyi amaçladım.

Kaynak kullanımında temel klasik kaynakları esas aldım. Bütün mezheplerin kendi görüşlerini mümkün olduğu kadar kendi kitaplarından bulmaya çalıştım. Bununla birlikte özellikle müsteşriklerin ve onların yolundan gidenlerin fikir ve düşüncelerini esas almadığım gibi, onlara kaynak atfında da bulunmadım. Yahudilik ve Hristiyanlık gibi, kendi kaynaklarına dayanmak zorunda kaldığımız alanlar bunun dışındadır. Modern mezhepler tarihi araştırmalarını yalnızca ikincil ve üçüncül kaynaklar olarak, zorunlu kaldıkça kullandım. Batılı kaynaklardan da aynı şekilde ihtiyaç oldukça yararlandım; bunları temel referans noktası olarak görmedim.

Şiîlikle ilgili konularda, daha tutarlı ve sistematik bir doktrin oluşturabilmiş olması sebebiyle İmâmîyye Şiası esas alınmıştır. İsmâîliyye ve diğer Şiî alt gruplarına da yeri geldikçe yer verilmiştir. Gulât Şiî gruplar yalnızca ilmî olarak gerekli olduğu yerlerde zikredilmiş, lüzumsuz yere ele alınmamıştır.

İslâm dışı dinler, mezhepler ve fikirler yalnızca konuyla ilgili oldukları ölçüde ele alınmış, bunlara gereğinden fazla yer verilmemiştir. Bu kitap, esas itibarıyla bir mezhepler tarihi kitabı olmakla birlikte İslâm tarihi, usul meseleleri, biyografi ve itikat konularını da içerisinde barındırmaktadır. Böylece ortaya yalnızca mezhepleri tanıtan bir eser değil, genel anlamda bir İslâm düşünce tarihi çıkması hedeflenmiştir.

Bu kitapta modern akademik yöntemler temel ölçü olarak kabul edilmemiş; İslâmî usul ve metodoloji esas alınmıştır. Kitap, objektiflik iddiasıyla yazılmamış; tarafsız görünmek uğruna doğru

ile yanlışın, hak ile bâtılın eşit mesafede değ erlendirilmesi benimsememiştir. Esas alınan ölç u haktır. Bu sebeple olaylara mümkün olduğu kadar bir Müslümanın gözüyle, bir Müslümanın zihniyle ve bir Müslümanın kalbiyle yaklaşılmaya çalışılmıştır.

1- NEDEN MEZHEPLER TARİHİ

Mezhepler tarihi, bir Müslümanın kendi zihninde düşünce sistemini oluştururken tek tek öğrendiği bilgilerin, sahip olduğu düşünce ve anlayışların, içinde bulunduğu mezhep, tarikat, cemaat veya ekolün nereden geldiğini anlamasını sağlar. Aynı zamanda İsl m toplumunun nasıl oluştuğunu ve tarih içerisinde nasıl dönüştüğünü görmemize imk n verir. Tarih  seyir itibariyle mezhepler tarihi, zihnimizdeki İsl m algısının İsl m tarihinde hangi konuma denk geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Günümüzde bu algı tam olarak oturmadığı için Müslümanların zihninde “Bu mezhepler nereden  ıktı?”, “Mezhep bir din midir?”, “Mezhepler, mezhep imamlarının ortaya koyduğu birtakım kurallar mıdır?” gibi sorular ve anlayışlar dolaşmaktadır.

Mezhep, fırka, fikir, düşünce akımı, siyas  mezhep, itikad  mezhep, amel  mezhep ve buna benzer kavramların ne ifade ettiğini öğreniriz. Bunların zihnimizde oluşturduğu imajlara suret giydirebiliriz.

Mezheplerin hangi şartlarda ortaya çıktığını ve tarih  süreç içerisinde nasıl dönüşümler geçirdiğini anlarız.

Mezhepler tarihi dersiyle aynı zamanda İslâm düşünce tarihini de öğrenmiş oluruz. Mezhepler tarihini öğrendiğimiz zaman diğer ilimlere daha bütüncül ve çok yönlü bakabilme becerisine sahip oluruz.

Mezhepler tarihi okuduğumuzda başta Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem olmak üzere sahâbeyi, ardından tâbiîni ve daha sonraki âlimlerimizi daha iyi tanırız. Onların düşünce yapılarını kavrayarak tarihteki birtakım eylemleri neden gerçekleştirdiklerini daha iyi anlayabiliriz.

Sonunda sadece düşünme değil, doğru düşünme becerisine sahip oluruz ki buna hikmet denir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* adlı eserinin başında mezhep ve görüşleri bilmenin önemini şu şekilde ifade eder:

«فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات»

“Dinleri tanımak ve birbirinden ayırmak isteyen kimsenin mezhepleri ve görüşleri bilmesi gerekir.”¹

2. Mezhepler Tarihi Nedir?

İslâm Mezhepleri Tarihi, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafları ve görüş farklılıklarını, bunlarla bağlantılı olarak meydana gelen toplulukları ve bunların tarihî gelişimlerini inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bakımdan Mezhepler Tarihi'nin konusu yalnızca daha sonra belirginleşmiş

mezhep ve fırkaların inanç esaslarını sıralamak değildir. Görüşlerin ortaya çıkışı, bunların etrafındaki topluluklaşmalar ve bu toplulukların teşekkül süreçleri de alanın inceleme konuları arasındadır.²

3. Mezhep Nedir?

Mezheplerin anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden biri, mezhebin ne olduğunun doğru biçimde tanımlanmamış olmasıdır. Doğru bir tanım yapılmaması ve kavramların yerli yerine oturtulmaması, daha başlangıçta meseleyi yanlış bir zemine taşımakta ve sonraki bütün değerlendirmeleri altüst etmektedir.

O hâlde ne yapıyoruz? Bandı en başa sarıyor ve “mezhep” kelimesinin anlamını Kur’ân’dan araştırmaya başlıyoruz. Öncelikle Kur’ân-ı Kerîm’de “mezhep” kelimesinin türediği **زَهَبَ (z-h-b)** kökünün hangi anlamlarda ve hangi şekillerde kullanıldığını tahkik etmek gerekir. Ardından “mezhep” kavramının tarihî süreç içerisinde nasıl bir anlam değişimine ve dönüşümüne uğradığını takip etmeliyiz. Çünkü bu kavramsal ve tarihî zemini tam olarak ortaya koymadan Hâricilik, Hanefilik ve Mu‘tezile gibi mahiyetleri birbirinden oldukça farklı grup, fırka ve oluşumların tamamını “mezhep” adı altında aynı torbaya koymak, meseleyi anlamamızı zorlaştıracak, hatta bir yönüyle imkânsız hâle getirecektir.

(زَهَبَ) Kökünün Kur’ân’da Kullanımı

Kur'ân'daki kullanım	Temel anlamı	Bağlamsal anlamı	Örnek
ذَهَبَ	Gitmek	Bir yerden ayrılmak, gitmek	“إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ” “Biz yarışmaya gittik.” (Yûsuf 12/17)
ذَهَبَ إِلَى	Bir yere gitmek	Belirli bir kişiye, yere veya hedefe yönelmek	“اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ” “Firavun'a git.” (Tâhâ 20/24)
ذَهَبَ بِهِ	Götürmek	Bir şeyi alıp götürmek, ortadan kaldırmak	“ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ” “Allah onların nurunu giderdi.” (el-Bakara 2/17)

ذَهَبُوا بِهِ

Onu
götürdüler

Bir kimseyi beraberinde
götürmek

“فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ” Onu
götürdüklerinde...” (Yûsuf
12/15)

ذَهَبَ عَنْ

Birinden
gitmek

Bir hâlin veya etkinin
ortadan kalkması

“ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْع” İbrahim’den
korku gidince...” (Hûd 11/74)

يُذْهَبُ

Gider

Yok olmak, kaybolmak

“فَأَمَّا الرِّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء” Köpük ise
atılıp gider.” (er-Ra’d 13/17)

تَذْهَبُ رِيحُكُمْ

Rüzgârınız
gider

Gücünüzün,
etkinliğinizin veya
üstünlüğünüzün
kaybolması

“وَتَذْهَبُ رِيحُكُمْ” Gücünüz gider.”
(el-Enfâl 8/46)

تَذْهَبُ نَفْسُكَ

Canın
gitmesin

Üzüntü ve keder
sebebiyle kendini
tüketmek

“Onlar
için üzümlere kendini tüketme.”
(Fâtır 35/8)

أَذْهَبَ

Gidermek

Bir şeyi ortadan
kaldırmak

“Bizden hüznü
giderdi.” (Fâtır 35/34)

يُذْهِبُ

Giderirler

Bir şeyin etkisini ortadan
kaldırmak

“Şüphesiz
iyilikler kötülükleri giderir.”
(Hûd 11/114)

Örneklerde de görüldüğü gibi mezhep kelimesinin türediği ذ ه ب kökü, Kur’ân-ı Kerîm’de temel olarak “gitmek” ve bu anlamdan türeyen “yönelmek, götürmek, ayrılmak, gidermek ve ortadan kalkmak” anlamlarında kullanılmaktadır.

Z-H-B Kökünün Hadislerde Kullanımı

Hadis ifadesi	Kelime anlamı	Bağlamsal anlamı
ذَهَبَ الظَّمَا	Susuzluk gitti	Susuzluk geçti, sona erdi
فَدَهَبَ عَنْهُ قَدْرُهُ	Ondan tiksinti veren hâl gitti	İnsanların tiksindiği hâl ortadan kalktı
ذَهَبَ أَهْلُ الدُّنْيَا بِالْأَجْرِ	Servet sahipleri ecirleri alıp götürdüler	Zenginler daha fazla ecir elde ettiler
ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ الْيَوْمَ بِالْأَجْرِ	Oruç tutmayanlar bugün ecirle gittiler	Hizmet edenler o gün büyük ecir elde ettiler

فَذَهَبَ لِيُخْرِجَ يَدَهُ مِنْ كُمِّهَا

Elini yeninden çıkarmaya
yöneldi

Elini çıkarmaya kalkıştı

أَذْهَبَ الْبَأْسَ

Sıkıntıyı gider

Hastalık ve sıkıntıyı ortadan
kaldır

Mezhep Kelimesinin “Gidilen Yer” Anlamındaki Kullanımı

مَذْهَبٌ kelimesinin erken dönem kullanımlarından biri “gidilen yer” anlamındadır. Muğîre b. Şu‘be’den rivayet edilen hadiste:

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا ذَهَبَ الْمَذْهَبَ أَبْعَدَ

“Hz. Peygamber ﷺ, ihtiyacını gidermek üzere çıktığında uzak bir yere giderdi.”⁹

Buradaki الْمَذْهَبُ, “mezhep, görüş veya ekol” anlamında değil; “gidilen yer, ihtiyaç giderme yeri” anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım, kelimenin ذَهَبَ, yani “gitmek” köküyle olan anlam bağıını açıkça göstermektedir.

Sahâbe Görüşlerinin Aktarımında Mezhep Kavramı

İlmî ve fikhî görüşlerin aktarımında ذَهَبٌ إِلَىٰ terkinin zamanla “bir görüşe yönelmek, bir görüşü benimsemek” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Bunun yanında مذاهب / مذہب kelimeleri de bir şahsın veya birden fazla âlimin benimsediği görüşleri ifade etmek için kullanılmıştır. Şâfiî, *er-Risâle*’de sahâbenin bir meseledeki görüşlerinden söz ederken:

وَاتَّفَقَتْ مَذَاهِبُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الصَّيْدِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

ifadesini kullanmaktadır. Buradaki مذاهب, sahâbîlerin bir meselede benimsedikleri görüş ve yolları ifade etmektedir. Aynı eserde geçen قَدْ فَهِمْتُ مَذْهَبَكَ, “Senin görüşünü/yolunu anladım.” ifadesi de kelimenin tek bir şahsın benimsediği ilmî görüş için kullanılabildiğini göstermektedir.¹⁰

Böylece ذَهَبٌ fiilinin fiziksel “gitmek” anlamından “bir görüşe yönelmek ve onu benimsemek” anlamına, مذہب kelimesinin ise “gidilen yer veya yol” anlamından “benimsenen görüş ve ilmî yol” anlamına doğru genişlediği görülmektedir.

Arap Şiirinde Kullanımı

Kays b. Hatîm – Câhiliye Dönemi

أَتَعْرِفُ رَسْمًا كَاطِرًا إِذِ الْمَذَاهِبِ

“Amra’nın yurdunun izlerini, ardışık çizgiler gibi tanıyor musun?”

Buradaki المذاهب, klasik açıklamalarda birbirini takip eden çizgiler ve süslemeler için kullanılmıştır.¹¹

İbnü'r-Rûmî – Abbâsî Dönemi

أَلَا مَنْ يُرِينِي غَايَتِي قَبْلَ مَذْهَبِي
وَمَنْ أَيْنَ وَالْغَايَاتُ بَعْدَ الْمَذَاهِبِ

“Yola çıkmadan önce sonumu bana kim gösterebilir? Oysa varılacak son, gidilen yollardan sonra belli olur.”

Burada مَذْهَبِي, “gidişim, tuttuğum yol”; الْمَذَاهِبِ ise “gidilen yollar” anlamındadır.¹²

Ebü'l-Alâ el-Maarî

إِنَّمَا هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَسْبَابٌ لِّجَذْبِ الدُّنْيَا إِلَى الرُّوسَاءِ

“Bu mezhepler, dünyalık menfaatleri önderlere çekmenin araçlarıdır.”

Buradaki المذاهب, artık dinî ve fikrî görüşler, fırkalar ve öğretiler anlamında kullanılmıştır.¹³

Afîfüddin et-Tilimsânî

لِي فِي هَوَاكُم مَذْهَبٌ مَذْهَبٌ

“Sizin sevginizde benim değerli bir yolum/mezhebim vardır.”

Burada مذهب, mecazen benimsenen yol, anlayış ve tutum anlamındadır.¹⁴

Şiirdeki bu örnekler de kelimenin “gidilen yol”dan “benimsenen yol, anlayış ve düşünce” anlamına doğru genişleyen kullanımını göstermektedir.

Klasik Metinlerde Mezhep Kelimesinin Anlamı

Müellif ve eser	Klasik metindeki ifade	Türkçesi	Kullanım
Şâfiî, <i>el-Ümm</i> 'de nakledilen münazara ¹⁵	وَمَا كُنْتُ أَذْهَبُ فِي الْعِلْمِ إِلَّا إِلَى قَوْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ	“İlim konusunda yalnız Medine ehlinin görüşüne yönelirdim.”	ذهب إلى قول: Bir görüşü benimsemek, o görüşten yana olmak
Taberî, <i>Câmi‘u’l-beyân</i> ¹⁶	وَذَهَبَ إِلَيْهِ الَّذِينَ قَرَأُوهُ كَذَلِكَ	“Onu böyle okuyanlar da bu görüşe yöneldiler.”	Fiziksel gitmek değil, belirli bir görüşü benimsemek

İbn Kuteybe,
*Te'vîlü muhtelifi'l-
hadîs*¹⁷

يُرِيدُونَ أَن يُرَدُّوهُ
إِلَىٰ مَذَاهِبِهِم

“Onu kendi görüşlerine
uydurmak istiyorlar.”

مذاهب: Benimsenmiş
görüş ve düşünceler

İbn Kuteybe, aynı
eser¹⁸

بِمَذَاهِبِ أَصْحَابِ
الْحَدِيثِ

“Hadis ehlinin
görüşleri/düşünce yolu.”

Bir topluluğun ortak
ilmî ve itikadî anlayışı

Beyhakî,
*Menâkıbü'sh-
Şâfiî*'de Bîşr el-
Merîsî'den nakil¹⁹

مَا أَخَافُ عَلَىٰ مَذْهَبِنَا
إِلَّا مِنْهُ

“Bizim
mezhebimiz/görüşümüz
adına yalnız ondan
korkuyorum.”

مذهبنا: Mensup olunan
görüş veya düşünce
çevresi

Burada dikkat edilmesi gereken husus, *el-Ümm*'deki وَمَا كُنْتُ أَذْهَبَ... sözünün doğrudan Şâfiî'ye ait olmamasıdır. Söz, Şâfiî ile münazara eden muhatabın ağzından nakledilmiş, ardından Şâfiî'nin

cevabı verilmiştir. Bununla birlikte ifade, dönemin ilmî dilinde ذَهَبَ إِلَى قَوْلٍ terkinin “bir görüşü benimsemek” anlamında kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Aynı şekilde Beyhakî'nin naklettiği إِذَا مَذَّهَبْنَا عَلَى مَذْهَبِنَا إِلَّا مِنْهُ cümlesindeki مَذْهَبِنَا ifadesi de Beyhakî'nin değil, Şâfiî hakkında konuşan Bişr el-Merîsî'nin sözüdür.

Anlam Gelişimi ve Terimleşme

Yukarıdaki örneklerden kelimenin anlam gelişimi ana hatlarıyla şöyle takip edilebilir:

ذَهَبَ → fiziksel olarak gitti

ذَهَبَ إِلَى قَوْلٍ → bir görüşe yöneldi, onu benimsedi

مَذْهَبُ فُلَانٍ → falancanın benimsediği görüş

مَذْهَبُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ → bir topluluğun düşünce ve ilmî yolu

مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ → Şâfiî'ye nispet edilen görüşler bütünü ve ilmî gelenek

Dolayısıyla مَذْهَب kelimesi doğrudan “yol” anlamından bugünkü kurumsallaşmış “mezhep” anlamına sıçramamıştır. Arada:

Bir düşünceye yönelmek → benimsenen görüş → görüşler bütünü → ilmî gelenek → kurumsallaşmış mezhep

şeklinde bir gelişim bulunmaktadır.

Eldeki metinler dikkate alındığında bu gelişimin tarihî seyri de yaklaşık olarak şöyle gösterilebilir:

مَذْهَب kelimesinin anlamı

Yaklaşık dönem

Bir kişinin benimsediği görüş, kanaat ve düşünce yolu

Hicrî II. yüzyılda mevcut; II. yüzyılın sonlarında açık biçimde belgelenmektedir

Bir âlimin görüşlerinin bütünü:
“Falancanın mezhebi”

Hicrî II. yüzyılın sonu – III. yüzyılın başı

Devamlılığı, mensupları, öğretim ve aktarım geleneği bulunan fıkıh ekolü

Hicrî III-IV. yüzyıllarda teşekkül etmiş, özellikle IV. yüzyılda belirginleşmiştir²⁰

Burada kesin bir “ilk kullanım” tarihi vermekten ziyade, kelimenin farklı anlamlarının eldeki metinlerde hangi dönemlerden itibaren açık biçimde takip edilebildiğini göstermek daha isabetlidir.

Klasik Fıkıh ve Usul Literatüründe Mezhep

Klasik fıkıh literatüründe mezhep, genel olarak bir müçtehidin ictihadla ilgili meselelerde benimsediği hükümler için kullanılan bir terimdir.

Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl* adlı eserinde kelimeyi şöyle tarif eder:

وَالْمَذْهَبُ لُغَةً الطَّرِيقُ وَمَكَانُ الذَّهَابِ، ثُمَّ صَارَ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ حَقِيقَةً عُرْفِيَّةً فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ مِنَ الْأَحْكَامِ الاجْتِهَادِيَّةِ

“Mezhep, sözlükte yol ve gidilen yer demektir. Daha sonra fakihlerin kullanımında, imamlardan birinin ictihadî hükümler konusunda benimsediği görüşleri ifade eden örfî bir terim hâline gelmiştir.”²¹

Bu tanımda üç temel unsur öne çıkmaktadır:

Unsur

Açıklama

Müçtehit imam

Görüşü ortaya koyan ve hükme ulaşan kişi

İctihad

Hükme ulaşmak için gösterilen ilmî çaba

İctihadî hükümler

İctihada konu olan meselelerde ulaşılan hükümler

İlk usûl-i fıkıh eserlerindeki kullanımlar kronolojik olarak değerlendirildiğinde kavramın anlamındaki gelişme daha açık biçimde görülebilmektedir:

Kaynak	İfade	Mezhep kelimesinin anlamı
Şâfiî, <i>er-Risâle</i> ²²	مذهبك / مذاهب من تكلم من الصحابة	Bir kişinin veya sahâbîlerin belirli bir meseledeki görüşleri ve ilmî yaklaşımları

Debûsî,
*Takvîmü'l-edille*²³

مذهب ثابت

Bir âlime veya ilmî çevreye nispeti sabit görüş

Ebû Ya'lâ, *el-Udde*²⁴

Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen görüşler

Bir imamın belirli bir usûl meselesindeki görüşü

Cüveynî, *el-Burhân*²⁵

مذاهب الأئمة / منتحل المذهب

Bir imama nispet edilen ve mensupları tarafından takip edilen ilmî gelenek

Buna göre ilk usûl literatüründe mezhep, başlangıçta esas olarak “benimsenen görüş ve ilmî yaklaşım” anlamında kullanılmaktadır. Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde hem tek bir kişinin hem de sahâbîlerin görüşleri için kullanılabilir. Daha sonraki eserlerde bir imama nispet edilen kullanımlar yaygınlaşmış; Cüveynî dönemine gelindiğinde ise مذاهب الأئمة ve منتحل المذهب gibi ifadeler, mezhebin takip edilebilir ve mensubu olunabilir bir ilmî gelenek anlamının belirginleştiğini göstermektedir.

Modern Türkçe Kaynaklarda Mezhep Tarifleri

Ethem Ruhi Fıglalı

“Mezhep, birtakım siyasî, içtimaî, iktisadî ve diğer hadiselerin tesirlerinin, mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî, dinî ve siyasî tezahürüdür.”²⁶

Hasan Onat

“Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır.”²⁷

Sönmez Kutlu

“Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dinî nitelikli beşerî oluşumlardır.”²⁸

İlyas Üzüm

“Dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem.”²⁹

Ali Bardakoğlu

Mezhebi “dini anlama ve yaşamada takip edilen yol, usul” şeklinde tarif etmekte; daha geniş anlamıyla dinin inanç veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlamada kendine özgü yaklaşımları bulunan düşünce sistemi ve bunun etrafında oluşan ilmî-fikrî birikim olarak açıklamaktadır.³⁰

Bu tariflerin aynı noktadan hareket etmediği görülmektedir. Bazıları mezhebin **görüş ve ilmî yöntem** tarafını, bazıları ise bu görüşlerin etrafında meydana gelen **toplumsallaşma ve kurumlaşmayı** tanımın içine almaktadır. Bu çalışmada ise mezhep ile onun etrafında meydana gelen insan topluluğu birbirinden ayrılacağından, mezhep kavramı esas itibarıyla ictihad ve görüş merkezli kullanılacaktır.

Mezhebin Nihai Tarifi

Sonuç olarak mezhep, esas itibarıyla müçtehit bir İslâm âliminin Kur’ân ve Sünnet’i anlama, şer’î delilleri değerlendirme ve bunlardan hüküm çıkarma gayretinin sonucunda ortaya çıkan ictihadların bütünüdür.³¹ İnsanların onu bir mezhep imamı olarak görüp görmemesi, kitaplarının veya talebelerinin bulunup bulunmaması, bu anlamda mezhebin varlığını belirleyen temel unsur değildir.

Hatta bir müçtehit imam düşünelim: Bir adada doğmuş, büyümüş, yaşamış ve ölmüş; hiçbir talebesi olmamış, görüşleri kimseye ulaşmamış olsun. Eğer bu kişi müçtehit seviyesinde bir âlimse, şer’î delilleri belli bir usulle değerlendirmiş ve bunlardan ictihadlarda bulunmuşsa, onun adasında bir “ada mezhebi” kurulmuş olur. Ancak bu mezhep aktarılmadığı için bir ekole dönüşmemiş ve tarih içerisinde yaşamamıştır.

Dolayısıyla mezhep ile mezhep etrafında oluşan topluluğu birbirinden ayırmak gerekir. Mezhebin doğması için bir grup şart değildir. Mezhep, önce müçtehidin zihninde ortaya çıkan bir anlama ve

ictihad faaliyetidir; talebeler, eserler ve müntesipler ise bunun aktarılmasını ve zamanla bir ekole dönüşmesini sağlar.

Bu sebeple bir mezhepten söz edebilmek için esas itibarıyla üç unsur gerekir:

1. Müçtehit seviyesinde bir âlim bulunmalıdır.
2. Şer'î delilleri anlama ve değerlendirmede bir usulü bulunmalıdır.
3. Bu usulden doğmuş ictihadî görüşleri bulunmalıdır.

Bunun ötesinde tarih içerisinde “mezhep” diye adlandırdığımız yapıların bazıları gerçekten bu anlamda bir mezhep, bazıları ise bundan çok daha farklı siyasî, toplumsal veya itikadî oluşumlardır. İlerleyen bölümlerde bu ayrım ayrıca ele alınacaktır.

Bu Çalışmada Mezhebin Özellikleri

1. Mezhep, İslâm'ın kendi içerisindeki anlama ve ictihad faaliyetinin bir ürünüdür.
2. Tarihî, sosyal, siyasî ve ekonomik hadiseler mezheplerin gelişimini ve yayılmasını etkileyebilir; ancak yalnız bu sebeplerle meydana gelen insan gruplaşmaları bu çalışmada mezhep değil, fırka kavramı içerisinde değerlendirilecektir.
3. Mezhep esas itibarıyla ilmî ve fikrî bir yapıdır. İnsanlar, kurumlar ve topluluklar ise bu mezhebin tarih içerisindeki taşıyıcıları ve tezahürleridir.
4. Mezhebin kendisine nispet edildiği kişinin esas vasfı ilmî ve ictihadî yetkinliğidir. Sırf siyasî liderlik, hükümdarlık veya toplumsal önderlik bir kişiyi mezhep imamı hâline getirmez.

5. Mezhep dinin kendisi değil, dinin anlaşılması ve yorumlanması sonucunda ortaya çıkan ictihadî bir yoldur.

İctihad

İctihad, müçtehidin şer'î bir hükme ulaşmak için ilmî gücünü ve gayretini mümkün olan en ileri ölçüde kullanmasıdır.³²

4. Fırka Kavramı

Klasik Arapça Sözlüklerde Fırka (فِرْقَة)

İbn Fâris — *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*

İbn Fâris, ف ر ق kökünün temel anlamını şöyle açıklar:

الْفَاءُ وَالرَّاءُ وَالْقَافُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَمْيِيزٍ وَتَرْيِيلٍ بَيْنَ شَيْئَيْنِ

“F-r-k kökü, iki şeyin birbirinden ayrılması ve ayırt edilmesi anlamına gelen sahih bir köktür.”³³

İbn Fâris'in açıklamasında kökün merkezinde iki şeyi birbirinden ayırma bulunmaktadır. Aynı kökten gelen الفرقُ kelimesini de bir bütünden ayrılmış parça veya sürüden ayrılmış kısım için kullanır.

Râgıb el-İsfahânî — *el-Müfredât*

Râgıb el-İsfahânî, فلق ile فرق arasındaki farkı açıklarken şöyle der:

الْفَرْقُ يُقَارِبُ الْفَلْقَ، لَكِنَّ الْفَلْقَ يُقَالُ اعْتِبَارًا بِالْإِنْشِقَاقِ، وَالْفَرْقُ يُقَالُ اعْتِبَارًا بِالْإِنْفِصَالِ

“Fark, felk anlamına yakındır. Ancak felk yarılma, fark ise ayrılma dikkate alınarak kullanılır.”

Ardından فِرْقَة kelimesini doğrudan insan topluluğuyla ilişkilendirir:

وَالْفِرْقُ: الْقِطْعَةُ الْمُنْفَصِلَةُ، وَمِنْهُ الْفِرْقَةُ لِلْجَمَاعَةِ الْمُنْفَرِدَةِ مِنَ النَّاسِ

“Firk, ayrılmış parçadır. İnsanlardan diğerlerinden ayrılmış topluluğa ‘firka’ denilmesi de buradan gelir.”³⁴

Burada فِرْقَة, belirli bir düşüncenin adı olarak değil, diğerlerinden ayrılmış insan topluluğu olarak tarif edilmektedir.

İbn Manzûr — *Lisânü'l-Arab*

İbn Manzûr kelimenin temel anlamını:

الْفَرْقُ: خِلَافُ الْجَمْعِ

“Fark, birleşmenin zıddıdır.”

şeklinde verir. Ardından fırka hakkında:

وَالْفِرْقُ وَالْفِرْقَةُ وَالْفَرِيقُ: الطَّائِفَةُ مِنَ الشَّيْءِ الْمُتَفَرِّقِ، وَالْفِرْقَةُ طَائِفَةٌ مِنَ النَّاسِ

“Firk, fırka ve ferîk; ayrılmış bir şeyin parçası veya topluluğudur. Fırka, insanlardan bir topluluktur.”
der.³⁵

Zebîdî — *Tâcû'l-Arûs*

Zebîdî de aynı anlam çizgisini sürdürür:

الْفِرْقَةُ وَالْفِرْقُ وَالْفَرِيقُ: الطَّائِفَةُ مِنَ الشَّيْءِ الْمُتَفَرِّقِ

“Fırka, firk ve ferîk; ayrılmış şeyden meydana gelen topluluk veya kısımdır.”³⁶

Böylece klasik sözlüklerde kelimenin anlam seyri açık biçimde görülmektedir:

Ayrırmak → ayrılmak → bütünden ayrılmış parça → diğerlerinden ayrılmış insan topluluğu.

Fırka kelimesinin sözlük anlamının merkezinde bir görüş veya düşünce sistemi değil, **ayrılma ve bu ayrılmanın neticesinde meydana gelen topluluk** bulunmaktadır.

F-R-Q Kökünün Kur'an'da Kullanımı

Kur'an-ı Kerim'de ف ر ق kökü ayırmak, ayrılmak, bölünmek, bir topluluğun bir kısmını ifade etmek ve hak ile bâtılı ayıran ölçü gibi birbirleriyle bağlantılı anlamlarda kullanılmıştır.³⁷

Kullanım	Temel anlam	Kur'an'dan örnek
فَرَّقَ	Ayırmak	وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ — “Sizin için denizi ayırdığımızda...” (Bakara 2/50)
فَرَّقَ بَيْنَ	Arasını ayırmak	مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ — “Kişi ile eşinin arasını ayıracak şeyi...” (Bakara 2/102)
تَفَرَّقَ	Ayrılmak, bölünmek	وَلَا تَفَرَّقُوا — “Ayrılmayın.” (Âl-i İmrân 3/103)
فَرَّقُوا دِينَهُمْ	Din konusunda ayrışmak	إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا — “Dinlerini parçalayıp gruplara ayıranlar...” (En‘âm 6/159)
فَرِيقٍ	Bir topluluğun bir kısmı, taraf	وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ — “Onlardan bir grup...” (Bakara 2/75)

فَرِيقَانِ	İki taraf	فَإِذَا هُمُ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ — “Bir de baktı ki birbirleriyle çekişen iki grup olmuşlar.” (Neml 27/45)
فِرْقَةٍ	Topluluk, grup	فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ — “Onların her bir topluluğundan bir tâife çıkıp gitseydi...” (Tevbe 9/122)
فِرْقٍ	Ayrılmış parça	فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ — “Her bir parça büyük bir dağ gibi oldu.” (Şuarâ 26/63)
فَرْقَانِ	Ayıran ölçü	وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ — “Hidayetin ve Furkân’ın açık delilleri...” (Bakara 2/185)

Burada özellikle فِرْقَةٍ kelimesinin kullanımı önemlidir:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ

“Onların her bir fırkasından bir tâife çıkıp gitseydi...” (Tevbe 9/122)

Âyette bir فِرْقَةٍ içerisinde bir طَائِفَةٍnin çıkmasından söz edilmektedir. Dolayısıyla buradaki fırka, daha sonraki itikadî veya siyasî bir oluşumun özel adı değil, doğrudan bir insan topluluğudur.

Kur'an'daki kullanımda da temel anlam çizgisi:

Ayırmak → ayrılmak → ayrılmış kısım → grup veya topluluk

şeklindedir.

Fırka ve Yakın Kavramlar

Kur'an'da insan topluluklarını anlatmak için yalnız فِرْقَة kelimesi kullanılmaz. حِزْب ve فَرِيق، طَائِفَة، شَيْعَة kelimeleri de farklı bağlamlarda insan gruplarını ifade etmektedir.³⁸

Kelime	Temel anlam
فِرْقَة — fırka	Ayrılmış insan topluluğu
فَرِيق — ferîk	Bir topluluğun bir kısmı veya tarafı
طَائِفَة — tâife	İnsanlardan bir kesim veya grup

شِيعَة — şîa

Bir kimsenin veya tarafın
tarafdarları

حِزْب — hizb

Bir araya gelmiş taraf veya
topluluk

Bu kelimeler bütünüyle aynı anlama gelmez. Fırkada özellikle **ayrılma**, şîada **tarafdarlık**, hizbde ise belirli bir **taraf meydana getirme** anlamı öne çıkmaktadır.

Kur'ân'da “şîa” ve “hizb” kelimeleri de ayrılma, bölünme veya taraflaşma bağlamında kullanılabilmektedir.³⁹

F-R-Q Kökünün Hadislerde Kullanımı

Hadislerde de ف ر ق kökü ayırmak, ayrılmak, cemaatten kopmak ve ayrılmış insan toplulukları anlamlarında kullanılmaktadır.

Resûlullah ﷺ bir hadisinde:

عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ

“Cemaate sarılın; ayrılıktan sakının.”

buyurmuştur.⁴⁰ Buradaki الْفُرْقَةَ, insan topluluğunun adı değil, ayrılık anlamındadır.

Cemaatten ayrılma hakkında:

مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا

“Kim cemaatten bir karış kadar ayrılırsa...”

ifadesi kullanılmaktadır.⁴¹

Huzeyfe b. Yemân'ın fitneler hakkındaki meşhur hadisinde ise Resûlullah ﷺ:

فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا

“O fırkaların/grupların hepsinden uzak dur.”

buyurmuştur.⁴² Buradaki الْفِرَقَ, doğrudan insan gruplarını ifade etmektedir.

Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayette de:

أَفْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ... وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً

“Yahudiler yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldı... Ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.”

buyurulmaktadır.⁴³

Burada افترق / تفترق, “ayrılmak”; bu ayrılmanın neticesinde ortaya çıkan gruplar ise فِرَق olarak ifade edilmiştir.

Klasik Mezhepler Tarihi Eserlerinde Fırka

Klasik *makālât* ve *fırak* eserlerinde فِرْقَة kelimesi daha belirli bir kullanım kazanmakla birlikte yine öncelikle insan topluluğunu ifade etmektedir.

Eş‘arî’nin Kullanımı

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, gulâtı anlatırken:

وَهُمْ خَمْسَ عَشْرَةَ فِرْقَةً

“Onlar on beş fırkadır.”

der ve ilk fırkayı:

فَالْفِرْقَةُ الْأُولَى مِنْهُمْ الْبَيَّانِيَّةُ، أَصْحَابُ بَيَّانٍ بْنِ سَمْعَانَ

“Bunların birinci fırkası, Beyân b. Sem‘ân’ın ashabı olan Beyâniyye’dir.”

şeklinde tanıtır.⁴⁴

Burada fırka, Beyân b. Sem‘ân’ın ileri sürdüğü görüşün kendisi değil, onun **ashabı**, yani bu görüşler etrafında bulunan insan topluluğudur. Eş‘arî bu topluluğun görüşlerini daha sonra ayrıca anlatır.

Dolayısıyla klasik metinde:

Fırka → insan topluluğu

Makāle veya kavî → o topluluğun görüşü

şeklinde bir ayırım yapılabilmektedir.

Bağdâdî'nin Kullanımı

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Mürcie hakkındaki bölümünün başlığı bu ayrımı daha açık biçimde göstermektedir:

فِي بَيَانِ الْفِرَقِ الْمُرْجِيَّةِ وَتَفْصِيلِ مَذَاهِبِهِمْ

“Mürcie fırkalarının açıklanması ve onların mezheplerinin ayrıntılı olarak anlatılması.”⁴⁵

Aynı cümlede iki ayrı kavram kullanılmaktadır:

الْفِرَقُ الْمُرْجِيَّةُ → Mürcie fırkaları, yani insan toplulukları.

مَذَاهِبُهُمْ → Bu toplulukların benimsedikleri görüşler.

Bu kullanım, fırka ile görüşün aynı şey olmadığını açık biçimde göstermektedir.

Şehristânî'nin Kullanımı

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinin başında her görüş ayrılığının ayrı bir makāle olarak sayılamayacağını özellikle belirtir:

لَيْسَ كُلُّ مَنْ تَمَيَّزَ عَنْ غَيْرِهِ بِمَقَالَةٍ مَا فِي مَسْأَلَةٍ مَا عُدَّ صَاحِبَ مَقَالَةٍ

“Herhangi bir meselede herhangi bir görüşle başkasından ayrılan herkes ayrı bir makāle sahibi sayılmaz.”

Ardından:

فَلَا بُدَّ إِذْنٍ مَنْ ضَابِطٍ فِي مَسَائِلَ هِيَ أَصُولٌ وَقَوَاعِدُ، يَكُونُ الْإِخْتِلَافُ فِيهَا اخْتِلَافًا يُعْتَبَرُ مَقَالَةٍ

“Öyleyse ihtilaf edildiğinde ayrı bir makāle sayılmasını gerektiren temel meseleler ve kaideler için bir ölçü bulunmalıdır.”

der.⁴⁶

Şehristânî'nin bu açıklaması her küçük görüş ayrılığının ayrı bir topluluk veya müstakil düşünce sistemi sayılmaması gerektiğini göstermektedir.

Klasik literatürde genel çizgi şöyledir:

Ayrışma → ayrıışmış insan topluluğu → belirli görüşler taşıyan grup → teknik anlamda fırka.

Topluluk فِرْقَة, onun savunduğu görüşler ise مَذْهَب، قَوْل، مَقَالَة gibi kelimelerle ifade edilebilmektedir.

Bu Çalışmada Fırka Kavramı

Yukarıdaki sözlük, Kur'an, hadis ve klasik fırak literatüründeki kullanımlar çerçevesinde bu kitapta **fırka**, diğerlerinden ayrılarak belirli bir taraf hâline gelen insan topluluğu için kullanılacaktır.

Bu bakımdan:

Fırka; ortak bir saikle bir araya gelen, kendisini başka bir kesimden ayıran ve ortak bir tavır etrafında fiilen taraf oluşturan insan topluluğudur.

Bu tarifte belirleyici unsur yalnızca ortak bir fikrin bulunması değildir. İnsanların diğerlerinden ayrılarak bir taraf meydana getirmesi gerekir.

Bir topluluğun bu kitapta fırka olarak değerlendirilmesinde şu ölçüler dikkate alınacaktır:

- 1. Bir insan topluluğu bulunmalıdır.** Tek kişinin farklı görüşü fırka meydana getirmez.
- 2. Bu topluluğu bir araya getiren müşterek bir sebep bulunmalıdır.** Aynı kabileden, şehirden veya meslekten olmak tek başına yeterli değildir.
- 3. Topluluk diğerlerinden ayrılmış bir taraf hâline gelmelidir.** Yalnız ortak özellik taşımak değil, başka bir kesimden ayrılmak söz konusu olmalıdır.
- 4. Ortak tavır fiilî davranışa dönüşmelidir.** Birlikte hareket etmek, bir tarafı desteklemek, karşı çıkmak, ayrılmak, savaşmak, boykot etmek veya benzeri müşterek davranışlardan biri görülmelidir.
- 5. Belirli ölçüde grup bilinci bulunmalıdır.** Topluluğun kendisine özel bir isim vermesi şart değildir; ancak üyeleri aynı tarafın insanları olarak hareket etmelidir.
- 6. Müçtehit bir imam veya sistemli bir ictihad usulü şart değildir.** Siyasî, sosyal, iktisadî, kabilevî veya itikadî bir sebep topluluğun ayrışmasına yol açabilir.

Lider, özel isim, merkez, devamlılık veya teşkilatlanmış yapı fırkanın daha belirgin hâle gelmesini sağlayabilir; fakat bunların tamamının başlangıçtan itibaren bulunması şart değildir.

Bu çerçevede **kabile ile fırka** ve **sosyal kesim ile fırka** aynı şey değildir. Kabile nesebe dayalı tabîî bir topluluktur; ancak belirli bir meselede diğerlerinden ayrılarak ortak bir taraf hâline gelirse fırkalaşma ortaya çıkabilir. Muhacirler, Ensar, kadınlar, gençler, fakirler veya zenginler gibi adlandırmalar da sırf bir sosyal kesimi ifade ettikleri sürece fırka değildir.

Bu sebeple **fırka ile fırkalaşma** da birbirinden ayrılmalıdır. Bir hadisenin ilk safhasında henüz müstakil bir fırka bulunmayabilir; fakat ona doğru ilerleyen bir süreç görülebilir:

Ortak sebep → taraflaşma → grup bilinci → ortak hareket → fırka

Bu ayrım, Resûlullah ﷺ devrinden itibaren meydana gelen sosyal ve siyasî hadiseleri, daha sonraki fırka isimlerini geriye taşımadan inceleyebilmemize imkân verir.

Mezhep ile Fırka Arasındaki Fark

Önceki bölümde mezhebi, esas itibarıyla müçtehidin anlama, ictihad ve görüşleri etrafında ele aldık. Fırkada ise merkezde görüşten önce **insan topluluğu ve ayrışma** bulunmaktadır.

Bağdâdî'nin yukarıda geçen “**Mürctie fırkaları ve onların mezhepleri**” ifadesi, bu iki kavramın klasik metin içerisinde dahi birbirinden ayrılabildiğini göstermektedir.

Bu çalışmada temel ayrım şu şekilde kullanılacaktır:

Mezhep

Merkezinde anlama, ictihad ve görüş bulunur.

Tek bir müçtehidin görüşleri ona nispet edilebilir.

Başlangıçta geniş bir müntesip topluluğu şart değildir.

İlmî ve ictihadî bir yol olarak ortaya çıkar.

Zamanla bir ekole ve ilmî geleneğe dönüştürülebilir.

Fırka

Merkezinde insan topluluğu ve ayrışma bulunur.

Tek kişinin görüşü fırka meydana getirmez.

Görünür bir insan topluluğunun bulunması gerekir.

Siyasî, sosyal, iktisadî, kabilevî veya itikadî bir sebeple ortaya çıkabilir.

Zamanla kendisine ait görüşler ve sistemli bir düşünce meydana getirebilir.

Bu ayrım, mezhep ile fırkanın hiçbir zaman kesişmeyeceği anlamına gelmez. Bir fırkanın kendisine ait görüşleri ve mezhebi oluşabilir; aynı şekilde bir mezhebin etrafında zamanla geniş bir topluluk meydana gelebilir. Fakat **görüşün kendisi ile o görüşü benimseyen insan topluluğu aynı şey değildir.**

Bu sebeple:

Her fırkanın birtakım görüşleri olabilir; fakat her görüş ayrılığı fırka meydana getirmez.

Bu Ayrımın Kitabın Tarih Anlatımındaki Yeri

Mezhep ile fırka arasındaki bu ayrım yalnız terminolojik bir tercih değildir. İlerleyen bölümlerde şahısların, fikirlerin ve toplulukların nasıl ele alınacağını da belirleyecektir.

Meselâ Kurrâ veya Ehlü'l-Eyyâm gibi tarihî topluluklar yalnız kendilerine verilen bir isim bulunduğu için doğrudan “fırka” kabul edilmeyecektir. Bunların belirli bir dönemde sosyal, askerî veya ilmî bir kesimi mi ifade ettiği; yoksa diğerlerinden ayrılarak ortak tavır ve hareket geliştirmiş müstakil bir taraf hâline mi geldiği araştırılacaktır.

Aynı ölçü Şîa için de uygulanacaktır. Hz. Ali'yi sevmek, onu desteklemek veya belirli bir siyasî hadisede onun yanında bulunmak tek başına sonraki anlamıyla Şiî fırkalardan birine mensup olmak anlamına gelmez. Önce taraftarlığın ne zaman belirli bir topluluk kimliğine dönüştüğü, ardından bu topluluğun hangi görüşleri benimsediği takip edilecektir.

Hâricîler incelenirken tahkim hadisesinde Hz. Ali'den ayrılan ilk topluluk ile daha sonraki Hâricî fırkaların bütün itikadî görüşleri birbirine karıştırılmayacaktır. Önce ayrılma ve topluluklaşma, ardından düşüncelerin gelişimi ele alınacaktır.

