



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: II | Sayı/Number:1 | Yıl/Year 2016

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına

Kurumsal Sahibi

Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni

Editor in Chief

Fatma Kızıl

Genel Yayın Danışmanı

Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryası

Editorial Secretary

Hatice Sarı

Logo Tasarım: Salih Pulcu

Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi

4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul

Tel: 0212 629 06 15

Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Mimar Sinan Mah. Dr. Fahri Atabey Cad. No:5

34672 Üsküdar - İstanbul - Türkiye

Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92

e-mail:

editor@hadisvesiyer.info

editor@hadithandsira.info

www.hadisvesiyer.info

www.hadithandsira.info

www.sonpeygamber.info

www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Ali Akyüz

Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman

Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andi

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak

Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu

Karadeniz Teknik Üniversitesi

Seyit Avcı

Ömer Halisdemir Üniversitesi

Nicolet Boekhoff-van der Voort

Radboud University

Jonathan Brown

Georgetown University

Mete Çamdereli

İstanbul Ticaret Üniversitesi

Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton

University of Cape Town

Mustafa Ertürk

İstanbul Üniversitesi

Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

İbrahim Hatiboğlu

Yükseköğretim Kurulu

Pavel Pavlovitch

Sofia University

Mirza Tokpınar

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal

Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

© Meridyen Derneği / Meridyen Association

2016

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

Editörden.....	5
----------------	---

Makaleler | Articles

Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri	
<i>Adnan Demircan.....</i>	11
Siyer Kitaplarında Mirâc Mucizesinin Ele Alınması	
<i>Rahile Yılmaz</i>	33
Hz. Peygamber'in Örneklğinde Af ve İnsan Kardeşliği	
<i>Abdullah Yıldız</i>	53
A Study of The Perception of The Prophet and The Sunnah in Novels with Religious Content	
<i>Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış.....</i>	75

Değerlendirme Yazıları | Review Essays

Re-evaluating the classical Sīrah-Sources: New Approaches to Sīrah writing with reference to the Contributions of Shiblī Nu'mānī and Akram Diyā al-'Umārī	
<i>Mubasher Hussain</i>	93
Ficâr Savaşları'na Dair Bir Tetkik	
<i>Kasım Şulul.....</i>	111

Tercümeler | Translations

Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı - İbn Fâris	
<i>Çev. Feyza Betül Köse.....</i>	137

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

Zayd - David S. Powers	
<i>İbrahim Kutluay.....</i>	147
Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu) - Mehmet Dinçoğlu	
<i>Dilek Tekin.....</i>	159
Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet - David S. Powers	
<i>Öznur Özdemir.....</i>	165

EDİTÖRDEN

Hadis ve Siyer Araştırmaları ikinci sayısıyla yoluna devam ediyor.

Uzun bir hazırlık döneminden sonra ikinci sayımızla karşınızdayız. Bu sayımızın makaleleri, ağırlıklı olarak Türkiye’deki akademik siyer çalışmalarının niteliği meselesine yoğunlaşıyor. Türkiye’de siyerle ilgili çalışmaların neredeyse tamamının Hz. Peygamber’in “doğru anlaşılması” vurgusunu ön plâna çıkardığı söylenebilir. Esasen mesele, yalnız Hz. Peygamber’in değil de ilk iki yüzyılın doğru anlaşılması şeklinde ortaya koyulduğunda bir bakıma siyerin asıl işlevi de tebellür edecektir. Hz. Peygamber’le ilk hitap çevresinin irtibatını ve sahâbenin onun vefatının ardından attıkları adımları da siyerin genel kapsamında düşünmeye muhtaç olduğumuzu Hz. Peygamber’le aramızdaki mesafe arttıkça daha iyi anlıyoruz. Siyerin Hz. Peygamber’in hayatı ve savaşlarını tahkiyeden ibaret olmayıp, Hz. Peygamber ve sahâbenin müştereken inşa ettiği yaşama biçimi olduğu ve Hz. Peygamber’in sahâbeye öğrettiklerini bilmek kadar sahâbenin onu nasıl anlayıp takip ettiğini anlamanın da önemli olduğunu her an hissediyoruz. Sahâbe ve müteakip nesillerin yeni meseleler karşısında sunduğu çözümlerle halka halka genişleyen diğer İslâmî ilimler ve siyerin irtibatının kurulmasının gerekliliği ortadadır. Hadis âlimlerinin merfûların yanı sıra mevkûf ve maktû rivâyetleri de musannef türü kitaplara dâhil etmesi bu açıdan bir kez daha anlam kazanmaktadır. Türkiye’de popüler ve akademik siyer çalışmalarının niteliği ve diğer ilim dalları ile irtibatı üzerinde durulması gerekliliğinin hayatî bir mesele olduğunu vurgulayarak sayımızı dikkatlerinize sunuyoruz.