Kaderiyye gibi oluşumlarda ise belirli bir görüşün ortaya çıkması ile bu görüşü benimseyen insanların tanınabilir bir topluluk hâline gelmesi birbirinden ayrılacaktır. Bir düşüncenin bir veya

birkaç kişi tarafından dile getirilmesi ile kaynakların “Kaderiyye” diye adlandırdığı bir çevrenin ortaya çıkması aynı tarihî aşama değildir.

Böylece kitap içerisinde iki ayrı fakat zaman zaman kesişen tarih takip edilecektir:

Mezhep tarihi: Kim ictihad etti? Hangi görüşü benimsedi? Bu görüş kimlere geçti ve hangi ilmî geleneğe dönüştü?

Fırka tarihi: Kimler bir araya geldi? Onları bir araya getiren sebep neydi? Kimden ayrıldılar? Ne zaman ortak hareket ve grup bilinci meydana geldi? Daha sonra hangi görüşleri benimsediler?

Bu iki tarih zaman zaman kesişecek, fakat birbirinin yerine kullanılmayacaktır.

Mezhepler Tarihi Yazıcılığının Tarihi Seyri ve Kavramsal Dönüşümü

Bugün “İslâm Mezhepleri Tarihi” adıyla bilinen alan, İslâm tarihinin ilk döneminden itibaren değişmeden bu isimle kurulmuş müstakil bir yazıcılık değildir.

İlk dönemde ihtilaflarla ilgili metinler daha çok **risâle, mektup, sîre, reddiye ve belirli bir mesele hakkındaki müstakil yazılar** şeklinde ortaya çıktı.

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye’ye nispet edilen erken **İrcâ Risâlesi** bunun örneklerinden biridir.⁴⁷ Erken dönemin bir başka metni Sâlim b. Zekvân’a nispet edilen *Sîre*dir.⁴⁸

Bu dönemde henüz bütün grupları “İslâm Mezhepleri Tarihi” adı altında toplayan standart bir eser türü bulunmamaktadır.

Hicrî II. Yüzyılda Tasnifin Genişlemesi

Hicrî II. yüzyılda tek tek görüşlere cevap veren eserlerin yanında farklı grupları ve görüşleri bir arada ele alan çalışmalar görölmeye başladı. Bunların önemli bir kısmı günümüze ulaşmamış, adları bibliyografi ve tabakât kaynaklarında korunmuştur.

Vâsıl b. Atâ’ya:

كِتَابُ أَصْنَافِ الْمُرْجِيَّةِ

Kitâbü Esnâfi’l-Mürchie

adlı bir eser nispet edilmektedir.⁴⁹

İbnü’n-Nedîm, Hâricî müelliflerden Yemân b. Ribâb’ın eserleri arasında:

كِتَابُ الْمَقَالَاتِ

“Makâlât Kitabı”

adını; Hafs b. Eşyem’in eserleri arasında ise:

كِتَابُ الْفَرْقِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ

“Fırkalar ve Onlara Red Kitabı”

adını zikreder.⁵⁰

Hişâm b. Hakem’e de:

كِتَابُ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِي الْإِمَامَةِ

“İnsanların İmamet Konusundaki İhtilafı”

adlı bir eser nispet edilmektedir.⁵¹

Bu eser adları, erken yazıcılıkta **mezhep** kelimesinin alanın değişmez üst kavramı olmadığını göstermektedir. Bunun yerine **fırka**, **makāle**, **ihtilaf** ve doğrudan mesele adları kullanılmaktadır.

Hicrî III ve IV. Yüzyıllar: Makālât ve Fırak Yazıcılığı

Hicrî III ve IV. yüzyıllarda **makālât** ve **fırak** yazıcılığı daha belirgin bir hâle gelmiştir.

İbnü’n-Nedîm, Ebû Îsâ el-Verrâk’ın eserleri arasında:

كِتَابُ الْمَقَالَاتِ

adlı bir eser bulunduğunu bildirir.⁵²

Sa’d b. Abdullah el-Kummî’nin eserinin adı:

اُمَقَالَاتُ وَالْفِرَقُ

“Makāleler ve Fırkalar”;

Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin eserinin adı:

فِرَقُ الشَّيْعَةِ

“Şîa Fırkaları”;

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin eserinin adı ise:

مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ وَاخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ

“Müslümanların Görüşleri ve Namaz Kılanların İhtilafı”

şeklindedir.⁵³

Bu eserlerin başlıklarında **mezhep** kelimesi yer almamaktadır. Kummî **makāleler** ile **fırkaları**, Eş‘arî ise **makāleler** ile **ihtilafı** yan yana kullanmaktadır.

Bu durum klasik yazıcılığın görüş, ihtilaf ve insan topluluğunu tek bir kavram altında toplamaktan ziyade farklı kelimelerle ifade ettiğini göstermektedir.

Daha Sonraki Dönem: Fırak, Ehvâ, Bida‘, Milel ve Nihal

Sonraki asırlarda kullanılan kavramlar daha da çeşitlenmiştir.

Bağdâdî'nin eseri:

الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِرَقِ

İbn Hazm'ın eseri:

الْفَصْلُ فِي الْمِلِّ وَالْأَهْوَاءِ وَالتَّحَلِّ

Şehristânî'nin eseri ise:

الْمِلُّ وَالتَّحَلُّ

adını taşımaktadır.⁵⁴

Böylece klasik literatürde:

مَقَالَات — makālât

فِرَق — fırak

اِخْتِلَاف — ihtilaf

أَهْوَاء — ehvâ

بِدْع — bida'

مِلل — milel

نِحَال — nihal

gibi farklı kavramlarla karşılaşılmaktadır.

Bunların her biri aynı şeyi ifade etmez. **Makāle** söylenen veya benimsenen görüşü, **fırka** ayrılmış insan topluluğunu, **ihtilaf** görüşlerin farklılaşmasını ifade eder. **Ehvâ** çeşitli fikrî yönelişler, **bida'** sonradan ortaya çıktığı kabul edilen dinî görüş veya uygulamalar için kullanılabilir. **Milel ve nihâl** ise yalnız Müslüman topluluklarla sınırlı olmayan daha geniş bir alanı kapsar.

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* yalnız İslâmî fırkaları değil, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbiîlik ve çeşitli felsefî görüşleri de ele almaktadır. Bu sebeple klasik *milel ve nihâl* literatürünün tamamını yalnız "İslâm Mezhepleri Tarihi" başlığı altında değerlendirmek, klasik eserlerin kendi kapsamını daraltabilir.

"Mezhep" Kelimesinin Modern Üst Kavram Hâline Gelmesi

Klasik eserlerde مذهب / مذاهب kelimesi elbette kullanılmaktadır. Ancak bütün fırak ve makâlât yazıcılığını kapsayan değişmez eser adı veya tek üst kavram değildir.

Modern dönemde ise **mezhep** kelimesinin alanı daha geniş biçimde kuşatan bir adlandırma olarak kullanıldığı örnekler artmıştır.

Muhammed Ebû Zehre eserine:

تَارِيخُ الْمَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ

"İslâm Mezhepleri Tarihi"

adını vermiştir.⁵⁵

Abdurrahman Bedevî'nin eseri ise:

مَذَاهِبُ الْإِسْلَامِيِّينَ

“Müslümanların Mezhepleri”

adını taşımaktadır.⁵⁶

Türkçe literatürde bu kavramsal genişleme daha görünür hâle gelmektedir.

Eş‘arî'nin aslî başlığı:

مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ وَاخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ

olduğu hâlde Türkçe neşirde eser:

Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri

başlığıyla yayımlanmıştır.⁵⁷

Bağdâdî'nin:

الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِرَقِ

adlı eseri Türkçede:

Mezhepler Arasındaki Farklar

adıyla yayımlanmıştır.⁵⁸ Burada فِرَق — **firkalar** kelimesi “mezhepler” ile karşılanmıştır.

Şehristânî’nin:

الْمِلَّةُ وَالنَّحْلُ

adlı eseri Türkçe neşirde:

el-Milel ve’n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi

başlığıyla yayımlanmıştır.⁵⁹

İbn Hazm’ın:

الْفَصْلُ فِي الْمِلَّةِ وَالْأَهْوَاءِ وَالنَّحْلِ

adlı eseri ise:

el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi

başlığıyla yayımlanmıştır.⁶⁰

Bu tercümeleri bütünüyle yanlış kabul etmek gerekmez. Bunlar okuyucuya kitabın içeriğini anlatmayı amaçlayan açıklayıcı başlıklandırmalar olarak değerlendirilebilir. Ancak klasik metinler kavramsal açıdan incelenirken müellifin tercih ettiği aslî kelimelerin de korunması gerekir.

Çünkü klasik müellif:

فِرْقَة diyorsa fırka,
مَقَالَة diyorsa görüş,
مِلَّة diyorsa millet/din,
نَحْلَة diyorsa nihle,
أَهْوَاء / هَوَى diyorsa hevâ/ehvâ,
مَذْهَب diyorsa mezhep

kelimesini tercih etmiş olmaktadır.

Bu kavramların tamamının tek bir “**mezhep**” kelimesi altında toplanması, klasik metindeki ayrımların Türkçe okuyucunun zihninde silikleşmesine yol açabilir.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde bugün “İslâm Mezhepleri Tarihi” adıyla anılan alan, başlangıçtan itibaren aynı ad ve aynı kavramsal çerçeveye mevcut değildir. İlk metinlerde risâle, sîre ve reddiyeler; daha sonra **makâlât**, **fırak ve ihtilaf**; sonraki dönemlerde ise **ehvâ**, **bida**‘, **milel ve nihâl** gibi farklı kavramlar görülmektedir.

Bu sebeple geçmişi incelerken yalnız:

“Hangi mezhepler vardı?”

sorusuyla başlanmamalıdır.

Bunun yanında:

Hangi görüş ortaya çıktı?

Hangi meselede ihtilaf edildi?

Kimler kimin tarafında yer aldı?

Bir insan topluluğı ne zaman diğerklerinden ayrıldı?

Hangi aşamada müstakil bir fırka hâline geldi?

Belirli görüşler ne zaman sistemli bir ilmî geleneğı dönüştü?

soruları da sorulmalıdır.

Böylece fikir, mezhep ve fırkalar daha sonraki gelişmiş biçimleri geriye taşınmadan, ortaya çıktıkları tarih şartlar ve oluşum süreçleri içerisinde incelenebilir.

5. Mezheplerde Fikhî Düşüncenin Teşekkülü

Önceki bölümlerde mezhebin müçtehidin ictihadlarıyla başlayan yönünü ele aldık. Ancak bir mezhebin tarih içerisinde devam etmesi, kurucu imamın görüşlerinin yalnızca nakledilmesiyle gerçekleşmez. Bu görüşler talebeler ve sonraki fakihler tarafından aktarılır; yeni meseleler

mezhebin usulü içerisinde değerlendirilir; farklı rivayet ve görüşler karşılaştırılır, bir kısmı tercih edilir, bir kısmı zayıf görülür ve zamanla fetvada esas alınacak görüşler belirginleşir.

Şâfiî fakihi Nevevî, mezhep içerisinde yetişen fakihlerden bir tabakayı şöyle tarif eder:

فَقِيهُ النَّفْسِ، حَافِظُ مَذْهَبِ إِمَامِهِ، عَارِفٌ بِأَدِلَّتِهِ، قَائِمٌ بِتَقْرِيرِهَا، يُصَوِّرُ وَيَحَرِّرُ وَيَقَرِّرُ وَيَمْهَدُ وَيَرْيَفُ وَيُرَجِّحُ

“Fıkıh anlayışı kuvvetli, imamının mezhebini bilen, delillerini tanıyan ve onları açıklayabilen; meseleleri tasvir eden, tahkik eden, açıklayan, temellendiren, zayıf olanı gösteren ve tercihte bulunan fakih.”⁶¹

Burada fakihin vazifesi yalnız geçmişte söylenmiş görüşleri nakletmek değildir. Nakledilen malzemeyi anlamak, düzenlemek, karşılaştırmak, zayıf olanı ayırmak ve gerektiğinde tercih yapmak da mezhebin tarihî gelişiminin bir parçasıdır.

1. İmamın Görüşünden Mezhep Geleneğine

Mezhebin bir meseledeki görüşü, her zaman kurucu imamın söylediği tek bir sözle birebir aynı olmak zorunda değildir. Bunun açık örneklerinden biri Hanefî mezhebidir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî birçok meselede aynı görüşü paylaşıırken bazı meselelerde farklı hükümlere ulaşmışlardır.

Hanefî fakihi Kādîhân, müftünün bu farklı görüşler karşısında nasıl hareket edeceğini açıklarken şöyle der:

فَإِنْ كَانَتْ الْمَسْأَلَةُ مُخْتَلَفًا فِيهَا بَيْنَ أَصْحَابِنَا، فَإِنْ كَانَ مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ أَحَدُ صَاحِبَيْهِ يُؤْخَذُ بِقَوْلِهِمَا

“Bir meselede ashabımız arasında ihtilaf varsa ve Ebû Hanîfe’nin iki talebesinden biri onunla aynı görüşteyse, ikisinin görüşü alınır.”

Fakat Ebû Yûsuf ile Muhammed’in Ebû Hanîfe’den ayrıldığı bazı meselelerde başka ölçüler devreye girebilmektedir:

فَإِنْ كَانَ اخْتِلَافُهُمْ اخْتِلَافَ عَصْرِ وَزَمَانٍ ... يَأْخُذُ بِقَوْلِ صَاحِبَيْهِ لِتَغْيِيرِ أَحْوَالِ النَّاسِ

“Eğer aralarındaki ihtilaf çağ ve zaman farklılığından kaynaklanıyorsa, insanların hâllerinin değişmesi sebebiyle iki talebesinin görüşü alınır.”

Kādîhân bazı meselelerde de:

يَخْتَارُ قَوْلَهُمَا لِاجْتِمَاعِ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى ذَلِكَ

“Müteahhir âlimlerin bu görüş üzerinde birleşmeleri sebebiyle ikisinin görüşü tercih edilir.”

demektedir.⁶²

Bu örnekler, Hanefî mezhebinde fetvaya esas görüşün her meselede zorunlu olarak Ebû Hanîfe’nin ilk görüşü olmadığını göstermektedir. Kurucu imamın icthadları başlangıç noktasını oluşturmakta; fakat talebelerin görüşleri ve sonraki fakihlerin tercihleri de mezhebin fikhî birikimine dâhil olmaktadır.

İbn Âbidîn bunu müftü açısından oldukça açık bir ilkeye bağlar:

اعْلَمْ بِأَنَّ الْوَاجِبَ اتِّبَاعُ مَا
تَرْجِيحُهُ عَنْ أَهْلِهِ قَدْ عُلِمَا

“Bil ki uyulması gereken, mezhebin ehli tarafından tercih edildiği bilinen görüştür.”⁶³

Şâfiî mezhebinde de imamın sözüne yeni bir hüküm nispet etmek sıradan bir nakil işi olarak görülmemiştir. Nevevî, Şâfiî'nin “Hadis sahihse benim mezhebim odur.” anlamındaki sözünü açıklarken:

لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ رَأَى حَدِيثًا صَحِيحًا قَالَ: هَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ، وَعَمِلَ بِظَاهِرِهِ، وَإِنَّمَا هَذَا فِيمَنْ لَهُ رُبَّةٌ الْاجْتِهَادِ فِي الْمَذْهَبِ

“Bunun anlamı, sahih bir hadis gören herkesin ‘Bu Şâfiî’nin mezhebidir.’ diyerek hadisin zahiriyle amel etmesi değildir. Bu, ancak mezhep içerisinde ictihad derecesine ulaşmış kimse içindir.”

der ve bu seviyeye ulaşmanın kolay olmadığını:

وَهَذَا شَرْطٌ صَعْبٌ قَلَّ مَنْ يَتَّصِفُ بِهِ

“Bu, çok az kimsenin taşıyabildiği ağır bir şarttır.”

ifadesiyle belirtir.⁶⁴

2. Mezhep İçinde Tercih

Mezhep içerisinde hangi görüşün fetvaya esas alınacağı, görüş sahiplerinin sayısının basit biçimde hesaplanmasıyla belirlenmez.

Klasik fıkıh literatüründe bu süreçte **tercih, tashih, râcih, mercûh, muhtâr, sahih, esah, müftâ bih** ve “**fetva bunun üzerinedir**” gibi ifadeler kullanılmıştır. Bunlar mezhep içerisinde nakledilen bütün görüşlerin aynı seviyede kabul edilmediğini göstermektedir.⁶⁵

Hanefî geleneğinde müftünün mevcut görüşler arasından istediğini seçme hakkı bulunmadığını İbn Âbidîn açıkça ifade eder:

وَلَا يَجُوزُ بِالضَّعِيفِ الْعَمَلُ
وَلَا بِهِ يُجَابُ مَنْ جَاءَ يَسْأَلُ

“Zayıf görüşle amel edilmez; soru sorana da onunla cevap verilmez.”⁶⁶

Kādîhân’da, deliller arasında değerlendirme yapabilecek seviyedeki fakih hakkında:

يَعْمَلُ بِمَا أَفْضَى إِلَيْهِ رَأْيُهُ

“İctihadının ulaştırdığı görüşle amel eder.”

ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁷

Dolayısıyla mezhep içerisindeki tercih, “kaç kişi bu görüşü söyledi?” sorusuna indirgenemez. Görüşün dayandığı deliller, mezhebin usulü, rivayetin kuvveti, sonraki fakihlerin değerlendirmeleri ve bazı durumlarda örf, ihtiyaç ve zamanın şartları da dikkate alınabilmektedir.

Bu sebeple **mu'temed** veya **müftâ bih** görüş, mezhep fakihlerinin görüşlerinin matematiksel ortalaması değil; mezhebin kendi ilmî süreci içerisinde tercih edilerek fetvada esas kabul edilen görüştür.

3. Şer'î Deliller ve Hayatın Gerçekliği

Fıkhî ichtihadın temel dayanağı şer'î delillerdir. İmam Şâfiî bunu *er-Risâle*'de şöyle ifade eder:

لَيْسَ لِأَحَدٍ أَبَدًا أَنْ يَقُولَ فِي شَيْءٍ حَلٌّ وَلَا حَرْمٌ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْعِلْمِ، وَجِهَةُ الْعِلْمِ الْخَبَرُ فِي الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الْفِيَّاسِ

“Hiç kimsenin bir şey hakkında, bilgiye dayanmaksızın ‘helâldir’ veya ‘haramdır’ demesi caiz değildir. Bilginin yolu Kitap, Sünnet, icmâ veya kıyastır.”⁶⁸

Fakat şer'î hükmün uygulanacağı saha hayatın kendisidir. İnsanların örfü, kullandıkları dil, alışveriş biçimleri, ihtiyaçları ve içinde bulundukları şartlar değişebilmektedir. Bu sebeple fakihin yalnız nakledilmiş hükümleri değil, hükmün uygulanacağı vakıayı da tanıması gerekir.

Karâfi örfle dayanan hükümleri anlatırken:

الْأَحْكَامُ الْمُتَرْتَبَةُ عَلَى الْعَوَائِدِ تَدُورُ مَعَهَا كَيْفَمَا دَارَتْ، وَتَبْطُلُ مَعَهَا إِذَا بَطَلَتْ

“Örflere bağlı hükümler örfle birlikte döner; örf ortadan kalktığında ona bağlı hüküm de ortadan kalkar.”

der. Ardından müftüye:

فَمَهْمَا تَجَدَّدَ فِي الْعُرْفِ اعْتَبِرْهُ، وَمَهْمَا سَقَطَ أَسْقِطْهُ، وَلَا تَجْمُدْ عَلَى الْمَسْطُورِ فِي الْكُتُبِ طَوْلَ عُمْرِكَ

“Örftte yeni ortaya çıkan şeyi dikkate al; ortadan kalkanı bırak. Ömrün boyunca kitaplarda yazılı olanın üzerinde donup kalma.”

uyarısında bulunur. Karâfî, başka bir beldeden fetva soran kimseye müftünün kendi beldesinin örfünü doğrudan uygulamaması, o kişinin yaşadığı yerin örfünü de öğrenmesi gerektiğini belirtir.⁶⁹

İbn Âbidîn aynı meseleyi Hanefî fıkıhı açısından şöyle açıklar:

فَكَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ لِتَغْيِيرِ عُرْفِ أَهْلِهِ، أَوْ لِحُدُوثِ ضَرُورَةٍ، أَوْ لِفَسَادِ أَهْلِ الزَّمَانِ

“Birçok hüküm, insanların örfünün değişmesi, bir zaruretin ortaya çıkması veya zamanın insanların hâlinin bozulması sebebiyle zamanın değişmesine bağlı olarak farklılaşır.”

Ardından mezhep şeyhlerinin bazı meselelerde müctehid imamın açık görüşünden farklı hüküm vermelerini şöyle açıklar:

وَلِهَذَا تَرَى مَشَايِخَ الْمَذْهَبِ خَالَفُوا مَا نَصَّ عَلَيْهِ الْمُجْتَهِدُ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ ... لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فِي زَمَانِهِمْ لَقَالَ بِمَا قَالُوا بِهِ أَخْذًا مِنْ قَوَاعِدِ مَذْهَبِهِ

“Bu sebeple mezhep şeyhlerinin birçok yerde müctehidin açıkça söylediği görüşten farklı bir görüş benimsediklerini görürsün. Çünkü onun kendi dönemlerinde yaşamış olması hâlinde, mezhebinin kaidelerinden hareketle onların söylediğini söyleyeceğini biliyorlardı.”⁷⁰

Burada söz konusu olan, nassın değiştirilmesi değil; örf, şart veya vakıya bağlı ictihadî hükümlerin yeni şartlar içerisinde yeniden değerlendirilmesidir.

İbn Kayyim de aynı meseleyi:

فَصَلِّ فِي تَغْيِيرِ الْفَتَوَى وَاخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمْنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

“Zamanların, mekânların, hâllerin, niyetlerin ve âdetlerin değişmesine göre fetvanın değişmesi ve farklılaşması hakkında bölüm.”

başlığı altında ele almaktadır.⁷¹

Böylece fikhî düşüncede iki unsur birlikte yürümektedir: **Şer’î deliller hükmün dayanağını oluştururken, vakia, örf ve mevcut şartlar hükmün somut hadiseye uygulanmasında dikkate alınmaktadır.**

Sonuç

Bir fıkıh mezhebinin tarihî teşekkülü, kurucu imamın görüşlerinin korunmasından ibaret değildir. İmamdan gelen ictihadlar talebeler tarafından nakledilmiş, yeni meseleler bu birikim içerisinde ele alınmış, farklı görüşler karşılaştırılmış ve sonraki fakihlerin tahrîc, tahkik, tenkit ve tercihleriyle işlenmiştir.

Bu yüzden yerleşmiş bir mezhep görüşünün arkasında çoğu zaman yalnız bir fakihin tek bir anda ulaştığı kanaat değil, nesiller boyunca devam etmiş bir fıkıh faaliyeti bulunmaktadır. Bu durum

mezhep imamlarının veya sonraki fakihlerin yanılmaz olduğu anlamına gelmez; fakat **mezhep görüşü ile herhangi bir âlimin münferit görüşünün tarihî ve ilmî ağırlığının aynı olmadığını** gösterir.

6. Erken Dönem Risalelerinden Görüş Kataloglarına: Mezhepler Tarihi Yazıcılığının Tasnifçi Dönüşümü

Burada üzerinde durulması gereken asıl mesele, zaman içerisinde yalnız eserlerin sayısının artması değil, **yazıcılığın mahiyetinin değişmesidir.**

İlk metinlerin önemli bir kısmı doğrudan yaşanan bir ihtilafın içerisinde doğarken, sonraki *makālât* ve *fırak* eserleri önlerinde birikmiş bulunan görüşleri toplama, birbirinden ayırma ve belirli başlıklar altında tasnif etme yoluna gitmiştir.

1. İhtilafın İçinden Yazılan Metinler

Erken dönemde karşımıza çıkan bazı metinlerde müellif, tartışmayı dışarıdan gözlemleyen bir tarihçi değildir. Bizzat tartışılan meseleye cevap vermekte, bir görüşü savunmakta veya karşısındaki görüşü reddetmektedir.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müte'allim* bunun dikkat çekici örneklerinden biridir. Metin tarihî olayların kronolojik olarak sıralandığı bir eser değil, âlim ile talebe arasında geçen soru-cevaplardan meydana gelmektedir. Talebe:

إِنِّي ابْتَلَيْتُ بِأَصْنَافٍ مِنَ النَّاسِ وَسَلَّوْنِي عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ أَهْتَدِ لَجَوَابِهَا

“Çeşitli insanlarla karşılaştım; bana bazı meseleler sordular, fakat bunlara cevap vermenin yolunu bulamadım.”

diyerek söze başlar.⁷² Ardından iman, ırcâ, büyük günah ve tekfir gibi dönemin canlı tartışmaları ele alınır. Metnin biçimi dahi belirli bir fikrî ihtiyaca cevap vermek üzere kaleme alındığını göstermektedir.

Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen kader risâlesi de aynı türden bir metindir. Abdülmelik b. Mervân’a hitaben yazıldığı nakledilen risâlede kader ve insan fiilleri meselesi Kur’an âyetleri üzerinden tartışılmaktadır.⁷³

Ancak burada kaynakların mahiyetine ilişkin önemli bir mesele ortaya çıkmaktadır: Bir metnin sonraki kaynaklarda belirli bir şahsa nispet edilmesi, bu nispetin mutlaka tartışmasız olduğu anlamına gelmez. Nitekim Şehrîstânî söz konusu risâle hakkında:

وَرَأَيْتُ رَسُولًا نُسِبَتْ إِلَيَّ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ، كَتَبَهَا إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ... وَلَعَلَّهَا لِوَاصِلِ بْنِ عَظَاءَ

“Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen ve Abdülmelik b. Mervân’a yazıldığı söylenen bir risâle gördüm... Belki de bu risâle Vâsıl b. Atâ’ya aittir.”

demektedir.⁷⁴

Bu sebeple böyle metinlerde yalnız içerik değil, **nispet ve rivayet tarihi** de dikkate alınmalıdır.

Abdullah b. İbâz'a nispet edilen Abdülmelik b. Mervân'a mektup da doğrudan siyasî ve itikadî tartışmanın içerisinden doğmuş bir metindir. Mektup:

أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ جَاءَنِي كِتَابُكَ... وَإِنَّكَ كَتَبْتَ إِلَيَّ أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْكَ بِكِتَابِ

“Bundan sonra: Mektubun bana ulaştı... Bana bir mektup yazmamı istediğini bildirdin.”

ifadeleriyle başlamakta; devamında Hz. Osman, imamet, itaat ve dönemin siyasî-itikadî ihtilafları tartışılmaktadır.⁷⁵

Bu metinlerde henüz bütün fırkaları kuşatan bir tasnif kurma gayesi yoktur. Müellifin önünde cevap verilmesi, savunulması veya reddedilmesi gereken somut bir mesele bulunmaktadır.

2. Tartışmanın Tarafından Görüşlerin Nakledicisine

Erken dönem yazıcılığının ihtilafın içinden doğmuş olması, klasik kaynakların tamamının yalnız tarafgir reddiyelerden ibaret olduğu anlamına gelmez. Zaman içerisinde farklı görüşleri daha düzenli biçimde nakletme ve karşı tarafın ne söylediğini doğru biçimde tespit etme gayesi de belirginleşmiştir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*'in mukaddimesinde kendisinden önceki bazı nakil biçimlerini eleştirirken şöyle der:

وَرَأَيْتُ النَّاسَ فِي حِكَايَةِ مَا يَحْكُونُ مِنْ ذِكْرِ الْمَقَالَاتِ... مِنْ بَيْنِ مَقْصَرٍ فِيمَا يَحْكِيهِ، وَغَالِطٍ فِيمَا يَذْكُرُهُ مِنْ قَوْلِ مُخَالِفِيهِ، وَمِنْ بَيْنِ مُعْتَمِدٍ لِلْكَذِبِ فِي الْحِكَايَةِ إِرَادَةَ التَّشْنِيعِ عَلَى مَنْ يُخَالِفُهُ

“İnsanların görüşleri naklederken kimi zaman eksik naklettiklerini, muhaliflerinin sözlerini aktarırken hata ettiklerini, hatta bazılarının muhalifini kötü göstermek maksadıyla nakilde bilerek yalana başvurduğunu gördüm.”

Ardından bu durumun kendisini makâleleri açıklamaya sevk ettiğini belirtir.⁷⁶

Bu açıklama önemlidir. Çünkü burada artık yalnız “**Benim görüşüm nedir?**” veya “**Karşı taraf neden yanlıştır?**” sorusu bulunmamaktadır. Buna bir üçüncü soru eklenmiştir:

“Karşı taraf gerçekte ne söylemektedir?”

Bu değişim, sonraki tasnifçi yazıcılığın önemli aşamalarından biridir.

3. Kronolojiden Tasnife

Eş‘arî tarihî hadiseleri tamamen terk etmez. Eserinin başında hilâfet meselesine, Hz. Osman dönemindeki olaylara, Hz. Ali devrine ve tahkime kısaca temas ettikten sonra:

هَذَا ذِكْرُ الْاِخْتِلَافِ، اخْتَلَفَ الْمُسْلِمُونَ عَشْرَةَ اصْنَافٍ

“İhtilafın anlatımı budur. Müslümanlar on sınıfa ayrıldılar.”

diyerek ana tasnifine geçer.⁷⁷

Bundan sonra eserin esas gövdesini olayların tarihî sırası değil, **gruplar ve bu gruplara nispet edilen görüşler** meydana getirir.

Bağdâdî’de bu tasnifçi yapı daha belirgin hâle gelir. *el-Fark beyne’l-fırak*ın ikinci babını:

فِي كَيْفِيَّةِ افْتِرَاقِ الْأُمَّةِ ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ، وَفِي ضَمْنِهِ بَيَانُ الْفِرَقِ الَّذِينَ يَجْمَعُهُمْ اسْمُ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ

“Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılmasının keyfiyeti ve İslâm milleti adının kendilerini bir araya getirdiği fırkaların açıklanması”

başlığı altında kurar ve toplulukları ayrı ayrı tasnif eder.⁷⁸

Şehristânî ise toplama ve sınıflandırma gayesini açıkça kendi telif amacı olarak ifade eder:

فَلَمَّا وَفَّقَنِي اللَّهُ تَعَالَى لِمُطَالَعَةِ مَقَالَاتِ أَهْلِ الْعَالَمِ مِنْ أَرْبَابِ الدِّيَانَاتِ وَالْمِلَلِ، وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالنَحْلِ... أَرَدْتُ أَنْ أَجْمَعَ ذَلِكَ فِي مُخْتَصَرٍ يَحْوِي جَمِيعَ مَا تَدِينُ بِهِ الْمُتَدِينُونَ وَأَنْتَحِلُهُ الْمُتَنَحِلُونَ

“Allah beni din ve millet sahiplerinin, hevâ ve nihle mensuplarının görüşlerini incelemeye muvaffak kılınca... bunların tamamını, din sahiplerinin inandıkları ve görüş sahiplerinin benimsedikleri şeyleri içine alan muhtasar bir eserde toplamayı istedim.”

Ardından insanları **görüş ve mezheplerine göre ayırmanın** kendi eserinin amacı olduğunu da belirtir.⁷⁹

Böylece erken dönemde belirli bir ihtilafa cevap vermek üzere yazılmış metinlerden, farklı çevrelerin görüşlerini bir araya getirerek bunları **fırka, makâle, mezhep, millet veya nihle başlıkları altında sınıflandıran** eser türüne doğru bir geçiş meydana gelmiştir.

4. Tasnifin Sağladığı İmkân ve Doğurduğu Problem

Bu tasnifçi dönüşümün önemli bir faydası vardır. Bugün erken dönem görüşlerinin, kaybolmuş eserlerin ve artık devam etmeyen birçok topluluğun fikirlerinin önemli bir bölümünü *makâlât* ve *fırak* müelliflerinin nakilleri sayesinde biliyoruz.

Fakat aynı tasnif beraberinde metodolojik bir problem de getirir.

Tasnif edilmiş bir eserde okuyucu, “Hâricîler”, “Şîa”, “Mürcie” veya “Mu‘tezile” gibi başlıkların altında düzenlenmiş ve çoğu zaman sistematik hâle getirilmiş bir görüşler bütünüyle karşılaşır. Oysa eserde yan yana getirilen görüşlerin **aynı anda ortaya çıkmış olması gerekmez**. Müellif farklı dönemlerde oluşmuş görüşleri, geriye dönük biçimde tek bir başlık altında toplamış olabilir.

Dolayısıyla klasik *fırak* ve *makâlât* kitapları iki farklı bakımdan okunmalıdır:

Birincisi, **naklettikleri görüşlerin kaynağı** olarak.

İkincisi, **bu görüşleri nasıl tasnif ettiklerini gösteren bir yazıcılık ürünü** olarak.

Bu ikisi birbirine karıştırıldığında, müellifin yüzyıllar sonra yaptığı tasnif doğrudan tarihî sürecin kendisiymiş gibi okunabilir.

Bu sebeple bir *fırak* kitabındaki düzen:

tarihî olayların gerçekleşme sırasını değil, müellifin onları anlamlandırma ve sınıflandırma biçimini de yansıtır.

Bu nokta, klasik kaynakların değerini azaltmaz; aksine onları daha dikkatli kullanmayı gerektirir. Bir görüşün hangi fırka başlığı altında nakledildiği kadar, **bu görüşün hangi dönemde, hangi şahıslarda ve hangi tarih  şartlarda ortaya çıktığı** da ayrıca araştırılmalıdır.

7. Bu Kitabın Tasnif ve İnceleme Yöntemi

 nceki bölümlerde ortaya konulan kavramsal ve tarih  çerçeve, bu kitabın inceleme yöntemini de belirlemektedir. İsl m tarihindeki mezhep, fırka, fikir ve topluluklar, daha sonraki asırlarda meydana gelmiş biçimleri geriye doğru taşınarak değil, mümkün olduğu ölçüde **ortaya çıktıkları tarih  şartlar içerisinde** ele alınacaktır.

Bir topluluğun sonraki dönemlerde aldığı isim, geliştirdiği görüşler veya kendisine nispet edilen düşünceler, o topluluğun ilk ortaya çıktığı dönemde de aynı biçimde mevcut kabul edilmeyecektir. Öncelikle hadisenin meydana geldiği dönemde kullanılan kavramlara, şahısların fiil  tutumlarına ve erken kaynakların verdiği bilgilere bakılacak; sonraki mezhep ve fırka kaynaklarının tasnifleri ise bunlarla karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

1. Olayların Kendi Döneminin Kavramlarıyla Ele Alınması

İsl m tarihinin ilk dönemlerinde kullanılan kavramlarla daha sonraki asırlarda yerleşen mezhep ve fırka adları her zaman aynı tarih  muhtevayı taşımaz. Bir kelime zaman içerisinde genişleyebilir, daralabilir veya belirli bir topluluğun özel adı h line gelebilir.

Bu sebeple bir şahıs veya topluluk incelenirken önce **kendi döneminde hangi adlarla anıldığı** tespit edilecektir.

Tahkimden sonra Hz. Ali'den ayrılan topluluk bunun açık örneklerinden biridir. Taberî ilk ayrılış safhasını anlatırken:

خَرَجَ مَعَ النَّاسِ الَّذِينَ خَرَجُوا إِلَى حُرُورَاءَ

“Harûrâ'ya çıkan insanlarla birlikte çıktı.”

ifadesini nakleder. Aynı çevre rivayetlerde أَهْلُ حُرُورَاءَ — **Harûrâ halkı** ve daha sonraki hadiselerde أَهْلُ النَّهْرِ — **Nehrevan halkı** gibi ifadelerle de anılmaktadır.⁸⁰

Daha sonraki fırak literatüründe ise bu topluluk Hâricîler ana başlığı altında tasnif edilmiştir. Eş'arî:

وَخَرَجُوا عَلَيْهِ فَسُمُّوا خَوَارِجَ لِأَنَّهُمْ خَرَجُوا عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ

“Ali b. Ebî Tâlib'e karşı çıktıkları için kendilerine Hâricîler denildi.”

der.⁸¹

Bu kullanımlar birbirini dışlamaz. Ancak tarihî seyir bakımından **bir topluluğun ilk ortaya çıktığı anda hangi adlarla anıldığı ile daha sonra hangi genel fırka adı altında tasnif edildiği birbirinden ayrılmalıdır.**

2. Erken Kaynaklara Öncelik ve Sonraki Mezhebî Hafızanın Ayrılması

Tarihî olayların ve görüşlerin tespitinde mümkün olduğu ölçüde hadiselerle yakın kaynaklara başvurulacaktır. Hadis, siyer, tarih, tabakât, ensâb ve erken fırak kaynaklarının verdiği bilgiler birlikte değerlendirilecektir.

Bir olay hakkında Halîfe b. Hayyât, İbn Sa'd, Belâzürî veya Taberî gibi erken kaynaklarda bilgi mevcutsa, sonraki asırlarda kaleme alınmış eserlerdeki anlatılar bunlarla karşılaştırılacaktır.

Aynı şekilde bir fırkanın görüşleri araştırılırken mümkün olduğu ölçüde o çevrenin kendi metinleri veya ona zaman bakımından yakın kaynaklar dikkate alınacaktır.

Bununla birlikte sonraki mezhep kaynakları bütünüyle terk edilmeyecektir. Çünkü mezhepler yalnız görüşlerini değil, zaman içerisinde **kendi geçmişlerine ilişkin bir tarih hafızası** da oluşturmuşlardır. Bu hafıza mezhebin kendisini nasıl gördüğünü anlamak bakımından önemlidir; fakat daha erken bir dönemin doğrudan şahidi gibi kullanılamaz.

Nevbahtî'nin *Fıraku'ş-Şîa'*'daki şu ifadesi buna örnektir:

فَأَوَّلُ الْفِرَقِ الشَّيْعَةُ، وَهُمْ فِرْقَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ... الْمُسَمَّوْنَ بِشَيْعَةِ عَلِيٍّ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ ﷺ وَبَعْدَهُ

“Fırkaların ilki Şîa'dır. Bunlar Ali b. Ebî Tâlib'in fırkasıdır... Peygamber zamanında ve sonrasında Ali'nin şîası adıyla anılmışlardır.”⁸²

Bu bilgi Şîî fırak yazıcılığının kendi geçmişini nasıl kurduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Fakat Nevbahtî hicrî III. yüzyılın sonlarında yaşamıştır. Dolayısıyla onun Hz. Peygamber dönemine ilişkin bu tasnifi, tek başına o döneme ait çağdaş bir kayıt olarak değerlendirilmeyecektir; daha erken siyer, hadis, tarih ve tabakât kaynaklarıyla karşılaştırılacaktır.

Bu kitapta modern araştırmalar da klasik kaynakların yerine değil, **onlara ulaşmayı, rivayetleri karşılaştırmayı, şahısları ve tarihleri tespit etmeyi kolaylaştıran yardımcı çalışmalar** olarak kullanılacaktır. Modern bir araştırmacının yorumu ile erken kaynakta açık biçimde yer alan bilgi aynı kategoride değerlendirilmeyecektir.

3. Farklı Toplumsal Yapıların Birbirinden Ayrılması

Müslümanlar arasındaki her topluluklaşma mezhep veya fırka olarak değerlendirilmeyecektir.

Bir **ilmî halka** ile siyasî muhalefet grubu, bir **kabile ittifakı** ile itikadî fırka, bir **askerî kadro** ile fikhî ekol aynı şey değildir. Aynı siyasî hadisede birlikte hareket eden insanların tamamının aynı itikadî görüşlere sahip olduğu da varsayılmayacaktır.

Bu sebeple özellikle Kûfe, Basra, Medine, Mekke ve Şam gibi merkezler incelenirken mümkün olduğu ölçüde:

- kabile çevreleri,
- ilmî halkalar,
- askerî kadrolar,
- siyasî taraflar,
- itikadî veya fikrî topluluklar

birbirinden ayrılacaktır.

Bir şahıs aynı anda bunların birkaçına mensup olabilir. Ancak bu aidiyetlerden biri diğerinin delili sayılmayacaktır.

4. Görüşün Ortaya Çıkışı ile Topluluğun Teşekkülünün Ayrılması

Bir görüşün ilk defa dile getirilmesi ile bu görüşün etrafında müstakil bir topluluğun meydana gelmesi aynı tarihî safha değildir.

İrcâ meselesi bunun dikkat çekici örneklerinden biridir. İbn Sa'd, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında:

وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْإِرْجَاءِ

“O, ircâ hakkında ilk konuşan kişidir.”

der. Ardından Zâzân ve Meysere'nin:

فَلَامَاهُ عَلَى الْكِتَابِ الَّذِي وَضَعَ فِي الْإِرْجَاءِ

“İrcâ hakkında yazdığı kitap sebebiyle onu kınadıklarını”

nakleder. Hasan b. Muhammed'in de:

لَوِ دِدْتُ أَنِّي كُنْتُ مْتُ وَلَمْ أَكْتُبْهُ

“Keşke ölseydim de onu yazmamış olsaydım.”

dediği rivayet edilir.⁸³

Burada ircâ hakkında belirli bir görüşün dile getirildiği ve yazıldığı görülmektedir. Fakat bu bilgi, daha sonraki kaynaklarda Mürcie adı altında tasnif edilen bütün grupların ve bunlara nispet edilen bütün görüşlerin aynı anda ortaya çıktığını göstermez.

Dolayısıyla kaynaklarda bir görüşün ilk temsilcisiyle karşılaştığımızda doğrudan olgunlaşmış bir fırka veya mezhep aramayacağız. Görüşün kimler tarafından benimsendiği, hangi çevrede yayıldığı ve ne zaman ortak bir topluluk kimliğine dönüştüğü ayrıca takip edilecektir.

5. Şahısların Sonraki Mezhepler Tarafından Sahiplenilmesine İhtiyatla Yaklaşılması

Sonraki mezhep ve fırkalar geçmişte yaşamış bazı şahısları kendi ilmî, siyasî veya dinî silsilelerinin içine yerleştirmiş olabilirler.

Bu tür nispetler bütünüyle reddedilmeyecek, fakat şahsın kendi dönemindeki konumunun doğrudan delili olarak da kabul edilmeyecektir.

Bir şahsın tarihî konumu belirlenirken mümkün olduğu ölçüde şu sıra takip edilecektir:

1. Yaşadığı dönem,
2. kendisinden nakledilen sözler,
3. fiilî siyasî ve toplumsal tavrı,
4. birlikte hareket ettiği şahıs ve çevreler,
5. erken kaynakların onun için kullandığı adlandırmalar,

6. kendisine nispet edilen görüşler,
7. sonraki mezhep ve fırka kaynaklarının o şahıs hakkındaki değerlendirmeleri.

Böylece **şahsın kendi tarihî konumu ile sonraki mezheplerin o şahıs hakkındaki tarih anlayışı** birbirinden ayrılmış olacaktır.

6. Tarihî Seyrin Esas Alınması

Bu kitabın tasnifinde mezhep ve fırkalar yalnız isimlerine göre birbirinden bağımsız bölümler hâlinde ele alınmayacak; mümkün olduğu ölçüde ortaya çıktıkları tarihî seyir içerisinde takip edilecektir.

Her dönemde öncelikle o dönemin siyasî ve toplumsal zemini ortaya konulacak; ardından ilmî merkezler, öne çıkan şahıslar, kabile ve askerî güçler, muhalefet çevreleri, ortaya çıkan görüşler ve görünür hâle gelen topluluklar incelenecektir.

Bundan sonra bu çevre ve görüşlerin ilerleyen dönemlerde hangi mezhep, fırka veya fikrî geleneklerle ilişkili hâle geldiği araştırılacaktır.

Böylece daha sonraki dönemlerin mezhep haritasından geriye doğru gitmek yerine, **Hz. Peygamber ﷺ döneminden başlanarak görüşlerin ve toplulukların tarih içerisinde nasıl teşekkül ettiği ileriye doğru takip edilecektir.**

Amaç herhangi bir mezhebin tarihini mümkün olduğu kadar eskiye götürmek veya geçmişte yaşamış şahısları daha sonra ortaya çıkmış yapılara dâhil etmek değildir.

Bu çalışmanın yöntemini tek cümlede şöyle ifade edebiliriz:

Sonraki mezhep ve fırkaları geçmişe taşımak yerine, onların tarih içerisinde nasıl ortaya çıktıklarını ve hangi aşamalardan geçerek teşekkül ettiklerini takip etmek.

İhtilaf ile Fırka Aynı Şey Değildir

İslâm tarihinde her ihtilaf bir fırka meydana getirmemiştir. İhtilaf, en genel anlamıyla bir meselede farklı görüş ve kanaatlerin ortaya çıkmasıdır. Bu farklılık bazen içtihattan doğan tabîî bir görüş çeşitliliği, bazen de daha ciddi ayrılıkların başlangıcı olabilir. Kur’ân-ı Kerîm’de ihtilaf kelimesi de her zaman olumsuz bir anlamda kullanılmaz. Rûm sûresinde insanların dillerinin ve renklerinin **“ihtilafı”** Allah’ın âyetlerinden biri olarak zikredilir.⁸⁴ Dolayısıyla ihtilafın varlığı tek başına fırkalaşmanın delili değildir.

Sahâbe arasında da birçok meselede farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Aynı söz veya uygulamadan farklı hükümler çıkarmaları ve fikhî meselelerde farklı içtihatlarda bulunmaları son derece tabiidir.⁸⁵ Bunun gibi idarî veya siyasî bir uygulamanın tenkit edilmesi de tek başına yeni bir fırkanın ortaya çıktığını göstermez.

Bu sebeple **ihtilaf, içtihat, siyasî muhalefet, taraftarlık ve fırkalaşma** birbirinden ayrılmalıdır. Bir kimsenin bir meselede farklı düşünmesi başka, belirli bir siyasî tarafı desteklemesi başka, müstakil görüşleri ve mensupları bulunan bir fırkaya dâhil olması daha başka bir durumdur.

Kitabın Adı ve Ana Tasnifi

Bu kitap yalnızca bir mezhepler tarihi kitabı değildir. Çünkü mezhepler, ele alacağımız konuların yalnızca bir sütununu oluşturmaktadır. Kitabı “Mezhepler Tarihi” adıyla sınırlandırdığımızda fırkalar, fikirler, tarikatlar ve ekoller ya bu başlığın dışında kalacak ya da kitabın adı ile içeriği arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkacaktır.

Bu sebeple kitabın ana tasnifi **mezhepler, fırkalar ve fikirler** olmak üzere üç sütun üzerine kurulmuştur. İslâm tarihi ise bu üç sütunun üzerinde yükseldiği ana zemindir. Mezhepler, fırkalar ve fikirler kendi başlarına, tarihten kopuk yapılar olarak değil; ortaya çıktıkları ve geliştikleri siyasî, sosyal ve ekonomik şartlar içerisinde ele alınacaktır.

Kitabın adının **İslâm Tarihinde Mezhepler, Fırkalar ve Fikirler** olarak belirlenmesinin sebebi de budur. “İslâm tarihinde” ifadesi çalışmanın zeminini ve takip edeceği tarihî seyri; “mezhepler, fırkalar ve fikirler” ifadesi ise incelemenin üç ana sütununu göstermektedir. Böylece mezhepler tarihi bu kitabın tamamını değil, ana inceleme alanlarından yalnızca birini oluşturmaktadır.

1. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, 3. bs., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, s. 1: « فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب ».

2. Hasan Onat, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 236; ayrıca bk. Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, I, İstanbul, 2005, s. 391-440.

3. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Sıyâm”, “el-Kavlü inde’l-iftâr”, nr. 2357: ذَهَبَ الظَّمَأُ وَابْتَلَّتِ الْعُرُوقُ وَثَبَتَ الْأَجْرُ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ.

4. Müslim, *es-Sahîh*, “ez-Zühed ve’r-rekâik”, nr. 2964: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ قَدْرُهُ. Aynı kıssa Buhârî, *es-Sahîh*, “Ehâdîsü’l-enbiyâ”, nr. 3464’te فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ lafzıyla nakledilmektedir.

5. Müslim, *es-Sahîh*, “Zekât”, nr. 1006: ذَهَبَ أَهْلُ الدُّنْيَا بِالْأَجُورِ.

6. Buhârî, *es-Sahîh*, nr. 2890; Müslim, *es-Sahîh*, nr. 1119: ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ الْيَوْمَ بِالْأَجْرِ.

7. Buhârî, *es-Sahîh*, “Vudû”, nr. 363; Müslim, *es-Sahîh*, “Tahâret”, nr. 274: فَذَهَبَ لِيُخْرِجَ يَدَهُ مِنْ كُمَيْهَا.

8. Buhârî, *es-Sahîh*, “Merdâ”, nr. 5675; Müslim, *es-Sahîh*, “Selâm”, nr. 2191: أَذْهَبَ النَّاسُ رَبَّ النَّاسِ.

9. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Tahâret”, nr. 1; Nesâî, *es-Sünen*, “Tahâret”, nr. 17; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Tahâret”, nr. 331.

10. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü’l-Halebî, 1358/1940, s. 39, 471. Eserde sahâbenin görüşleri için مذاهب, tek bir şahsın benimsediği görüş için ise مذهب kullanılmıştır.

11. Kays b. Hatîm, *Dîvânü Kays b. el-Hatîm*, thk. Nâsirüddin el-Esed, 2. bs., Beyrut, 1387/1967, s. 76. Ayrıca kelimenin eski kullanımı için bk. İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, “ذهب” md.

12. İbnü’r-Rûmî, *Dîvân*, “Da’îl-levme inne’l-levme avnü’n-nevâib” kasidesi. Beyit ayrıca Abdülmelik es-Seâlibî, *et-Temsil ve’l-muhâdara*, s. 73’te İbnü’r-Rûmî’ye nispet edilmiştir.

13. Ebü'l-Alâ el-Maarri, *Lüzûm mâ lâ yelzem*, I, 66.

14. Afifüddin et-Tilimsânî, *Dîvân Ebî'r-Rebî' Afifüddin et-Tilimsânî*, thk. el-Arabî Dahhû, Cezayir: et-Tıbâ'atü's-Şa'biyye li'l-Ceyş, 2007, "Lî fî hevâküm mezhebün müzheb" kasidesi.

15. Şâfiî, *el-Ümm*, "Kitâbü İhtilâfi Mâlik ve's-Şâfiî". *وَمَا كُنْتُ أَذْهَبُ فِي الْعِلْمِ إِلَى قَوْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ*. cümlesi Şâfiî'nin değil, onunla münazara eden muhatabının sözüdür; Şâfiî'nin cevabı metinde *فَقَالَ الشَّافِعِيُّ* ibaresiyle başlamaktadır.

16. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, el-Bakara 2/125'in tefsiri: *وَذَهَبَ إِلَيْهِ الَّذِينَ قَرَأُوهُ كَذَلِكَ*.

17. İbn Kuteybe, *Te'vîlû muhtelifi'l-hadîs*, *إِلَى مَذَاهِبِهِمْ* ifadesinin geçtiği yer, s. 119. Sayfa numarası kullanılan baskıya göre değişebilir.

18. İbn Kuteybe, *Te'vîlû muhtelifi'l-hadîs*, *أَصْحَابِ الْحَدِيثِ* ifadesinin geçtiği yer, s. 66. Sayfa numarası kullanılan baskıya göre değişebilir.

19. Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, I, 92. Rivayete göre Bişr el-Merîsî, Şâfiî hakkında: *رَأَيْتُ شَابًا مِنْ قُرَيْشٍ* *بِمَكَّةَ مَا أَخَافُ عَلَى مَذْهَبِنَا إِلَّا مِنْهُ* demiştir.

20. Mezheplerin şahıslara nispet edilen görüş çevrelerinden düzenli öğretim, mensubiyet ve aktarım mekanizmaları bulunan klasik fıkıh ekollerine dönüşmesi hakkında bk. Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1997, özellikle s. 32-47 ve devamı. Ayrıca bk. Ferhat Koca, "Mezhep: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, 537 vd.

- 21.** Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. bs., 1412/1992, I, 24.
- 22.** Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, s. 39, 471.
- 23.** Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, “el-Kavlü fî taklîdî's-sahâbî ve't-tâbiî” bölümü: **وَلَيْسَ عَنْ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ مَذْهَبٌ ثَابِتٌ**.
- 24.** Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Sîr el-Mübârekî, 2. bs., 1410/1990, IV, 1226.
- 25.** İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, II, §§ 1173-1175; özellikle § 1174'te **مَنْتَحِلُ الْمَذْهَبِ** ifadesi kullanılmaktadır.
- 26.** Ethem Ruhi Fığlalı, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985, s. 369-377, özellikle s. 370.
- 27.** Hasan Onat, “Küreselleşme ve İslâm'ı Yeniden Düşünmek”, *Dinî Araştırmalar*, c. 6, sy. 17, s. 29-46, özellikle s. 41.
- 28.** Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 391-440, özellikle s. 395-396.
- 29.** İlyas Üzüm, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, 526-532, özellikle s. 526.

30. Ali Bardakoğlu, “Mezhep”, *Türk Maarif Ansiklopedisi*, “Mezhep” maddesi.

31. Mezhebin bir müçtehidin icthadî hükümler konusunda benimsediği görüşlerle ilişkisi için bk. Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, I, 24; İlyas Üzüm, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 526. Buradaki tarif, bu çalışmada mezhep ile fırkayı birbirinden ayırmak amacıyla benimsenen kavramsal çerçeveyi ifade etmektedir.

32. İctihadın klasik usul literatüründeki tarifleri için bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, “el-İctihâd” bahsi: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية...; ayrıca H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 432-445.

33. İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, “فرق” md., IV, 493-494.

34. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, “فرق” md.: « الفرق يقارب الفلق... والفرق يقال اعتبارًا » «بالانفصال... والفرق القطعة المنفصلة ومنه الفرقة للجماعة المتفردة من الناس

والفرق والفرقة والفريق: الطائفة من الشيء المتفرق، والفرقة طائفة من » “فرق” md.: «الناس».

36. Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, “فرق” md.

37. Kur'an'daki başlıca kullanımlar için bk. el-Bakara 2/50, 75, 102, 185, 285; Âl-i İmrân 3/103, 105; el-En'âm 6/159; et-Tevbe 9/122; el-Enfâl 8/41; en-Neml 27/45; eş-Şuarâ 26/63.

38. Kelimelerin temel anlam alanları için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “تُوف”, “تُفِر”, “تُفِر” ve “تُفِر” md.leri; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ilgili maddeler.

39. Kur'ân'daki farklı kullanımlar için bk. et-Tevbe 9/122: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»; el-En'âm 6/159: «وَكَانُوا شِيعًا»; el-Mücâdele 58/19: «أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ», 58/22: «أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ». Bu örneklerde aynı kavram alanındaki kelimelerin bağlama göre topluluk, taraflaşma veya ayrışma anlamları taşıdığı görülmektedir.

40. Tirmizî, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Fiten, nr. 2165: «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة».

41. Müslim, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-İmâre, nr. 1849 ve aynı anlamdaki rivayetler.

42. Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Fiten, nr. 7084: «فاعتزل تلك الفرق كلها».

43. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü's-Sünne, nr. 4596; ayrıca Tirmizî, *es-Sünen*, nr. 2640.

44. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, “Makālâtü's-Şîa” bölümü: «وهم خمس عشرة فرقة، فالفرقة الأولى منهم البيانية أصحاب بيان بن سمان».

45. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, “el-Mürchie” bahsi: «في بيان الفرق المرجنة وتفصيل... مذاهبهم».

46. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Mukaddime II: «ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عد صاحب... مقالة... فلا بد إذن من ضابط».

47. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâletü'l-İrcâ*. Risâlenin metni, Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Ömer el-Adenî'nin *Kitâbü'l-Îmân*ındaki rivayet yoluyla intikal etmiştir. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye tercümesi.

48. Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*. Eser erken dönem siyasî ve dinî ihtilafları ele alan günümüze ulaşmış erken metinlerdendir.

49. Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen eserler arasında *Kitâbü Esnâfi'l-Mürchie* zikredilmektedir. Eser günümüze ulaşmamıştır.

50. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, "el-Havâric ve mütekellimûhum" bahsi: Yemân b. Ribâb için « كتاب الفرق والرد عليهم », Hafs b. Eşyem için « كتاب الفرق والرد عليهم » adlarını zikreder.

51. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Hişâm b. Hakem tercümesi; ayrıca Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Hişâm b. Hakem tercümesi: « كتاب اختلاف الناس في الإمامة ».

52. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn el-Verrâk tercümesi: eserleri arasında « كتاب المقالات » zikredilmektedir.

53. Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*.

54. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*.

55. Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1963.

56. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

57. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, haz. ve çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

58. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.

59. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

60. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 3 cilt. Eserin tam Arapça adı *الفصل في الملل والأهواء والنحل* dir.

61. Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, Mukaddime, "Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî", I, 43-44: «فقيه النفس، حافظ مذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها، يصور ويحرر ويقرر ويمهد ويضيف ويرجح».

62. Fahrüddîn Hasan b. Mansûr el-Özcendî Kādîhân, *Fetâvâ Kādîhân*, "Fasl fî rasmi'l-müftî". Kādîhân, Ebû Hanîfe ile talebelerinin ihtilafında « يأخذ بقول صاحبيه لتغير » فإن كان اختلافهم عصر وزمان... der; bazı meselelerde de iki talebenin görüşünün « لا اجتماع المتأخرين على ذلك » tercih edildiğini belirtir.

63. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî, Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn* içinde, I, 10 vd.: « اعلم بأن » «الواجب اتباع ما ترجحه عن أهله قد علما».

64. Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 63-64. Nevevî, Şâfiî'nin "sahih hadis benim mezhebimdir" sözünü açıklarken bunun mezhep içerisinde icthad derecesine ulaşmış fakihler için geçerli olduğunu ve Şâfiî'nin eserleriyle ashabının nakillerinin geniş biçimde incelenmesini şart koşturmaktadır.

65. Mezhep içerisindeki tercih ve fetva terminolojisi için bk. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî, Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn* içinde, I, özellikle tercih, tashih ve müftâ bih görüşlere ilişkin bahisler.

66. İbn Âbidîn, *Ukûdû resmî'l-müftî* ve şerhi, *Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn*, I: « لا يجوز بالضعيف العمل / » «ولا به يجاب من جاء يسأل». İbn Âbidîn zaruret gibi istisnâî durumları ayrıca ele almaktadır.

67. Kādîhân, *Fetâvâ Kādîhân*, "Fasl fî rasmi'l-müftî": « وفيما سوى ذلك قال بعضهم يتخير المجتهد ويعمل بما أفضى » «إليه رأيه».

68. Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, s. 39-40: « ليس لأحد » «أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس».

69. Şihâbüddîn el-Karâfî, *el-Furûk*, I, 176-177, örfe dayanan hükümler bahsi: « الأحكام المترتبة على » «فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب » «...العوائد تدور معها كيفما دارت «طول عمر»».

70. İbn Âbidîn, *Neşrû'l-arf fî binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-urf*, *Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn* içinde, II, 114 vd. İbn Âbidîn burada zaman, örf, zaruret ve insanların hâllerindeki değişimin bazı icthadî hükümlere etkisini ele almaktadır.

71. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*, “**Fasl fî tegayyüri'l-fetvâ ve ihtilâfihâ bi-hasebi tegayyüri'l-ezmine ve'l-emkine ve'l-ahvâl ve'n-niyyât ve'l-avâid**” başlıklı bölüm.

72. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müte'allim*, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm rivayeti. Metnin başlarında talebenin «إني ابتليت بأصناف من الناس وسألوني عن أشياء لم أهتد لجوابها» sözü yer almaktadır. Eser burada Ebû Hanîfe'ye nispet edilen metin olarak kullanılmaktadır.

73. Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-kader ilâ Abdilmelik b. Mervân*. Metin için bk. Kādî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus, 1974, s. 215-223.

74. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, “el-Vâsiliyye” bahsi, I, 47: «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان... ولعلها لواصل بن عطاء». Bu sebeple risâlenin Hasan-ı Basrî'ye aidiyeti kesin bir bilgi şeklinde kullanılmamaktadır.

75. Abdullah b. İbâz'a nispet edilen *Risâle ilâ Abdilmelik b. Mervân*. Mektup İbâzî siyer ve cevâbât geleneğinde nakledilmiş olup «...أما بعد فقد جاءني كتابك» ifadeleriyle muhatabın mektubuna cevap olarak başlamaktadır.

76. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, Mukaddime. Eş'arî burada muhaliflerin görüşlerini eksik, hatalı veya kötüleme amacıyla yanlış nakleden müellifleri eleştirmektedir.

77. Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*, eserin başlangıcı: «هذا ذكر الاختلاف، اختلف المسلمون عشرة أصناف». Eş'arî bu ifadedden önce ilk siyâsî ihtilaflara kısaca temas etmektedir.

78. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, II. bab: « وفي ضمنه بيان «الفرق الذين يجمعهم اسم ملة الإسلام».

79. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Mukaddime: « أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تدين به المتدينون «ومنه من قسمهم بحسب الآراء والمذاهب، وذلك غرضنا في تأليف هذا الكتاب»؛ ayrıca I. Mukaddime: «وانتحلة المنتحلون».

80. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, h. 37-38 yılı hadiseleri, tahkimden sonra Harûrâ'ya çıkanlar ve Nehrevan Vak'ası. Taberî rivayetlerde «الذين خرجوا إلى حروراء»، «أهل حروراء» ve daha sonra «أهل» ifadelerini nakleder. Ayrıca bk. Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, Harûriyye ile ilgili hadiseler.

81. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, ilk ihtilafların anlatıldığı bölüm: «وخرجوا عليه فسموا خوارج لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب».

82. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 17 vd.: « فأول الفرق الشيعة، وهم فرقة علي بن أبي طالب... » «...المسمون بشيعة علي في زمان النبي ﷺ وبعده». Benzer bir tasnif Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin *el-Makâlât ve'l-fırak* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bu rivayet burada Hz. Peygamber döneminin doğrudan şahidi olarak değil, daha sonraki Şîî fırak yazıcılığının kendi tarih anlayışına örnek olarak kullanılmaktadır.

83. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, "el-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye" tercümesi: « وهو أول من «لوددت أني كنت مت ولم أكتبه» ve «فلاماه على الكتاب الذي وضع في الإرجاء»؛ ayrıca «تكلم في الإرجاء».

84. er-Rûm 30/22: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ». Âyette insanların dillerinin ve renklerinin farklılığı doğrudan اختلاف kelimesiyle ifade edilmekte ve Allah'ın âyetlerinden biri

sayılmaktadır. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, Rûm 30/22 tefsirinde «واختلاف منطق ألسنتكم ولغاتها» ifadesiyle bunu insanların konuşma ve dillerindeki farklılık şeklinde açıklar.

85. Sahâbenin aynı sözü farklı anlamaları konusunda Benî Kurayza hadisesi dikkat çekici bir örnektir. Hz. Peygamber, Ahzâb dönüşünde «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» buyurmuş; sahâbenin bir kısmı ikindi namazını yolda kılmış, diğer kısmı ise Benî Kurayza’ya varıncaya kadar geciktirmiştir. Hadisenin kendisine bildirilmesi üzerine Hz. Peygamber iki gruptan hiçbirini kınamamıştır: «فَلَمْ يُعَذِّبْ وَاحِدًا مِنْهُمْ». Buhârî, *es-Sahîh*, “Salâtü’l-havf”, nr. 946.

BİRİNCİ BÖLÜM

RASÛLULLAH ﷺ DÖNEMİ

1. Dönemin Genel Çerçevesi

A. Rasûlullah’ın Dinî ve Siyasî Otoritesi

Rasûlullah ﷺ dönemi, daha sonraki dönemlerden öncelikle vahyin devam ediyor olması bakımından ayrılır. Kur’an henüz tamamlanmamış, karşılaşılan meseleler hakkında yeni hükümler gelmeye devam etmiş ve Müslümanların dinî hayatı doğrudan Rasûlullah’ın ﷺ rehberliği altında şekillenmiştir. Bu sebeple dinî bir meselede ortaya çıkan ihtilafın başvurulacağı son merci bizzat Rasûlullah’tı.

Kur'an bu durumu açık biçimde hükme bağlamıştır:

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûl’e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de. Eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Rasûl’e götürün.”¹

Bir başka âyette, Müslümanların aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Rasûlullah’ı ﷺ hakem kabul etmeleri imanla doğrudan ilişkilendirilmiştir:

“Hayır! Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem kılmadıkça, sonra verdiğin hükümden dolayı içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan tam olarak teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”²

Aynı esas Ahzâb sûresinde de tekrar edilmiş; Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm verdiği zaman mümin erkek ve kadının o konuda başka bir tercih hakkının bulunmadığı bildirilmiştir.³ Böylece Rasûlullah ﷺ yalnızca vahyi insanlara ulaştıran kişi değil, vahyin nasıl uygulanacağını gösteren ve ortaya çıkan ihtilafları hükme bağlayan merci durumundaydı.

Kaynaklarda bunun günlük hayata yansıyan örnekleri de bulunmaktadır. Zübeyr b. Avvâm ile Ensar’dan bir kişi arasında Medine’deki sulama hakkı konusunda anlaşmazlık çıkınca taraflar Rasûlullah’a ﷺ başvurmuş, o da aralarındaki mesele hakkında hüküm vermiştir. Zübeyr, Nisâ sûresinin 65. âyetinin bu olay üzerine nazil olduğunu düşündüğünü söylemiştir.⁴ Burada söz konusu olan bir ibadet veya inanç meselesi değil, iki kişi arasındaki su kullanma hakkıdır. Buna rağmen anlaşmazlığın hükme bağlandığı makam yine Rasûlullah’tır.

Medine’de Müslümanlarla diğer topluluklar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve İbn İshak yoluyla İbn Hişâm’ın naklettiği metin de aynı yapıyı göstermektedir. Muhacirler ve Ensar’ın yükümlülükleri, kan bedelleri, esirlerin kurtarılması, ortak savunma, savaş ve barış meseleleri düzenlenirken ihtilafların çözümü konusunda da açıkça Allah’a ve Muhammed’e başvurulacağı belirtilmiştir.⁵ Böylece dinî hüküm, hukukî karar, toplumsal düzen ve siyasî otorite ayrı merkezlerde değil, Rasûlullah’ın ﷺ şahsında birleşiyordu.

Bununla birlikte bu durum, Müslümanların her meselede aynı şeyi düşündükleri anlamına gelmez. Sahâbîler Rasûlullah’ın ﷺ bir sözünü farklı biçimlerde anlayabiliyorlardı. Benî Kurayza seferinde bunun açık bir örneği görülmüştür. Rasûlullah ﷺ, Hendek Gazvesi’nden dönüşte sahâbîlere ikindi namazını Benî Kurayza yurdundan başka yerde kılmamalarını emretti. Yolda ikindi vakti girince sahâbîlerden bir kısmı emri lafzî biçimde anlayarak namazı Benî Kurayza’ya ulaşıncaya kadar kılmadı. Diğerleri ise Rasûlullah’ın maksadının süratle hareket edilmesi olduğunu düşünerek namazı vaktinde kıldılar. Durum kendisine bildirildiğinde iki gruptan hiçbirini kınamadı.⁶

Bu hadise, Rasûlullah ﷺ döneminde farklı anlayış ve içtihadın bulunabildiğini, fakat ortaya çıkan farklılığın onun hükmünden bağımsız bir dinî otorite meydana getirmedeğini göstermektedir.

B. Rasûlullah ﷺ Döneminde Mezhep ve Fırka Meselesi

Bu yapı, Rasûlullah ﷺ dönemindeki mezhep ve fırka meselesini değerlendirirken belirleyicidir. Sahâbîler arasında görüş ayrılıkları ve içtihatlar vardı; ancak bunlar Rasûlullah’ın hükmünden bağımsız ve sürekli bir dinî otoriteye, kendisine ait müstakil bir usule ve devamlı bir ilmî yapıya dönüşmüş değildi. Farklı görüşler henüz ayrı bir fikhî veya itikadî sistem etrafında

teşkilatlanmamıştı. Bu sebeple Rasûlullah ﷺ döneminde günümüzde anladığımız anlamda bir mezhep yapılanmasından söz edilemez.

Fırka meselesi ise bundan farklıdır. Dinî hüküm konusunda Rasûlullah'tan bağımsız bir mezhep meydana gelmemiş olması, toplum içinde siyasî veya toplumsal gruplaşmaların ortaya çıkamayacağı anlamına gelmez. Rasûlullah'ın ﷺ siyasî ve toplumsal otoritesine karşı ortak bir tutum etrafında birleşen veya belirli maksatlarla birlikte hareket eden toplulukların bulunması mümkündü. Bu tür oluşumları mezhep olarak değil, ortaya çıktıkları şartlara ve taşıdıkları ortak özelliklere göre siyasî veya toplumsal gruplar olarak değerlendirmek gerekir.

Dolayısıyla bu dönemde **görüş ayrılığı ve içtihat vardır; fakat mezhep henüz teşekkül etmemiştir**. İlerleyen tarihî süreçte görüş ayrılıklarının bir kısmı fırkalaşmanın, içtihatların bir kısmı ise mezheplerin oluşumuna zemin hazırlayacaktır.

2. İlk Müslüman Toplumun Yapısı

Rasûlullah ﷺ dönemindeki Müslüman toplum tek bir kabileden, şehirden veya sosyal tabakadan meydana gelmiyordu. Farklı kökenlere ve hayat şartlarına sahip çevreler aynı Müslüman toplum içerisinde yer alıyordu. Bu farklılıkların bir kısmı hicrete, bir kısmı kabileye, bir kısmı coğrafyaya, bir kısmı da sosyal konuma dayanıyordu.

A. Muhacirler

Mekke’de iman ettikten sonra yurtlarını terk ederek Medine’ye hicret eden Müslümanlar **Muhacirler** adıyla anılmıştır. Kur’an, Muhacirlerle Ensar’ı açık biçimde birbirinden ayırarak zikretmiştir:

“Öne geçen ilk Muhacirler ve Ensar ile onlara güzellikle uyanlardan Allah razı olmuştur.”⁷

Medine vesikasında da “Kureyş’ten olan Muhacirler” ayrıca zikredilmiş ve onların kendi aralarındaki bazı malî ve toplumsal yükümlülükleri belirlenmiştir.⁷ Muhacirleri diğer Müslümanlardan ayıran şey farklı bir din anlayışı değil, hicret etmiş olmalarıydı.

B. Ensar

Medineli Müslümanlar **Ensar** adıyla anılmıştır. Kur’an’da Muhacirlerle birlikte zikredilmeleri, bu adın daha Rasûlullah ﷺ döneminde kullanıldığını açıkça göstermektedir.⁸

Ensar kendi içinde iki büyük kableden meydana geliyordu: **Evs ve Hazrec**. İbn Hişâm, “Ensar, Evs ve Hazrec oğullarıdır” diyerek bunu açıkça kaydetmiştir. Akabe biatlarına katılan Medineliler de kaynaklarda Evs ve Hazrec kollarına göre ayrı ayrı sayılmıştır.⁹ Kabile kimlikleri İslâm’dan sonra ortadan kalkmamış, fakat bu kimlikler Evs ve Hazrec’i iki ayrı dinî topluluk hâline de getirmemiştir.

C. Mekke’nin Fethinden Sonra Katılanlar

Müslüman toplumun yapısı Mekke'nin fethinden sonra daha da genişledi. Kur'an, fetih öncesinde mal harcaayıp savaşıanlarla daha sonra bunu yapanları birbirinden ayırmış, bununla birlikte her iki grup hakkında da "Allah hepsine güzeli vadetmiştir" buyurmuştur.¹⁰ Bu ayırım, İslâm toplumuna katılma zamanının Müslümanlar arasında tarihî bir farklılık meydana getirdiğini göstermektedir. Mekke'nin fethiyle birlikte daha önce Müslüman olmayan çok sayıda Kureyşli de Müslüman toplumun içine girmiş ve böylece toplum, ilk Muhacir ve Ensar çevresinin ötesine taşmıştır.¹⁰

D. Bedevî Kabileler

Müslüman toplum yalnızca Mekke ve Medine'deki yerleşik halktan meydana gelmiyordu. Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde yaşayan bedevî kabilelerden de İslâm'a girenler vardı.

Kur'an bedevîleri **el-a'râb** adıyla zikretmiş ve onların tamamını tek bir hüküm altında değerlendirmemiştir. Tevbe sûresinde bedevîlerin bir kısmı sert biçimde eleştirilirken hemen ardından Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve yaptığı harcamaları Allah'a yakınlaşma vesilesi sayan bedevîlerden söz edilmektedir.¹¹ Dolayısıyla "bedevî" adı başlı başına bir inanç veya siyasî fırkayı değil, belirli bir toplumsal hayat biçimini ifade ediyordu.

E. Mevâlî ve Köle Kökenli Müslümanlar

İlk Müslüman toplum içinde kabile mensubiyetinin yanında kölelikten azat edilmiş veya mevâlî arasında yer alan Müslümanlar da bulunuyordu. Bilâl b. Rebâh, Zeyd b. Hârise ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe bunun açık örnekleridir.

İbn Sa'd, Bilâl'i "Ebû Bekir es-Sıddîk'ın mevlâsı" olarak kaydeder; annesinin Benî Cumah'a ait bir cariye olduğunu ve Ebû Bekir'in Bilâl'i satın alarak azat ettiğini nakleder. Zeyd b. Hârise de kölelikten azat edilmiş ve Rasûlullah'ın ﷺ yakın çevresinde yer almıştı. Sâlim ise kaynaklarda "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe" adıyla zikredilmiştir.¹² Bu kimselerin sosyal kökenleri farklı olmakla birlikte ayrı bir dinî topluluk oluşturmuyorlardı.

F. Medine Dışındaki Müslüman Topluluklar

Rasûlullah ﷺ döneminde bütün Müslümanlar Medine'de yaşamıyordu. Kur'an, iman ettiği hâlde hicret etmeyen Müslümanlardan açıkça söz etmektedir:

"İman edip de hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar sizin onlarla velâyet hususunda bir yükümlülüğünüz yoktur. Fakat din konusunda sizden yardım isterlerse yardım etmek üzerinize düşer..."¹³

Bu âyet, Medine dışında yaşayan ve hicret etmemiş Müslümanların varlığını açık biçimde göstermektedir. Bunlar iman bakımından Müslüman olmakla birlikte Medine'deki siyasî ve toplumsal yapıyla ilişkileri hicret edenlerle aynı değildi.

Rasûlullah'ın ﷺ son yıllarında Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden heyetlerin Medine'ye gelmesi de Müslüman toplumun Medine sınırlarını aşarak Arap yarımadasının büyük bir bölümünde yayıldığını göstermektedir. İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinde Abdülkays, Temîm ve başka kabilelerden gelen çok sayıda heyet kaydedilmiştir.¹⁴

3. Bu Topluluklar Neden Fırka Değildi?

İlk Müslüman toplum içerisindeki bu farklılıkların dayandığı sebepler aynı değildi. Hicret, kabile, coğrafya ve sosyal konum insanları belirli adlarla birbirinden ayırabiliyordu; fakat bu farklılıklar kendi başlarına müstakil bir dinî anlayış veya fırka meydana getirmiyordu.

Medine vesikasında Kureyşli Muhacirlerle Medineli kabileler ayrı ayrı zikredildiği hâlde aynı metinde **“onlar diğer insanlardan ayrı tek bir ümmettir”** denilmesi bunun açık örneğidir.¹⁵ Toplumun içerisinde farklı kabilelerin, sosyal çevrelerin ve siyasî konumların bulunması ile bu çevrelerin ayrı birer fırka meydana getirmesi aynı şey değildir.

Bununla birlikte buradan Rasûlullah ﷺ döneminde hiçbir siyasî veya toplumsal gruplaşmanın ortaya çıkmadığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Bundan sonraki başlıklarda doğal toplumsal farklılıklarla ortak bir tavır, maksat ve bağlılık etrafında meydana gelen gruplaşmalar birbirinden ayrılarak incelenecektir.

4. Rasûlullah ﷺ Döneminde İctihad

Önceki başlıklarda Rasûlullah ﷺ döneminde henüz müstakil ve teşkilatlanmış mezheplerin bulunmadığını, buna karşılık görüş ayrılığı ve icthadın mevcut olduğunu gördük. Mezheplerin ilerleyen dönemlerde hangi zemin üzerinde ortaya çıktığını anlayabilmek için bu icthad faaliyetinin Rasûlullah ﷺ dönemindeki mahiyetine ayrıca bakmak gerekir.

A. Rasûlullah ﷺ İctihad Eder miydi?

Rasûlullah'ın ﷺ hakkında açık vahiy bulunmayan meselelerde icthad edip edemeyeceği klasik usûl-i fıkıh literatüründe tartışılmıştır. Fahreddin er-Râzî, Şâfiî ile Ebû Yûsuf'un Rasûlullah'ın ﷺ

hükümleri arasında ihtihaddan kaynaklanan hükümlerin bulunabileceğini kabul ettiklerini nakleder. Âmidî de farklı görüşleri aktardıktan sonra kendi tercihini:

وَالْمُخْتَارُ جَوَازُ ذَلِكَ عَقْلًا وَوُقُوعُهُ سَمْعًا

“Tercih edilen görüş, bunun aklen mümkün ve naklen gerçekleşmiş olmasıdır.”

sözleriyle ifade eder. Şevkânî ise Rasûlullah ﷺ ve diğer peygamberlerin ihtihad edebileceği görüşünü cumhura nispet eder.¹⁶

Buna karşılık şer’î hükümlerde re’y ve kıyasa dayalı bir ihtihadı kabul etmeyen âlimler de vardır. Bunların en açık temsilcilerinden biri İbn Hazm’dır. Ona göre Rasûlullah’ın ﷺ din adına açıkladığı hükümler Allah’tandır. İbn Hazm’ın ihtihada verdiği anlam da diğer birçok usûlcüden farklıdır. Ona göre ihtihad, re’y veya kıyasla yeni bir hükme ulaşmak değil, Kur’an ve Sünnet’te mevcut hükmü bulmak için bütün gayreti sarf etmektir.¹⁷

Böylece klasik usûl literatüründe üç temel yaklaşım ortaya çıkmıştır: Rasûlullah’ın ﷺ hakkında açık nas bulunmayan şer’î meselelerde ihtihad edebileceğini kabul edenler; ihtihadı savaş, siyaset ve dünya işleriyle sınırlayanlar; şer’î hükümlerde re’y ve kıyasa dayalı ihtihadı kabul etmeyenler.

Rasûlullah’ın ﷺ ihtihadını kabul edenler arasında bir başka mesele daha tartışılmıştır: İhtihadında hata ihtimali var mıdır? Âmidî, bazı âlimlerin bunu tamamen reddettiğini, çoğunluğun ise hata ihtimalini kabul etmekle birlikte Rasûlullah’ın ﷺ hata üzerinde bırakılmayacağını söylediklerini nakleder:

إِلَى جَوَازِهِ لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَقْرَأَ عَلَيْهِ

“Bunun mümkün olduğunu, ancak hata üzerinde bırakılmaması şartıyla kabul etmişlerdir.”¹⁸

Bu yaklaşımda Rasûlullah’ın ﷺ ictihadı ile sonraki müçtehitlerin ictihadı arasındaki temel fark da burada ortaya çıkar. Müçtehidin ulaştığı hüküm yanlış olabilir ve bu yanlışlık devam edebilir; Rasûlullah’ın ﷺ dinî bir meselede yaptığı ictihad ise vahyin devam ettiği bir dönemde gerçekleştiği için yanlış bir hüküm üzerinde bırakılmaz.

B. Rasûlullah’ın ﷺ İctihadına Verilen Örnekler

Bedir Esirleri

Bedir Savaşı’ndan sonra ele geçirilen esirlerin durumu hakkında Rasûlullah ﷺ ashabıyla istişare etti. Hz. Ebû Bekir esirlerden fidyeye alınmasını, Hz. Ömer ise öldürölmelerini teklif etti. Müslim’in naklettiği rivayette:

فَهَوَىٰ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ

“Rasûlullah ﷺ Ebû Bekir’in söylediği görüşe meyletti.”

denilmektedir. Ardından:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ

“Yeryüzünde iyice üstünlük sağlamadıkça hiçbir peygamberin esirlerinin bulunması uygun değildir.”

âyeti nazil olmuştur.¹⁹ Rasûlullah'ın ﷺ ictihadını kabul eden usûlcüler bu hadiseyi, önceden belirlenmiş açık bir hükmün bulunmadığı bir meselede yapılan tercihin daha sonra vahiy tarafından tashih edilmesinin örneklerinden biri olarak değerlendirmişlerdir.

Tebük Seferine Katılmamak İçin İzin İsteyenler

Tebük Seferi sırasında bazı kimseler sefere katılmamak için Rasûlullah'tan ﷺ izin istemiş, o da kendilerine izin vermiştir. Bunun üzerine:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ

“Allah seni affetsin; onlara niçin izin verdin?”

âyeti nazil olmuştur.²⁰ Rasûlullah'ın ﷺ ictihadında hata ihtimalini kabul eden usûlcüler bu âyeti de ilk kararın doğrudan bir vahiy emrine dayanmadığını ve daha sonra vahiy tarafından tashih edildiğini gösteren örnekler arasında zikretmişlerdir.

Benî Nadîr'in Hurma Ağaçlarının Kesilmesi

Benî Nadîr kuşatması sırasında bazı hurma ağaçları kesilmiş ve yakılmıştır. Buhârî'nin naklinde:

حَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ وَقَطَعَ

“Rasûlullah ﷺ Benî Nadîr'in hurmalarını yaktırdı ve kestirdi.”

denilmektedir. Ardından:

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ

“Hurma ağaçlarından kestikleriniz de kökleri üzerinde bıraktıklarınız da Allah’ın izniyledir.”

âyeti nazil olmuştur.²¹ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî bu hadiseyi, hakkında önceden özel bir vahiy bulunmayan meselede Rasûlullah’ın ﷺ mevcut hükümlerden hareket ederek karar vermesi ve ardından vahiy bu uygulamayı tasdik etmesiyle ilişkilendirir.

Yargılamada Kendi Değerlendirmesine Göre Hüküm Vermesi

Ümmü Seleme’den nakledilen bir rivayette, iki kişinin eski bir miras meselesi hakkında Rasûlullah’a ﷺ başvurdukları ve onun:

إِنِّي إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يَنْزَلْ عَلَيَّ فِيهِ

“Hakkında bana vahiy inmeyen konularda aranızda kendi değerlendirmeme göre hüküm veriyorum.”

buyurduğu nakledilmektedir.²² Bu rivayet, hakkında özel bir vahiy bulunmayan bazı yargı meselelerinde Rasûlullah’ın ﷺ önündeki bilgi ve deliller üzerinden değerlendirmede bulunduğu dair kullanılan en açık örneklerden biridir.

Kıyasa Benzeyen İstinbat Örnekleri

Klasik usûlcüler, Rasûlullah'ın ﷺ bazı cevaplarında bir meseleyi benzer başka bir mesele üzerinden açıklamasını da icthad ve kıyasa delil olarak göstermişlerdir. Hz. Ömer, oruçluyken eşini öptüğünü söylediğinde Rasûlullah ﷺ ona:

«أَرَأَيْتَ لَوْ مَضَمْتُ مِنَ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ

“Oruçluyken suyla ağzını çalkalasaydın ne olurdu?”

diye sormuştur.

Benzer bir anlatım hac konusunda da görülür. Babası hac yapmadan ölen bir kimse onun adına hac yapıp yapamayacağını sorunca Rasûlullah ﷺ:

«أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ

“Babanın borcu olsaydı onu öder miydin?”

diye sormuş ve ardından:

«فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ

“Allah'ın borcu ödenmeye daha layıktır.”

buyurmuştur.²³ Şevkânî bu tür örnekleri Rasûlullah'ın ﷺ icthad ettiğini kabul edenlerin delilleri arasında zikretmiştir.

C. Şer'î İctihad ile Dünya İşlerinin Ayrılması

Rasûlullah'ın ﷺ bütün değerlendirmelerini aynı anlamda şer'î ictihad olarak kabul etmek doğru değildir. Bunun en açık örneklerinden biri hurmaların aşılınması hadisesidir. Rasûlullah ﷺ Medinelilerin hurmaları aşılamları hakkında bir değerlendirmede bulunmuş, beklenen netice meydana gelmeyince:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

“Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.”

buyurmuştur.²⁴

Bu rivayet, dinî hüküm bildirme ile ziraat ve teknik tecrübe gibi dünyevî meselelerin aynı mahiyette olmadığını göstermektedir. Nitekim Şevkânî de peygamberlerin dünya maslahatları ve savaş tedbirleri konusunda kendi değerlendirmeleriyle hareket edebilecekleri hususunda geniş bir kabul bulunduğunu nakleder.

Sonuç

Rasûlullah'ın ﷺ ictihad edip etmediği konusunda klasik usûlcüler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte, ictihadı kabul eden güçlü bir gelenek vardır. Bu anlayışa göre Rasûlullah'ın ﷺ ictihadını sonraki müçtehitlerin ictihadından ayıran temel özellik, **vahyin gözetimi altında gerçekleşmesidir**. Gerektiğinde vahiy tarafından tashih edilmiş, tasdik edildiğinde ise Sünnetin bir parçası hâline gelmiştir.

Bu kitapta mezhebi, nasları anlama ve onlardan belirli bir usul içerisinde hüküm çıkarma yolu olarak ele aldığımız için, Rasûlullah'ın ﷺ hakkında özel vahiy bulunmayan meselelerde yaptığı değerlendirmeler **mezhep düşüncesinin üzerine kurulacağı ictihad ve istinbat faaliyetinin ilk örneklerini** meydana getirmektedir. Burada maksat Rasûlullah'ı ﷺ sonraki fıkıh imamları gibi bir “mezhep imamı” olarak adlandırmak değil; daha sonra mezheplerin üzerine kurulacağı nassı anlama, ictihad etme, istinbatta bulunma ve hükme ulaşma faaliyetlerinin Asr-ı Saâdet'te mevcut olduğunu ortaya koymaktır.

5. Rasûlullah ﷺ Döneminde Mezhep Var mıydı?

Rasûlullah ﷺ döneminde mezhebin bulunup bulunmadığı sorusuna cevap verirken, “mezhep” kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını belirlemek gerekir. Bir tarafta belirli bir imam, usul, talebe çevresi ve devamlılık etrafında teşekkül etmiş ilmî mezhep; diğer tarafta ise bir âlimin veya müctehidin bir mesele hakkında benimsediği görüş anlamında mezhep vardır. Bu iki anlam birbirinden ayrılmadan “Rasûlullah ﷺ döneminde mezhep vardı” veya “yoktu” şeklinde verilecek iki cevap da eksik kalacaktır.

A. Teşekkül Etmiş Mezhep Açısından

Bu bakımdan daha sonraki dönemlerde Hanefîlik, Mâlikîlik veya Şâfîlik gibi örneklerde gördüğümüz anlamıyla **teşekkül etmiş ve devamlılık kazanmış mezhepler Rasûlullah ﷺ döneminde yoktu.**

Ancak “mezhep” kelimesinin kullanımı bununla sınırlı değildir.

B. Klasik Fıkıh Dilinde Görüş Anlamında Mezhep

Klasik fıkıh dilinde “mezhep”, bir kimsenin veya bir grup âlimin belirli bir mesele hakkında benimsediği görüş için de kullanılmıştır. Girişte ele alınan Şâfiî örneğinde, sahâbenin av hayvanının karşılığını belirlemeye ilişkin görüşleri “mezâhib” diye adlandırılmış; hemen ardından yapılan işlem ictihad olarak nitelendirilmiştir.²⁵

Kelimenin sözlük anlamı da bu kullanımla uyumludur. İbn Manzûr mezhebi:

«الْمَذْهَبُ: الْمُعْتَقَدُ الَّذِي يُذْهَبُ إِلَيْهِ»

“Benimsenen inanç veya görüş”

şeklinde açıklarken Zemahşerî:

«وَذَهَبَ فِي الدِّينِ مَذْهَبًا: رَأَى فِيهِ رَأْيًا»

“Dinde bir mezhebe gitti, yani o konuda bir görüş benimsedi.”

der.²⁶

Bu anlam esas alındığında Rasûlullah ﷺ dönemindeki sahâbî ictihadlarını da mezhep kavramının bu geniş anlamı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Sahâbîler özellikle Rasûlullah’tan ﷺ uzakta bulunduklarında, karşılaştıkları yeni meselelerde mevcut naslardan hareket ederek hükme ulaşabiliyorlardı.

Bunun açık örneklerinden biri Amr b. Âs'ın Zâtüsselâsil seferindeki uygulamasıdır. Amr şiddetli soğuk bir gecede cünüp olmuş, guslettiği takdirde hayatından endişe ettiği için teyemmüm ederek arkadaşlarına sabah namazını kıldırıştır. Medine'ye döndüğünde mesele Rasûlullah'a ﷺ anlatılmış, Amr kararının gerekçesini:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»

“Kendinizi öldürmeyin; şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”

âyetine dayandırmıştır. Rasûlullah ﷺ bunun üzerine gülmüş ve herhangi bir şey söylememiştir.²⁷

Burada Amr b. Âs karşılaştığı yeni bir mesele hakkında doğrudan bir âyetten hareket etmiş, âyet ile içinde bulunduğu durum arasında bağlantı kurmuş ve ulaştığı hükme göre amel etmiştir. Bu, sahâbe ictihadının Rasûlullah ﷺ dönemindeki açık örneklerinden biridir.

Dolayısıyla mesele iki ayrı düzeyde değerlendirilmelidir. **Rasûlullah ﷺ döneminde sahâbîlerin ictihadları ve belirli meselelerde benimsedikleri görüşler vardı; klasik fıkıh dilinde bu görüşlerden “mezhep” diye söz edilebilmiştir. Ancak bu görüşler henüz müstakil usulü, devamlı talebe çevresi, nesiller arası aktarımı ve ayrı kimliği bulunan teşekkül etmiş mezheplere dönüşmemiştir.**

RESÛLULLAH ﷺ DÖNEMİNDE MÜCTEHİD SAHABELER

Rasûlullah'ın ﷺ sağığında sahâbe, karşılaştıkları bazı meselelerde nasları anlamaya ve hükme ulaşmaya çalışabiliyordu. Onun vefatından sonra ise Müslümanlar karşılaştıkları yeni meselelerde

öncelikle Kur'an'a ve Sünnet'e başvurdular. Bu iki kaynakta meselenin açık hükmünü bulamadıklarında sahâbe arasında ilim, fetva ve hüküm verme bakımından öne çıkanlar ictihadda bulundular. Bununla birlikte bütün sahâbe aynı ölçüde fetva vermemiştir.

İbn Hazm, sahâbe arasında fetvası çok nakledilenleri sayarken şöyle der:

...الْمُكْتَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِيمَا رَوَى عَنْهُمْ مِنَ الْفُتْيَا: عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ

“Fetvaları çok nakledilen sahâbîler arasında müminlerin annesi Âişe, Ömer b. Hattâb...” bulunmaktadır. İbn Hazm bunların devamında Abdullah b. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'i zikreder ve bu yedi sahâbînin her birinin fetvalarından büyük bir cilt meydana getirilebileceğini söyler. Ebû Bekir, Hz. Osman, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Muâz b. Cebel gibi sahâbîleri ise kendilerinden orta miktarda fetva nakledilenler arasında sayar.²⁸

Bu tasnif, sahâbenin tamamının aynı ölçüde fetva vermediğini göstermektedir. Bununla birlikte Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Âişe, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîlerden çeşitli meselelerde fetva ve hüküm nakledilmiştir.

RASÛLULLAH ﷺ HAYATTAYKEN SAHABENİN İCTİHADI

1. Teyemmüm Eden İki Sahâbînin Farklı Hükme Ulaşması

İki sahâbî yolculuk sırasında namaz vakti girdiği hâlde su bulamadılar. Teyemmüm ederek namazlarını kıldılar. Daha sonra namaz vakti çıkmadan su buldular.

Bunlardan biri abdest alıp namazı yeniden kıldı; diğeri ise ilk kıldığı namazı yeterli görerek tekrar kılmadı. Durumu Rasûlullah'a ﷺ anlattıklarında namazı tekrar kılmayana:

أَصَبْتَ السُّنَّةَ، وَأَجَزَأْتُكَ صَلَاتَكَ

“Sünnete uygun davrandın; namazın sana yeterlidir.”

buyurdu. Namazı tekrar kılan diğeri sahâbîye ise:

لَكَ الْاَجْرُ مَرَّتَيْنِ

“Senin için iki ecir vardır.”

dedi.²⁹

Aynı hadise karşısında iki sahâbî iki farklı sonuca ulaşmış, kendi ulaştıkları hükme göre amel etmiş ve daha sonra meseleyi Rasûlullah'a ﷺ arz etmişlerdir.

2. Hz. Ali'nin Yemen'e Kadı Gönderilmesi

Rasûlullah ﷺ Hz. Ali'yi Yemen'e kadı olarak gönderdi. Hz. Ali genç olduğunu ve hüküm verme konusunda yeterli tecrübesi bulunmadığını söyleyince Rasûlullah ﷺ ona yargılamanın temel esaslarından birini öğretti:

فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخِرِ كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ

“Birincisini dinlediğin gibi diğerini de dinlemeden hüküm verme.”

Hz. Ali rivayetin sonunda:

فَمَا شَكَّكَتُ فِي قَضَاءٍ بَعْدَ

“Bundan sonra hüküm verme hususunda tereddüt etmedim.”

demektedir.³⁰

Bu rivayette Rasûlullah’ın ﷺ Hz. Ali’yi Yemen’e kadı olarak gönderdiği ve kendisine hüküm verme usulünü öğrettiği açıkça görülmektedir.

3. Sa’d b. Muâz’ın Benî Kurayza Hakkındaki Hükümü

Benî Kurayza mensupları Sa’d b. Muâz’ın vereceği hükme razı oldular. Bunun üzerine mesele Sa’d’a bırakıldı.

Sa’d b. Muâz savaşan erkekler hakkında ölüm, kadın ve çocuklar hakkında esaret hükmünü verdi. Rasûlullah ﷺ onun kararının ardından:

لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ

“Onlar hakkında Allah’ın hükmüyle hükmettin.”

buyurdu. Rivayetin başka lafzında «بِحُكْمِ الْمَلِكِ», “Melik’in hükmüyle” ifadesi yer almaktadır.³¹

Burada bir sahâbîye hüküm verme yetkisinin bırakıldığı ve verdiği hükmün Rasûlullah ﷺ tarafından tasdik edildiği görülmektedir.

4. Muâz b. Cebel Rivayeti

Rasûlullah'ın ﷺ Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken kendisine nasıl hükmedeceğini sorduğu meşhur rivayette Muâz, önce Allah'ın kitabıyla, orada hüküm bulamazsa Rasûlullah'ın ﷺ Sünnetiyle hükmedeceğini söyler. Rasûlullah ﷺ:

؟ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ

“Orada da bulamazsan?”

diye sorunca Muâz:

أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُوْ

“Kendi görüşümle ictihad eder, elimden gelen gayreti esirgemem.”

cevabını verir.³²

Rivayet Ebû Dâvûd ve Tirmizî’de bulunmaktadır. Bununla birlikte isnadı hakkında ihtilaf vardır. Tirmizî rivayeti naklettikten sonra isnadının kendisine göre muttasıl olmadığını belirtmiştir. Bu sebeple bu rivayeti diğer örneklerden ayrı değerlendirmek gerekir.

Bütün bu rivayetler, Rasûlullah ﷺ hayattayken sahâbenin karşılaştığı meselelerde nasları anlamaya ve onlardan hüküm çıkarmaya çalıştığını göstermektedir. Aynı mesele karşısında farklı sonuçlara ulaşıldığı durumlar da olmuştur.

Rasûlullah ﷺ → sahâbe icthadları → sonraki icthad halkaları → fıkıh ekolleri → mezhepler

RASÛLULLAH'IN ﷺ VEFATINDAN SONRA SAHÂBE İCTİHADI

Rasûlullah'ın ﷺ vefatından sonra sahâbenin icthadına dair örnekler daha da çoğalmıştır.

1. Hz. Ebû Bekir'in Zekât Vermeyenlerle Savaşma Kararı

Rasûlullah'ın ﷺ vefatından sonra bazı Arap toplulukları zekât vermekten kaçındılar. Hz. Ömer bunlarla savaşılması konusunda başlangıçta Hz. Ebû Bekir'den farklı düşünüyordu.

Hz. Ömer, Rasûlullah'ın ﷺ:

“İnsanlarla ‘Lâ ilâhe illallah’ deyinceye kadar savaşmakla emrolundum...”

hadisini hatırlattı.

Hz. Ebû Bekir ise şöyle cevap verdi:

وَاللّٰهُ لَا تُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ

“Allah’a yemin olsun ki namaz ile zekâtın arasını ayıranlarla mutlaka savaşıcağım.”

Ardından zekâtın malın hakkı olduğunu söyledi. Hz. Ömer daha sonra Ebû Bekir’in görüşünün doğru olduğuna kanaat getirdiğini ifade etti.³³

Burada aynı nassı bilen iki sahâbînin meselenin uygulanışı konusunda başlangıçta farklı sonuçlara vardıkları görülmektedir.

2. Kur’an’ın Tek Mushaf Hâlinde Toplanması

Yemâme Savaşı’nda Kur’an hâfızlarından çok sayıda kişinin şehit olması üzerine Hz. Ömer Kur’an’ın bir araya getirilmesini Hz. Ebû Bekir’e teklif etti.

Hz. Ebû Bekir başlangıçta:

كَيْفَ تَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

“Rasûlullah’ın ﷺ yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsın?”

dedi.

Hz. Ömer:

هَذَا وَاللَّهِ خَيْرٌ

“Allah’a yemin olsun ki bu hayırlıdır.”

diyerek görüşünde ısrar etti.

Hiz. Ebû Bekir daha sonra bu görüşü kabul etti ve Zeyd b. Sâbit'i Kur'an sahifelerini toplamakla görevlendirdi. Zeyd de başlangıçta aynı gerekçeyle tereddüt etti; daha sonra görevi kabul etti.³⁴

Bu hadise, Rasûlullah'ın ﷺ zamanında aynı biçimde yapılmamış yeni bir mesele hakkında sahâbenin görüş alışverişinde bulunarak karar verdiği örneklerden biridir.

3. Hiz. Ebû Bekir ve Ninenin Mirası

Bir nine Hiz. Ebû Bekir'e gelerek mirastaki payını sordu. Ebû Bekir ona:

”مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ

“Allah'ın kitabında senin için bir pay bilmiyorum.”

dedi ve Rasûlullah'ın ﷺ Sünnetinde de bu mesele hakkında bildiği bir hüküm olmadığını söyledi. Ardından sahâbeye sordu.

Muğîre b. Şu'be, Rasûlullah'ın ﷺ nineye altıda bir verdiğine şahit olduğunu bildirdi. Ebû Bekir ikinci bir şahit istedi. Muhammed b. Mesleme de aynı hadiseye şahitlik edince Hiz. Ebû Bekir nineye altıda bir pay verdi.³⁵

Bu rivayet, sahâbenin hükme ulaşırken önce Kur'an'a, sonra bildikleri Sünnete başvurduğunu; mesele hakkındaki Sünnet kendisinde bulunmadığında diğer sahâbîlere müracaat ettiğini göstermektedir.

4. Abdullah b. Mes'ûd'un Mehir Meselesindeki İctihadı

Abdullah b. Mes'ûd'a, mehir belirlemeden ve zifaf gerçekleşmeden kocası ölen bir kadının durumu soruldu. İbn Mes'ûd bir müddet mesele üzerinde durduktan sonra:

أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي

“Bu konuda kendi görüşümü söyleyeceğim.”

dedi.

Kadına kendi durumundaki kadınların mehri kadar mehir verilmesine, mirastan pay almasına ve ölüm iddetini beklemesine hükmetti.

Bunun üzerine Eşca' kabilesinden bazı kişiler Rasûlullah'ın ﷺ Bervâ' bint Vâşik hakkında aynı hükmü verdiğine şahitlik ettiler. Rivayette İbn Mes'ûd'un kendi hükmünün Rasûlullah'ın ﷺ hükmüne uygun çıktığını öğrenince çok sevindiği nakledilmektedir.³⁶

Bu olayda İbn Mes'ûd mesele hakkındaki nebevî hükmü bilmeksizin icthad etmiş, daha sonra verdiği hükmün Rasûlullah'ın ﷺ hükmüyle aynı olduğu ortaya çıkmıştır.

5. Hz. Ömer'in Şam'daki Veba Karşısındaki Kararı

Hz. Ömer Şam'a giderken bölgede veba çıktığını öğrendi. Bunun üzerine yanında bulunan muhacirler, ensar ve Kureyş'in ileri gelenleriyle istişare etti. Görüşler farklılaştı.

Sonunda Hz. Ömer geri dönmeye karar verdi. Ebû Ubeyde b. Cerrâh:

“Allah’ın kaderinden mi kaçıyorsun?”

diye sorunca Hz. Ömer:

نَفَرُ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ

“Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçıyoruz.”

cevabını verdi.

Daha sonra Abdurrahman b. Avf gelerek Rasûlullah’ın ﷺ veba bulunan bir yere girilmemesi ve vebanın bulunduğu yerden kaçmak amacıyla çıkılmaması hakkındaki hadisini nakletti. Hz. Ömer bunun üzerine Allah’a hamdetti ve geri döndü.³⁷

Burada önce istişare ve karar, ardından mesele hakkındaki bilinmeyen Sünnetin ortaya çıkması söz konusudur.

6. Hz. Ömer’in Irak Topraklarını Dağıtmaması

Irak ve Şam toprakları fethedildiğinde fethe katılan bazı askerler arazilerin diğer ganimetler gibi aralarında dağıtılmasını istediler.

Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in bu konuda sahâbeyle yaptığı görüşmeleri *Kitâbü'l-Harâc*'ta nakleder. Hz. Ömer arazilerin dağıtılması hâlinde daha sonra gelecek Müslümanlara bir şey kalmayacağını söyledi ve:

فَمَا يَسُدُّ بِهِ الثُّغُورَ، وَمَا يَكُونُ لِلذَّرِيَّةِ وَالْأَرَامِلِ

“Öyleyse sınır bölgelerinin ihtiyacı neyle karşılanacak; çocuklara ve dullara ne kalacak?”

diye sordu.

Hz. Ömer muhacirlerle görüştü. Abdurrahman b. Avf arazinin dağıtılması görüşündeyken Hz. Osman, Hz. Ali ve Talha'nın Hz. Ömer'in görüşüne katıldıkları nakledilir. Daha sonra ensarın ileri gelenleriyle de istişare edildi.

Hz. Ömer sonuçta fethedilen toprakları sahiplerinin elinde bıraktı; araziye haraç, sahiplerine de cizye koydu ve bu gelirin mevcut Müslümanlarla birlikte daha sonra gelecek nesiller için kullanılmasını kararlaştırdı.³⁸

Bu olay, sahâbe dönemindeki ictihad ve görüş ayrılıklarının yalnız ferdî ibadet meseleleriyle sınırlı olmadığını göstermektedir.

7. Hz. Ömer'in İçki İçene Uygulanan Cezayı Seksen Celdaya Çıkarması

Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayette Rasûlullah'ın ﷺ içki içen bir kişiye yaklaşık kırk defa vurduğu, Hz. Ebû Bekir'in de aynı şekilde uyguladığı belirtilir.

Hız. Ömer döneminde ise mesele sahâbeyle istişare edildi. Abdurrahman b. Avf:

أَخَفَّ الْحُدُودِ ثَمَانُونَ

“Hadlerin en hafifi seksendir.”

dedi.

Bunun üzerine Hz. Ömer seksen celda uygulanmasını emretti. Hz. Ali'den gelen başka bir rivayette de:

جَلَدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْبَعِينَ، وَأَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، وَعُمَرُ ثَمَانِينَ

“Rasûlullah ﷺ kırk, Ebû Bekir kırk, Ömer ise seksen celda uyguladı.”

denilmektedir.³⁹

8. Hz. Osman'ın Cuma İçin İlave Ezan Koydurması

Rasûlullah ﷺ, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde cuma günü ezan, imam minbere oturduğunda okunuyordu.

Sâib b. Yezîd şöyle anlatır:

فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ وَكَثُرَ النَّاسُ زَادَ النِّدَاءَ الثَّلَاثَ

“Osman döneminde insanlar çoğalınca üçüncü çağrışı ilave etti.”

Bu ezan Medine çarşısındaki Zevrâ denilen yerde okunmaya başlandı.⁴⁰ Böylece Hz. Osman, cuma namazının aslını değiştirmeden, nüfusun artması üzerine insanlara namaz vaktini daha önce haber veren bir uygulama başlatmış oldu.

SAHÂBE İCTİHADLARINDAN İLMÎ HALKALARA

Sahâbenin görüşleri onların vefatıyla ortadan kalkmadı. Talebeleri bu görüşleri nakletti ve farklı şehirlerde ilmî halkalar oluştu.

İbn Hazm Mekke fakihlerini sayarken Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs, Mücâhid ve İkrime’nin de içinde bulunduğu çevre için:

وَهُؤُلَاءِ مِنْ أَصْحَابِ ابْنِ عَبَّاسٍ

“Bunlar İbn Abbas’ın talebelerindendir.”

der. Aynı yerde bu isimlerin İbn Ömer, Hz. Âişe, Hz. Ali ve Câbir’den de ilim aldıklarını belirtir.

Medine’de Kâsım b. Muhammed’in Hz. Âişe’den, Hârice b. Zeyd’in babası Zeyd b. Sâbit’ten ilim aldığını; Nâfi’in Abdullah b. Ömer’in mevlâsı olduğunu ve onun ilmini naklettiğini kaydeder.

Kûfe için ise Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda‘, Ubeyde es-Selmânî ve Şüreyh gibi isimleri zikrettikten sonra:

وَهُؤُلَاءِ أَصْحَابُ ابْنِ مَسْعُودٍ وَعَلِيٍّ

“Bunlar İbn Mes‘ûd ve Ali’nin çevresindeki ilim ehli kimselerdir.”

ifadesini kullanır.⁴¹

Bu ilmî intikal daha sonraki nesillerde devam etmiştir. Kûfe’de İbrâhim en-Nehaî, sahâbe ve özellikle İbn Mes‘ûd çevresinin fıkhnı nakleden başlıca isimlerden biri olmuştur. Onun önde gelen talebelerinden Hammâd b. Ebû Süleyman için klasik biyografi kaynaklarında:

وَتَفَقَّهَ بِإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ

“İbrâhim en-Nehaî’den fıkıh öğrendi.”

denilmektedir. Hammâd’ın talebeleri arasında Ebû Hanîfe de bulunmaktadır.⁴²

Buna göre ilmî intikal ana hatlarıyla şu şekilde görülmektedir:

**Sahâbe / ana
ilmî kaynak**

İlk talebe halkası

Sonraki halka

**Bölgesel
merkez**

**Sonraki ilmî
gelenek**

Abdullah b. Mes'ûd	Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd	İbrâhim en-Nehaî → Hammâd b. Ebû Süleyman	Kûfe / Irak	Ebû Hanîfe ve Irak fıkıh geleneği
Hz. Ali	Kûfe'de kendisinden ve hükümlerinden rivayette bulunan tâbiîn	Irak fakihleri	Kûfe / Irak	Kûfe fıkıhını besleyen sahâbe kaynaklarından biri
Hz. Ömer	Medineli sahâbe ve tâbiîn fakihleri	Medine fakihleri	Medine	Medine fıkıh geleneği
Zeyd b. Sâbit	Hârice b. Zeyd ve Medine çevresi	Medine fakihleri	Medine	Medine ekolü
Hz. Âişe	Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Amre bt. Abdurrahman	Medineli fakihler	Medine	Hicaz fıkıh geleneği

Abdullah b. Ömer	Nâfi', Sâlim b. Abdullah	Nâfi' ve Medine çevresi	Medine	Mâlik'in beslendiği başlıca Medine rivayet çizgilerinden biri
Ebû Hüreyre	Saîd b. Müseyyeb ve diğer Medineli tâbiîn	Medine hadis ve fıkıh çevresi	Medine / Hicaz	Hicaz hadis ve fıkıh birikimi
Abdullah b. Abbas	Atâ b. Ebû Rebâh, Mücâhid, Tâvûs, İkrime, Saîd b. Cübeyr	Mekke fakihleri	Mekke	Mekke fıkıh geleneği
Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Enes b. Mâlik, İmrân b. Husayn ve Basra sahâbesi	Basralı tâbiîn fakihleri	Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve sonraki Basra âlimleri	Basra	Basra fıkıh geleneği

**Muâz b. Cebel,
Ebû'd-Derdâ ve
Şam sahâbesi**

Şam tâbiîn çevresi

Ebû İdrîs el-
Havlânî,
Mekhûl ve
sonraki Şam
fakihleri

Şam

Daha sonra
Evzâî'nin temsil
ettiği Şam fıkıh
geleneği

Sahâbenin ictihadları böylece onların vefatıyla sona ermemiş, talebeleri vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Kûfe'de özellikle Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali'den gelen ilmî miras; Medine'de Hz. Ömer, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve diğer Medineli sahâbîlerin fetva ve rivayetleri; Mekke'de ise Abdullah b. Abbas'ın talebeleri üzerinden devam eden ilim halkası etkili olmuştur.

Daha sonraki fıkıh imamları bu birikimden bağımsız olarak ortaya çıkmamışlardır. Önlerinde sahâbe ve tâbiîn nesillerinden nakledilmiş geniş bir hadis, fetva ve ictihad mirası bulunuyordu.

Bu sebeple sahâbe döneminde daha sonraki anlamıyla teşkilatlanmış ve isimleri yerleşmiş fıkıh mezhepleri bulunmadığını; buna karşılık sahâbeye ait farklı ictihadların ve bu ictihadları sonraki nesillere aktaran ilmî halkaların mevcut olduğunu söylemek gerekir. **İctihad farklılığı vardı; fakat bu farklılık henüz firkalaşma değildi.**

İLK DÖNEM MÜSLÜMANLARIN SOSYOLOJİK YAPISI

1. HİCRET ETMEYENLER (BEDEVİLER MEKKELİLER DAHİL DEĞİL)

Rasûlullah ﷺ dönemindeki Müslüman toplumun tamamı Medine'ye hicret etmiş değildi. Kur'an ve hadislerde, iman ettiği hâlde hicret etmeyenlerle hicret etmeye güç yetiremeyen kimselerin birbirinden ayrıldığı görülmektedir. Bu sebeple hicret etmeyen Müslümanların tamamını aynı durumda değerlendirmek mümkün değildir.

Nisâ sûresinin 97. ayetinde, iman ettiği hâlde müşriklerin arasında kalmaya devam eden ve hicret edebilecek durumda oldukları hâlde hicret etmeyen bazı kimseler ağır biçimde uyarılmıştır:

“Kendilerine zulmederlerken meleklerin canlarını aldığı kimselere melekler, ‘Ne durumdaydınız?’ dediler. Onlar, ‘Biz yeryüzünde güçsüz bırakılmış kimselerdik’ dediler. Melekler, ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi de orada hicret etseydiniz?’ dediler. İşte onların varacağı yer cehennemdir. Ne kötü bir dönüş yeridir.”

İbn Abbas'tan nakledilen rivayet, ayetin işaret ettiği kimselerin durumunu daha açık biçimde göstermektedir. Buna göre Müslümanlardan bazı kimseler müşriklerle birlikte bulunuyor ve onların Rasûlullah'a ﷺ karşı oluşturdukları kalabalığı artırıyorlardı. Savaş sırasında bunlardan bazıları Müslümanların attığı oklarla veya darbelerle öldürülüyordu. Rivayette bu kimseler açıkça **“Müslümanlardan birtakım kimseler”** şeklinde zikredilmekte ve bunun üzerine Nisâ sûresinin 97. ayetinin nazil olduğu nakledilmektedir.⁴³

Ancak Kur'an hicret etmeyen herkes hakkında aynı hükmü vermemiştir. Hemen sonraki ayetlerde erkeklerden, kadınlardan ve çocuklardan gerçekten güç yetiremeyenler istisna edilmiştir:

“Ancak erkeklerden, kadınlardan ve çocuklardan gerçekten güçsüz bırakılmış, bir çare bulamayan ve bir yol da bilemeyenler bunun dışındadır. İşte bunları Allah’ın affetmesi umulur. Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.”

İbn Abbas kendisinin ve annesinin bu gruba dâhil olduğunu söylemiş; bir rivayette “**Ben ve annem Allah’ın mazur gördüğü kimselerdendik**”, başka bir rivayette ise “**Ben ve annem mustazaflardan idik**” demiştir.⁴⁴ Böylece hicret etme imkânı bulunduğu hâlde müşriklerin arasında kalmaya devam edenlerle, hicret etmeye fiilen güç yetiremeyen mustazafların birbirinden ayrıldığı görülmektedir.

İman Edip Hicret Etmeyen Müslümanlar

Hicret etmeyen Müslümanların başka bir kısmı Enfâl sûresinde zikredilmiştir. Ayette önce iman edip hicret eden Muhacirlerle onları barındırıp yardım eden Ensar zikredilmiş, ardından iman ettiği hâlde hicret etmeyenlerden söz edilmiştir:

“İman edip hicret eden ve mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda mücadele edenlerle onları barındırıp yardım edenler birbirlerinin velileridir. İman ettikleri hâlde hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar onların velâyeti konusunda size düşen bir şey yoktur. Fakat din konusunda sizden yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak şartıyla onlara yardım etmek sizin üzerinize düşer.”

Ayetin devamında iman edip hicret edenlerle Muhacirleri barındırıp yardım edenler “gerçek müminler” olarak zikredilmiş; daha sonra iman edip hicret ederek Müslümanlara katılanların da onlardan olduğu bildirilmiştir.

Taberî, Enfâl sûresinin 72. ayetini açıklarken İbn Abbas'tan Rasûlullah'ın ﷺ vefat ettiği sırada insanların dört konum üzere bulunduğuna dair bir rivayet nakleder. Bunlar arasında **“hicret etmemiş mümin bedevî”** de bulunmaktadır. Taberî ayette geçen “iman eden fakat hicret etmeyenler” ifadesini, Allah’a ve Rasûlü’ne iman ettiği hâlde kavminden ayrılıp küfür yurdundan İslâm yurduna hicret etmeyen kimseler olarak açıklar. İbn Kesîr de bunları müminlerin üçüncü grubu olarak zikreder ve iman ettikleri hâlde hicret etmeyip kendi bölgelerinde kaldıklarını belirtir.⁴⁵

Bu kimselerin durumunu açıklayan en açık rivayetlerden biri Büreyde b. Husayb'dan nakledilmiştir. Rasûlullah ﷺ bir ordu veya seriyyenin başına kumandan tayin ettiğinde ona birtakım tavsiyelerde bulunur; müşriklerle karşılaştığında onları önce İslâm’a, kabul etmeleri hâlinde ise muhacirlerin yurduna hicret etmeye çağırmasını isterdi. Hicret ederlerse Muhacirlerin sahip olduğu haklara sahip olacak ve onların yükümlülükleriyle yükümlü tutulacaklardı.

Fakat İslâm’ı kabul ettikleri hâlde hicret etmeyi istemezlerse:

“Onlara Müslüman bedevîler gibi olacaklarını bildir. Müminlere uygulanan Allah’ın hükmü onlara da uygulanır. Ancak Müslümanlarla birlikte cihad etmedikleri sürece ganimet ve feyden kendilerine bir pay verilmez.”

buyurmuştur.⁴⁶

Bu rivayette hicret etmeyen kimseler açıkça **“Müslüman bedevîler”** olarak adlandırılmış ve müminlere uygulanan hükmün onlara da uygulanacağı belirtilmiştir. Bununla birlikte hicret eden Muhacirlerle aynı siyasî ve malî haklara bütünüyle sahip olmadıkları da ifade edilmiştir. Dolayısıyla

bu dönemde iman ile hicret her durumda aynı şey olarak değerlendirilmemiş; bir kimse Müslüman olduğu hâlde Medine'ye hicret etmeden kendi bölgesinde yaşamaya devam edebilmiştir.

Hicret Yolunda Vefat Eden Müslüman

Nisâ sûresinin 100. ayeti hicret etmek üzere yola çıktıktan sonra yol üzerinde vefat eden kimsenin durumunu da ayrıca ele almaktadır:

“Kim Allah’a ve Rasûlü’ne hicret etmek üzere evinden çıkar, sonra ölüm kendisine yetişirse onun mükâfatı Allah’a düşmüştür. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”

Bu ayetin nüzûlüyle ilgili rivayetlerde hicret etmek üzere Mekke’den ayrılan fakat Medine’ye ulaşamadan vefat eden bir kişi zikredilmektedir. Taberî’nin Süddî’den naklettiği rivayette bu kişinin adı **Damra b. Cündeb ed-Damrî** olarak geçmektedir. Damra hasta olduğu hâlde ailesinden kendisini Mekke’den çıkarmalarını istemiş, Medine’ye doğru yola çıktıktan sonra yolda vefat etmiş ve bunun üzerine ayetin nazil olduğu nakledilmiştir.

Başka rivayetlerde kişinin adı konusunda farklılık bulunmaktadır. Saîd b. Cübeyr’den nakledilen bir rivayette **Damra b. el-Îs** veya **el-Îs b. Damra b. Zinbâ** şeklinde zikredilmiş ve hasta olduğu hâlde Medine’ye doğru götürülürken Ten’im’de öldüğü bildirilmiştir.⁴⁷ Bu sebeple ayetin nüzûlüyle ilişkilendirilen kişinin adı konusunda rivayet farklılığı bulunmakla birlikte rivayetlerin ortak noktası, söz konusu kişinin hicret amacıyla yola çıkması ve Rasûlullah’a ﷺ ulaşamadan vefat etmesidir.

Hicreti Terk Etmeye Yönelik Ağır Uyarı

Hicret konusunda kaynaklarda ağır uyarılar da bulunmaktadır. Semüre b. Cündeb'den nakledildiğine göre Rasûlullah ﷺ:

«مَنْ جَامَعَ الْمُشْرِكَ وَسَكَنَ مَعَهُ فَإِنَّهُ مِثْلُهُ»

“Kim müşrikle beraber olur ve onunla birlikte yaşarsa o da onun gibidir.”

buyurmuştur. Ebû Dâvûd bu rivayeti *Sünen*'inde “**Şirk diyarında ikamet hakkında**” başlığı altında nakletmiştir.⁴⁸

Bununla birlikte yukarıda zikredilen Büreyde rivayetinde İslâm'ı kabul ettiği hâlde muhacirlerin yurduna hicret etmeyenler açıkça “**Müslüman bedevîler**” olarak adlandırılmış ve müminlere uygulanan Allah'ın hükmünün onlara da uygulanacağı belirtilmiştir.

Bu iki rivayet birlikte değerlendirildiğinde hicret etmemenin tek başına kişinin İslâmî aidiyetini ortadan kaldırdığı sonucuna varmak güçtür. Müslim'deki rivayet, İslâm'ı kabul edip kendi yurtlarında kalan kimseleri Müslüman olarak nitelendirirken Semüre rivayeti müşriklerle birlikte yaşama ve onlarla iç içe bulunma konusunda son derece ağır bir uyarı içermektedir. Bu sebeple hicret etmeyenlerin durumunu tek bir kategori altında değerlendirmek yerine, **hicrete güç yetirip yetiremedikleri, Müslüman toplumla ilişkileri ve müşriklerle beraber bulunmalarının mahiyeti** dikkate alınmalıdır.

FIRKALAR

ABDULLAH B. ÜBEY B. SELÛL FIRKASI

Rasûlullah ﷺ döneminde ortaya çıkan ilk fırka olarak bu çalışmada Abdullah b. Übey b. Selûl ve onun etrafında hareket eden çevre ele alınacaktır. Burada bütün münafıkları tek bir fırka olarak değerlendirmek yerine, belirli bir liderin etrafında toplanan ve çeşitli hadiselerde birlikte hareket eden topluluk esas alınmaktadır. Çünkü münafıklık tek başına belirli sınırları, liderliği ve ortak hareket alanı bulunan bir topluluğun adı değil, Kur'an'ın da kullandığı bir nitelemedir. Buna karşılık Abdullah b. Übey'in çevresinde, kaynaklarda aynı liderle birlikte hareket ettiği açıkça görülebilen belirli bir topluluk bulunmaktadır.

Abdullah b. Übey'in Kimliği ve Medine'deki Konumu

Abdullah b. Übey b. Mâlik b. Hâris b. Ubeyd b. Mâlik b. Sâlim, Hazrec'in Avf b. Hazrec koluna mensuptu. Nesebindeki Sâlim, kaynaklarda "el-Hublâ" adıyla da anılmaktadır. Selûl ise Huzâalî bir kadındı ve Abdullah onun adıyla "İbn Selûl" olarak meşhur olmuştur.

Abdullah b. Übey sıradan bir kabile mensubu değildi. İbn Sa'd onu cahiliyenin son döneminde Hazrec'in önde gelen kişisi olarak zikreder. Rasûlullah ﷺ Medine'ye geldiğinde kavminin onun için taç hazırladığı ve kendisini başlarına geçirmeye hazırlandığı nakledilmektedir. Üsâme b. Zeyd'in Buhârî'de nakledilen rivayetinde de Sa'd b. Ubâde, Medine halkının Abdullah b. Übey'i başlarına geçirmek ve taçlandırmak üzere anlaştığını, Rasûlullah'ın ﷺ gelişiyle bu iş gerçekleşmeyince Abdullah'ın bundan rahatsız olduğunu söylemiştir.⁴⁹

Dolayısıyla Abdullah b. Übey, hicret sırasında Medine'de siyasî ağırlığı bulunan, fakat Rasûlullah'ın ﷺ gelişiyle beklediği liderlik konumuna ulaşamayan bir şahsiyetti.

1. Hicretten Sonra İlk Açık Gerilim

Abdullah b. Übey ile Rasûlullah ﷺ arasındaki ilk açık gerilimlerden biri Bedir Gazvesi'nden önce meydana geldi.

Rasûlullah ﷺ, Sa'd b. Ubâde'yi ziyaret etmek üzere giderken Müslümanların, müşriklerin ve Yahudilerin birlikte bulunduğu bir meclise uğradı. Mecliste Abdullah b. Übey ile Abdullah b. Revâha da bulunuyordu. Rasûlullah ﷺ durarak onları Allah'a davet etti ve Kur'an okudu.

Abdullah b. Übey önce Rasûlullah'ın bineğinin kaldırdığı tozdan rahatsızlığını dile getirdi. Ardından Rasûlullah'a ﷺ, söyledikleri doğru olsa bile bunları kendi meclislerinde anlatmamasını, yerine dönmesini ve kendisine gelenlere anlatmasını söyledi. Abdullah b. Revâha ise buna karşı çıkarak Rasûlullah'tan ﷺ kendi meclislerine gelmesini istediğini belirtti. Bunun üzerine mecliste bulunanlar arasında tartışma çıktı ve Rasûlullah ﷺ tarafları yatıştırdı.

Rasûlullah ﷺ daha sonra Sa'd b. Ubâde'nin yanına giderek olanları anlattığında Sa'd, Abdullah'ın tavrını şehirde kaybettiği mevkiyle ilişkilendirmiştir.⁵⁰

Bu hadise, Abdullah b. Übey ile Rasûlullah ﷺ arasındaki gerilimin daha Bedir'den önce başladığını göstermektedir.

2. Bedir'den Sonra İslâm'a Girmesi

Bedir zaferi Abdullah b. Übey'in durumunda önemli bir dönüm noktasıdır. Yukarıdaki Buhârî rivayetinin devamında, Rasûlullah ﷺ Bedir'den zaferle dönünce Abdullah b. Übey ile yanında bulunan müşriklerin yeni durumu gördükleri ve:

“Bu iş artık yönünü buldu.”

dedikleri, ardından Rasûlullah'a ﷺ İslâm üzere biat ettikleri nakledilmektedir.

Böylece Abdullah b. Übey, Bedir'den sonra görünürde Müslüman toplumun içine girmiştir. Bundan sonraki hadiseler artık Rasûlullah'a ﷺ dışarıdan karşı çıkan bir müşriğin değil, Müslüman toplumun içinde bulunan fakat belirli meselelerde ayrı hareket eden bir liderin ve çevresinin hadiseleri olarak karşımıza çıkacaktır.

3. Benî Kaynukâ' Hadisesi

Bedir'den sonra yaşanan Benî Kaynukâ' hadisesinde Abdullah b. Übey'in eski ittifak bağlarının devam ettiği açık biçimde görülmektedir.

Benî Kaynukâ', Hazrec'in müttetiklerindendi. Rasûlullah ﷺ onları kuşattıktan ve teslim olmalarını sağladıktan sonra Abdullah b. Übey araya girdi. İbn İshak'ın naklettiğine göre Rasûlullah'a ﷺ:

“Müttetiklerime iyi davran.”

diyerek ısrar etti. Rasûlullah ﷺ kendisinden yüz çevirdiği hâlde Abdullah ısrarını sürdürdü ve onun zırhının yakasına elini sokarak bırakmadı. Rasûlullah ﷺ kendisini bırakmasını istediğinde ise

Abdullah, eski müttefikleri hakkında iyi davranılmadan onu bırakmayacağını söyledi. Onların geçmişte kendisini koruyan yüzlerce savaşçı olduğunu hatırlatarak başlarına geleceklerden endişe ettiğini bildirdi. Bunun üzerine Rasûlullah ﷺ Benî Kaynukâ'ı ona bıraktı; daha sonra topluluk Medine'den çıkarıldı.⁵¹

Burada Abdullah b. Übey tek başına şahsî bir mesele için hareket etmemekte, eski müttefikleri adına Rasûlullah'ın ﷺ karşısına çıkmaktadır. Bu hadise onun Medine'deki eski ittifak bağlarının Bedir sonrasında da devam ettiğini göstermektedir.

4. Uhud'da Ordunun Üçte Biriyle Geri Dönmesi

Abdullah b. Übey ve çevresinin ayrı bir topluluk hâlinde hareket ettiğini en açık gösteren hadiselerden biri Uhud Gazvesi'dir.

Savaş öncesinde Rasûlullah ﷺ ile sahâbîler arasında düşmanın Medine içinde mi yoksa şehir dışında mı karşılanacağı görüşülmüştü. Abdullah b. Übey Medine içinde kalınmasından yanaydı. Sonunda şehir dışına çıkılması kararlaştırıldı.

Rasûlullah ﷺ yaklaşık bin kişiyle Uhud'a doğru hareket etti. Ordu Medine ile Uhud arasındaki Şavt mevkiine ulaştığında Abdullah b. Übey ordunun yaklaşık üçte biriyle geri döndü. İbn İshak onun:

“Onları dinledi, beni dinlemedi. Burada kendimizi niçin öldüreceğimizi bilmiyoruz.”

anlamındaki sözlerini nakleder. Abdullah b. Amr b. Harâm arkalarından giderek onları geri dönmeye çağırdıysa da kabul etmediler. İbn İshak, Abdullah b. Übey'in kendisine uyan kimselerle birlikte geri döndüğünü açıkça belirtmektedir.⁵²

Uhud hadisesinde Abdullah b. Übey artık yalnız başına tepki gösteren bir kişi değildir. Ordunun yaklaşık üçte biri onunla birlikte hareket etmiş ve topluca ordudan ayrılmıştır.

5. Benî Nadîr'e Destek Sözü Vermesi

Benî Nadîr hadisesinde Abdullah b. Übey ve çevresinin ortak hareketi daha açık hâle gelmektedir.

Rasûlullah ﷺ Benî Nadîr'in Medine'den ayrılmasını isteyince Abdullah b. Übey ile Benî Avf b. Hazrec'ten bazı kimseler onlara haber gönderdiler. İbn İshak bu kişiler arasında Abdullah b. Übey, Vedîa, Mâlik b. Ebî Kavkal, Süveyd ve Dâis'in isimlerini zikreder.

Gönderdikleri haberde Benî Nadîr'e:

“Direnin ve kendinizi savunun. Sizi teslim etmeyeceğiz. Sizinle savaşılırsa sizinle birlikte savaşacağız; çıkarılırsanız sizinle birlikte çıkacağız.”

dediler. Ancak Benî Nadîr yardım beklediği hâlde vaat edilen destek gerçekleşmedi. Kur'an'da Haşr sûresinde de münafıkların Ehl-i kitaptan inkâr eden kardeşlerine, çıkarılmaları hâlinde kendileriyle birlikte çıkacaklarını ve savaşılması hâlinde onlara yardım edeceklerini söyledikleri bildirilmiştir.⁵³

Bu hadise, Abdullah b. Übey'in yanında isimleri zikredilen belirli kişilerle birlikte hareket ettiğini ve Rasûlullah'ın ﷺ kararına karşı başka bir topluluğa ortak destek sözü verdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

6. Benî Mustalik Seferindeki Kriz

Benî Mustalik Gazvesi sırasında Muhacirlerden bir kişiyle Ensardan bir kişi su başında tartışmış, taraflar Muhacirleri ve Ensarı yardıma çağırmışlardı.

Abdullah b. Übey bu hadiseyi duyduğunda yanında kendi kavminden bir topluluk bulunuyordu. İbn İshak'ın nakline göre Muhacirlerin Medine'de çoğaldığını ve güç kazandığını söylemiş; Ensarın kendi elleriyle bu duruma sebep olduğunu ileri sürmüştür. Ardından çevresindekilere, Muhacirlere verdikleri malları kesmeleri hâlinde onların Rasûlullah'ın ﷺ çevresinden dağılacağını söylemiştir. Sonra:

“Medine'ye dönersek üstün olan, aşağı olanı oradan çıkaracaktır.”

demiştir.

Kur'an'da Münâfikûn sûresinde de:

“Allah'ın Rasûlü'nün yanında bulunanlara harcamayın ki dağılıp gitsinler.”

ve:

“Medine’ye dönersek üstün olan aşağı olanı mutlaka oradan çıkaracaktır.”

ifadeleri yer almaktadır.⁵⁴

Zeyd b. Erkam bu sözleri Rasûlullah’a ﷺ haber verdi. Hz. Ömer Abdullah b. Übey’in öldürülmesini teklif etti. Rasûlullah ﷺ ise insanların “Muhammed arkadaşlarını öldürüyor” demelerinden kaçınarak bunu kabul etmedi. Abdullah daha sonra gelip böyle bir söz söylemediğine dair yemin etti. Rasûlullah ﷺ de alışılmış olmayan bir vakitte orduyu yola çıkardı.

Bu hadise Abdullah b. Übey’in çevresindeki insanlara doğrudan hitap ettiğini, Muhacirlere karşı ekonomik bir tavır almalarını istediğini ve Medine’deki güç ilişkileri üzerinden konuştuğunu göstermektedir.

7. İfk Hadisesi

Benî Mustalik dönüşünde meydana gelen İfk hadisesinde Abdullah b. Übey’in adı tekrar öne çıkmaktadır.

Hız. Âişe’nin rivayetinde, kendisi kafilenden geri kaldıktan sonra Safvân b. Muattal tarafından orduya yetiştirilmesi üzerine başlayan iftiranın Medine’de yayıldığı anlatılır. Hız. Âişe bu rivayette:

“Bu işin büyüünü üstlenen Abdullah b. Übey b. Selûl idi.”

demektedir.⁵⁵

İfk hadisesi yaklaşık bir ay boyunca Medine'yi meşgul etmiş ve doğrudan Rasûlullah'ın ﷺ ailesini hedef alan büyük bir toplumsal krize dönüşmüştür.

Ancak burada önemli bir ayırım yapmak gerekir. İfk hadisesine karışan herkes Abdullah b. Übey'in çevresinden değildi. Rivayetlerde Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne bint Cahş gibi başka isimler de zikredilmektedir. Bu sebeple İfk hadisesine katılanların tamamını Abdullah b. Übey'in fırkasıyla özdeşleştirmek doğru değildir. Abdullah'ın konumu, rivayette olayın büyüğünü üstlenen kişi olarak ayrıca belirtilmiştir.

8. Tebük Seferinde Ayrı Ordugâh Kurması ve Geri Kalması

Tebük Gazvesi sırasında Abdullah b. Übey'in çevresinde birlikte hareket eden topluluğun hâlâ var olduğu görülmektedir.

İbn İshak'ın nakline göre Rasûlullah ﷺ Tebük için ordusunu Seniyyetü'l-Vedâ civarında kurduğunda Abdullah b. Übey de aşağı tarafta, Zübâb civarında kendi adamlarıyla **ayrı bir ordugâh** kurmuştu. Rivayet onun bulunduğu topluluğun küçümsenecek bir topluluk olmadığını belirtmektedir.

Ancak Rasûlullah ﷺ hareket ettiğinde Abdullah b. Übey, onunla birlikte bulunan münafıklar ve şüphe içindeki kimselerle beraber sefere katılmayarak geride kaldı.⁵⁶

Uhud'da ordudan topluca ayrılan Abdullah b. Übey'in Tebük'te de çevresindeki insanlarla ayrı bir yerde konaklaması ve ardından onlarla birlikte sefere katılmaması, onun etrafındaki grubun uzun yıllar boyunca varlığını koruduğunu göstermektedir.

9. Ölümü

Abdullah b. Übey Tebük Gazvesi'nden sonra uzun süre yaşamadı.

Taberî'nin Vâkıdî'den naklettiğine göre Abdullah b. Übey Şevval ayının son günlerinde hastalandı, yaklaşık yirmi gün hasta kaldı ve hicretin dokuzuncu yılında Zilkade ayında öldü.

Ölümü sırasında oğlu Abdullah, Rasûlullah'tan ﷺ babasını kefenlemek üzere gömleğini istedi. Rasûlullah ﷺ gömleğini verdi. Oğlu daha sonra cenaze namazını kılmasını ve babası için bağışlanma dilemesini istedi. Hz. Ömer buna karşı çıktı. Buna rağmen Rasûlullah ﷺ cenaze namazını kıldı. Buhârî'nin İbn Ömer'den naklettiği rivayete göre bundan sonra:

“Onlardan ölen hiçbirinin namazını asla kılma ve kabri başında durma.”

âyetinin nazil olduğu bildirilmiştir.⁵⁷

Böylece Abdullah b. Übey'in Medine'deki siyasî ve toplumsal faaliyeti hicretin dokuzuncu yılında ölümüyle sona ermiştir.

Kronolojinin Ortaya Koyduğu Yapı

Abdullah b. Übey'in faaliyetlerinin Bedir öncesinden Tebük'e kadar uzanan bir zaman dilimi içerisinde tekrar ortaya çıkması önemlidir. Kaynaklarda aynı şahsın çevresinde birlikte hareket eden insanların farklı hadiselerde yeniden görünmesi, burada tek bir olaya mahsus geçici bir tepkiden daha fazlasının bulunduğunu göstermektedir.

Bu seyir ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir:

Siyasî konumun kaybedilmesi → eski ittifakların korunması → belirli bir çevrenin lideri olarak hareket edilmesi → kritik hadiselerde ortak tavır alınması → bu çevrenin uzun süre varlığını koruması.

Neden Abdullah b. Übey ve Çevresine Fırka Diyoruz?

Bu çalışmada kullanılan fırka ölçüleri bakımından Abdullah b. Übey ve çevresinde şu özellikler görülmektedir:

- 1. İnsan topluluğu vardır.** Abdullah b. Übey'in çevresinde farklı hadiselerde onunla birlikte hareket eden belirli bir topluluk görülmektedir.
- 2. Ortak saik vardır.** Hadiselerde fikhî veya itikadî bir ictihattan çok siyasî konum, eski kabile ittifakları, Medine'deki güç dengeleri ve Muhacirlerle ilişkiler öne çıkmaktadır.
- 3. Taraflaşma vardır.** Müslüman toplum içinde bulunmalarına rağmen kritik hadiselerde ayrı bir taraf olarak hareket etmişlerdir.
- 4. Ortak hareket vardır.** Abdullah b. Übey'in tavrı yalnız ferdî söz ve itirazlardan ibaret kalmamış, çevresindeki insanların birlikte hareket ettiği hadiseler ortaya çıkmıştır.
- 5. Grup bilinci vardır.** Abdullah b. Übey'in çevresindekilere doğrudan hitap edebilmesi ve onları ortak bir tavra çağırabilmesi, belirli bir çevrenin varlığını göstermektedir.
- 6. Liderlik vardır.** Farklı tarihlerdeki hadiselerin merkezinde aynı şahıs, Abdullah b. Übey b. Selûl bulunmaktadır.

Bu sebeple bu çalışmada “münafıklar” adıyla sınırları belirsiz bütün insanların tek bir fırka olarak değerlendirilmesi yerine, **Abdullah b. Übey ve onunla birlikte hareket ettiği kaynaklarda açıkça görülen çevre**, Rasûlullah ﷺ dönemindeki ayrı bir siyasî ve toplumsal fırka olarak ele alınacaktır.

EBÛ ÂMİR ER-RÂHİB VE MESCİD-İ DIRÂR ÇEVRESİ

Ebû Âmir’in Kimliği ve Medine’deki Konumu

Ebû Âmir’in adı Abd Amr b. Sayfî b. Mâlik b. Nu’mân’dı. Evs kabilesinin Benî Dubay’a b. Zeyd koluna mensuptu. Uhud’da şehit olan ve “Gasîlü’l-Melâike” adıyla tanınan Hanzala b. Ebî Âmir’in babasıydı. İbn İshak, Rasûlullah ﷺ Medine’ye geldiği sırada onu Evs içinde **“şerefli ve sözü dinlenen bir kişi”** olarak tanıtır. Cahiliye döneminde zühde yönelmiş, kaba yün elbiseler giymiş ve bundan dolayı “er-Râhib” adıyla tanınmıştı.

İbn Sa’d’ın naklettiği bir rivayette Ebû Âmir’in İslâm’dan önce Yahudilerle görüştüğü, onlara din hakkında sorular sorduğu, ardından Teymâ Yahudileriyle ve Şam’daki Hristiyanlarla temas ettiği anlatılır. Rivayete göre kendisine gelecek peygamberin vasıfları ve hicret edeceği yer hakkında bilgiler verilmişti. Ebû Âmir bundan sonra kendisini İbrahim’in hanîf dini üzerinde gören bir hayat sürdürmüş ve zühde yönelmişti.⁵⁸

Bu sebeple Ebû Âmir, Rasûlullah ﷺ Medine’ye geldiğinde yalnızca kabilesi içinde sözü dinlenen bir kişi değil, aynı zamanda kendisini hanîflikle ilişkilendiren dinî bir kimliğe sahipti.

Rasûlullah ﷺ ile Görüşmesi ve Medine'den Ayrılması

Rasûlullah ﷺ Medine'ye geldikten sonra Ebû Âmir onun yanına gelerek getirdiği dinin ne olduğunu sordu. İbn İshak'ın nakline göre Rasûlullah ﷺ:

“İbrahim'in hanîf diniyle geldim.”

buyurdu.

Ebû Âmir kendisinin de bu din üzere olduğunu söyledi. Rasûlullah ﷺ onun bu iddiasını kabul etmedi. Bunun üzerine Ebû Âmir, Rasûlullah'ın ﷺ hanîfliğe ondan olmayan şeyler kattığını ileri sürdü. Rasûlullah ﷺ ise:

“Ben onu bembeyaz ve tertemiz olarak getirdim.”

buyurdu.

Görüşmenin sonunda Ebû Âmir, taraflardan yalancı olanın yurdundan uzak, garip ve yalnız olarak ölmesini diledi. Rasûlullah ﷺ de bunu kabul etti. İbn İshak, Ebû Âmir'in daha sonra Medine'den ayrılarak Mekke'ye gittiğini ve sonunda Şam'da öldüğünü bu konuşmanın devamında nakleder.⁵⁹

Ebû Âmir böylece Evs içindeki eski nüfuzuna rağmen Medine'de oluşan yeni topluluğa katılmadı. Uhud hadisesine ilişkin rivayette onun yanında Evs'ten bir grubun bulunduğu, bunların sayısının elli genç olduğu, bazı kimselerin ise sayıyı on beş olarak verdiği belirtilmektedir.

Uhud'da Kureyş Safında Yer Alması

Ebû Âmir'in Rasûlullah ﷺ ve Müslümanlara karşı fiilî mücadelesi Uhud Gazvesi'nde açık biçimde görülmektedir.

İbn İshak'ın Âsım b. Ömer b. Katâde'den naklettiği rivayete göre Ebû Âmir, Kureyş ordusuyla birlikte Uhud'a geldi. Yanında Ahâbîş ile Mekkelilerin bazı köleleri de bulunuyordu. Kureyş'e, Evs kabilesiyle karşılaştığı zaman onların kendisine karşı çıkmayacağını söylüyordu.

İki taraf karşılaştığında Evs mensuplarına seslenerek:

“Ey Evs topluluğu! Ben Ebû Âmir'im.”

dedi.

Evs mensupları ise onu kabul etmediler ve kendisine:

“Allah seni sevindirmesin ey fâsık!”

diye karşılık verdiler. İbn İshak bu sırada onun cahiliye döneminde “er-Râhib” diye anıldığını, Rasûlullah'ın ﷺ ise onu “el-Fâsık” olarak adlandırdığını belirtir. Ebû Âmir daha sonra Müslümanlarla savaşmış ve taşlarla da saldırmıştır.⁶⁰

Bu olayda Ebû Âmir'in Medine'den ayrıldıktan sonra yalnızca siyasî bir muhalif olarak kalmadığı, Kureyş ordusuyla birlikte Müslümanlara karşı fiilen savaştığı görülmektedir.

Mekke'nin Fethinden Sonraki Durumu ve Şam'a Gidişi

İbn İshak'ın rivayetine göre Ebû Âmir Mekke'de kalmaya devam etti. Rasûlullah ﷺ Mekke'yi fethedince Tâîf'e geçti. Tâîflilerin İslâm'a girmesinden sonra ise Şam'a gitti ve orada öldü. İbn İshak bu ölümü, daha önceki konuşmada geçen ifadeye uygun biçimde “yurdundan uzak, garip ve yalnız” şeklinde kaydeder.⁶¹

Mescid-i Dırâr'ın Kurulması

Kur'an, Medine'de inşa edilen Mescid-i Dırâr'dan açıkça söz etmektedir:

“Zarar vermek, inkârı desteklemek, müminlerin arasını ayırmak ve daha önce Allah ve Rasûlü'ne karşı savaşmış olan kimseyi beklemek üzere bir mescid edinenler...”

Ayet, mescidin yalnızca bir ibadet yeri olarak yapılmadığını; **zarar vermek, inkârı desteklemek, müminlerin arasını ayırmak ve daha önce Allah ve Rasûlü'ne karşı savaşmış bir kimse için hazırlık yapmak** gibi amaçların bulunduğunu açıkça bildirmektedir.

İbn Abbas'tan nakledilen rivayette ayette işaret edilen kişinin Ebû Âmir olduğu belirtilir. Rivayete göre Ebû Âmir Medine'de kendisiyle bağlantılı kimselere bir mescid yapmalarını, güçleri yettiğinde kuvvet ve silah hazırlamalarını söylemiş; kendisinin de Bizans hükümdarı Kayser'e giderek askerî destek sağlayacağını ve Rasûlullah ﷺ ile ashabını Medine'den çıkarmaya çalışacağını bildirmişti.

Mescid tamamlandığında onu yapanlar Rasûlullah'a ﷺ gelerek burada namaz kılmasını ve kendileri için bereket duasında bulunmasını istediler. İbn İshak'ın rivayetine göre mescidi **hastalar**,

ih̡iya sahipleri, yağmurlu ve soğuk gecelerde namaza gelmekte güçlük çekenler için yaptıklarını söylediler. Raslullah  :

“ u anda yolculuk üzereyim.”

diyerek Tebük dn nde gelmeyi düşündüğünü bildirdi.⁶²

Tevbe Sresinin 107-110. Ayetlerinin İnmesi

Raslullah   Tebük Seferi’nden dönerken Medine’ye yaklaşık bir saatlik mesafede bulunan Z Evn’a geldiğinde Mescid-i Dırr hakkında vahiy geldi.

Kur’an’da şöyle buyuruldu:

“Biz yalnızca iyilik yapmak istedik diye mutlaka yemin edeceklerdir. Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder. Orada asla namaza durma.”

Böylece mescidi yapanların Raslullah’a   söyledikleri gerekçe kabul edilmemiş ve Raslullah’ın   orada namaz kılması açıkça yasaklanmıştır.

Ayetlerin devamında bir tarafta ilk günden takv üzerine kurulan mescid, diğer tarafta ise Mescid-i Dırr kar ıla tırılmaktadır. Mescid-i Dırr’ın yapısı, “kmek üzere olan bir yarın kenarına” bina edilen yapıya benzetilmiş ve onu yapanların kurdukları yapının kalplerinde devam eden bir şüphe kaynağı olacağı bildirilmiştir.⁶³

Mescidin Yıkılması

Vahyin gelmesinden sonra Rasûlullah ﷺ Mâlik b. Duḥşum ile Ma'n b. Adî'yi —rivayetin bir şeklinde Âsım b. Adî'yi— çağırarak Mescid-i Dırâr'a gitmelerini emretti.

İbn İshak'ın aktardığı emirde Rasûlullah ﷺ:

“Halkı zalim olan şu mescide gidin; onu yıkın ve yakın.”

buyurdu.

Mâlik b. Duḥşum ile yanındaki sahâbî hızla mescide gittiler. Mâlik kendi ailesinden ateş getirdi. Ardından mescidi ateşe verip yıktılar. İçeride bulunanlar da dağıldılar.⁶⁴

Böylece Mescid-i Dırâr Rasûlullah'ın ﷺ emriyle ortadan kaldırılmış oldu.

Mescid-i Dırâr'ı Yapanlar

İbn İshak, Mescid-i Dırâr'ı yapanların on iki kişi olduğunu açıkça belirtir:

1. Hızâm b. Hâlid
2. Sa'lebe b. Hâtıb
3. Muattib b. Kuşeyr
4. Ebû Habîbe b. el-Ez'ar
5. Abbâd b. Huneyf

6. Cârîye b. Âmir
7. Mücemmi' b. Cârîye
8. Zeyd b. Cârîye
9. Nebtel b. el-Hâris
10. Bahzec
11. Bicâd b. Osman
12. Vedîa b. Sâbit

Bu isimlerin önemli bir kısmı Evs'in Benî Amr b. Avf ve ona bağlı kollardan gelmektedir. Mescidin Hızâm b. Hâlid'in arazisinde yapıldığı da İbn İshak tarafından ayrıca belirtilmektedir.⁶⁵

Ebû Âmir ve Mescid-i Dırâr Çevresi Neden Fırka Olarak Değerlendirilebilir?

Ebû Âmir hadisesinde birbirinden kopuk birkaç kişinin münferit davranışından daha belirgin bir yapı bulunmaktadır. Bir tarafta Evs içerisinde geçmişten gelen nüfuzu bulunan, Medine'den ayrıldıktan sonra Müslümanlara karşı fiilen savaşıyor ve daha sonra Şam'a geçen Ebû Âmir; diğer tarafta Medine'de onunla ilişkilendirilen ve Mescid-i Dırâr'ı birlikte inşa eden belirli bir topluluk vardır.

İbn İshak bu topluluğun sayısını on iki olarak vermekte ve isimlerini tek tek kaydetmektedir. Kur'an da onları münferit kişiler olarak değil, birlikte bir mescid edinen topluluk olarak zikretmektedir. Ayrıca bu topluluğun ortak bir mekânı ve Kur'an'ın açıkça zikrettiği ortak amaçları bulunmaktadır.

Bu çerçevede **Ebû Âmir er-Râhib dışarıdaki yönlendirici şahsiyet, Mescid-i Dırâr'ı yapan Medineliler grubun fiilî çekirdeği, Mescid-i Dırâr ise ortak faaliyet merkezi** olarak

görülmektedir. Bu sebeple burada yalnızca Ebû Âmir'in şahsî muhalefetinden değil, onunla bağlantılı belirli bir çevrenin ortak hareketinden söz etmek mümkündür.

III. RESÛLULLAH ﷺ DÖNEMİNDE DİNLER VE FİKİR AKIMLARI

A. ARAP PUTPERESTLİĞİ VE ŞİRK

1. Allah İnancı

Câhiliye döneminde Kur'an'ın doğrudan muhatap aldığı müşrik Araplar, özellikle Mekkeliler, Allah'ın varlığını inkâr etmiyorlardı. Gökleri ve yeri yaratanın, güneşi ve ayı düzene koyanın Allah olduğunu kabul ediyorlardı. Kur'an onların bu inancını açık biçimde aktarır:

“Andolsun, onlara ‘Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim buyruğu altına aldı?’ diye sorsan mutlaka ‘Allah’ derler.”

Lokmân sûresinde de:

“Andolsun, onlara ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan mutlaka ‘Allah’ derler.”

buyurulmaktadır.⁶⁶

Bununla birlikte Allah'ın yaratıcı ve üstün güç olduğunu kabul etmeleri yalnız O'na kulluk etmeleriyle sonuçlanmıyordu. Kur'an'ın karşı çıktığı temel mesele Allah'ın varlığının bütünüyle

reddedilmesi değil; ibadette, şefaât beklentisinde ve Allah’a yaklaşıma düşüncesinde başka varlıkların O’na ortak edilmesi⁶⁷.

2. Putlar ve Put Kültü

Müşriklerin Allah ile aralarına koydukları vasıtaların başında putlar geliyordu. Bu anlayış yalnızca bir düşünceden ibaret değildi. Putların etrafında kurban, adak, kutsal alan ve belirli malların tahsis edilmesi gibi uygulamalar da meydana gelmişti. Kur’an, müşriklerin mahsullerinden ve hayvanlarından bir kısmını Allah’a, bir kısmını ise ortak kabul ettikleri varlıklara ayırdıklarını şöyle aktarır:

“Allah’ın yarattığı ekinlerden ve hayvanlardan Allah’a bir pay ayırdılar ve kendi iddialarınca ‘Bu Allah’ın, bu da ortaklarımızındır’ dediler.”⁶⁸

Arap putperestliği hakkında elimizde bulunan en eski müstakil eserlerden biri olan İbnü’l-Kelbî’nin *Kitâbü’l-Esnâm* adlı eseri de putların çevresinde gelişen bu yapıyı ayrıntılarıyla anlatmaktadır.

Bu putların en önemlileri arasında **Lât, Uzzâ ve Menât** bulunuyordu. Kur’an bunları isimleriyle zikretmiştir:

“Lât ve Uzzâ’yı gördünüz mü? Üçüncüsü olan diğer Menât’ı da?”

İbnü’l-Kelbî, Kureyş’in Kâbe’yi tavaf ederken Lât, Uzzâ ve Menât’ı zikrettiğini ve bunların şefaâatlerinin umulduğunu söylediğini nakleder. Ayrıca Kureyş’in Uzzâ için Mekke civarında bir vadiyi koruma altına aldığını ve buraya Kâbe’nin haremine benzer bir dokunulmazlık verdiğini

kaydetmektedir.⁶⁹ Böylece putların yalnız birer heykel olmadığı; bazı putların çevresinde kutsal mekân, kurban, adak ve şefaât anlayışının oluştuğu görülmektedir.

Putların Allah’a Yaklaştıracı Kabul Edilmesi

Putlara yönelmenin gerekçelerinden biri onların insanı Allah’a yaklaştıracığı düşüncesi idi. Kur’an bunu doğrudan müşriklerin ağzından nakletmiştir:

“O’ndan başkasını dost edinenler, ‘Biz bunlara ancak bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz’ derler.”

Bu ifadede putlar Allah’ın yerine geçen yaratıcılar olarak değil, Allah’a yaklaşmak için yönelinen araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şefaât İnancı

Bu aracılık düşüncesinin bir diğer yönü şefaât anlayışıydı. Kur’an şöyle buyurur:

“Allah’ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilen şeylere kulluk ediyorlar ve ‘Bunlar Allah katında bizim şefaâtçilerimizdir’ diyorlar.”

Kur’an ise şefaatin Allah’tan bağımsız bir yetki olmadığını bildirir:

“De ki: Şefaât bütününü Allah’a aittir.”⁶⁷

3. Meleklerin Allah’ın Kızları Sayılması

Câhiliye dönemindeki şirk anlayışının bir başka yönü, meleklerin Allah'ın kızları olarak görülmesiydi. Kur'an bu inancı birkaç yerde açıkça reddetmektedir:

“Onlar Allah’a kızlar isnat ediyorlar. O bundan münezzehtir.”

Necm sûresinde Lât, Uzzâ ve Menât zikredildikten hemen sonra:

“Erkekler sizin, dişiler O’nun mu? Öyleyse bu insafsız bir paylaşım!”

buyurulmaktadır.

Kur'an meleklerin dişi kabul edilmesini de ayrıca eleştirmiştir:

“Rahmân’ın kulları olan melekleri dişi saydılar. Onların yaratılışlarına mı şahit oldular?”

Sâffât sûresinde de Allah’a kızlar nispet edilmesi reddedilmekte ve Allah ile başka varlıklar arasında nesep bağı kurulmasına karşı çıkılmaktadır.⁷⁰

4. Cinler ve Görünmeyen Varlıklar Hakkındaki İnançlar

Câhiliye Arapları cinlerin varlığına inanıyorlardı. Kur'an bazı müşriklerin cinleri Allah’a ortak koştuklarını açık biçimde bildirmektedir:

“Cinleri Allah’a ortak koştular. Hâlbuki onları da O yaratmıştır.”

Bazı Arapların özellikle ıssız yerlerde cinlere sığındıkları da Kur'an’da aktarılmıştır:

“İnsanlardan bazı erkekler cinlerden bazı erkeklere sığınırldı; böylece onların azgınlıklarını artırırldı.”

Kur'an ayrıca Allah ile cinler arasında bir nesep bağı kurulduğunu belirtir:

“Allah ile cinler arasında bir nesep bağı kurdular.”⁷¹

Dolayısıyla cinler, câhiliye toplumunda yalnızca varlığı kabul edilen görünmeyen yaratıklar değildi. Bazı insanlar onların zararından korunmak için kendilerine sığınıyor, bazıları ise onları Allah ile ilişkilendiren inançlar taşıyordu. Cinlerle kehânet arasında kurulan ilişki ise kehânet bahsinde ayrıca ele alınacaktır.

5. Kâbe, Hac ve Câhiliye Dönemi İbadetleri

Câhiliye Araplarında Kâbe'ye saygı, hac, umre, tavaf, telbiye ve kurban gibi uygulamalar devam ediyordu.

Ezrakî'nin İbn İshak'tan naklettiğine göre İsmail oğulları zamanla İbrahim ve İsmail'in dinini değiştirmiş, putlara yönelmişlerdi; bununla birlikte **Beyt'e saygı gösterme, tavaf, hac, umre, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, kurban ve telbiye gibi İbrahim ve İsmail döneminden kalan bazı uygulamaları sürdürmüşlerdi.** Ancak bunların içine sonradan başka uygulamalar katmışlardı.⁷²

Kâbe Çevresindeki Putlar

Mekke'nin fethi sırasında Kâbe'nin çevresinde çok sayıda put bulunuyordu. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetine göre:

“Peygamber ﷺ Mekke'ye girdiğinde Kâbe'nin çevresinde üç yüz altmış put vardı.”

Rasûlullah ﷺ elindeki değnekle bunlara dokunuyor ve:

“Hak geldi, bâtil yok oldu. Şüphesiz bâtil yok olmaya mahkûmdur.”

ayetini okuyordu.⁷³

Câhiliye Telbiyesi

Hac sırasında söylenen telbiye de şirk unsurları taşımaktaydı. İbn Abbas'ın Sahîh-i Müslim'deki rivayetine göre müşrikler:

“Buyur Allah'ım, buyur! Senin ortağın yoktur.”

derlerdi. Rasûlullah ﷺ burada durmalarını isterdi. Ancak onlar sözlerine:

“Yalnız bir ortağın vardır; o da Senindir. Sen ona da onun sahip olduğu şeylere de sahipsin.”

diye devam ederlerdi.⁷⁴

Bu telbiye, müşriklerin Allah'ın üstünlüğünü kabul ederken aynı zamanda O'na ortak nispet ettiklerini açık biçimde göstermektedir.

Hums ve Arafat Vakfesi

Kureyş ve onlarla aynı anlayışı benimseyen bazı kabileler kendilerini **Hums** olarak adlandırıyorlardı. Kendilerini Harem ehli gördüklerinden hac sırasında Harem sınırlarının dışına çıkmak istemiyor ve diğer Araplar Arafat'ta vakfe yaparken Müzdelife'de kalıyorlardı.

Hz. Âişe şöyle anlatmıştır:

“Hums, Müzdelife'den hareket eder, insanlar ise Arafat'tan hareket ederdi.”

Ardından:

“Sonra insanların akın ettiği yerden siz de akın edin.”

ayetinin Hums hakkında indiğini ve onların da Arafat'a dönmekle emredildiğini bildirmiştir.⁷⁵

Çıplak Tavaf

Câhiliye döneminde tavafla ilgili başka bir uygulama da çıplak tavaftı. Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den aktardığı rivayete göre Araplar Kâbe'yi çıplak tavaf ediyorlar; Hums'tan elbise temin eden erkek ve kadınlar ise onların verdikleri elbiselerle tavaf ediyorlardı.⁷⁵

Isık Çalma ve El Çırpma

Kur'an müşriklerin Beyt'in yanındaki ibadetlerini şöyle anlatır:

“Onların Beyt'in yanındaki ibadetleri ıslık çalmak ve el çırpılmaktan başka bir şey değildi.”

Taberî, İbn Abbas ve başka ilk dönem râvilerinden **mükâ** kelimesinin ıslık, **tasdiye** kelimesinin ise el çırpılmak anlamına geldiğini nakletmektedir.⁷⁶

Bütün bu rivayetler, İbrahim'den kalan Kâbe, hac ve tavaf geleneğinin câhiliye döneminde tamamen ortadan kalkmadığını; fakat bunun içine putlar, şirk içeren telbiye, Hums'a mahsus uygulamalar ve çıplak tavaf gibi unsurların girdiğini göstermektedir.

6. Bahîre, Sâibe, Vasîle ve Hâm

Câhiliye döneminde bazı hayvanlara dinî bir dokunulmazlık veriliyor ve bunlardan yararlanılması belirli gerekçelerle yasaklanıyordu. Kur'an bu uygulamaları açık biçimde reddetmiştir:

“Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey meşru kılmamıştır. Fakat inkâr edenler Allah'a karşı yalan uyduruyorlar.”

Sahîh-i Buhârî'de Saîd b. Müseyyeb bunları şöyle açıklamaktadır:

Bahîre, sütü putlar için ayrıldığı için insanların sütünden yararlanmadığı hayvandı.

Sâibe, putlar için serbest bırakılan, üzerine yük yüklenmeyen hayvandı.

Vasîle, ilk doğumunda dişi, ardından yine dişi yavru doğuran deveydi. İki dişi doğumu birbirine bağladığı için putlara bırakılıyordu.

Hâm ise belirli sayıda aşım yaptıktan sonra putlar için serbest bırakılan erkek deveydi; artık üzerine yük yüklenmiyordu.

Bu terimlerin ayrıntılı açıklamalarında erken dönem kaynaklarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. İmam Şâfiî, özellikle vasîle ve hâmın nasıl belirlendiği konusunda Araplardan farklı açıklamalar nakletmiştir. Bununla birlikte ortak nokta, bazı hayvanların dinî gerekçelerle insanların normal kullanımından çıkarılmasıdır.⁷⁷

Hz. Peygamber ﷺ bu uygulamalardan özellikle sâibeyi Amr b. Luhay el-Huzâî ile ilişkilendirmiştir. Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayette Rasûlullah ﷺ:

“Amr b. Âmir el-Huzâî’yi bağırsaklarını ateşte sürüklerken gördüm. Sâibeleri ilk serbest bırakan oydu.”

buyurmuştur.

Ezrakî’nin İbn İshak’tan aktardığı rivayette de Amr b. Luhay, İbrahim ve İsmail’in dinini değiştiren, putları yerleştiren, sâibeyi serbest bırakan, bahîreyi, vasîleyi ve hâmı ortaya çıkaran kişi olarak zikredilmiştir.⁷⁸

Bu uygulamalar, câhiliye dönemindeki din anlayışının yalnızca putların önünde yapılan ibadetlerle sınırlı olmadığını; hayvanların kullanılması, sütlerinden yararlanılması, üzerlerine binilmesi ve serbest bırakılması gibi günlük hayatla ilgili alanlara da uzandığını göstermektedir.

7. Fal Okları, Kehânet ve Uğur İnançları

Fal Okları

Câhiliye Araplarının karar verirken başvurdukları uygulamalardan biri **ezlâm**, yani fal oklarıydı.

Kur'an:

“Fal oklarıyla kısmet aramanız da size haram kılındı.”

buyurmuş; başka bir ayette de fal oklarını içki, kumar ve dikili taşlarla birlikte yasaklamıştır.

İbn İshak, Kureyş'in en büyük putlarından Hubel'in yanında yedi fal oku bulunduğunu nakleder. Bu okların üzerinde farklı işaret ve hükümler vardı. İnsanlar diyet, nesep, evlilik, yolculuk veya başka önemli meselelerde Hubel'in yanına geliyor ve fal oklarına başvuruyorlardı.

Bazı oklarda “**evet**”, bazılarında “**hayır**” yazılıydı. Bir işe girişmek isteyen kişi için “evet” çıkarsa o işi yapıyor, “hayır” çıkarsa o yıl vazgeçip daha sonra yeniden deniyordu. İbn İshak ayrıca nesep ve başka meseleler için kullanılan ayrı okların bulunduğunu da kaydetmektedir.

Abdülmuttalib'in oğullarından hangisini kurban edeceğini belirlemek için Hubel'in yanındaki oklara başvurması da aynı uygulamanın siyer kaynaklarında geçen en açık örneklerinden biridir.⁷⁹

Kehânet

Câhiliye Araplarında kâhinler de bulunuyordu. İbn İshak, Arap kâhinlerinin cinlerden ve şeytanlardan haber aldıklarının düşünülüğünü açıkça anlatmaktadır. Onun ifadesine göre İslâm'dan önce şeytanların gökten işittikleri birtakım haberleri kâhinlere ulaştırdığına inanılıyordu.

İbn İshak Yemen'deki bazı Arap kabilelerinin kendi kâhinlerine başvurduklarına dair örnekler de nakletmektedir.⁸⁰

Bu sebeple kehânet, câhiliye toplumunda bazı kimselerin bilinmeyen şeylerden haber verebildiği kabulüne dayanan uygulamalardan biriydi.

Tiyere: Uğur ve Uğursuzluk

Araplarda **tiyere**, özellikle kuşların ve bazı hayvanların hareketlerinden uğur veya uğursuzluk çıkarma anlayışıydı.

Erken Arap dilinde sağ veya sol taraftan gelen kuş ve hayvanlar için **sânih** ve **bârih** gibi adlar kullanılmıştır. Ancak Arap kabileleri bunların uğurlu veya uğursuz sayılması konusunda aynı anlayışa sahip değildi. Ebû Ubeyde'den nakledilen açıklamalarda sânih ve bârihin yönleri tarif edilmiş, bazı Arapların sânihi uğurlu, bârihi uğursuz saydığı; başka bölgelerde bunun tersinin de görülebildiği belirtilmiştir.

Hiz. Peygamber ﷺ bu anlayışı reddetmiş ve Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen hadiste:

“Tiyere şirktir, tiyere şirktir.”

buyurmuştur.⁸¹

Fal okları, kehânet ve tiyere birbirinden farklı uygulamalar olmakla birlikte câhiliye toplumunda yapılacak işler, gelecekte karşılaşılabilecek durumlar veya bilinmeyen meseleler hakkında birtakım işaretlerden ve kişilerden hüküm çıkarma anlayışının farklı şekilleri olarak bulunuyordu.

8. ÂHİRET İNANCI

Kur'an'ın Mekke döneminde üzerinde önemle durduğu konulardan biri ölümden sonra diriliş, hesap ve âhiret hayatıdır. Önceki başlıkta görüldüğü üzere müşrikler Allah'ın varlığını ve yaratıcı oluşunu kabul etmekle birlikte, ölümden sonra diriliş konusunda aynı kesin inanca sahip değillerdi. Kur'an'ın aktardığı ifadelerde âhiret karşısında farklı tavırlar görülmektedir. Bunları ayrı ve teşkilatlanmış gruplar olarak değil, **farklı inanç ve tavır biçimleri** olarak değerlendirmek gerekir.

1. Âhiret Hakkında Şüphe Edenler

Müşrikler arasında kıyamet ve ölüm sonrası hayat hakkında kesin bir inanca sahip olmadıklarını açıkça söyleyenler bulunuyordu. Câsiye sûresi onların bu tavrını kendi sözleriyle aktarır:

“Size, ‘Allah’ın vaadi gerçektir ve kıyametin geleceğinde hiçbir şüphe yoktur’ denildiğinde, ‘Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz. Biz ancak bir zanda bulunuyoruz; kesin olarak inanmış değiliz’ demiştiniz.”

Ayette geçen:

“Biz ancak bir zanda bulunuyoruz; kesin olarak inanmış değiliz.”

ifadesi bu tavrın en açık ifadesidir.

Taberî ayeti açıklarken onların kıyametin geleceğini ancak bir zan olarak düşündüklerini ve onun gerçekleşeceğine dair kesin kanaat taşımadıklarını belirtir. Bununla birlikte bu sözleri yalnızca

tarafsız bir tereddüt olarak değerlendirmeyiz; Allah'ın ölümden sonra diriltme vaadini reddetmeleri ve O'nun insanları yeniden diriltme kudretini inkâr etmeleri çerçevesinde açıklar.⁸²

Dolayısıyla burada âhirete kesin biçimde iman eden bir anlayıştan söz edilemez. Kur'an'ın aktardığı ifadeye göre kıyamet ve yeniden diriliş konusunda **zan ve kesinlikten yoksunluk** söz konusudur.

2. Ölümden Sonra Dirilişi Açıkça Reddedenler

Kur'an'da bundan daha açık bir başka tavır da yer almaktadır. Bazı müşrikler ölümden sonra insanların yeniden diriltileceğini doğrudan reddediyor ve bunu yemin ederek dile getiriyorlardı:

“Onlar var güçleriyle Allah'a yemin ederek, ‘Allah ölen kimseyi yeniden diriltmez’ dediler. Hayır! Bu, O'nun gerçekleştirmeyi üzerine aldığı gerçek bir vaattir. Fakat insanların çoğu bilmez.”

Taberî bu ayeti açıklarken Kureyş müşriklerinin Allah'a kuvvetli biçimde yemin ederek ölen kişinin ölümünden sonra yeniden diriltilmeyeceğini söylediklerini belirtir. Ardından onların bu sözlerini yalanlama olarak değerlendirir ve Allah'ın ölümleri tekrar dirilteceğini ifade eder.⁸³

Ölümden sonra dirilişe yönelik itirazın daha somut bir örneği Yâsîn sûresinde yer almaktadır:

“Kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi ve ‘Çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ dedi. De ki: ‘Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı hakkıyla bilendir.’”

Taberî bu ayetin açıklamasında olayın şahsı hakkında farklı rivayetler nakleder. Mücâhid ve Katâde'den gelen rivayetlerde bu kişinin **Übey b. Halef** olduğu belirtilir. Katâde rivayetinde Übey b. Halef'in Rasûlullah'a ﷺ çürümüş bir kemik getirdiği, onu ufalayıp havaya savurduktan sonra:

“Ey Muhammed! Çürümüş hâle geldikten sonra bunu kim diriltecek?”

diye sorduğu aktarılır.

Taberî aynı yerde Saîd b. Cübeyr'den başka bir rivayet de nakleder. Buna göre bu kişi **Âs b. Vâil es-Sehmî** idi. O da çürümüş bir kemiği Rasûlullah'ın ﷺ önünde ufalayarak:

“Ey Muhammed! Bu çürüyüp gittikten sonra Allah bunu yeniden diri olarak mı diriltecek?”

diye sormuştu.⁸⁴

Dolayısıyla rivayetler olayın Übey b. Halef veya Âs b. Vâil ile gerçekleştiği konusunda farklılık göstermektedir. Ancak ortak nokta aynıdır: Çürüyüp dağılan insan bedeninin yeniden diriltilmesi mümkün görülmemekte ve bu mesele Rasûlullah'a ﷺ karşı bir itiraz olarak ileri sürülmektedir.

Kur'an'ın verdiği cevap da doğrudan bu itiraza yöneliktir:

“Onları ilk defa yaratan diriltecektir.”

Böylece bu tavrın merkezindeki mesele Allah'ın varlığının inkâr edilmesi değil, **ba's, yani insanın öldükten sonra yeniden diriltilmesinin reddedilmesidir.**

3. Atalarının İnancına Tâbi Olanlar

Âhiret konusunda görülen tavırlardan bir diğeri, tek başına ölümden sonra diriliş meselesine dair bir görüşten ziyade, daha genel bir din anlayışına dayanmaktadır. Kur'an, bazı müşriklerin kendilerine getirilen delillere karşı atalarından devraldıkları dini esas aldıklarını açıkça bildirmektedir:

“Hayır! Onlar, ‘Biz atalarımızı bir din üzerinde bulduk; biz de onların izlerinden giderek doğru yolu buluyoruz’ dediler.”

Taberî, ayette geçen “**ümme**t” kelimesini “din ve millet” şeklinde açıklar. Kureyş müşriklerinin, kendilerinden önceki atalarını putlara kulluk eder hâlde bulduklarını ve onların yaptıklarını sürdürdüklerini söylediklerini nakleder. “Biz onların izlerinden giderek doğru yolu buluyoruz” sözünü de atalarının dinine tâbi olmaları şeklinde açıklar.

Kur'an bunun yalnızca Mekke müşriklerine mahsus bir tavır olmadığını, önceki toplumlarda da aynı gerekçenin ileri sürüldüğünü bildirir:

“Senden önce hangi memlekete bir uyarıcı gönderdiysek, oranın ileri gelenleri mutlaka, ‘Biz atalarımızı bir din üzerinde bulduk; biz de onların izlerinden gidiyoruz’ dediler.”

Taberî burada sözü söyleyenleri toplumlarının ileri gelenleri ve önderleri olarak açıklar. Onların atalarını bir din ve yol üzerinde bulduklarını, kendilerinin de aynı yolu izlediklerini ve onların yaptığını yapıp onların kulluk ettiklerine kulluk ettiklerini belirtir.

Kur'an'ın verdiği cevap, ataların dinine tâbi olmanın tek başına doğruyu belirlemeye yetmeyeceğini ortaya koymaktadır:

“Size atalarınızı üzerinde bulduğunuzdan daha doğrusunu getirmiş olsam da mı?” dedi. Onlar, “Biz sizinle gönderilen şeyi inkâr ediyoruz” dediler.⁸⁵

Dolayısıyla burada belirleyici olan, âhiret hakkında müstakil bir düşünce geliştirmekten önce **atalardan devralınan inanç ve uygulamaların sorgulanmadan sürdürülmesidir**. Âhiretin reddi veya bu konudaki şüphe de daha geniş olan bu dinî bağlılığın içinde yer alabilmektedir.

4. Dünya Hayatını Esas Alanlar

Kur'an'ın aktardığı bir başka tavır, insan hayatını dünya ile sınırlayan ve ölümden sonraki hayatı kabul etmeyen anlayıştır. Câsiye sûresinde şöyle buyrulur:

“Dediler ki: ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz ve yaşıyoruz; bizi ancak zaman yok eder.’ Oysa onların bu konuda hiçbir bilgileri yoktur; onlar yalnızca zannediyorlar.”

Taberî bu ayeti açıklarken söz konusu kişilerin, içinde bulundukları dünya hayatından başka hayat olmadığını söylediklerini ve ölümden sonra dirilişi yalanladıklarını açıkça belirtir. “Ölüyoruz ve yaşıyoruz” sözü için de bir neslin öldüğü, ardından çocuklarının ve sonraki nesillerin yaşadığı şeklindeki açıklamayı nakleder.⁸⁶

Bu yönüyle söz konusu tavır, önceki başlıkta ele alınan ölümden sonra dirilişin reddiyle kesişmektedir. Ancak Kur'an'da bunun yanında, insanın bütün beklenti ve arzusunu dünya hayatıyla sınırlayan bir yöneliş de ayrıca zikredilmiştir:

“Bizim zikrimizden yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimseden yüz çevir. İşte onların bilgidен ulaşabildikleri son nokta budur.”

Taberî, “dünya hayatından başka bir şey istemeyen” ifadesini, âhirette Allah'ın yanında bulunanı istemeyen; buna karşılık dünya hayatının süsünü arayan kimse olarak açıklar.⁸⁷

Bu sebeple burada yalnızca **“öldükten sonra diriliş yoktur”** şeklindeki bir inkâr değil, bununla birlikte insanın beklenti ve arzusunu dünya hayatıyla sınırlayan bir tavır da görülmektedir.

Böylece Kur'an'ın müşriklerin âhîret karşısındaki tutumlarına dair aktardığı şüphe, açık inkâr, ataların dinine bağlılık ve dünya hayatını esas alma biçimleri birbirinden bütünüyle bağımsız ve sınırları belirlenmiş topluluklar değildir. Bunlar aynı kişi veya çevrelerde bir arada bulunabilen **farklı inanç ve tavır biçimleridir**.

ARAP YARIMADASI'NDAKİ YAHUDİLER

Hz. Peygamber ﷺ dönemine gelindiğinde Yahudiler Arap Yarımadası'nın özellikle Hicaz ve Yemen bölgelerinde yerleşmiş bulunuyorlardı. Hicaz'daki başlıca Yahudi merkezleri Medine, Hayber, Fedek, Vâdilkurâ ve Teymâ idi. Kaynaklar bu bölgelerde Yahudilerin tarım arazileri, hurmalıklar, kaleler ve yerleşim merkezleri bulunduğunu göstermektedir.⁸⁸

Hicaz Yahudilerinin Arabistan'a hangi tarihte geldikleri konusunda klasik kaynaklarda farklı anlatımlar bulunmaktadır. Bu sebeple onların Hicaz'a yerleşmeleri için kesin bir tarih vermek yerine, Hz. Peygamber ﷺ dönemine gelindiğinde bölgede uzun süredir yerleşik topluluklar hâlinde bulunduklarını söylemek daha uygundur.

Yemen'deki Yahudilik ise Hicaz'dakinden farklı bir görünüm arz ediyordu. İbn İshak'ın aktardığı rivayetlerde Himyer hükümdarı Zû Nüvâs'ın Yahudiliği benimsediği ve Yusuf adını aldığı belirtilir. Zû Nüvâs daha sonra Necran'daki Hristiyanlara yönelmiş, onları Yahudiliği kabul etmekle ölüm arasında tercih yapmaya zorlamıştır. İbn İshak, kabul etmeyenlerin kazılan hendeklerde yakıldığını ve öldürüldüğünü nakleder.

Bu hadisenin ardından Necran'dan kurtulanlardan Dûs Zû Sa'lebân'ın Bizans hükümdarından yardım istediği, onun da Habeş hükümdarına haber gönderdiği; bunun sonucunda Habeş ordusunun Yemen'e girdiği anlatılır.⁸⁹ Böylece İslâm'ın ortaya çıkmasından önce Yemen'de Yahudiliğin yalnız fertler veya küçük topluluklar arasında değil, bir dönem Himyer hükümdarlığıyla bağlantılı siyasî bir güç olarak da bulunduğu görülmektedir.

Bu çerçevede Arap Yarımadası'ndaki Yahudi varlığını iki ana sahada ele almak mümkündür: Hicaz'da farklı yerleşim merkezlerinde yaşayan Yahudi toplulukları ile Yemen'de bir dönem siyasî iktidarla da birleşen Yahudi çevreleri.

Medine Yahudileri

Hz. Peygamber ﷺ Medine'ye hicret ettiğinde şehirde çeşitli Yahudi toplulukları bulunuyordu. Siyer hadiselerinde özellikle üç topluluk öne çıkmaktadır: **Benî Kaynukâ'**, **Benî Nadîr** ve **Benî Kurayza**.

Bu üç topluluk aynı dinî kimliğe sahip olmakla birlikte tek bir siyasî birlik meydana getirmiyordu. Arap kabileleriyle kurdukları ittifaklar birbirinden farklıydı. Benî Kaynukâ'ın Hazrec'le, Benî Kurayza'nın ise Evs'le ittifakı kaynaklarda açıkça zikredilmektedir.⁹⁰

Benî Kaynukâ'

Benî Kaynukâ' Medine'de kendilerine nispet edilen bir pazara sahipti. İbn İshak, Benî Kaynukâ' hadisesini anlatırken açıkça ***"Benî Kaynukâ' pazarı"***ndan söz eder ve burada çalışan bir kuyumcuyu zikreder. Bu sebeple onların Medine'nin pazar ve zanaat hayatıyla ilişkili oldukları anlaşılmaktadır.

Bedir Gazvesi'nden sonra Hz. Peygamber ﷺ Benî Kaynukâ'ı pazarlarında toplayarak onları Kureyş'in başına gelenlerden ibret almaya çağırırdı. İbn İshak'ın nakline göre onlar ise Kureyş'i savaş konusunda tecrübesiz görmekte ve kendileriyle savaşılması hâlinde gerçek savaşın ne olduğunu göstereceklerini söylemekteydiler.

İbn İshak, Benî Kaynukâ'ı Hz. Peygamber ﷺ ile aralarındaki düzeni bozan ilk Yahudi topluluğu olarak zikreder. Daha sonra kuşatıldılar ve teslim oldular. Hazrec'in müttefikleri olmaları sebebiyle Abdullah b. Übey b. Selûl onların lehine devreye girdi; ardından Benî Kaynukâ' Medine'den çıkarıldı.⁹¹

Benî Nadîr

Benî Nadîr, Medine çevresinde kaleleri, evleri ve hurmalıkları bulunan Yahudi topluluklarından biriydi. Haşr sûresinde onların kalelerine güvendikleri, evlerini kendi elleriyle ve Müslümanların elleriyle yıktıkları bildirilmiştir.

Hız. Peygamber ﷺ ile aralarındaki ilişkilerin bozulmasından sonra Benî Nadîr kuşatıldı. Sonunda silahları dışında develerinin taşıyabileceği malları yanlarına almaları şartıyla Medine'den ayrılmasına izin verildi.

İbn İshak, onların mallarından develerinin taşıyabildiğini yanlarına aldıklarını, hatta bazılarının evlerinin kapı ve girişlerini sökerek yüklediklerini nakleder. Ardından:

“Hayber'e çıktılar; onlardan bazıları ise Şam'a gitti.”

der.

Hayber'e giden ileri gelenler arasında Huyey b. Ahtab, Sellâm b. Ebî Hukayk ve Kinâne b. Rebî' b. Ebî Hukayk gibi isimler bulunuyordu. Bu çevrenin siyasî faaliyeti Medine'den çıkarılmalariyla sona ermedi. Hendek Gazvesi öncesinde Benî Nadîr ileri gelenlerinden bazıları Mekke'ye giderek Kureyş'i Hız. Peygamber ﷺ ile savaşa teşvik etmiş, ardından Gatafân'a giderek onları da aynı mücadeleye çağırılmışlardı.⁹²

Benî Kurayza

Benî Kurayza, Medine'de Evs kabilesiyle ittifak hâlinde bulunan Yahudi topluluklarından biriydi. Bu ittifak Hendek Gazvesi'nden sonra yaşanan hadiselerde açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Hendek kuşatmasının ardından Hz. Peygamber ﷺ Benî Kurayza üzerine yürüdü. Kuşatmadan sonra teslim olduklarında Evs mensupları onların kendi müttefikleri olduğunu hatırlattılar. Bunun üzerine hakem olarak Evs'in ileri gelenlerinden Sa'd b. Muâz belirlendi ve onun verdiği hüküm uygulandı.⁹³ Böylece Benî Kurayza'nın Medine'deki siyasî ve askerî varlığı sona erdi.

Hayber

Medine dışındaki en önemli Yahudi merkezlerinden biri Hayber'di. Bölge çok sayıda hurmalık ve tarım arazisine sahipti ve Yahudiler burada kaleli yerleşimlerde bulunuyordu.

H. Peygamber ﷺ Hayber'i fethettikten sonra Yahudiler toprağı işlemeye devam etmek üzere bölgede kalmayı istediler. Abdullah b. Ömer'den nakledilen sahih rivayete göre Hz. Peygamber ﷺ Hayber'i Yahudilere:

“Toprağı işlemeleri ve yetişen ürünün yarısını almaları”

şartıyla bıraktı.⁹⁴

Böylece Hayber Yahudileri toprakları işlemeye devam ettiler ve ürünün belirlenen kısmını Müslümanlara verdiler.

Fedek

Hayber'in ardından Fedek Yahudileri de Hz. Peygamber ﷺ ile anlaşma yoluna gittiler. Belâzürî'nin nakline göre Fedek halkı savaşılmadan sulh yaptı ve bölgedeki toprak ve gelirlerin belirli kısmı üzerinde anlaşmaya varıldı.⁹⁵

Fedek, savaş yoluyla ele geçirilmediği için Hayber'den farklı bir hukukî statüye sahip oldu.

Vâdilkurâ

Hz. Peygamber ﷺ Hayber dönüşünde Vâdilkurâ'ya geldi. Belâzürî'nin aktardığına göre buradaki halk İslâm'a çağrıldı; kabul etmeyip savaştılar. Çatışmanın ardından bölge Müslümanların hâkimiyetine girdi.

Bununla birlikte Hz. Peygamber ﷺ hurmalıkları ve arazileri Yahudilerin ellerinde bıraktı ve onlarla Hayber halkıyla yaptığına benzer şekilde anlaştı. Böylece Vâdilkurâ Yahudileri topraklarını işlemeye devam ettiler.⁹⁶

Teymâ

Teymâ'daki Yahudiler ise Vâdilkurâ'da yaşananları duyduktan sonra Hz. Peygamber ﷺ ile savaşmak yerine sulh yolunu tercih ettiler.

Belâzürî:

“Teymâ halkına Rasûlullah'ın Vâdilkurâ halkına yaptıkları ulaşınca onunla cizye üzere sulh yaptılar ve memleketlerinde kaldılar.”

diye nakletmektedir.⁹⁶

Böylece Teymâ'daki Yahudi topluluğu da kendi yerleşiminde yaşamaya devam etti.

Genel Görünüm

Hız. Peygamber ﷺ dönemindeki Yahudiler aynı dinî kimliği paylaşmakla birlikte tek bir siyasî ve toplumsal yapı meydana getirmiyorlardı. Medine'deki toplulukların dahi farklı Arap kabileleriyle ittifakları bulunuyor; Hayber, Fedek, Vâdilkurâ ve Teymâ ise kendi yerel şartları içerisinde farklı ilişkiler geliştiriyordu. Yemen Yahudiliğinin tarihî seyri ise Hicaz'dan farklı olarak bir dönem siyasî iktidarla birleşmişti.

Bu sebeple Arap Yarımadası'ndaki Yahudileri **tek bir siyasî blok olarak değil, aynı dinî kimliği paylaşan fakat farklı yerleşimlerde, ittifak ilişkileri ve siyasî şartlar içerisinde yaşayan ayrı topluluklar** olarak değerlendirmek gerekir.

YAHUDİLERİN ALLAH VE PEYGAMBERLİK ANLAYIŞI

Yahudiler Kur'an'da kendilerine kitap verilmiş ve aralarında çok sayıda peygamber gönderilmiş bir topluluk olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple Yahudilik, Arap putperestliğinden farklı olarak vahiy ve peygamberlik geleneğine dayanan Ehl-i kitap içinde değerlendirilmiştir.⁹⁷

Bununla birlikte Kur'an, Hız. Peygamber ﷺ dönemindeki bazı Yahudi kişi ve çevrelerinin Allah hakkında kullandıkları sözleri de eleştirmektedir. Bunlardan biri:

“Allah’ın eli bağıdır.”

sözüdür.

Klasik tefsirlerde bu söz Allah’ın cimrilikle nitelenmesi, rızık ve ihsanının kısıtlı olduğunun ileri sürülmesi şeklinde açıklanmıştır. Rivayetlerde sözü söyleyen kişi konusunda farklı isimler zikredilmekle birlikte özellikle Finhâs adı öne çıkmaktadır. Dolayısıyla ayetteki ifadeyi bütün Yahudilerin ortak ve değişmez inancı olarak değil, Kur’an’ın reddettiği bir söz ve onu benimseyen çevrelerin tutumu olarak değerlendirmek gerekir.⁹⁸

Kur’an’da ayrıca:

“Yahudiler, ‘Üzeyir Allah’ın oğludur’ dediler.”

buyrulmaktadır.

Taberî bu ayetin tefsirinde sözün kim tarafından söylendiği konusunda farklı rivayetleri bir arada vermektedir. Bir rivayette bunu söyleyen kişinin Finhâs adlı tek bir Yahudi olduğu belirtilirken, başka rivayetlerde bir grup Yahudinin aynı sözü söylediği nakledilir. İbn Abbas’tan gelen bir rivayette de Sellâm b. Mişkem, Nu’mân b. Evfâ, Şâs b. Kays ve Mâlik b. Sayf gibi bazı isimler zikredilmektedir.⁹⁹

Bu sebeple “Üzeyir Allah’ın oğludur” sözünü bütün dönemlerde ve bütün Yahudi topluluklarında geçerli ortak bir inanç olarak göstermek yerine, Kur’an’ın muhatap aldığı belirli Yahudi kişi veya çevrelerden nakledilen bir inanç olarak vermek daha uygundur.

Peygamberlik Anlayışı

Yahudiler İbrahim, İshak, Yakub, Musa, Davud ve Süleyman gibi İsrailoğullarından gelen peygamberleri kabul ediyorlardı. Kur'an da İsrailoğullarına peş peşe peygamberler gönderildiğini bildirmektedir. Ancak kendilerine gelen peygamberlerin getirdikleri hükümler arzularına uymadığında bunlardan bir kısmını yalanladıklarını, bir kısmını ise öldürdüklerini de hatırlatır:

“Size ne zaman nefislerinizin hoşlanmadığı bir şeyle bir peygamber geldiyse büyüklük taslamadınız mı? Bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürüyordunuz.”¹⁰⁰

Hz. Muhammed'in ﷺ peygamberliği konusunda ise Kur'an, Medine Yahudilerinin bir kısmının daha önce gelecek bir peygamberi beklediklerini bildirmektedir:

“Daha önce inkâr edenlere karşı onunla zafer istiyorlardı. Fakat tanıdıkları şey kendilerine gelince onu inkâr ettiler.”

Taberî, İbn İshak yoluyla Ensardan gelen bir rivayette Medineli Yahudilerin henüz Rasûlullah ﷺ gönderilmeden önce Arap müşriklerine gelecek peygamberden söz ettiklerini ve onunla kendilerine karşı üstünlük sağlayacaklarını söylediklerini nakleder. Rasûlullah ﷺ Kureyş'ten çıkınca ise onu kabul etmediklerini belirtir.

Bakara sûresinin 90. ayetiyle ilgili rivayetlerde de bazı Yahudi çevrelerinin peygamberliğin İsrailoğullarından gelmesini bekledikleri, Hz. Muhammed'in ﷺ İsmail soyundan ve Araplar arasından gönderilmesini kıskançlıkla karşıladıkları nakledilmektedir.¹⁰¹

Kur'an başka bir yerde Ehl-i kitabın kendilerine bildirilen hakikati tanımları hakkında:

“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar. Onlardan bir grup, bile bile gerçeği gizlemektedir.”

buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirinde farklı açıklamalar nakledilmekle birlikte Mücâhid’den gelen rivayette gizlenen hakikatin Hz. Muhammed ﷺ olduğu belirtilmiştir.¹⁰²

Böylece Kur’an’ın Yahudi çevrelere yönelttiği eleştirisi, peygamberlik kurumunun bütünüyle reddedilmesi değildir. Asıl mesele, Allah tarafından gönderildiği bildirilen yeni peygamberin kabul edilmemesi ve önceki vahiy bilgisine rağmen ona karşı çıkılmasıdır.

TEVRAT VE KİTAP ANLAYIŞI

Kur’an Tevrat’ın aslını açık biçimde Allah tarafından indirilen vahiy olarak tanımlar:

“Şüphesiz Tevrat’ı biz indirdik. Onda hidayet ve nur vardır. Allah’a teslim olmuş peygamberler Yahudilere onunla hükmederlerdi.”

Dolayısıyla Kur’an’ın Yahudilere yönelttiği eleştirisi, Tevrat’ın ilahî kaynağını reddetmek değildir. Eleştirinin önemli bir kısmı, vahyin kendisinden çok **kitapla kurulan ilişkiye** yöneliktir.⁹⁷

Bunlardan biri, birtakım sözlerin insanlar tarafından yazılıp Allah’a nispet edilmesidir:

“Kitabı elleriyle yazıp sonra az bir karşılık elde etmek için ‘Bu Allah katındandır’ diyenlerin vay hâline!”

Taberî, bu ayetin açıklamasında İbn Abbas'tan, birtakım kimselerin kendi elleriyle bir metin yazıp daha sonra cahil insanlara bunun Allah katından olduğunu söylediklerine dair rivayeti nakleder.

Kur'an'ın eleştirdiği başka bir davranış **kelimelerin yerlerinden kaydırılmasıdır:**

“Verdikleri sözü bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Kelimeleri yerlerinden değiştirirler...”

Aynı sûrede başka bir çevre hakkında da:

“Kelimeleri yerlerine konulduktan sonra değiştirirler.”

ifadesi kullanılmıştır.

Hakikatin gizlenmesi de ayrıca eleştirilmektedir. Kur'an bazı kimselerin kendilerine verilen açıklamaları gizlediklerini ve Allah'ın indirdiği kitaptan bir şeyi sakladıklarını bildirmektedir.¹⁰³

Kitapla kurulan ilişkide eleştirilen bir başka tavır ise hükümler arasında seçici davranılmasıdır. Bakara sûresinde Medine'deki Yahudi topluluklarının kendi aralarındaki savaş ve esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması bağlamında:

“Yoksa kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?”

denilmektedir.

İlk dönem tefsirlerinde bu ayetin, Medine'deki Yahudi gruplarının savaş sırasında müttefikleriyle birlikte birbirlerine karşı savaşmaları, buna karşılık savaş sonunda Tevrat'ın emrine dayanarak Yahudi esirleri fidye ile kurtarmaları hakkında olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁴

Kur'an ayrıca İsrailoğullarından alınan ahitlerin bozulmasını da eleştirmektedir. Allah'a kulluk etmeleri, anne babaya, yakınlara, yetimlere ve yoksullara iyilik etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri hususunda kendilerinden söz alındığı; buna rağmen pek azı dışında yüz çevirdikleri bildirilmiştir.¹⁰⁵

Bu ayetler birlikte değerlendirildiğinde Kur'an'ın eleştirileri tek bir fiile indirgenemez. **Kitaba Allah'tan olmayan şeyler nispet etmek, kelimeleri veya hükümleri yerinden kaydırmak, hakikati gizlemek, kitabın bazı hükümlerini uygulayıp bazılarını terk etmek ve verilen ahdi bozmak** ayrı ayrı zikredilmektedir.

Bu sebeple Kur'an'ın yaklaşımını "Tevrat bütünüyle reddedilmiştir" şeklinde özetlemek doğru değildir. Kur'an bir taraftan Tevrat'ın Allah tarafından indirildiğini ve onda hidayet ve nur bulunduğunu bildirirken, diğer taraftan bazı Ehl-i kitap mensuplarının vahiy karşısındaki tutumlarını eleştirmektedir.

ÂHİRET VE AYRICALIK ANLAYIŞI

Kur'an'ın Yahudi çevrelere yönelttiği eleştirilerden biri de âhirette kurtuluşun belirli bir topluluğa mahsus olduğu yönündeki iddialardır.

Bakara sûresinde:

“Yahudi veya Hristiyan olandan başkası cennete giremeyecek, dediler.”

buyurulmaktadır.

Taberî ayeti açıklarken burada iki ayrı iddianın bir arada nakledildiğini belirtir: Yahudiler cennete yalnız Yahudilerin, Hristiyanlar ise yalnız Hristiyanların gireceğini söylüyorlardı. Kur'an bu iddiaları delilsiz temenniler olarak nitelemiş ve:

“Doğru söylüyorsanız delilinizi getirin.”

buyurmuştur.

Ardından kurtuluşun yalnız topluluk adına bağlanamayacağını bildiren cevap gelir:

“Hayır! Kim yüzünü Allah’a teslim eder ve iyilik yapan biri olursa onun mükâfatı Rabbi katındadır.”¹⁰⁶

Yahudi çevrelerin âhirete ilişkin bir başka iddiası da cehennem azabının kendilerine ancak sınırlı bir süre dokunacağı düşüncesidir:

“Bize ateş ancak sayılı birkaç gün dokunacaktır, dediler.”

Taberî bu ayet hakkında çeşitli rivayetler aktarır. Bunlardan birinde Yahudilerin bu süreyi buzağıya taptıkları kırk günle ilişkilendirdikleri belirtilir. Kur'an ise:

“Allah katından bir ahit mi aldınız? Allah ahdinden dönmez. Yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”

diye cevap vermektedir.¹⁰⁷

Benzer bir ayrıcalık iddiası Mâide sûresinde şu şekilde aktarılır:

“Yahudiler ve Hristiyanlar, ‘Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz’ dediler.”

Taberî bu ayette sözün bütün fertlere değil, Yahudi ve Hristiyanlardan bazı kimselere nispet edildiğini belirtir. İbn Abbas’tan aktardığı rivayette Yahudilerden Nu’mân, Bahrî ve Şâs adlı kişilerin Rasûlullah ﷺ karşısında “Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz” dedikleri nakledilir.

Kur’an’ın cevabı ise doğrudan ayrıcalık iddiasını hedef almaktadır:

“Öyleyse günahlarınız sebebiyle size neden azap ediyor? Hayır, siz de O’nun yarattığı insanlardansınız.”

Taberî bunu açıklarken Allah ile hiçbir insan topluluğu arasında kendisine ayrıcalık sağlayacak bir nesep bağı bulunmadığını, sevap ve cezanın soy yakınlığına göre belirlenmediğini ifade eder.¹⁰⁸

Dolayısıyla Kur’an’ın burada eleştirdiği husus, İsrailoğullarına geçmişte verilmiş nimetlerin veya ahdin varlığı değil; bu tarihî ilişkinin **hesap ve sorumluluğu ortadan kaldıran koşulsuz bir kurtuluş hakkına dönüştürülmesidir.**

KUR'AN'IN YAHUDİ ÇEVRELERE YÖNELTİĞİ TEMEL ELEŞTİRİLER

Buraya kadar ele alınan örnekler, Kur'an'ın Yahudilere yönelik eleştirisinin onların vahiy ve peygamberlik geleneğine sahip olmadıkları iddiasına dayanmadığını göstermektedir. Aksine eleştiri; **vahiy karşısındaki tutum, peygamberlere karşı direnç, ahdin ihlali ve dinî aidiyetin koşulsuz bir üstünlük veya kurtuluş hakkına dönüştürülmesi** üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple Yahudilik bir taraftan Ehl-i kitap içerisinde değerlendirilirken, diğer taraftan belirli Yahudi kişi ve çevrelerin söz ve davranışları ayrı ayrı eleştirilmektedir.

ARABİSTAN'DA HRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI

İslâm'dan önce Hristiyanlık Arap Yarımadası'nın farklı bölgelerinde görülmekteydi. Güneyde en belirgin merkez Necran'dı. Yemen'de Habeş hâkimiyetiyle birlikte Hristiyanlık bir dönem siyasî iktidarla da bağlantılı hâle geldi. Kuzeyde ise Şam ve Bizans sınırlarına yakın bölgelerde yaşayan bazı Arap kabileleri Hristiyanlığı benimsemişti. Gassânîler bu çevrenin en tanınmış topluluklarından biriydi.¹⁰⁹

Bu sebeple İslâm'ın ortaya çıktığı sırada Arabistan'daki Hristiyan varlığını tek bir merkez veya toplulukla sınırlandırmak mümkün değildir.

Necran'da Hristiyanlığın Yayılması

İbn İshak, Hristiyanlığın Necran'a girişini Feymiyûn adlı bir Hristiyan zâhidle ilişkilendirir. Rivayete göre Feymiyûn Şam taraflarında yaşayan dindar bir Hristiyandı. Bir yolculuk sırasında yanında bulunan Sâlih ile birlikte esir edilerek Necran'a götürüldü.

İbn İshak'ın anlatısında Necran halkının o sırada büyük bir hurma ağacına yöneldiği ve çeşitli süs eşyalarını ona astığı belirtilmektedir. Feymiyûn, kendisini satın alan kişiye onların bu inancının yanlış olduğunu göstermek için Allah'a dua etmiş; ağacın yıkılması üzerine insanlar onun dinine yönelmeye başlamışlardır.

Necran'daki Hristiyanlığın yayılmasında Abdullah b. Sâmir'in de önemli bir yeri vardır. İbn İshak'ın rivayetine göre Abdullah b. Sâmir, Feymiyûn'un dinini öğrenmiş ve daha sonra Necran halkı arasında bunu yaymaya başlamıştır. Hastalık veya sıkıntı içinde bulunan kişilere:

“Allah'ı birler ve benim dinime girersen Allah'a dua ederim, seni içinde bulunduğun sıkıntıdan kurtarır.”

dediği; bunun sonucunda kendisine tâbi olanların çoğaldığı nakledilmektedir.¹¹⁰

İbn İshak'ın verdiği bu rivayet, Necran'da Hristiyanlığın İslâm'dan önce yerleşmesine dair klasik siyer anlatısının temelini oluşturmaktadır.

Zû Nüvâs ve Ashâbü'l-Uhdûd

Önceki bölümde Yahudilik bağlamında ele alındığı üzere, Necran Hristiyanlarının tarihinde Himyer hükümdarı Zû Nüvâs dönemi önemli bir yer tutmaktadır.

İbn İshak bu hadiseyi Burûc sûresinde zikredilen **Ashâbü'l-Uhdûd** ile ilişkilendirmektedir.¹¹¹

Bu hadise, Necran'ın İslâm'dan önce yalnız Hristiyanlığın yerleştiği bir merkez olmadığını, aynı zamanda dinî kimliği sebebiyle büyük bir çatışmanın yaşandığı bir bölge olduğunu da göstermektedir.

Habeş Müdahalesi ve Yemen'de Hristiyan Yönetimi

Necran'daki hadiselerin ardından kurtululardan Dûs Zû Sa'lebân'ın yardım aramasıyla başlayan süreç Habeş müdahalesine kadar uzandı. İbn İshak'a göre Habeş hükümdarı Necâşî, Eryât komutasında bir orduyu Yemen'e gönderdi. Zû Nûvâs'ın yenilmesiyle Yemen'de Habeş hâkimiyeti başladı.

Eryât'tan sonra Habeş ordusu içerisinde Ebrehe öne çıktı ve Yemen yönetimini ele geçirdi. İbn İshak Ebrehe'yi Hristiyanlığına bağlı bir kişi olarak nitelemektedir. Habeş hâkimiyeti Ebrehe'den sonra oğulları döneminde de devam etmiş; İbn İshak bu yönetimin Eryât'ın Yemen'e girişinden Habeşlerin İranlılar tarafından çıkarılmasına kadar **yetmiş iki yıl** sürdüğünü nakletmiştir.¹¹²

Ebrehe ve Kulleys Kilisesi

Ebrehe'nin Yemen'deki faaliyetleri arasında San'a'da yaptırdığı büyük kilise özellikle dikkat çekmektedir.

İbn İshak'ın aktardığına göre Ebrehe, San'a'da **el-Kulleys** adı verilen büyük bir kilise yaptırdı ve Necâşî'ye gönderdiği mektupta:

“Ey hükümdar! Senin için, senden önce hiçbir hükümdar için benzeri yapılmamış bir kilise yaptım. Arapların haccını oraya çevirmedikçe durmayacağım.”

dedi.¹¹²

Bu rivayet, Habeş hâkimiyeti döneminde Hristiyanlığın Yemen’de yalnızca halk arasında bulunan bir din olmadığını, siyasî yönetim tarafından desteklenen dinî yapılara da sahip olduğunu göstermektedir.

HZ. PEYGAMBER ﷺ DÖNEMİNDE NECRAN HRİSTİYANLARI

Necran, Hz. Peygamber ﷺ döneminde de Arabistan’daki en önemli Hristiyan merkezlerinden biriydi.

İbn İshak’ın naklettiğine göre Necran Hristiyanlarından **altmış kişilik bir heyet** Medine’ye geldi. Bunların on dördü topluluğun ileri gelenlerindendi. On dört kişi arasında ise üç kişi özellikle öne çıkıyordu:

Âkıb, topluluğun yöneticisi ve görüşüne başvurulanan kişiydi. Adı Abdülmesîh idi. Seyyid, topluluğun işlerini gören ve toplanma işlerini düzenleyen kişiydi. Adı Eyhem idi. Ebû Hârise b. Alkame ise onların piskoposu, din âlimi, imamı ve dinî eğitimlerinin başındaki kişiydi.¹¹³

Bu anlatım, Necran Hristiyanlarının yalnız kalabalık bir topluluk olmadığını; dinî ve idarî görevleri belirlenmiş bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir.

Hz. İsa Hakkındaki Görüşmeler ve Mübahele

Necran heyetiyle Hz. Peygamber ﷺ arasında görüşülen başlıca meselelerden biri Hz. İsa'nın kimliği ve mahiyetiydi. İbn İshak, Âl-i İmrân sûresinin baş tarafındaki birçok ayeti Necran heyetiyle yapılan bu görüşmelerle ilişkilendirir.

Kur'an'da Hz. İsa hakkında:

“Allah katında İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona 'Ol' dedi ve o da oluverdi.”

buyrulmuş; ardından tarafların iddialarında ısrar etmeleri hâlinde mübahele teklif edilmiştir:

“Sana gelen ilimden sonra kim seninle onun hakkında tartışırsa de ki: Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım; sonra gönülden dua edelim ve Allah'ın lanetini yalancıların üzerine dileyelim.”

İbn İshak'ın nakline göre Necran heyeti mübaheleye girmede ve Hz. Peygamber ﷺ ile anlaşma yolunu tercih etti.¹¹⁴

Sahîh-i Müslim'deki rivayete göre ayet indiğinde Hz. Peygamber ﷺ Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i çağırmıştır.¹¹⁵

Bu hadise, Hz. Peygamber'in ﷺ Hristiyanlarla dinî meseleleri açıkça görüştüğünü, fakat Hz. İsa'nın ilâhlığı ve tevhid konusunda uzlaşmaya gitmediğini göstermektedir.

Necranlılarla Yapılan Anlaşma

Necran Hristiyanları daha sonra Hz. Peygamber ﷺ ile sulh yaptılar.

Belâzürî'nin Zührî yoluyla naklettiği rivayete göre Seyyid ile Âkîb Hz. Peygamber'e ﷺ gelerek Necran halkı adına sulh istediler. Anlaşmada Necranlıların belirli miktarda elbise vermeleri ve gerektiğinde belirli sayıda zırh, at ve deve sağlamaları kararlaştırıldı.

Belâzürî'nin aktardığı anlaşma metninde Necranlılar hakkında:

“Onlara Allah'ın himayesi ve Muhammed Peygamber'in ahdi vardır.”

denilmekte; ardından bunun onların canları, dinleri, toprakları ve malları üzerinde geçerli olduğu belirtilmektedir. Ayrıca:

“Dinlerinden ve dinlerindeki makamlarından döndürülmeyeceklerdir.”

hükmü yer almaktadır.¹¹⁶

Böylece Necran Hristiyanları kendi dinlerini sürdürerek Hz. Peygamber ﷺ ile anlaşma içinde yaşamaya devam ettiler.

GASSÂNÎLER VE KUZEY ARABİSTAN

Hristiyanlığın yayıldığı bir diğer bölge Arabistan'ın kuzeyi ve Şam sınırlarıydı.

Klasik Arap kaynakları Şam çevresindeki bazı Arap kabilelerinin Hristiyanlığı benimsediğini kaydetmektedir. Ya'kûbî, Hristiyanlaşan Arap topluluklarını sayarken Tayy, Behrâ, Süleyh, Tenûh, **Gassân** ve Lahm gibi toplulukları zikreder.

Gassânîler Şam bölgesinde siyasî bir güç hâline gelmiş Arap topluluklarından biriydi. Hz. Peygamber ﷺ döneminde de kuzey sınırındaki hadiselerde Gassân adına rastlanmaktadır. Mûte Gazvesi'ne giden süreçte Hz. Peygamber'in ﷺ Busrâ hükümdarına gönderdiği elçisi Hâris b. Umeyr'in **Şurahbîl b. Amr el-Gassânî** tarafından öldürüldüğü siyer kaynaklarında nakledilmektedir.

Mûte'ye giden Müslüman ordusu Maân'a ulaştığında Herakleios'un Belkâ bölgesinde bulunduğu ve Bizans kuvvetlerinin yanında Lahm, Cüzâm, Kayn, Behrâ ve Belî gibi Arap topluluklarından kuvvetlerin toplandığı haberi gelmiştir. İbn İshak:

“Herakleios Belkâ bölgesindeki Meâb'da yüz bin Rumla bulunuyordu; Lahm, Cüzâm, Kayn, Behrâ ve Belî'den de onlara katılanlar vardı.”

diye nakleder. Ardından Müslümanlarla:

“Herakleios'un Rumlardan ve Araplardan meydana gelen toplulukları”

Belkâ sınırında karşı karşıya gelmişlerdir.¹¹⁷

Bu rivayetler, Hz. Peygamber ﷺ döneminde Şam ve Belkâ çevresinde Hristiyanlığı benimsemiş ve Bizans siyasî-askerî çevresiyle ilişki kurmuş Arap topluluklarının bulunduğunu göstermektedir. Gassânîler bunların en tanınmışlarından biriydi.

Genel Görünüm

İslâm'ın ortaya çıktığı sırada Arabistan'daki Hristiyanlık tek tip bir yapı göstermiyordu. **Necran'da yerleşik ve teşkilatlı bir Hristiyan topluluğu, Yemen'de bir dönem Habeş kökenli Hristiyan siyasî yönetim, kuzeyde ise Bizans çevresiyle ilişkili Hristiyan Arap toplulukları** bulunuyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber ﷺ dönemindeki Hristiyanlığı yalnız Necran'daki bir cemaatle sınırlandırmak mümkün değildir.

HZ. İSA HAKKINDAKİ İNANÇLAR VE TESLİS

Hz. Peygamber ﷺ dönemindeki Hristiyan inancının merkezinde Hz. İsa bulunuyordu. Hristiyanlar arasında İsa'nın mahiyetine dair farklı görüşler bulunmakla birlikte, yaygın kilise öğretisinde o yalnızca bir peygamber değil, ilâhî bir konuma sahip “Tanrı'nın Oğlu” olarak kabul ediliyordu.

Kur'an ise Hz. İsa'yı Meryem'in oğlu, Allah'ın elçisi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve O'ndan bir ruh olarak tanımlar; fakat onun ilâhlaştırılmasını kesin biçimde reddeder:

“Mesih İsa, Meryem'in oğlu, Allah'ın elçisi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur... ‘Üçtür’ demeyin... Allah ancak tek bir ilahdır.”

Kur'an'ın temel itirazlarından biri **Teslis** anlayışıdır:

“Allah üçün üçüncüsüdür diyenler inkâr etmişlerdir.”

Aynı şekilde “Allah Mesih’tir” ve “Mesih Allah’ın oğludur” şeklindeki inançlar da reddedilir. Kur’an, Hz. İsa’nın insanlara:

“Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin.”

dediğini bildirir.¹¹⁸

İsa ve annesi Meryem’in yemek yemelerine dikkat çekilmesi de onların yaratılmış ve ihtiyaç sahibi insanlar olduklarının hatırlatılmasıdır. Hz. İsa’nın babasız yaratılması da Kur’an’a göre onun ilâhlığına delil değildir:

“Allah katında İsa’nın durumu Âdem’in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona ‘Ol!’ dedi, o da oluverdi.”¹¹⁹

Böylece Kur’an Hz. İsa’nın mucizevî doğumunu, peygamberliğini ve seçkin konumunu kabul eder; fakat bu konumun **ulûhiyet seviyesine çıkarılmasını** reddeder.

RUHBANLIK

Hristiyanlıkta zaman içerisinde keşişlik, manastır hayatı ve dünyadan uzaklaşmaya dayanan ruhbanlık gelişmiştir.

Kur’an ruhbanları tek bir hüküm altında değerlendirmez. Hristiyanlar arasında samimi ve kibirlenmeyen din adamlarının bulunduğunu belirtir:

“Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar.”

Buna karşılık din adamlarının Allah’ın hükmünün önüne geçirilen bir otorite hâline getirilmesini eleştirir:

“Onlar Allah’ı bırakıp hahamlarını ve rahiplerini rabler edindiler; Meryem oğlu Mesih’i de...”

Tevbe sûresinde haham ve rahiplerin **“birçoğunun”** insanların mallarını haksız yollarla yediği ve onları Allah’ın yolundan alıkoyduğu da bildirilmiştir. Burada bütün din adamları değil, dinî makamı kötüye kullanan bir kesim eleştirilmektedir.

Kur’an ruhbanlığın tarihî ortaya çıkışını da:

“Ruhbanlığı kendileri ortaya çıkardılar. Biz onu onlara yazmamıştık...”

şeklinde ifade eder.¹²⁰

Dolayısıyla Kur’an’ın eleştirisi zühd ve ibadetin kendisine değil, Allah tarafından emredilmeyen bir hayat tarzının dinî yükümlülük hâline getirilmesine ve dinî otoritenin aşırı derecede yüceltilmesine yöneliktir.

Hz. Peygamber ﷺ de sürekli oruç tutmak, bütün gece ibadet etmek ve evlilikten tamamen vazgeçmek isteyen kimseleri uyarmış; kendisinin hem ibadet ettiğini hem dinlendiğini hem de evlendiğini belirterek:

“Kim benim s nnetimden yüz çevirirse benden değildir.”

buyurmuştur.¹²¹

KUR’AN’IN HRİSTİYANLIğA CEVABI

Kur’an Hristiyanlığın bütün unsurlarını reddetmez. Hz. İsa’nın peygamberliğini ve mucizev  doğumunu, Hz. Meryem’in seçkinliğini ve İncil’in Allah tarafından indirildiğini kabul eder.

Kur’an ayrıca Hz. İsa’nın insanlara kendisini ve annesini Allah’ın yanında ilah edinmelerini söylediği düşüncesini de reddeder. Kıyamet günü Allah’ın:

“Sen mi insanlara ‘Beni ve annemi Allah’tan başka iki ilah edinin’ dedin?”

diye soracağı; Hz. İsa’nın ise bunu kabul etmeyeceği bildirilir.

Bununla birlikte bütün Hristiyanlar aynı şekilde değerlendirilmez. Kur’an bazı Hristiyanların gerçeği işittiklerinde onu tanıdıklarını ve kibirlenmediklerini de belirtir.

Ehl-i kitaba yapılan çağrının özü şu ayette toplanmıştır:

“Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak olan bir söze gelin: Allah’tan başkasına kulluk etmeyelim, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp birbirimizi rabler edinmeyelim.”¹²²

Dolayısıyla Kur'an'ın Hristiyanlığa cevabının merkezinde Hz. İsa'yı reddetmek değil, **onu kulluk ve peygamberlik makamında tutarak Allah'ın birliğine dönme çağrısı** bulunmaktadır.

D. HANÎFLİK

1. Hanîf Kavramı

Hanîf kelimesi, İslâm öncesi Arabistan'ın dinî yapısını anlamak bakımından önemli kavramlardan biridir. Kelime Arapçada ف ن ح kökünden gelir. İbn Fâris bu kökün temel anlamını “yönelmek, eğilmek” olarak verir ve hanîfi “**doğru dine yönelen kimse**” şeklinde açıklar.¹²³ Dinî kullanımda bu yöneliş, şirkten uzaklaşarak yalnız Allah'a yönelmek anlamını kazanmıştır.

Kur'an'da hanîf kelimesi özellikle Hz. İbrahim'le birlikte kullanılır:

“İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyandı. Fakat o hanîf bir Müslümandı ve müşriklerden değildi.”

Bir başka ayette Hz. Peygamber'e ﷺ:

“Sonra sana, ‘Hanîf olarak İbrahim'in dinine uy; o müşriklerden değildi’ diye vahyettik.”

buyurulmuştur.

Kur'an'ın hanîflik hakkındaki temel vurgusu **şirkten uzaklaşmak ve kulluğu yalnız Allah'a tahsis etmektir**. Hac sûresinde:

“Allah’a ortak koşmadan, hanîfler olarak O’na yönelin.”

Beyyine sûresinde ise:

“Dini yalnız Allah’a has kılarak hanîfler olarak O’na kulluk etmekle emrolundular.”

buyrulur.¹²⁴

Bu sebeple Kur’an’daki anlamıyla hanîflik, Yahudilik ve Hristiyanlıktan ayrı üçüncü bir dinin adı değildir. Hz. İbrahim’in şahsında temsil edilen, şirkten uzak ve yalnız Allah’a yönelen **tevhid yoludur**.

İslâm öncesi Mekke’de ise putperestliği reddederek İbrahim’in dinini arayan bazı kişiler kaynaklarda hanîflikle ilişkilendirilmiştir. Bunların en tanınmışları **Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl**’dir. Ancak bu kişiler ortak bir dinî teşkilat kurmamış ve arayışlarının sonunda aynı yola ulaşmamışlardır.¹²⁵

2. İbrahim Dini Arayışı

İbn İshak’ın naklettiğine göre Kureyş bir gün putlarından birinin çevresinde düzenlenen yıllık bayram için toplanmıştı. Putun yanında kurban kesiyor, onun çevresinde bulunuyor ve ona saygı gösteriyorlardı. Bu sırada Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl kalabalıktan ayrılarak kendi aralarında konuştular.

İbn İshak onların, kavimlerinin Hz. İbrahim'in dininden uzaklaştığını söylediklerini; işitmeyen, görmeyen, fayda ve zarar vermeyen bir taşın çevresinde dönmenin doğru olmadığını ifade ettiklerini nakleder. Ardından:

“Kendinize bir din arayın.”

dediler ve “**hanîfliği, İbrahim'in dinini aramak üzere**” farklı bölgelere dağıldılar.

Ancak bu dört kişinin arayışı aynı şekilde sonuçlanmadı. İbn İshak'ın rivayetine göre **Varaka b. Nevfel Hristiyanlığı benimsedi**, Ehl-i kitabın metinlerini öğrendi ve onlar arasında dinî bilgi sahibi oldu. **Osman b. Huveyris** Bizans hükümdarı Kayser'in yanına gitti ve Hristiyan oldu. **Ubeydullah b. Cahş** ise bir müddet kararsız kaldı; daha sonra İslâm'ı kabul ederek Habeşistan'a hicret etti, fakat orada Hristiyanlığa geçti ve Hristiyan olarak öldü.¹²⁵

Bu dört kişi arasında Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in durumu farklıydı. Yahudiliğe veya Hristiyanlığa girmede ve Hz. İbrahim'in dinini aramaya devam etti.

Buhârî'nin Abdullah b. Ömer'den naklettiği rivayete göre Zeyd bu amaçla Şam'a gitti. Önce bir Yahudi âlimine, ardından bir Hristiyan âlimine dinlerini sordu. Her iki görüşmenin ardından da aradığı yolun **İbrahim'in dini** olduğu; İbrahim'in ne Yahudi ne de Hristiyan olduğu ve yalnız Allah'a kulluk ettiği sonucuna ulaştı. Bunun üzerine ellerini kaldırarak:

“Allah'ım! Şahit ol ki ben İbrahim'in dini üzereyim.”

dedi.¹²⁶

Zeyd'in bu arayışı günlük hayatındaki davranışlarına da yansımıştı. Buhârî'deki başka bir rivayette onun putlar adına kesilen hayvanların etini yemediği ve:

“Ben putlarınız adına kestiklerinizden yemem; yalnız Allah'ın adı anılarak kesilenden yerim.”

dediği nakledilir.

Esmâ bint Ebû Bekir de Zeyd'i Kâbe'ye sırtını dayamış hâlde gördüğünü ve onun Kureyş'e:

“Ey Kureyş topluluğu! Allah'a yemin ederim ki içinde benden başka İbrahim'in dini üzere olan yoktur.”

dediğini aktarır. Aynı rivayette Zeyd'in kız çocuklarının diri diri gömülmesine karşı çıktığı ve öldürülmek istenen kız çocuklarının bakımını üstlendiği de belirtilmektedir.¹²⁶

Bu rivayetler, İslâm öncesinde Mekke putperestliğini reddederek Hz. İbrahim'in dinini arayan kişilerin bulunduğunu göstermektedir. Ancak Varaka, Ubeydullah, Osman ve Zeyd'in farklı yönlere gitmeleri, ortak inanç esasları, ibadet düzeni ve devamlı bir teşkilatı bulunan **örgütlü bir hanîf topluluğunun oluşmadığını** da göstermektedir.

Bu sebeple İslâm öncesi hanîflik, Yahudilik veya Hristiyanlık gibi teşkilatlanmış ayrı bir din olarak değil; **putperestliği reddeden bazı kişilerin Hz. İbrahim'e nispet edilen tevhid inancını arama yönelişi** olarak ele alınmalıdır.

Varaka b. Nevfel Hakkında Tamamlayıcı Not

Varaka b. Nevfel'in hanîflik arayışı ve daha sonra Hristiyanlığı benimsemesi yukarıda ele alınmıştı. Onun Hz. Peygamber ﷺ dönemi açısından ayrıca önem taşıyan yönü, ilk vahyin ardından yaşanan hadisede ortaya çıkmaktadır.

Hiz. Hatice, Hz. Peygamber'i ﷺ Varaka'ya götürdüğünde Varaka yaşananları dinlemiş ve:

“Bu, Allah'ın Musa'ya indirdiği Nâmûs'tur.”

demiştir. Kavminin Hz. Peygamber'i ﷺ yurdundan çıkaracağını da söylemiş ve o günlere yetişmesi hâlinde kendisine güçlü biçimde yardım edeceğini bildirmiştir. Varaka bundan kısa bir süre sonra vefat etmiştir.¹²⁷

Bu rivayet, Varaka'nın putperestlikten ayrıldıktan sonra yöneldiği Ehl-i kitap bilgisinin, ilk vahiy karşısındaki tavrında da etkili olduğunu göstermektedir.

3. Kur'an'da Hanîfliğin Kullanım Çerçevesi

Hanîf ve çoğulu hunefâ kelimelerinin Kur'an'da on iki yerde geçtiği görülmektedir.

Râgıb el-İsfahânî de hanîfliği **dalâletten doğruluğa yönelmek** şeklinde açıklar. Kur'an'daki bu anlamın dikkat çekici örneklerinden biri Rûm sûresindedir:

“Yüzünü hanîf olarak dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata...”

Taberî buradaki *hanîfen* ifadesini Allah'ın dinine ve itaatine dosdoğru yönelmek şeklinde açıklamaktadır.¹²⁸

E. SÂBÎLİK

1. Kur'an'da Sâbiîler

Kur'an'da **Sâbiîler** üç yerde zikredilir: Bakara 2/62, Mâide 5/69 ve Hac 22/17. Ancak Kur'an onların peygamberlerinin kim olduğunu, hangi kitaba bağlı bulunduklarını, nerede yaşadıklarını veya ibadetlerinin nasıl olduğunu açıklamaz. Onları dönemin diğer dinî toplulukları arasında ayrı bir adla anar.

Bakara sûresinde şöyle buyrulur:

“Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden Allah'a ve âhiret gününe inanıp salih amel işleyenlerin Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”

Mâide sûresinde de benzer bir ifade yer alır:

“Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler ve Hristiyanlardan kim Allah'a ve âhiret gününe inanır ve salih amel işlerse onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”

Hac sûresinde ise Sâbiîler daha geniş bir dinî topluluklar listesi içerisinde zikredilir:

“Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve Allah’a ortak koşanlar arasında Allah kıyamet günü hükmünü verecektir.”¹²⁹

Bu ayetlerde Sâbiîlerin Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve müşriklerden ayrı bir adla zikredilmesi önemlidir. Bununla birlikte Kur’an’dan hareketle onların Ehl-i kitaptan olup olmadıkları, hangi peygambere bağlı bulundukları veya ibadetlerinin mahiyeti konusunda kesin bir hükme ulaşmak mümkün değildir.

2. Sâbiîlerin Kimliği

Sâbiîlerin kim oldukları konusu ilk dönem Müslüman âlimler arasında da açık değildi. Taberî, Bakara sûresinin 62. ayetini açıklarken bu konuda birbirinden farklı rivayetler nakleder.

Mücâhid’den gelen bir rivayette Sâbiîlerin **Yahudilerle Mecûsîler arasında bulunan bir topluluk** oldukları söylenmiştir. İbn Zeyd onların Musul civarında yaşadıklarını, “**Lâ ilâhe illallah**” dediklerini fakat belirli bir kitaplarının ve peygamberlerinin bulunmadığını nakleder. Katâde’den gelen başka bir rivayette ise onların meleklerle yöneldikleri, namaz kıldıkları ve Zebur okudukları belirtilmiştir. Süddî ve başka bazı râvilerden de Ehl-i kitaba yakın veya Ehl-i kitaptan bir topluluk olduklarına dair görüşler aktarılmıştır.¹³⁰

Bu rivayetlerin birbirinden oldukça farklı olması önemlidir. Bir rivayette kitaplarının bulunmadığı söylenirken diğerinde Zebur okudukları; birinde Yahudilerle Mecûsîler arasında oldukları belirtilirken diğerinde Ehl-i kitaptan sayıldıkları görülmektedir.

Bu sebeple rivayetlerin bütünü bir araya getirerek tek ve tutarlı bir “Sâbiî inancı” meydana getirmek doğru değildir. Daha sağlam olan, **ilk Müslüman nesillerin Sâbiî adıyla bilinen bir topluluğu tanıdıklarını, fakat bu topluluğun dinî özellikleri konusunda farklı bilgiler aktardıklarını** söylemektir.

Sâbiî Kelimesinin Kullanımı

Arapçada **sâbi**’ kelimesi yalnızca belirli bir topluluğun adı olarak kullanılmamıştır. Taberî, Arapların bir kimsenin kendi dininden çıkarak başka bir dine yönelmesi hâlinde ona *sâbi*’ dediklerini belirtir.¹³¹

Ancak bu kelime anlamından hareketle Kur’an’daki Sâbiîleri yalnızca “din değiştirenler” şeklinde anlamak doğru değildir. Çünkü Kur’an onları diğer dinî topluluklarla birlikte özel bir ad olarak zikretmektedir.

3. Sâbiîlerin Yaşadığı Bölgeler

İlk dönem rivayetlerinde Sâbiîlerin yaşadığı yerlerle ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Taberî’nin naklettiği rivayetlerde **Irak ve Musul çevresi** özellikle öne çıkar. Atâ b. Ebû Rebâh’a nispet edilen bir rivayette Sâbiîlerin Irak’ın Sevâd bölgesinde yaşadıkları belirtilirken, İbn Zeyd onları Musul civarında gösterir.¹³¹

Bu rivayetler, ilk İslâmî dönemde Sâbiî adıyla ilişkilendirilen toplulukların Irak ve Kuzey Mezopotamya çevresinde bulunduğunu göstermektedir. Daha sonraki klasik kaynaklarda ise aynı adla anılan fakat dinî özellikleri birbirinden farklı çevrelerle karşılaşılmaktadır.

4. Irak'taki Sâbiîler

İbnü'n-Nedîm, Irak'ın güney bölgelerinde yaşayan bir topluluktan **el-Muğtesile**, yani “çokça yıkananlar” adıyla söz eder ve bunları **Sâbi'etü'l-Batâih**, yani Batâih Sâbiîleri olarak zikreder.¹³²

Bu adlandırma, suyla arınmanın söz konusu topluluğun dinî hayatında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgi ayrıca önemlidir; çünkü burada Sâbiî adı yalnız teorik bir din sınıflandırması olarak değil, Irak'ta yaşayan belirli bir topluluk için kullanılmaktadır.

Bu topluluğun daha sonraki dönemlerde Güney Irak'ta yaşayan başka dinî çevrelerle ilişkisi ayrıca tartışılmıştır. Ancak burada kesin olarak söylenebilecek husus, klasik İslâm kaynaklarında **Irak'ta Sâbiî adıyla bilinen belirli bir topluluğun kaydedilmiş olmasıdır.**

5. Harran Sâbiîleri

Klasik kaynaklarda Sâbiî adıyla anılan bir başka çevre **Harranlılardır.**

Mes'ûdî, Harran çevresinde yıldızların, gezegenlerin ve bunlarla ilişkili ruhânî varlıkların önemli yer tuttuğu bir dinî yapıdan söz eder. Çeşitli gök cisimleriyle bağlantılı mabetlerin bulunduğunu ve bunlarla ilgili ibadetlerin yapıldığını aktarır.

Şehristânî de Sâbiîler ve Harranlılar hakkında bilgi verirken ruhânî varlıklara ve gök cisimlerine verilen önemi anlatır. Onun aktardığı düşünceye göre insanlarla yüce ilahî âlem arasında birtakım ruhânî varlıklar bulunmakta ve bu çevreler onlar aracılığıyla yüce âleme yaklaştırmaya çalışmaktadır.¹³³

Ancak Irak'taki Sâbiîlerle Harranlıların aynı dinî topluluk olduğu konusunda klasik kaynaklar ittifak etmiş değildir. Bîrûnî, bazı görüşlere göre Harranlıların gerçek Sâbiîler olmadığını, asıl Sâbiîlerin Irak taraflarında yaşadığını nakleder.¹³⁴

Dolayısıyla **Sâbiî** adının klasik dönemde farklı dinî çevreler için kullanılabildiği anlaşılmaktadır.

6. Sâbiîlerin Yahudilik ve Hristiyanlıkla İlişkisi

Kur'an Sâbiîleri Yahudiler ve Hristiyanlarla birlikte zikretmekte, fakat onları bu iki topluluktan ayrı bir adla anmaktadır. Bu sebeple yalnız Kur'an'dan hareketle Sâbiîliği Yahudiliğin veya Hristiyanlığın bir mezhebi saymak mümkün değildir.

Dolayısıyla Sâbiîlerin Yahudilik ve Hristiyanlıkla bazı ortak özellikler taşıması mümkün olmakla birlikte, kaynakların verdiği bilgiler onları doğrudan bu iki dinin bir kolu olarak tanımlamaya imkân vermemektedir.

7. Kur'an'daki Sâbiîler ile Sonraki Sâbiîler

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Kur'an'da geçen Sâbiîlerle daha sonraki İslâm kaynaklarında ayrıntılı biçimde anlatılan bütün Sâbiî topluluklarını doğrudan aynı kabul etmemektir.

Kur'an yalnızca **Sâbiîler** adını vermekte ve onların dinî sistemini ayrıntılandırmamaktadır. Buna karşılık İbnü'n-Nedîm Irak'taki Batâih Sâbiîlerinden, Mes'ûdî ve Şehristânî ise Harran çevresindeki

yıldız ve ruhânî varlıklarla ilişkili dinî yapılardan söz etmektedir. Bîrûnî'nin Harranlılarla Irak Sâbiîleri arasında ayırım yapılmasına dair aktardığı görüşler de bu ihtiyatı gerekli kılmaktadır.¹³⁵

Bu sebeple Kur'an'da geçen Sâbiîleri doğrudan “**yıldızlara tapan Harranlılar**” şeklinde tanımlamak doğru değildir. Kur'an'daki topluluğun daha sonraki kaynaklarda Sâbiî adıyla anılan çevrelerden hangisiyle ilişkili olduğu kesin olarak belirlenememektedir.

F. MECÛSİLİK

1. Mecûsîler Kimdi?

Mecûsîler, İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde özellikle **İran ve Sâsânî hâkimiyetindeki bölgelerde yaşayan büyük dinî topluluklardan biriydi**. Kur'an onları Yahudiler, Sâbiîler, Hristiyanlar ve müşriklerle birlikte ayrı bir adla zikreder:

“Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve Allah'a ortak koşanlar var ya; Allah kıyamet günü onların arasında hükmünü verecektir.”

Kur'an Mecûsîlerin inançlarını ayrıntılı biçimde açıklamaz. Taberî ayetin tefsirinde onları:

“Ateşleri yücelten ve onların hizmetini görenler.”

şeklinde tanımlar. Bu, ayetin kendi açıklaması değil, Taberî'nin Mecûsîler hakkındaki tarifidir.¹³⁶

Klasik Müslüman tarihçiler Mecûsîliği İran'ın eski dinî geleneğiyle ve özellikle **Zerdüş**t ile ilişkilendirmişlerdir. Mes'ûdî Zerdüş'tü "Mecûsîlerin peygamberi" diye anar ve ona nispet edilen bir kitaptan söz eder. Şehristânî de Mecûsîliği müstakil bir din olarak ele alarak Zerdüş'te geniş yer verir.

Klasik kaynaklarda Mecûsîliğin en dikkat çekici unsurlarından biri ateşe verilen önemdir. Mes'ûdî Fars, Horasan, Sicistan ve başka bölgelerde çok sayıda **ateş mabedinin** bulunduğunu ve buralarda ateşlerin korunduğunu nakleder.¹³⁷

Bu sebeple İslâm kaynaklarında Mecûsîler sık sık ateşle ilişkilendirilmiştir. Ancak Mecûsîliği yalnızca "ateşe tapmak" şeklinde tanımlamak yeterli değildir. Kaynakların verdiği bilgiler, onların Zerdüş'te nispet edilen bir gelenek, din adamları, dinî metinler, ateş mabetleri ve kendilerine mahsus uygulamaları bulunan köklü bir İran dini olduklarını göstermektedir.

2. Sâsânî İranı'nda Mecûsîlik

Hız. Peygamber ﷺ döneminde Mecûsîliğin en güçlü olduğu siyasî coğrafya **Sâsânî İranı** idi. Klasik Müslüman tarihçiler Sâsânî hükümdarlarını anlatırken Mecûsî din adamlarından, ateş mabetlerinden ve İran'ın dinî geleneğinden sık sık söz ederler.

Mes'ûdî, İran'daki ateş mabetlerinden bazılarının eski İran hükümdarları döneminden kaldığını, bazılarının ise Zerdüş'ten sonra kurulduğunu nakleder. Fars bölgesindeki ateş mabetlerinden birini bizzat gördüğünü de belirtir.

Mecûsî din adamları kaynaklarda **mûbed** ve **herbed** gibi adlarla anılmaktadır. Mes'ûdî, Mecûsîlere nispet edilen dinî metnin tamamını tek kişinin ezberlemesinin güç olduğunu, bu sebeple din adamlarının farklı bölümleri okuyup öğrettiklerini aktarır.¹³⁷

Böylece İslâm'ın ortaya çıktığı VII. yüzyılda Mecûsîlik yalnız bazı İranlıların şahsî inancı değil; din adamları, ibadet merkezleri ve köklü bir dinî geleneği bulunan yerleşik bir yapıydı.

Bununla birlikte Sâsânî ülkesinde yalnız Mecûsîler yaşamıyordu. İran ve özellikle Irak taraflarında Yahudi ve Hristiyan toplulukları da bulunuyordu. Bu sebeple Sâsânî hâkimiyetindeki bütün halkı Mecûsî kabul etmek doğru değildir.

3. Arabistan'daki Mecûsî Varlığı

Kaynaklarda Arabistan'daki Mecûsî varlığı özellikle **İran hâkimiyeti ve nüfuzunun güçlü olduğu Doğu ve Güney Arabistan'da** görülmektedir. Bu konuda en açık bilgiler Bahreyn-Hecer, Umman ve Yemen hakkındadır.

Bahreyn ve Hecer

Hz. Peygamber ﷺ döneminde Mecûsîlerin Arabistan'daki varlığının en açık biçimde görüldüğü bölge **Bahreyn ve Hecer** idi.

O dönemde “Bahreyn” adı yalnız bugünkü Bahreyn adasını değil, Arabistan'ın Basra Körfezi kıyısındaki daha geniş bir bölgeyi ifade ediyordu. Belâzürî:

“Bahreyn toprağı Farsların mülkündendi.”

diye kaydeder.

Bölgede Abdülkays, Bekir b. Vâil ve Temîm gibi Arap kabileleri yaşamakla birlikte İran siyasî nüfuzu da bulunuyordu. Hecer’de **Sîbaht adlı bir merzûbân**, yani İranlı yönetici vardı.

Hız. Peygamber ﷺ Alâ b. Hadramî’yi Bahreyn’e göndererek halkı İslâm’a davet etti. Belâzürî’nin nakline göre Münzir b. Sâvâ ile Hecer merzûbânı Sîbaht İslâm’ı kabul etti. Arapların büyük kısmı ve bazı İranlılar da Müslüman oldu. Buna karşılık Mecûsî, Yahudi ve Hristiyanlardan dinlerinde kalanlarla anlaşma yapıldı ve kendilerinden cizye alındı.

Hecer’de Mecûsî bir topluluğun bulunduğunu gösteren en açık rivayetlerden biri Sahîh-i Buhârî’dedir. Hız. Ömer, Mecûsîlerden cizye alınıp alınmayacağı konusunda tereddüt ederken Abdurrahman b. Avf:

“Resûlullah ﷺ Hecer Mecûsîlerinden cizye aldı.”

diye şahitlik etmiştir.

Belâzürî’nin Bahreyn’le ilgili naklettiğı başka bir kayıtta ise “**Beytü’n-nâr**”, yani ateş mabedi zikredilmekte ve:

“Ateş evi Allah ve Resulünündür.”

ifadesi yer almaktadır.¹³⁸

Bu bilgiler, Bahreyn-Hecer çevresinde yalnız Mecûsî bireylerin değil, kendilerine ait dinî yapıları bulunan bir Mecûsî topluluğun mevcut olduğunu göstermektedir.

Umman

Mecûsîlerin bulunduğu diğer bir bölge **Umman** idi. Umman'ın özellikle kıyı bölgeleri İran'la yakın ilişki içerisindeydi.

Hz. Peygamber ﷺ Amr b. Âs ile Ebû Zeyd el-Ensârî'yi Umman hükümdarları Abd ve Ceyfer b. Cülendâ'ya gönderdi. Bölge yöneticileri İslâm'ı kabul ettiler ve halkı da İslâm'a çağırdılar.

Belâzürî'nin naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in ﷺ Ebû Zeyd'e:

“Müslümanlardan zekâtı, Mecûsîlerden cizyeyi al.”

dediği aktarılmıştır.¹³⁹

Bu rivayet Umman'da da Mecûsî bir nüfusun bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kaynaklar onların sayısı veya bölge halkı içindeki oranı hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir.

Yemen

Yemen'deki durum biraz farklıdır. Buradaki İran varlığı kaynaklarda öncelikle **siyasî ve askerî hâkimiyet** şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Habeşlerin Yemen üzerindeki hâkimiyetine karşı Seyf b. Zû Yezen'in İran'dan yardım istemesi üzerine Kistrâ, **Vehriz** kumandasında İranlı askerleri Yemen'e gönderdi. İran ordusu Habeş yönetimine son verdi ve Yemen Sâsânî hâkimiyetine girdi.

İbn İshak:

“Vehriz ve Farslar Yemen'de kaldılar. O ordudan Yemen'de kalan Farsların neslinden gelenlere ebnâ denildi.”

diye naklede.

Vehriz'den sonra İran hükümdarları Yemen'e valiler tayin etmeye devam ettiler. Sonunda **Bâzân** Yemen'in Sâsânî valisi oldu. İbn Hişâm:

“Bâzân, Allah Muhammed'i peygamber olarak gönderinceye kadar Yemen'de kaldı.”

demektedir. Daha sonra Bâzân'ın İslâm'ı kabul ettiği ve Yemen'deki İranlı çevrelerden de Müslüman olanların bulunduğu nakledilmektedir.¹⁴⁰

Ancak Yemen'deki İran hâkimiyeti ile Mecûsîliğin yayılmasını birbirinden ayırmak gerekir. Kaynaklar Yemen'de **Farslar ve ebnâ** adı verilen İran kökenli bir topluluğun bulunduğunu açıkça göstermekte; fakat bunların tamamının Mecûsî olduğu veya Mecûsîliğin yerli Yemen halkı arasında geniş ölçüde yayıldığı konusunda aynı açıklıkta bilgi vermemektedir.

Bu sebeple Yemen için kesin olarak söylenebilecek husus, Hz. Peygamber ﷺ dönemine kadar devam eden güçlü bir **Sâsânî-İran varlığının** bulunduğu.

4. Araplar Arasında Mecûsîlik

Klasik kaynaklarda bazı Arapların da Mecûsîliği benimsediğine dair haberler bulunmaktadır.

İbn Kuteybe Câhiliye Araplarının dinlerini sayarken:

“Mecûsîlik Temîm’de bulunuyordu.”

der ve Temîm kabilesinden bazı kişilerin isimlerini zikreder.¹⁴¹

Bununla birlikte bu rivayetten Temîm kabilesinin tamamının veya büyük bölümünün Mecûsî olduğu sonucu çıkarılamaz. Kaynağın verdiği bilgi belirli şahıs ve çevrelerle sınırlıdır.

Dolayısıyla Arabistan’daki Mecûsîlik, geniş bir Arap dini olmaktan ziyade **İran nüfuzunun güçlü olduğu bölgelerde yaşayan Mecûsî topluluklar ve sınırlı sayıdaki Arap mensuplar** üzerinden görülmektedir.

Genel Değerlendirme

Hiz. Peygamber ﷺ döneminde Mecûsîlik, merkezi **Sâsânî İranı** olan köklü ve teşkilatlı bir dinî gelenektir. Kur’an Mecûsîleri diğler dinî topluluklardan ayrı bir adla zikretmiş, fakat inançlarının ayrıntısına girmemiştir.

Arabistan’daki varlıkları ise bölgelere göre aynı görünümü arz etmemektedir. Kaynaklar özellikle Bahreyn-Hecer’de açık bir Mecûsî topluluğu ve dinî kurumları gösterirken, Umman’daki varlığa

daha sınırlı bilgilerle işaret etmektedir. Yemen’de ise İran siyasî varlığının açık oluşuyla Mecûsîliğin halk arasındaki yaygınlığı birbirinden ayrılmalıdır.

44. Dehr Kavramı

Dehr (الدَّهْر) kelimesi Arapçada genel olarak uzun zaman, çağ ve dünya hayatının devam ettiği süre anlamına gelir. İbn Fâris, د ه ر kökünün temel anlamını “galip gelmek, bastırmak, hükmü altına almak” şeklinde açıklar:

‘الدَّالُّ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْغَلْبَةُ وَالْفَهْرُ، وَسَمِيَ الدَّهْرُ دَهْرًا لِأَنَّهُ يَأْتِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَيَغْلِبُهُ

“Dâl, hâ ve râ tek bir asla dayanır; o da galebe ve üstün gelmedir. Dehre bu ad verilmiştir; çünkü her şeyin üzerinden gelir ve ona galip olur.”

İbn Manzûr da kelimeyi “**uzun zaman ve dünya hayatının süresi**” olarak açıklar. Buna göre *dehr*, yalnızca saatlerin veya günlerin geçmesini değil, daha uzun ve sınırları belirsiz bir zaman dilimini ifade edebilmektedir.¹⁴²

Kur’an’da **dehr** kelimesi iki yerde geçmektedir. İnsan sûresinde:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا

“İnsanın üzerinden, henüz anılan bir şey olmadığı devirden bir zaman geçmedi mi?”

buyrulur. Buradaki *dehr* herhangi bir olumsuz anlam taşımadan uzun zaman anlamında kullanılmaktadır.

Kelimenin bizi ilgilendiren diğer kullanımı ise Câsiye sûresindedir:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ

“Dediler ki: Hayat ancak bu dünya hayatımızdır. Ölüyoruz ve yaşıyoruz; bizi ancak dehr yok eder.”

Bu ayette sorun *dehr* kelimesinin kendisi değil, insanın ölüm ve yok oluşunun dehre nispet edilmesidir. Taberî, Mücâhid’in *dehri* “zaman”, Katâde’nin ise “ömür” şeklinde açıkladığını nakleder. Ayetin bağlamında söz konusu olan, daha önce ele alınan **dünya hayatını nihai hayat kabul eden ve yeniden dirilişi reddeden anlayıştır. **¹⁴³

Hz. Peygamber’in ﷺ:

“Dehre sövmeyin.”

şeklindeki uyarısı da bu düşünce dünyasıyla ilişkilidir. Hadiste insanların dehre sövdüğü, hâlbuki gece ile gündüzü çevirenin Allah olduğu bildirilir. Buradaki ifade Allah’ın isimlerinden birinin “Dehr” olduğu anlamına gelmez; insanların zamana nispet ettiği hadiselerin bağımsız failinin zaman olmadığını vurgular.¹⁴⁴

Burada özellikle **dehr ile Dehriyye kavramlarını birbirinden ayırmak gerekir**. Kur’an’da “Dehriyye” adında bir fırka zikredilmez. Câsiye sûresi yalnızca bazı müşriklerin:

“Bizi ancak dehr yok eder.”

şeklindeki sözünü aktarır. Taberî de bunu özel bir Dehriyye fırkasının öğretisi olarak değil, müşrik Araplardan nakledilen bir söz olarak ele almaktadır.

Daha sonraki dönemlerde ise **dehrî** (دَهْرِيّ) kelimesi âhireti inkâr eden ve varlığı dehrin işleyişiyle açıklayan kişiler için kullanılan bir terime dönüşmüştür. İbn Manzûr:

”وَرَجُلٌ دَهْرِيٌّ مُلْحِدٌ لَا يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ، يَقُولُ بِبَقَاءِ الدَّهْرِ، وَهُوَ مُوَلَّدٌ

“Dehrî; âhirete inanmayan, dehrin devamlılığını kabul eden mülhid kişidir. Bu kullanım sonradan ortaya çıkmıştır.”

der. Özellikle “**ve hüve müvelled**”, yani “bu kullanım sonradan ortaya çıkmıştır” kaydı önemlidir. Buna göre Kur’an dönemindeki *dehr* normal bir Arapça kelime iken, **Dehrî/Dehriyye şeklindeki dinî-felsefî adlandırma daha sonraki bir kavramsallaştırmadır. **145

Bu sebeple Hz. Peygamber ﷺ dönemini ele alırken başlangıç noktamız “Dehriyye adında hazır ve teşkilatlanmış bir fırka” değil, Kur’an’ın tespit ettiği **dünya hayatını nihai hayat sayan ve insanın sonunu dehrin akışıyla açıklayan düşünce biçimi** olmalıdır.

Kur’an’ın Ba’s ve Âhret Delilleri

Ölümünden sonra dirilişin inkârı ve müşriklerin bu konudaki itirazları yukarıda ele alınmıştı. Kur’an bu itirazları yalnız reddetmekle kalmaz; ba’sı çeşitli **aklî ve gözleme dayalı delillerle** temellendirir.

Bu deliller iki ana çizgide ilerler. Bir kısmı Allah'ın yeniden yaratmaya **kadir olduğunu**, bir kısmı ise âhiretin insanın yaratılış amacı, sorumluluk ve adalet bakımından **gerekli olduğunu** gösterir.

1. İlk Yaratılış ve İnsanın Yaratılış Süreci

Kur'an'ın en temel delillerinden biri insanın **ilk yaratılışıdır**:

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ

“De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecektir.”

İnsan başlangıçta mevcut değilken onu var eden Allah'ın öldükten sonra yeniden yaratmaya güç yetireceği vurgulanmaktadır. Aynı düşünce:

“İlk yaratmada âciz mi kaldık? Hayır! Onlar yeni bir yaratılış konusunda şüphe içindedirler.”

ayetinde de ifade edilir.

Kur'an ayrıca insanın anne rahmindeki yaratılış safhalarını doğrudan ba'sın delili olarak gösterir:

“Ey insanlar! Eğer yeniden diriltilmekten şüphedeyseniz, bilin ki biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra şekillenmiş ve şekillenmemiş bir çiğnem et parçasından yarattık...”

Böylece insanın hem ilk var edilişı hem de kendi bedeninde gerçekleşen yaratılış süreci yeniden yaratılışın mümkün olduğuna delil olarak sunulmaktadır.¹⁴⁶

2. Ölü Toprağın Yeniden Canlanması

Kur'an'ın en somut ba's delillerinden biri, insanların gözlerinin önünde tekrar tekrar gerçekleşen **ölü toprağın yağmurla canlanmasıdır:**

وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ

“Onunla ölü bir beldeyi dirilttik. İşte çıkış da böyledir.”

Buradaki:

كَذَلِكَ الْخُرُوجُ

“Çıkış da böyledir.”

ifadesi benzetmenin doğrudan yeniden diriliş hakkında olduğunu göstermektedir. Kupkuru toprak yağmurla yeniden hayat bulduğu gibi, insanların da kıyamet günü yeniden çıkarılacağı bildirilmektedir. Aynı delil Yâsîn, Rûm, Fussilet ve Hac sûrelerinde de kullanılır.¹⁴⁷

3. Gökleri ve Yeri Yaratanın Yeniden Yaratmaya Gücü Yetmesi

Kur'an müşriklerin dikkatini insan bedeninden daha büyük olan yaratılışa çevirir:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى

“Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan âciz kalmayan Allah’ın ölüleri diriltmeye de gücünün yeteceğini görmediler mi?”

Yâsîn sûresinde de:

“Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya güç yetiremez mi? Elbette yetirir.”

buyrulur.

Böylece tartışmanın ölçüsü insanın çürümüş bir kemiğe bakarak yaptığı değerlendirmeden çıkarılıp **bütün yaratılışı meydana getiren ilahî kudrete** çevrilmiştir.¹⁴⁸

4. İnsan Başiboş ve Amaçsız Bırakılmayacaktır

Kur’an ba’sı yalnız Allah’ın kudreti açısından değil, insanın yaratılış amacı bakımından da temellendirir:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

“İnsan başiboş bırakılacağını mı sanıyor?”

Taberî, **سُدًى (südâ)** kelimesini ihmal edilmiş, emir ve yasakla yükümlü tutulmamış kimse şeklinde açıklar.

Aynı düşünce Mü'minûn sûresinde:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

“Sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”

şeklinde ifade edilir.

Bu ayetlerde insanın yaratılışının amaçsız olmadığı, sorumluluk taşıdığı ve sonunda Allah'a döneceği vurgulanmaktadır.¹⁴⁹

5. Âhiret ve İlâhî Adalet

Kur'an'ın bir başka delili **adalet** üzerinden kurulur. Dünya hayatında iyi ile kötü, zalim ile mazlum her zaman yaptıklarının tam karşılığını görmemektedir. Kur'an:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ

“İman edip salih amel işleyenleri yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Takvâ sahiplerini günahkârlar gibi mi tutacağız?”

diye sorar.

Bir önceki ayette de göğün, yerin ve ikisi arasındakilerin boş yere yaratılmadığı bildirilmiştir. Böylece âhiret yalnızca yeniden yaşamak değil, aynı zamanda **hesabın görülmesi, yapılanların karşılığının verilmesi ve nihai hükmün gerçekleşmesi** anlamına gelmektedir.¹⁵⁰

Kur'an'ın ba's ve âhiret konusunda kurduğu delillendirme böylece iki çizgide birleşmektedir: **ilk yaratılış, insanın yaratılış safhaları, ölü toprağın canlanması ve göklerle yerin yaratılması**, Allah'ın yeniden diriltmeye **kadir olduğunu**; **insanın boş yere yaratılmamış olması, sorumluluk taşıması ve iyi ile kötünün aynı tutulamayacağı** ise âhiretin hikmet ve adalet bakımından gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

CÂHİLİYE'DE DİNÎ OTORİTELER

1. Kâhinlik

Câhiliye Araplarının dinî hayatında **kâhinler** önemli bir yere sahipti. Kâhin yalnız gelecekle ilgili tahminlerde bulunan bir falcı değildi. Görünmeyen âlemle irtibat kurduğu, birtakım gizli bilgilerden haber aldığı düşünülen ve bu sebeple kendisine başvurulanan bir kimseydi.

İbn Manzûr kâhini, gelecekte meydana gelecek olaylardan haber verdiğini ve sırları bildiğini iddia eden kimse olarak tarif eder. Câhiliye Arapları arasında **Satîh ve Şikk** gibi meşhur kâhinlerin bulunduğunu, bazı kâhinlerin kendilerine haber getiren bir cinlerinin bulunduğunu ileri sürdüklerini de kaydeder.

Kâhinlere başvurmanın Câhiliye toplumunda bilinen bir uygulama olduğu sahih hadislerde de görülmektedir. Muâviye b. Hakem es-Sülemî Hz. Peygamber'e ﷺ:

“Yâ Resûlallah! Biz Câhiliye döneminde bazı şeyler yapardık; kâhinlere giderdik.”

demiş, Hz. Peygamber ﷺ de:

“Kâhinlere gitmeyin.”

buyurmuştur.

İnsanların kâhinlere müracaatı yalnız geleceği öğrenme isteğiyle sınırlı değildi. Bazı anlaşmazlıkların çözümü için de onların hükmüne başvurulduğu anlaşılmaktadır. Taberî, Nisâ sûresinin 60. ayetini açıklarken tarafların anlaşmazlıklarını Hz. Peygamber’e ﷺ değil, Cüheyne’de bulunan bir kâhine götürmek istediklerine dair rivayetler nakleder.¹⁵¹

İbn İshak’ın aktardığı Satîh ve Şıkk kıssası da kâhinlerin toplumdaki yerini gösteren eski siyer anlatılarından. Rivayete göre Yemen hükümdarı Rebîa b. Nasr gördüğü bir rüyanın yorumunu öğrenmek isteyince ülkesindeki kâhinleri, sihirbazları ve müneccimleri toplatmış; ardından kendisine Satîh ve Şıkk’a başvurması tavsiye edilmiştir.¹⁵²

Burada önemli olan, rivayette anlatılan gelecek haberlerinin gerçekleşip gerçekleşmediğinden çok, erken siyer geleneğinin kâhini **rüyaları yorumlayan, gizli bilgilerden haber verdiği düşünülen ve hükmüne müracaat edilebilen bir şahsiyet** olarak tanıtmasıdır.

2. Kâhinlerin Cinlerle İlişkisi

Daha önce cinlerle ilgili inançlar ele alınırken görüldüğü üzere, Câhiliye Arapları cinlerin insanlarla ilişki kurabildiğine inanıyorlardı. Kâhinlere güvenilmesinin sebeplerinden biri de onların **cinlerden haber aldıkları** düşüncesiydi.

Bu ilişkiyi açık biçimde gösteren rivayetlerden biri Hz. Âişe'den nakledilmiştir. Bazı kimseler Hz. Peygamber'e ﷺ kâhinleri sorduklarında Resûlullah ﷺ onların sözlerine güvenilemeyeceğini bildirmiş; bunun üzerine:

“Yâ Resûlallah! Bazen söyledikleri şey gerçekten doğru çıkıyor.”

denilmişti.

Hiz. Peygamber ﷺ, cinin kaptığı doğru bir sözü kâhine ulaştırdığını, kâhinlerin ise bunun yanına çok sayıda yalan kattıklarını bildirmiştir.

Kur'an da şeytanlarla bu tür haber ilişkisine değinir:

“Şeytanların kime indiğini size haber vereyim mi? Onlar her yalancı ve günahkâr üzerine inerler. İştiklerini aktarırlar; onların çoğu yalancıdır.”

Taberî, Katâde'den naklen burada sözü edilen kişiler arasında **kâhinleri** zikreder. Cin sûresinde de cinlerin daha önce gökten haber dinlemek üzere bazı yerlere oturdukları, daha sonra ise bunun önüne engeller konulduğu kendi ağızlarından aktarılır.¹⁵³

Bu çerçevede kâhin, kendi başına gaybı bilen kişi değil, **cinler vasıtasıyla gizli haberlere ulaştığını iddia eden kimse** olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an Hz. Peygamber'in ﷺ kâhin olduğu iddiasını ise açıkça reddeder:

“Rabbinin nimeti sayesinde sen ne kâhinsin ne de mecnun.”

Bir başka ayette:

“O, bir kâhin sözü de değildir.”

buyurulur.¹⁵⁴

Böylece Kur'an, Hz. Peygamber'e ﷺ gelen vahiy ile Câhiliye kâhinlerinin haber iddiaları arasında açık bir sınır çizmektedir.

3. Kâhinlerin Konuşma Biçimi: Sec'ü'l-Kuhhân

Kâhinleri toplumdaki diğer kişilerden ayıran unsurlardan biri de **konuşma biçimleri**di. Kâhinler sözlerini çoğu zaman kısa, ritmik ve benzer seslerle biten cümlelerle ifade ederlerdi. Bu söyleyiş biçimine **sec'ü'l-kuhhân**, yani kâhinlerin secisi denilmiştir.

Kâhin secisi şiir değildi. Belirli bir vezne bağlı olmadan cümle sonlarının birbirine uygun düşmesine dayanıyordu. Kısa ifadeler, yeminler ve kafiyeli sözler bu üslubun belirgin özelliklerindendi.

İbn Hişâm, Câhiliye döneminde kâhinlik yaptığı nakledilen bir kişinin cininden geldiğini söylediği sözleri aktardıktan sonra:

“Bu söz secidir, şiir değildir.”

der.

Kâhin secisinin Arap toplumunda tanınan bir konuşma tarzı olduğunu gösteren başka bir rivayet ise Hüzeyl kabilesinden iki kadın arasında meydana gelen olayla ilgilidir. Ceninin diyeti konusunda hüküm verilince taraflardan biri:

“Ne içti ne yedi, ne konuştu ne de ses çıkardı...”

şeklinde secili sözlerle itiraz etmiş; Hz. Peygamber ﷺ de onun bu konuşmasını **kâhinlerin sözüne** benzetmiştir.¹⁵⁵

Bununla birlikte secili konuşmanın kendisi kâhinlik değildi. Arap dilinde hutbelerde ve başka sözlerde de seci kullanılabiliyordu. Kâhini ayıran husus, bu üslubu **gizli ve olağanüstü haber iddiasıyla birlikte kullanmasıydı.**

4. Sâdinler: Putların ve Kutsal Mekânların Görevlileri

Câhiliye Araplarının dinî hayatında kâhinlerin yanında başka görev sahipleri de bulunuyordu. Putların, mabetlerin ve kutsal mekânların hizmetini yürüten kişilere **sâdin**, çoğul olarak **sedene** denilirdi.

İbn Manzûr sâdini **Kâbe'nin veya put evinin hizmetini yürüten kimse** olarak tarif eder. Sidâne, kutsal mekânın işlerini yürütmek, onu korumak ve hizmetini üstlenmek anlamına geliyordu.

Sâdinlik yalnız Kâbe'ye mahsus değildi. Bazı büyük putların da kendilerine ait sâdin ve hâcipleri bulunuyordu. İbn İshak Uzzâ hakkında:

“Uzzâ, Nahle’de Kureyş ve Kinâne’ye aitti. Onun sâdinleri ve hâcipleri Benî Şeybân idi.”

der.

Uzzâ’nın yanında **Ğabğab** adı verilen ve kurbanların kesildiği bir yerin bulunması da onun çevresinde belirli bir hizmet ve kurban düzeninin mevcut olduğunu göstermektedir.

Benzer biçimde Tâif’teki **Lât** hakkında:

“Lât Sakîf’in Tâif’teki putuydu. Onun sâdinleri ve hâcipleri Sakîf’ten Benî Muattib idi.”

denilmektedir.¹⁵⁶

Böylece bazı büyük putların hizmetlerinin belirli aileler tarafından sürekli olarak yürütüldüğü görülmektedir.

5. Kâbe’nin Sidâneti

Sâdinliğin en tanınmış örneği **Kâbe’nin sidâneti** idi. Câhiliye döneminde Kâbe’nin anahtarının muhafazası ve kapısının açılıp kapatılması Benî Abdüddâr ailesinin görevleri arasındaydı.

Mekke’nin fethi sırasında Kâbe’nin anahtarı **Osman b. Talh**adaydı. Hz. Peygamber ﷺ Kâbe’ye girmek üzere anahtarı aldı. Kâbe’den çıktıktan sonra Osman b. Talha’yı çağırarak anahtarı yeniden ona verdi ve:

“Anahtarını al ey Osman. Bugün iyilik ve vefa günüdür.”

buyurdu.¹⁵⁷

Böylece Kâbe'nin sidâneti eski sahiplerinde bırakıldı.

Kâhin ile sâdin aynı dinî işlevi yerine getiren kişiler değildi. Kâhin, gizli haberler aldığını ve cinlerle ilişki kurduğunu iddia eden kişiydi; sâdin ise putun, mabedin veya kutsal mekânın hizmet ve muhafazasını yürüten görevliydi.

Dolayısıyla Câhiliye Arabistanı'nda bütün yarımadaı kapsayan tek bir ruhban sınıfından söz edilemese de **farklı dinî işlevleri yerine getiren ve bazı görevleri aileler içerisinde devam eden dinî otoritelerin** bulunduğu görülmektedir.

ŞAIRİN CÂHİLİYE TOPLUMUNDAKİ KONUMU

1. Şairin Kabile İçindeki Yeri

Câhiliye Arap toplumunda **şair**, yalnız güzel söz söyleyen bir kimse değildi. Kabilenin geçmişini, savaşlarını, kahramanlarını ve övünülecek yönlerini şiirinde yaşatıyor; düşmanlarını hicvediyor ve kendi kabilesinin şerefini savunuyordu. Şiirin sözlü olarak nesilden nesile aktarılması, şairi aynı zamanda kabilenin hafızasını taşıyan önemli şahsiyetlerden biri hâline getiriyordu.

İbn Reşîk, bir kabilede güçlü bir şair yetişmesinin büyük sevinçle karşılandığını; çünkü şairin onların şerefini koruduğunu, geçmişlerini yaşattığını ve adlarını duyurduğunu anlatır. Câhiz de şiirin düşman karşısında savunma ve övünme aracı olarak taşıdığı güce dikkat çeker.¹⁵⁸

Şairin sahip olduğu güç bir siyasî makamdan değil, **sözünün insanlar üzerindeki etkisinden** kaynaklanıyordu. Bir şiir bir kabileyi yüceltebilir, başka bir kabileyi küçük düşürebilir; meydana gelmiş bir olayı yıllarca insanların hafızasında tutabilirdi.

Bununla birlikte Câhiliye şairini doğrudan bir **din adamı** veya kabile reisi olarak değerlendirmek doğru değildir. Şairin dinî alanla ilişkisi daha çok şiirsel ilhamın kaynağı hakkındaki inanışlarda ve bazı şairlerin dinî meseleleri şiirlerinde işleminde ortaya çıkıyordu.

2. Şiir ve Cinlerle İlgili İnançlar

Eski Arap kültüründe olağanüstü şiir söyleme kabiliyeti zaman zaman **cinler ve şeytanlarla** ilişkilendirilmiştir. Edebiyat kaynaklarında bazı şairlerin kendilerine şiir telkin eden bir cin veya şeytanının bulunduğuna inanıldığına dair haberler yer almaktadır.

Bu inanış her şairin kendisini cinlerden haber alan bir kişi olarak gördüğü anlamına gelmez. Ancak şiirin olağanüstü bir kabiliyet sayılması, kaynağının da zaman zaman görünmeyen varlıklarla açıklanmasına yol açmıştır.

Kur'an şairler hakkında:

“Şairlere azgınlara uyar. Görmez misin onlar her vadide dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler.”

buyurur.

Taberî, “azgınlar” hakkında farklı rivayetler nakleder. İbn Abbas’tan bunların şiir râvileri, Mücâhid ve Katâde’den ise şeytanlar olduğu aktarılmıştır.

Ancak Kur’an bütün şairleri aynı hüküm altında bırakmaz. Hemen sonraki ayette:

“Ancak iman eden, salih amel işleyen, Allah’ı çokça zikreden ve haksızlığa uğradıktan sonra kendilerini savunanlar başka...”

buyurularak iman sahibi şairler istisna edilmiştir.¹⁵⁹

Dolayısıyla Kur’an’ın eleştirisi **şiiirin kendisine değil, yalanı ve taşkınlığı şiir yoluyla yayan şairlere** yöneliktir.

3. Ümeyye b. Ebü’s-Salt

Câhiliye döneminde dinî konularla ilgilenen şairler arasında en dikkat çekici isimlerden biri **Ümeyye b. Ebü’s-Salt es-Sekafî**dir.

Şerîd b. Süveyd’in naklettiğine göre Hz. Peygamber ﷺ ona:

“Ümeyye b. Ebü’s-Salt’ın şiirlerinden ezberinde bir şey var mı?”

diye sormuş; Şerîd şiir okumaya başladığında:

“Devam et.”

buyurmuş ve yüz beyte kadar dinlemiştir.

Başka bir rivayette Hz. Peygamber ﷺ Ümeyye hakkında:

“Şiirinde neredeyse Müslüman oluyordu.”

buyurmuştur.

İbn İshak da onun Bedir’de öldürülen Kureyş ileri gelenleri için söylediği mersiyei nakleder.¹⁶⁰

Ümeyye örneği, Câhiliye şiirinin yalnız kabile övgüsü, savaş ve hicivden ibaret olmadığını göstermektedir. Bazı şairler Allah, ölüm ve âhiret gibi dinî konuları da şiirlerinde işleyebiliyorlardı. Ancak **dinî konularda şiir söylemek ile nübüvvet aynı şey değildi.**

4. Hz. Peygamber’e ﷺ “Şair” Denilmesi

Hz. Peygamber ﷺ Kur’an’ı tebliğ etmeye başladığında Mekke müşriklerinin ona yönelttiği ithamlardan biri “**şair**” olmasıydı.

Kur’an onların:

“Hayır, o bir şairdir; zamanın onun başına getireceği felaketi bekliyoruz.”

ve:

“Deli bir şair uğruna ilahlarımızı mı terk edeceğiz?”

dediklerini aktarır.

Kur'an ise bu iddiayı açıkça reddeder:

“O bir şair sözü değildir.”

Yâsîn sûresinde de:

“Biz ona şiir öğretmedik; bu ona yakışmaz da.”

buyurulmaktadır.¹⁶¹

Burada reddedilen şiirin kendisi değil, **Kur'an'ın Hz. Peygamber ﷺ tarafından meydana getirilmiş bir şiir olduğu iddiasıdır.** Nitekim Hz. Peygamber ﷺ döneminde Hassân b. Sâbit gibi Müslüman şairler şiirleriyle müşriklere karşı cevap vermiş; Hz. Peygamber ﷺ de Hassân'ın bu faaliyetini desteklemiştir.¹⁶²

5. Kâhin, Şair ve Peygamber Arasındaki Fark

Mekkelilerin Hz. Peygamber'i ﷺ hem “şair” hem de “kâhin” diye nitelendirmeye çalışmaları, vahyi kendi toplumlarında bildikleri insan tiplerinden biriyle açıklama çabasının sonucuydu.

Kur'an iki ithamı aynı yerde reddeder:

“O bir şair sözü değildir; ne kadar az inanıyorsunuz! Bir kâhin sözü de değildir; ne kadar az düşünüyorsunuz! Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”

Bu ayetlerde ayrımın temel noktası **sözün kaynağıdır**. Şair sözü kendi kabiliyetiyle meydana getirir; kâhin gizli haberlere ulaştığını iddia eder; peygamber ise kendisine Allah tarafından verilen vahyi insanlara ulaştırır.

Kâhin ile peygamber arasındaki fark gayb bilgisi konusunda da açıkça görülmektedir. Kur'an Hz. Peygamber'e ﷺ:

“Eğer gaybı bilseydim elbette daha çok hayır elde ederdim ve bana hiçbir kötülük dokunmazdı.”

demesini emreder. Cin sûresinde ise Allah'ın gaybını herkese açmadığı, ancak seçtiği resule dilediği bilgiyi bildirdiği belirtilmiştir.¹⁶³

Dolayısıyla peygamberin gayb bilgisi kendinden kaynaklanan bir özellik değil, **Allah'ın bildirmesine bağlı vahiy bilgisidir**.

6. “Mecnun” ve “Sihirbaz” İthamları

Müşriklerin Hz. Peygamber'e ﷺ yönelttikleri ithamlar şairlik ve kâhinlikle sınırlı değildi. Kur'an onların:

“Ey kendisine zikrin indirildiği kişi! Sen gerçekten mecnunsun.”

dediklerini aktarır.

Buna karşılık:

“Rabbinin nimeti sayesinde sen mecnun değilsin.”

ve:

“Sizin arkadaşınız mecnun değildir.”

buyurulmuştur.

Bir başka itham ise **sihirbazlık**tı:

“Kâfirler, ‘Bu yalancı bir sihirbazdır. Bütün ilahları tek bir ilah mı yaptı?’ dediler.”

Kur’an’ın kendisi de:

“Bu ancak aktarılıp gelen bir sihirdir. Bu yalnızca insan sözüdür.”

şeklinde nitelendirilmiştir.¹⁶⁴

Bu ithamların ortak noktası, Hz. Peygamber’in ﷺ getirdiği vahyi Câhiliye toplumunda bilinen **şair, kâhin, mecnun veya sihirbaz** kategorilerinden biri içerisine yerleştirme çabasıdır. Kur’an ise bunların tamamını reddederek nübüvvetin kaynağını insan kabiliyeti, kehanet veya sihirde değil, **Allah tarafından gönderilen vahiyde** temellendirmektedir.

DİPNOTLAR

1. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/59.

2. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/65.

3. Kur'ân-ı Kerîm, el-Ahzâb 33/36.

4. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Müsâkât”, hadis nr. 2359; ayrıca “Sulh”, hadis nr. 2708. Rivayette Zübeyr b. Avvâm ile Ensar’dan bir kişinin **الْحَرَّةُ شِرَاج** denilen su yolları konusunda ihtilaf ettikleri ve Zübeyr’in Nisâ 4/65’in bu hadise hakkında nazil olduğunu düşündüğü nakledilir.

5. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrahim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 501-504. Metinde: « **وَإِنَّكُمْ مَعَهَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ** » **«شَيْءٍ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ** » denilmektedir.

6. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Salâtü’l-havf”, hadis nr. 946; ayrıca “Megâzî”, “Benî Kurayza Gazvesi”, hadis nr. 4119. Rivayetin sonunda **«فَلَمْ يُعَيِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ»**, “Onlardan hiçbirini kınamadı” denilmektedir.

7. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/100; ayrıca İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I, 501-502. Vesika metninde **«الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ»** ayrıca zikredilmektedir.

8. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8-9.

9. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I, “Ensar’ın nesebi” bölümü: **«وَالْأَنْصَارُ بَنُو الْأَوْسِ وَالْخَزْرَجِ»**. Ayrıca Akabe biatına katılanların Evs ve Hazrec kollarına göre zikredildiği bölüm.

10. Kur'ân-ı Kerîm, el-Hadîd 57/10; ayrıca İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, Mekke'nin fethi hadiseleri.

11. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/97-99. Özellikle 9/99'da: «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ».

12. Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru Sâdır, III, Bilâl b. Rebâh, Zeyd b. Hârise ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe tercümeleri. Bilâl hakkında «بِلَالُ بْنُ رَبَاحٍ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ» ifadesi kullanılmaktadır.

13. Kur'ân-ı Kerîm, el-Enfâl 8/72.

14. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Vüfûd bölümü; Abdülkays, Temîm ve diğer Arap kabilelerinden gelen heyetlerle ilgili rivayetler.

15. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 501-502: «إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ».

16. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, "el-Müctehid" bahsi, VI, 7 vd.; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 165-166; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, ictihad bahsi, peygamberlerin ictihadı meselesi. Şevkânî burada «الْمَذْهَبُ الثَّانِي أَنَّهُ يَجُوزُ لِنَبِيِّنَا ﷺ وَلِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْجُمْهُورُ» diyerek bu görüşü cumhura nispet eder.

17. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, re'y, kıyas ve ictihad bahisleri. İbn Hazm dinî hükümlerde kıyası reddeder ve Rasûlullah'ın ﷺ açıklamalarının vahye dayandığını savunur.

18. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, Rasûlullah'ın ﷺ ictihadında hata meselesi. Âmidî, hata ihtimalini kabul edenlerin bunu «بَشَرٌ أَنْ لَا يُقَرَّ عَلَيْهِ», yani hata üzerinde bırakılmaması şartına bağladıklarını nakleder.

19. Müslim, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Cihâd ve's-siyer, nr. 1763; Kur'ân-ı Kerîm, el-Enfâl 8/67-69. Rivayette Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in esirler hakkındaki farklı görüşleri ve «فَهَوِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ» ifadesi yer almaktadır. Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, peygamberlerin ictihadı meselesi.

20. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/43. Bu âyet, Rasûlullah'ın ﷺ ictihadını ve ictihadında hata ihtimalini kabul eden usûlcüler tarafından kullanılan deliller arasındadır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, ilgili bahis; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, peygamberlerin ictihadı meselesi.

21. Buhârî, *es-Sahîh*, “Megâzî”, nr. 4031; “Tefsîr”, nr. 4884; Müslim, *es-Sahîh*, “Cihâd ve's-siyer”, nr. 1746; Kur'ân-ı Kerîm, el-Haşr 59/5. Ayrıca bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Haşr 59/5 tefsiri.

22. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Akdiye”, nr. 3585: «إِنِّي إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يَنْزَلْ عَلَيَّ فِيهِ». Rivayeti Beyhakî de *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, nr. 154'te nakleder. Ebû Dâvûd hadis hakkında susmuş; İbn Hacer rivayeti hasen kabul etmiştir.

23. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Savm”, nr. 2385; Nesâî, *es-Sünen*, “Menâsikü'l-hac”, nr. 2639. Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, peygamberlerin ictihadı meselesi; Şevkânî «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّضْتَ» ve «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ» rivayetlerini ictihadı kabul edenlerin delilleri arasında zikreder.

24. Müslim, *es-Sahîh*, “Fedâil”, nr. 2363: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ». Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, peygamberlerin icthadı meselesi.

25. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940, s. 39, nr. 118-120. Şâfiî: «...وَاتَّفَقَتْ مَذَاهِبُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الصَّيْدِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ» dedikten hemen sonra «وَهَذَا الإِجْتِهَادُ الَّذِي يَطْلُبُهُ الْحَاكِمُ بِالْأَلَاةِ عَلَى الْمِثْلِ» ifadesini kullanmaktadır.

26. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 3. bs., 1414, “ذهب” md., I, 393-395: « وَالْمَذْهَبُ: مَا يُعْتَقَدُ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ »; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, I, 321, “ذهب” md.: « وَذَهَبَ فِي الدِّينِ مَذْهَبًا: رَأَى « فِيهِ رَأْيًا » ».

27. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *es-Sünen*, “Tahâret”, “Cünüp kimse soğuktan korkarsa teyemmüm eder mi?” babı, hadis nr. 334. Rivayette Amr b. Âs’ın Zâtüsselâsil seferinde teyemmüm ederek arkadaşlarına namaz kıldırıldığı, Nisâ 4/29’u delil gösterdiği ve bunun üzerine Rasûlullah’ın ﷺ «وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا» şeklinde karşılık verdiği nakledilmektedir. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Amr b. Âs rivayetleri.

28. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, “Fî tesmiyeti's-sahâbeti'llezîne ruviyet anhumû'l-fütÿâ” bahsi, V, 92 vd. İbn Hazm fetvası çok nakledilen yedi sahâbîyi Âişe, Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit olarak sayar ve «فَهُمْ سَبْعَةٌ يُمَكِّنُ أَنْ يُجْمَعَ مِنْ فِتْنَةٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ سِفْرٌ ضَخْمٌ» der. Ebû Bekir, Osman, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Muâz b. Cebel ise orta miktarda fetva nakledilenler arasında zikredilir.

29. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü't-Tahâre, nr. 338. Ebû Dâvûd rivayetin başka tarikinin mürsel olduğunu da kaydeder. Rivayette «أَصَبْتَ السُّنَّةَ وَأَجَزْتَكَ صَلَاتَكَ» ve «لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ» ifadeleri yer almaktadır.

30. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Akdıye, nr. 3582; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 8420; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müsnedü Ali b. Ebî Tâlib.

31. Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Megâzî, nr. 4121; Müslim, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Cihâd ve's-siyer, nr. 1768. Rivayetlerde «حَكَمْتُ بِحُكْمِ اللَّهِ» ve «بِحُكْمِ الْمَلِكِ» lafızları nakledilmektedir.

32. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Akdıye, “Bâbü ictihâdî'r-re'y fi'l-kadâ”, nr. 3592; Tirmizî, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Ahkâm, nr. 1327. Tirmizî rivayet hakkında «لَيْسَ إِسْنَادُهُ عِنْدِي بِمُتَّصِلٍ» demektedir. İbn Hazm da rivayetin isnadını tenkit eder; bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, kıyas ve re'y bahsi.

33. Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü'z-Zekât, nr. 1399-1400; ayrıca nr. 7284-7285; Müslim, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-İmân, nr. 20.

34. Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü Fedâili'l-Kur'ân, “Bâbü cem'i'l-Kur'ân”, nr. 4986.

35. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kitâbü'l-Ferâiz, “Mîrâsü'l-cedde”; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Ferâiz, nr. 2894; Tirmizî, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Ferâiz, nr. 2101. Rivayetin isnadı hakkında hadis âlimleri arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

36. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü'n-Nikâh, nr. 2116; Nesâî, *es-Sünen*, Kitâbü'n-Nikâh; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müsnedü'l-Kûfiyyîn. Rivayette İbn Mes'ûd'un «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي» sözü açıkça yer almaktadır.

- 37.** Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kitâbü'l-Câmi', tâûn bahsi; Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü't-Tıb, tâûn bahsi; Müslim, *es-Sahîh*, Kitâbü's-Selâm, tâûn bahsi.
- 38.** Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Hz. Ömer'in Irak ve Şam arazileri hakkındaki istişaresi bahsi. Ebû Yûsuf burada Hz. Ömer'in muhacirlerle ve ensarın ileri gelenleriyle yaptığı görüşmeleri ve fethedilen arazileri dağıtmayıp haraç arazisi hâlinde bırakmasını ayrıntılı biçimde nakleder.
- 39.** Müslim, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Hudûd, nr. 1706-1707; Tirmizî, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Hudûd, nr. 1443; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Hudûd, nr. 4481.
- 40.** Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Cum'a, "Bâbü'l-ezân yevme'l-cum'a", nr. 912; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbü's-Salât, nr. 1087.
- 41.** İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, "Fî tesmiyeti's-sahâbeti'llezîne ruviyet anhumü'l-fütyâ ve tesmiyeti'l-fukahâ..." bahsi. İbn Hazm Mekke fakihleri içerisinde Atâ, Tâvûs, Mücâhid, İkrime ve diğer bazı isimleri zikrederek «وَهُؤُلَاءِ مِنْ أَصْحَابِ ابْنِ عَبَّاسٍ»; Kûfeli tâbiîn fakihlerini saydıktan sonra ise «وَهُؤُلَاءِ أَصْحَابُ ابْنِ مَسْغُودٍ وَعَلِي» ifadelerini kullanır.
- 42.** Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, "Hammâd b. Ebî Süleyman" tercümesi: «وَتَفَقَّهَ بِإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ». Zehebî aynı yerde Ebû Hanîfe'yi Hammâd'ın talebeleri arasında zikreder. Ayrıca bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*.
- 43.** Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/97; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Tefsîr", Nisâ 4/97 tefsiri, hadis nr. 4596. İbn Abbas'tan nakledilen rivayette: «أَنَّ نَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا مَعَ الْمُشْرِكِينَ...يُكْتَرُونَ سَوَادَ الْمُشْرِكِينَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» denilmektedir.

44. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/98-99; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Tefsîr", Nisâ sûresi tefsiri, hadis nr. 4587-4588. İbn Abbas'tan «كُنْتُ أَنَا وَأُمِّي مِمَّنْ عَذَرَ اللَّهِ» ve «كُنْتُ أَنَا وَأُمِّي مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ» ifadeleri nakledilmektedir.

45. Kur'ân-ı Kerîm, el-Enfâl 8/72, 74-75; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Enfâl 8/72 tefsiri, XIV, 80-84, özellikle rivayet nr. 16341. İbn Abbas'tan nakledilen rivayette hicret etmeyenlerden «أَعْرَابِيٌّ مُؤْمِنٌ لَمْ يَهَاجِرْ» şeklinde söz edilmektedir. Taberî de ayetteki kimseleri «الَّذِينَ صَدَقُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ... وَلَمْ يُغَارِقُوا دَارَ الْكُفْرِ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ» şeklinde açıklar. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Enfâl 8/72 tefsiri: «...هَذَا هُوَ الصِّنْفُ الثَّالِثُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

46. Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Cihâd ve's-Siyer", hadis nr. 1731, III, 1357. Rivayette: «...فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» denilmektedir.

47. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/100; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Nisâ 4/100 tefsiri, IX, 116-118. Taberî'nin Süddî'den naklettiği rivayette kişi Damra b. Cündeb olarak zikredilir. İsimle ilgili diğer rivayetler için bk. Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr*, hadis nr. 685; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, III, 1051, nr. 5889; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 25, nr. 17761.

48. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Cihâd", "Bâb fi'l-ikâmeti bi-arzi's-şirk", hadis nr. 2787: «مَنْ جَامَعَ الْمُشْرِكَ وَسَكَنَ مَعَهُ فَاتَهُ مِثْلُهُ»; ayrıca Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VII, 251, nr. 7023.

49. Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990, Abdullah b. Abdullah b. Übey ve Benî Sâlim el-Hublâ nesebiyle ilgili

tercümeler; III, 408. İbn Sa'd Abdullah b. Übey'in cahiliyenin son döneminde Hazrec'in önde gelenlerinden olduğunu ve kavminin onun için taç hazırladığını nakleder. Ayrıca bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "el-Edeb", hadis nr. 6207. Sa'd b. Ubâde'nin rivayetinde Medine halkının Abdullah b. Übey'i başlarına geçirmek üzere olduğu belirtilmektedir.

50. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "el-Edeb", hadis nr. 6207; ayrıca aynı hadisin Müslüman, müşrik ve Yahudilerin birlikte bulunduğu meclisle ilgili tarik ve babları. Rivayette Abdullah b. Übey'in Rasûlullah'a ﷺ yönelik sözleri, Sa'd b. Ubâde'nin onun taçlandırılmak üzere olduğunu açıklaması ve Bedir'den sonra Abdullah b. Übey ile yanında bulunanların İslâm üzere biat etmeleri birlikte nakledilmektedir.

51. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, II, 47.

52. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 64. Ayrıca Uhud günü geri dönenlerle ilgili bk. Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/167.

53. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 191; Kur'ân-ı Kerîm, el-Haşr 59/11-12. Haşr sûresinde münafıkların Ehl-i kitaptan inkâr edenlere **"çıkartılırsanız sizinle birlikte çıkarız; sizinle savaşılırsa size yardım ederiz"** dedikleri bildirilmektedir.

54. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 290-292; Kur'ân-ı Kerîm, el-Münâfikûn 63/7-8. Rivayet ve ayetlerde Abdullah b. Übey'e nispet edilen **"Rasûlullah'ın yanındakilere harcamayın"** ve **"Medine'ye dönersek üstün olan aşağı olanı çıkaracaktır"** sözleri yer almaktadır.

55. Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “et-Tevbe”, İfk hadisesi bahsi, Hz. Âişe rivayeti; Kur’ân-ı Kerîm, en-Nûr 24/11 vd. Hz. Âişe rivayetinde Abdullah b. Übey **iftiranın büyüğünü üstlenen kişi** olarak zikredilmektedir. Aynı hadisede isimleri geçen diğer kişiler sebebiyle iftiraya karışan herkesin Abdullah b. Übey’in çevresinden olduğu sonucu çıkarılmamıştır.

56. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, II, Tebük Gazvesi bölümü, 516 vd. İbn İshak’ın naklinde Abdullah b. Übey’in Zübâb tarafında kendi adamlarıyla ayrı bir yerde konakladığı ve Rasûlullah ﷺ hareket ettiğinde beraberindekilerle geri kaldığı belirtilmektedir.

57. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu’r-rusûl ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü’l-Meârif, 1387/1967, III, 120; Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “el-Cenâiz”, hadis nr. 1269; “Tefsîru sûreti Berâe”, Tevbe 9/84 tefsiri; Kur’ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/84. Taberî, Vâkıdî’den Abdullah b. Übey’in hicretin dokuzuncu yılında Zilkade ayında öldüğünü nakleder.

58. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 585-586. İbn İshak Ebû Âmir’i Evs içinde “şerîf mutâ” olarak tanıtır ve cahiliyede zühde yöneldiğini belirtir. Ayrıca bk. Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Hanzala b. Ebî Âmir tercümesi; Ebû Âmir’in İslâm öncesindeki dinî arayışlarına ilişkin rivayet burada nakledilmektedir.

59. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I, 586. Ebû Âmir ile Rasûlullah ﷺ arasındaki hanîflik konuşması, karşılıklı beddua ve Ebû Âmir’in daha sonra Şam’da ölmesi aynı rivayette yer almaktadır.

60. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 67. Rivayette Ebû Âmir'in yanında Evs'ten elli genç bulunduğu, başka bir görüşe göre sayının on beş olduğu; Uhud'da Evs'e seslendiği, onlar tarafından reddedildiği ve Müslümanlarla savaştığı nakledilmektedir.

61. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 586. İbn İshak, Mekke'nin fethinden sonra Ebû Âmir'in Tâîf'e, oradan da Şam'a gittiğini ve orada öldüğünü nakleder.

62. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/107; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Tevbe 9/107 tefsiri, İbn Abbas rivayeti; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, V, 262-263; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 530. Taberî ve Beyhakî'nin naklettiği rivayette Ebû Âmir'in Medine'deki çevresine mescid yapmalarını ve hazırlıkta bulunmalarını söylediği, kendisinin Kayser'den destek getirmeyi düşündüğü aktarılmaktadır. İbn İshak ise mescidi yapanların Rasûlullah'a ﷺ ileri sürdükleri gerekçeyi ve ondan burada namaz kılmasını istemelerini nakleder.

63. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/107-110; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 530. Rasûlullah'ın ﷺ Tebük dönüşünde Zû Evân'a ulaştığında Mescid-i Dırâr hakkında vahyin geldiği de İbn İshak'ın rivayetinde zikredilmektedir.

64. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 530. Mescidin yıkılması ve yakılması emri ile Mâlik b. Duḥşum ve beraberindeki kişinin bu emri yerine getirmesi aynı rivayette yer almaktadır.

65. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 530-531. İbn İshak Mescid-i Dırâr'ı yapan on iki kişinin isimlerini zikreder ve mescidin Hızâm b. Hâlid'in arazisinde yapıldığını belirtir.

66. Kur'ân-ı Kerîm, el-Ankebût 29/61, 63; Lokmân 31/25. Bu ayetlerde müşriklere gökleri ve yeri yaratanın, güneşi ve ayı buyruğu altında tutanın ve gökten su indirerek yeryüzünü diriltenin kim olduğu sorulduğunda “Allah” cevabını verdikleri bildirilmektedir.

67. Kur'ân-ı Kerîm, ez-Zümer 39/3, 44; Yûnus 10/18. Zümer 39/3 müşriklerin “**Biz bunlara ancak bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz**”, Yûnus 10/18 ise “**Bunlar Allah katında bizim şefaathçilerimizdir**” şeklindeki sözlerini aktarmaktadır.

68. Kur'ân-ı Kerîm, el-En'âm 6/136.

69. Kur'ân-ı Kerîm, en-Necm 53/19-20; Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Lât, Uzzâ ve Menât bahisleri. İbnü'l-Kelbî Kureyş'in bu putların şefaathlerini umduğunu ve Uzzâ için Mekke civarında koruma altına alınmış bir alan bulunduğunu nakleder.

70. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nahl 16/57; en-Necm 53/21-22; ez-Zuhurf 43/19; es-Sâffât 37/149-158. Bu ayetlerde Allah'a kızlar isnat edilmesi, meleklerin dışı kabul edilmesi ve Allah ile yaratılmış varlıklar arasında nesep bağı kurulması reddedilmektedir.

71. Kur'ân-ı Kerîm, el-En'âm 6/100; el-Cin 72/6; es-Sâffât 37/158.

72. Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, I, İsmail oğullarının taşlara yönelmesi ve İbrahim'in dininin değiştirilmesi bahsi. Ezrakî'nin İbn İshak'tan naklettiği rivayette hac, umre, tavaf, vakfe, kurban ve telbiye gibi uygulamaların devam ettiği belirtilmektedir.

73. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Mezâlim”, hadis nr. 2478; ayrıca “Tefsîr”, hadis nr. 4720; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Cihâd ve Siyer”, hadis nr. 1781.

74. Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Hac”, hadis nr. 1185. Rivayette câhiliye telbiyesindeki « **إِلَّا شَرِيكًا هُوَ** » ifadesi nakledilmektedir.

75. Kur’ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/199; Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Hac”, Hums bahsi; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Hac”, hadis nr. 1219. Hz. Âişe rivayetlerinde Hums’un Müzdelife’de kalması ve câhiliye dönemindeki tavaf uygulamalarına ilişkin bilgiler nakledilmektedir.

76. Kur’ân-ı Kerîm, el-Enfâl 8/35; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, Enfâl 8/35 tefsiri, rivayet nr. 16022 vd. Taberî burada **mükâ** kelimesini ıslık, **tasdiye** kelimesini el çırpma olarak açıklayan erken dönem rivayetlerini nakleder.

77. Kur’ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/103; Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Tefsîru sûreti’l-Mâide”, hadis nr. 4623; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, bahîre, vasîle, sâibe ve hâm bahsi. Kaynaklarda bu terimlerin ayrıntılarında farklı tarifler bulunmakla birlikte hayvanların dinî gerekçelerle normal kullanımdan çıkarılması ortak unsurdur.

78. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Tefsîru sûreti’l-Mâide”, hadis nr. 4623; ayrıca “Menâkıb”, hadis nr. 3521; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, İbrahim ve İsmail’in dininin değiştirilmesi bahsi. Rivayetlerde Amr b. Luhay sâibeyi ilk serbest bırakan ve câhiliye dinindeki bazı uygulamaları ortaya çıkaran kişi olarak zikredilmektedir.

79. Kur'ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/3, 90; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, Hubel'in yanındaki fal okları ve Abdülmuttalib'in nezri bahisleri. İbn İshak Hubel'in yanında bulunan yedi fal okunun nesep, diyet ve çeşitli kararlar için kullanıldığını nakletmektedir.

80. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, "İhbâru'l-kühhân mine'l-Arab ve ahhârî'l-Yehûd ve ruhbânî'n-Nasârâ" bölümü; ayrıca Cüneb kabilesinin kâhini hakkında nakledilen rivayet.

81. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dan nakledilen sânih ve bârih açıklamaları için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "s-n-h" ve "b-r-h" maddeleri; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tıb", "Bâb fi't-tıyere", hadis nr. 3910; Tirmizî, *es-Sünen*, hadis nr. 1614.

82. Kur'ân-ı Kerîm, el-Câsiye 45/32; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Câsiye 45/32 tefsiri, XXII, 87. Taberî, ayetteki «إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِّقِينَ» ifadesini onların kıyamet konusunda kesin bilgi ve inanca sahip olmamaları, bunun yanında yeniden diriliş vaadini yalanlamaları bağlamında açıklar.

83. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nahl 16/38; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Nahl 16/38 tefsiri, XVII, 203-204. Ayette müşriklerin «لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ», "Allah ölen kimseyi yeniden dirilmez" diye yemin ettikleri aktarılmaktadır.

84. Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn 36/77-79; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Yâsîn 36/77-79 tefsiri, XX, 554. Taberî, Mücâhid ve Katâde'den olayın Übey b. Halef hakkında olduğuna; Saîd b. Cübeyr'den ise Âs b. Vâil hakkında olduğuna dair rivayetleri birlikte nakleder. Ayetin cevabı «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ», "De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecektir" şeklindedir.

85. Kur'ân-ı Kerîm, ez-Zuhurf 43/22-24; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Zuhurf 43/22-24 tefsiri, XXI, 584-587. Taberî «أُمَّة» kelimesini din ve millet olarak açıklar; müşriklerin atalarını bir din üzerinde bulduklarını ve onların izinden gittiklerini belirtir.

86. Kur'ân-ı Kerîm, el-Câsiye 45/24; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Câsiye 45/24 tefsiri, XXII, 78. Taberî, «مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا» sözünü dünya hayatından başka hayat bulunmadığını ve yeniden dirilişin reddedildiğini ifade eden bir söz olarak açıklar.

87. Kur'ân-ı Kerîm, en-Necm 53/29-30; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Necm 53/29-30 tefsiri, XXII, 530-531. Taberî «وَلَمْ يَرِدْ إِلَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» ifadesini âhirette Allah katında bulunanı istemeyip dünya hayatının süsünü talep etmek şeklinde açıklar.

88. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988, Hayber, Fedek, Vâdilkurâ ve Teymâ bahisleri, s. 25-40. Eser bu merkezlerdeki yerleşim, tarım arazileri ve Hz. Peygamber ﷺ dönemindeki siyasî-hukukî ilişkiler hakkında bilgi vermektedir.

89. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 31-40; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-Meârif, II, 119 vd. Zû Nüvâs'ın Yahudiliği benimsemesi, Necran Hristiyanlarına yönelik uygulamaları ve ardından Habeş müdahalesine uzanan hadiseler bu rivayetlerde anlatılmaktadır.

90. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 47, 239-241. Benî Kaynukâ'nın Hazrec, Benî Kurayza'nın ise Evs ile ittifak ilişkisi siyer hadiseleri içerisinde açıkça görülmektedir.

91. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 47-48. Aynı bölümde Benî Kaynukâ' pazarı, Bedir sonrasındaki konuşma, topluluğun kuşatılması, Hazrec'le ittifakı ve Abdullah b. Übey'in müdahalesi birlikte nakledilmektedir.

92. Kur'ân-ı Kerîm, el-Haşr 59/2-5; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 190-191 ve Hendek Gazvesi bölümü. İbn İshak, Benî Nadîr'den çıkarılanların Hayber ve Şam'a gidişlerini; Huyey b. Ahtab, Sellâm b. Ebî Hukayk ve diğer bazı ileri gelenlerin daha sonra Kureyş ve Gatafân'ı Hz. Peygamber ﷺ ile savaşa teşvik etmelerini nakleder.

93. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 239-241. Benî Kurayza'nın Evs'le ittifakı, teslimiyetlerinin ardından Evs mensuplarının müdahalesi ve Sa'd b. Muâz'ın hakem tayin edilmesi burada nakledilmektedir.

94. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Müzâraa", hadis nr. 2328; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Müsâkât", hadis nr. 1551. Rivayette Hayber arazilerinin Yahudiler tarafından işletilmesi ve ürünün yarısının verilmesi şartı zikredilmektedir.

95. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Fedek bahsi, s. 33 vd. Fedek'in savaş olmadan sulh yoluyla Hz. Peygamber'in ﷺ hâkimiyetine girmesi sebebiyle Hayber'den farklı statüde bulunduğu nakledilmektedir.

96. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, "Emru Vâdi'l-Kurâ ve Teymâ", s. 39-40. Belâzürî Vâdilkurâ'daki çatışma ve ardından arazilerin işletilmesine devam edilmesini; Teymâ halkının ise Vâdilkurâ'daki gelişmeleri öğrendikten sonra cizye üzere sulh yaparak kendi memleketlerinde kalmasını nakleder.

97. Kur'ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/44. Ayette Tevrat'ın Allah tarafından indirildiği, onda hidayet ve nur bulunduğu ve peygamberlerin onunla hükmettikleri açıkça bildirilmektedir.

98. Kur'ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/64; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mâide 5/64 tefsiri. Taberî, «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» sözünü Allah'ın ihsan ve rızkının kısıtlı olduğu iddiası bağlamında açıklar ve sözü söyleyenler hakkında farklı rivayetler nakleder.

99. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/30; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Tevbe 9/30 tefsiri. Taberî, Finhâs'ın tek başına söylediğine dair rivayet ile bazı Yahudilerin isimlerinin zikredildiği rivayetleri birlikte nakleder.

100. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/87; el-Mâide 5/70. Her iki ayette de İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin bir kısmının yalanlanması, bir kısmının ise öldürülmesi zikredilmektedir.

101. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/89-90; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Bakara 2/89-90 tefsiri. Taberî, İbn İshak-Âsım b. Ömer b. Katâde ve İbn Abbas yollarıyla Medine Yahudilerinin gelecek peygamber beklentisini ve Hz. Muhammed'in ﷺ Araplar arasından gönderilmesine yönelik tavırları hakkındaki rivayetleri nakleder.

102. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/146; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Bakara 2/146 tefsiri. Mücâhid'den nakledilen açıklamada gizlenen hakikat Hz. Muhammed ﷺ olarak yorumlanmıştır.

103. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/79, 159, 174; Âl-i İmrân 3/78; el-Mâide 5/13, 41; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Bakara 2/79 tefsiri. İbn Abbas'tan nakledilen rivayette birtakım kimselerin kendi elleriyle

yazdıkları metni Allah'a nispet etmeleri anlatılır. Diğer ayetlerde kelimelerin yerlerinden kaydırılması ve vahyin gizlenmesi eleştirilmektedir.

104. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/84-85; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Bakara 2/84-85 tefsiri; Katâde, Süddî ve Mücâhid'den nakledilen rivayetler. Rivayetlerde Medine'deki Yahudi gruplarının müttefikleriyle birlikte birbirlerine karşı savaşmaları ve daha sonra Yahudi esirleri Tevrat'ın hükmüne dayanarak fidye ile kurtarmaları anlatılmaktadır.

105. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/83-85; el-Mâide 5/12-13. Bu ayetlerde İsrailoğullarından alınan ahit ve bu ahdin ihlali zikredilmektedir.

106. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/111-112; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Bakara 2/111 tefsiri. Taberî burada Yahudilerle Hristiyanların cennete yalnız kendi mensuplarının gireceği yönündeki iki ayrı iddiasının birlikte aktarıldığını belirtir.

107. Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/80; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Bakara 2/80 tefsiri; ayrıca Âl-i İmrân 3/24 tefsiri. Rivayetlerden birinde "sayılı günler" iddiası buzağıya tapılan kırk güne ilişkilendirilmektedir.

108. Kur'ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/18; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, Mâide 5/18 tefsiri. Taberî sözün belirli Yahudi ve Hristiyan kişiler tarafından söylendiğine dair rivayetleri nakleder ve Allah ile insanlar arasında kurtuluş sağlayan bir nesep bağının bulunmadığını açıklar.

109. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, Necran ve Yemen

bahisleri; Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I, 298. Kaynaklar güney Arabistan'daki Necran-Yemen Hristiyanlığı ile kuzeyde Hristiyanlığı benimseyen Arap topluluklarına dair bilgiler vermektedir.

110. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 31-34, "Necran'a Hristiyanlığın girişi" ve Abdullah b. Sâmir'in daveti bahisleri. İbn İshak Feymiyûn ve Abdullah b. Sâmir üzerinden Necran'da Hristiyanlığın yayılışına dair klasik rivayeti nakletmektedir.

111. Kur'ân-ı Kerîm, el-Burûc 85/4-8; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 35-38. İbn İshak Zû Nüvâs'ın Necran Hristiyanlarına yönelik uygulamalarını nakleder ve hadiseyi Ashâbü'l-Uhdûd ile ilişkilendirir; ardından Habeş müdahalesine uzanan süreci anlatır.

112. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 42-43, 69. Eryât'tan sonra Ebrehe'nin Yemen yönetimini ele geçirmesi, Kulleys Kilisesi'ni yaptırması ve Habeş hâkimiyetinin toplam süresine ilişkin rivayetler burada yer almaktadır.

113. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 573 vd. Necran heyetinin altmış kişi olduğu, bunlardan on dördünün ileri gelenler arasında bulunduğu; Âkîb, Seyyid ve Ebû Hârise'nin topluluk içindeki görevleri burada zikredilmektedir.

114. Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/59, 61; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 573 vd., Necran heyeti ve mübahele bahsi. İbn İshak Necran heyetinin mübaheleye girmeyerek anlaşma yolunu tercih ettiğini nakletmektedir.

115. Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/59, 61; Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 573 vd., Necran heyeti ve mübâhele bahsi; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", hadis nr. 2404. Müslim'in rivayetinde mübâhele ayetinin ardından Hz. Peygamber'in ﷺ Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i çağırdığı nakledilmektedir.

116. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988, "Sulhu Necran" bahsi, s. 72-73. Belâzürî Necranlıların yükümlülüklerini ve onların can, din, toprak ve mallarına ilişkin güvence hükümlerini aynı anlaşma metni içerisinde aktarmaktadır.

117. Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, I, 298; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Mûte Seriyyesi bahsi; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 375-376. Ya'kübî Hristiyanlığı benimseyen Arap topluluklarını; İbn Sa'd Hâris b. Umeyr'in Şurahbîl b. Amr el-Gassânî tarafından öldürülmesini; İbn İshak ise Mûte öncesinde Bizans kuvvetleriyle birlikte bulunan Arap topluluklarını nakletmektedir.

118. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/171-172; el-Mâide 5/17, 72-73; et-Tevbe 9/30. Nisâ 4/171'de Hz. İsa **Allah'ın elçisi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve O'ndan bir ruh** olarak tanıtılmakta ve « **يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي وَاسْقُطِي فِي سُجُودِكِ** », "Üç demeyin" buyrulmaktadır. Mâide 5/72-73'te ise Mesih'in ilâhlığı ve "Allah için üçüncüsüdür" anlayışı reddedilmektedir.

119. Kur'ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/75; Âl-i İmrân 3/59. Mâide 5/75'te Mesih ve annesinin yemek yemeleri hatırlatılır; Âl-i İmrân 3/59'da İsa'nın yaratılışı Âdem'in yaratılışıyla karşılaştırılır.

120. Kur'ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34; el-Hadîd 57/27; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Hadîd 57/27 tefsiri. Ayetlerde rahip ve keşişler arasında kibirlenmeyen

kimselerin bulunduğu belirtilirken din adamlarının rab edinilmesi, dinî makamın kötüye kullanılması ve ruhbanlığın sonradan ortaya çıkarılması ayrıca eleştirilmektedir.

121. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Nikâh”, Bâbü’t-tergîb fi’n-nikâh; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Nikâh”, hadis nr. 1401. Rivayette Hz. Peygamber ﷺ sürekli ibadet, sürekli oruç ve evlilikten bütünüyle vazgeçme eğilimlerini reddetmiş ve «فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي» buyurmuştur.

122. Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/45-49, 64; el-Mâide 5/46, 82-85, 116-117; Meryem 19/16-36. Bu ayetlerde Hz. İsa’nın peygamberliği ve mucizeleri, İncil’in verilmesi, bazı Hristiyanların olumlu tavrı ve Ehl-i kitaba yapılan tevhid çağrısı birlikte yer almaktadır.

123. Ahmed b. Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1399/1979, II, 111, “h-n-f” maddesi.

124. Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/67; en-Nahl 16/123; el-Hac 22/31; el-Beyyine 98/5. Bu ayetlerde hanîflik Hz. İbrahim’in dini, şirkten uzaklaşma ve dini yalnız Allah’a tahsis etme bağlamında kullanılmaktadır.

125. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 223-224. İbn İshak Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl’in Kureyş’in putperestliğinden ayrılarak İbrahim’in dinini aramalarını ve daha sonra izledikleri farklı yolları aynı bölümde nakletmektedir.

126. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Menâkıbü’l-Ensâr”, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl bahsi, hadis nr. 3827-3828; “Zebâih ve Sayd”, hadis nr. 5499. Rivayetlerde Zeyd’in İbrahim’in dinini aramak üzere Şam’a gitmesi, Yahudi ve Hristiyan din adamlarıyla görüşmesi, putlar adına kesilen hayvanlardan yememesi, kendisini İbrahim’in dini üzere gördüğünü söylemesi ve kız çocuklarının diri diri gömülmesine karşı tavrı nakledilmektedir.

127. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Bed’ü’l-vahy”, hadis nr. 3; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “İmân”, hadis nr. 160. İlk vahyin ardından Varaka b. Nevfel’in Hz. Peygamber’e ﷺ gelenin Musa’ya gelen Nâmûs olduğunu söylediği ve kavminin onu çıkaracağını haber verdiği nakledilmektedir.

128. Kur’ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-En‘âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31; er-Rûm 30/30; el-Beyyine 98/5; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur‘ân*, “h-n-f” maddesi; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, Rûm 30/30 tefsiri.

129. Kur’ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17. Sâbiîler bu ayetlerde Yahudiler ve Hristiyanlarla, Hac 22/17’de ayrıca Mecûsîler ve müşriklerle birlikte ayrı bir ad altında zikredilmektedir.

130. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, Bakara 2/62 tefsiri. Taberî burada Mücâhid, İbn Zeyd, Katâde, Süddî ve diğerlerinden Sâbiîlerin kimliğine ilişkin birbirinden farklı rivayetleri birlikte nakletmektedir.

131. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, Bakara 2/62 tefsiri. Taberî Arapçada *sâbi*’ kelimesinin kişinin kendi dininden başka bir dine çıkması için kullanılmasına ilişkin açıklamayı; aynı yerde Atâ b. Ebû Rebâh ve İbn Zeyd’den Sâbiîlerin Irak’ın Sevâd bölgesi ve Musul çevresinde yaşadıklarına dair rivayetleri aktarır.

132. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, “el-Muğtesile” ve “Sâbi’etü’l-Batâih” bahisleri. İbnü’n-Nedîm Irak’ın Batâih bölgesinde Sâbiî adıyla anılan ve el-Muğtesile olarak da bilinen bir topluluktan söz etmektedir.

133. Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, Harran ve Sâbiîler bahisleri; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, “es-Sâbi’e ve’l-Hunefâ”, “Ashâbü’r-rûhâniyyât” ve “el-Harrâniyye” bahisleri.

134. Ebü’r-Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âsârü’l-bâkiye ‘ani’l-kurûni’l-hâliye*, Sâbiîler ve Harranlılar bahsi. Bîrûnî, Harranlılarla Irak çevresindeki Sâbiîlerin aynı topluluk kabul edilmediğine ilişkin görüşleri nakletmektedir.

135. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, Sâbiî topluluklarıyla ilgili bahisler; Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, Harran bahsi; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Sâbiîler ve Harranlılar bahisleri; Bîrûnî, *el-Âsârü’l-bâkiye*, Sâbiîler bahsi. Bu kaynakların farklı özelliklere sahip topluluklar için Sâbiî adını kullanması, Kur’an’daki Sâbiîlerle sonraki bütün Sâbiî çevrelerini doğrudan özdeşleştirmemeyi gerektirmektedir.

136. Kur’ân-ı Kerîm, el-Hac 22/17; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, Hac 22/17 tefsiri. Kur’an Mecûsîleri Yahudiler, Sâbiîler, Hristiyanlar ve müşriklerden ayrı

bir adla zikreder. Taberî ise ayetin tefsirinde onları ateşleri yücelten ve onların hizmetini görenler şeklinde tarif eder.

137. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, I, 241-243 ve Mecûsîlerin ateş mabetleri bahisleri; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, "el-Mecûs" bahsi. Mes'ûdî Zerdüş, ona nispet edilen kitap, Mecûsî din adamları ve İran'daki ateş mabetleri hakkında bilgi vermektedir.

138. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988, "Gazvetü'l-Bahreyn" bahsi, s. 84-87; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "el-Cizye ve'l-muvâdaa", hadis nr. 3156-3157. Belâzürî Bahreyn'deki İran nüfuzu, Mecûsîlerle yapılan anlaşma ve Beytü'n-nâr kaydını; Buhârî ise Hz. Peygamber'in ﷺ Hecer Mecûsîlerinden cizye aldığını nakletmektedir.

139. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, "Fethu Umân" bahsi, s. 82-83. Rivayette Ebû Zeyd'e Müslümanlardan zekât, Mecûsîlerden cizye almasının emredildiği aktarılmaktadır.

140. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 68-69. İbn İshak Vehrîz ve İranlıların Yemen'de kalmalarını, bunların neslinden gelenlerin *ebnâ* diye anılmasını, Bâzân'ın Yemen valiliğini ve daha sonra İslâm'ı kabul etmesini nakletmektedir.

141. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, "Edyânü'l-Arab fi'l-Câhiliyye" bahsi. İbn Kuteybe Mecûsîliğin Temîm içerisinde bulunduğunu söyleyerek buna nispet edilen bazı şahısları zikretmektedir.

142. Ahmed b. Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luga*, “d-h-r” md., II, 305-306; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “d-h-r” md. İbn Fâris kökün esasını galebe ve kahırla ilişkilendirirken İbn Manzûr *dehrî* uzun zaman ve dünya hayatının süresi olarak açıklamaktadır.

143. Kur’ân-ı Kerîm, el-İnsân 76/1; el-Câsiye 45/24; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, İnsan 76/1 ve Câsiye 45/24 tefsirleri. Taberî, Câsiye ayetinde Mücâhid’den *dehrî* zaman, Katâde’den ömür şeklindeki açıklamalarını nakletmektedir.

144. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Tefsîr”, Câsiye sûresi, hadis nr. 4826; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Elfâz”, hadis nr. 2246. Rivayetlerde dehre sövmenin yasaklanması, gece ve gündüzü yönetenin Allah olduğunun belirtilmesiyle açıklanmaktadır.

145. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, Câsiye 45/24 tefsiri; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “d-h-r” md. İbn Manzûr *dehrî* kullanımını «وَهُوَ مُؤَلَّدٌ» kaydıyla sonradan ortaya çıkmış bir kullanım olarak nitilemektedir.

146. Kur’ân-ı Kerîm, Yâsîn 36/77-79; Kâf 50/15; Rûm 30/27; el-Hac 22/5-7; Taberî, ilgili ayetlerin tefsiri. Bu ayetlerde ilk yaratılış ve insanın yaratılış safhaları yeniden yaratılışın mümkün olduğuna delil olarak sunulmaktadır.

147. Kur’ân-ı Kerîm, Kâf 50/9-11; Yâsîn 36/33; Rûm 30/50; Fussilet 41/39; el-Hac 22/5-7; Taberî, ilgili ayetlerin tefsiri. Ölü toprağın yağmurla yeniden canlanması ba’s için gözleme dayalı bir delil olarak kullanılmaktadır.

148. Kur'ân-ı Kerîm, el-Ahkâf 46/33; Yâsîn 36/80-81; el-İsrâ 17/99; Kâf 50/15; Taberî, ilgili ayetlerin tefsiri.

149. Kur'ân-ı Kerîm, el-Kıyâme 75/36-40; el-Mü'minûn 23/115; Taberî, ilgili ayetlerin tefsiri. Taberî *sûdâ* ve *abes* ifadelerini insanın amaçsız ve sorumluluktan bağımsız yaratılmadığını gösterecek şekilde açıklamaktadır.

150. Kur'ân-ı Kerîm, Sâd 38/27-28; el-Câsiye 45/21-22; el-Mü'min 40/40; Taberî, ilgili ayetlerin tefsiri.

151. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “k-h-n” md.; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Selâm”, Muâviye b. Hakem es-Sülemî hadisi, nr. 537; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, Nisâ 4/60 tefsiri. Kaynaklarda kâhinin gizli ve geleceğe ilişkin bilgiler verdiğini iddia eden kişi oluşu, Câhiliye döneminde kâhinlere müracaat edilmesi ve bazı ihtilafların onların hükmüne götürülmesi hakkında bilgiler bulunmaktadır.

152. Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 14-18. Rebîa b. Nasr'ın rüyası ile Satîh ve Şikk'a başvurulması burada anlatılmaktadır.

153. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Tıb”, hadis nr. 5762; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Selâm”, hadis nr. 2228; Kur'ân-ı Kerîm, eş-Şuarâ 26/221-223; el-Cin 72/8-9; Taberî, ilgili ayetlerin tefsiri. Bu kaynaklarda kâhinlerin doğru çıkan bazı sözlerinin cinlerin kaptığı haberlerle ilişkilendirilmesi ve şeytanların işittikleri haberlere yalan karıştırmaları konu edilmektedir.

154. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/42. Her iki ayette de Hz. Peygamber'in ﷺ kâhin olduğu iddiası açıkça reddedilmektedir.

155. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 210-211; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Kasâme", hadis nr. 1681; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Diyât", hadis nr. 4576. Kaynaklarda kâhin secisinin şiirden ayrılması ve Hz. Peygamber'in ﷺ secili bir itirazı kâhinlerin sözüne benzetmesi aktarılmaktadır.

156. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "s-d-n" md.; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 84-85; ayrıca İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Asnâm*, Lât bahsi. Kaynaklarda sâdinlik kavramı ile Uzzâ ve Lât'ın hizmetini yürüten aileler hakkında bilgi verilmektedir.

157. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 411-412. Mekke'nin fethi sırasında Kâbe anahtarının Osman b. Talha'ya iade edilmesi ve sidânetin eski sahiplerinde bırakılması burada nakledilmektedir.

158. İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, I, 65; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 203. Her iki kaynakta şairin kabile şerefini savunması, övgü ve hicivdeki gücü ve toplum içindeki itibarı hakkında bilgiler yer almaktadır.

159. Câhiz, *el-Hayevân*, cinler ve şairler hakkındaki bahisler; Kur'ân-ı Kerîm, eş-Şuarâ 26/224-227; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Şuarâ 26/224-227 tefsiri. Taberî, şairlere uyan "gâvûn" hakkında şiir râvileri, insanlar ve şeytanlara ilişkin farklı rivayetleri nakletmektedir.

160. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Şî'r", hadis nr. 2255-2256; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Bedir'de öldürülenler için söylediği mersiye bahsi.

161. Kur'ân-ı Kerîm, et-Tûr 52/30; es-Sâffât 37/36; el-Hâkka 69/41; Yâsîn 36/69. Bu ayetlerde Hz. Peygamber'e ﷺ yöneltilen şairlik ithamı aktarılmakta ve Kur'an'ın şiir olmadığı açıkça belirtilmektedir.

162. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", Hassân b. Sâbit'in faziletleri bahsi, hadis nr. 2486, 2489-2490. Hz. Peygamber'in ﷺ Hassân b. Sâbit'in müşriklere şiirle karşılık vermesini desteklediği rivayet edilmektedir.

163. Kur'ân-ı Kerîm, el-Hâkka 69/41-43; el-A'râf 7/188; el-Cin 72/26-27. Ayetlerde Kur'an'ın ne şair ne de kâhin sözü olduğu, vahyin Allah tarafından indirildiği ve gayb bilgisinin Allah'ın bildirmesine bağlı bulunduğu vurgulanmaktadır.

164. Kur'ân-ı Kerîm, el-Hicr 15/6; el-Kalem 68/2; et-Tekvîr 81/22; Sâd 38/4-5; el-Müddessir 74/18-25; Taberî, Sâd 38/4-5 ve Müddessir 74/18-25 tefsirleri. Bu ayetlerde Hz. Peygamber'e ﷺ yöneltilen mecnunluk ve sihirbazlık ithamları ile Kur'an'ın "sihir" ve "insan sözü" olarak nitelendirilmesi aktarılmaktadır.