Bu sayımızda da yazı çeşitliliğini sürdürüyoruz. Hakemli makalelerimiz, değerlendirme yazılarımız ve kitap değerlendirmelerinin yanı sıra klâsik bir metin tercümesine de yer verdik. “Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı” ismini taşıyan çeviri, ihtiva ettiği bilgilerin otantikliğinden ziyade IV. (X.) yüzyıldan

bir İslâm âliminin elinden çıkmış tarihî bir metin olarak önem arz etmektedir. Ayrıca Amerikalı İslâm araştırmacısı David S. Powers'ın iki kitabı hakkındaki değerlendirmeleri birbirini tamamlayıcı olması umuduysa birlikte yayımlıyoruz. Değerlendirme yazılarımız arasında yer alan ve Pakistanlı akademisyen Mubasher Hussain'in, eserleri Türkçeye de çevrilmiş Şiblî en-Nu'manî (1857-1914) ve Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin siyer yazımına katkılarını ele alan çalışması ise modern dönemde siyer edebiyatının yazıldığı bağlamı tahlil etmeye de yardımcı olacaktır.

Son olarak yapıcı tenkit ve yönlendirmelerinizin dergimizi sahiplenmeniz anlamına geleceğini ve bizi mutlu edeceğini ifade ederek yeni sayımıza katkılarınızı beklediğimizi hatırlatıyoruz.

Fatma Kızıl

MAKALELER
ARTICLES

Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri*

Adnan Demircan*

Özet

Ülkemizde son yarım asırdır, Hz. Peygamber'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında kitap telifinde ciddi bir artış olmuştur. Bu artışta siyerin modern din öğretimi içinde yer almasının etkisi inkâr edilemez. Hz. Peygamber'in hayatını öğrenmeye duyulan ilgi, siyer alanında çalışsın ya da çalışmasın, bu alanda eğitimi ve birikimi olsun ya da olmasın birçok kişinin kalem oynatmasına sebep olmaktadır. Öte yandan siyer alanında yazmanın oldukça kolay olduğu düşünülmektedir. Telif edilen kitapların bir kısmı halka hitap etmekte olup bazılarının yüz binlerce nüsha basıldığı bilinmektedir. Elinizdeki makalede ülkemizde son yıllarda çok satılan dört kitapta siyerin temel kaynaklarının yeterince kullanılıp kullanılmadığı sayısal veriler ışığında ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Siyer, Hz. Muhammed, Ali Himmet Berki, Osman Keskioglu, Salih Suruç, Reşit Haylamaz.

The Value of Referentiality of Main Sıra - Biography of the Prophet Muhammad- Sources in Some Popular Siyer Books Written in Republican Era of Turkey

Abstract

During the last fifty years in Turkey, there has been significant increase in the publication of the books on the life of the Prophet Muhammad and his time. The effect of inclusion of sıra in modern religious education on this increase is undeniable. The interest of people to learn about the life of the Prophet has led many to write about the subject whether they specialized or have expertise in the field or not. On the other hand, writing on sıra is considered quite easy. Some of the books on sıra is written for the public and sold hundreds of thousands copies. In this article, whether the main sources of sıra are adequately used in the four most widely published and sold books in Turkey will be analyzed based on statistical data.

Key words: Sıra, The Prophet Muhammad, Ali Himmet Berki, Osman Keskioglu, Salih Suruç, Reşit Haylamaz.

* Bu makale, 9-12 Nisan 2015 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleştirilen "Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları" sempozyumunda aynı isimle sunulmuş tebliğin gözden geçirilmiş hâlidir.

**Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, adnan.demircan@istanbul.edu.tr.

Hiz. Peygamber ve dönemi hakkında her yıl onlarca kitap yayımlanmakta, her geçen gün bu alanda yazılan kitapların sayısında ciddi bir artış meydana gelmektedir. Bu kitapların içinde popüler kitapların sayısı ve satış miktarı hatırı sayılır bir yere sahiptir. Ülkemizde siyer algısının oluşumunda söz konusu popüler siyer kitaplarının önemli bir etkiye sahip olduğu muhakkaktır. Okuyucuya sunulan kitaplar, bir taraftan Hiz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili kabul edilmiş algıyı yansıtırken, diğer taraftan peygamber algısının şekillenmesinde de etkili olabilmektedir.

Cumhuriyet döneminin başında siyerle ilgili yayımlanan ilk kitaplar, Osmanlı'dan devralınan siyer mirasını devam ettiren,¹ bazıları ise dönemin yaklaşımını yansıtan bir fonksiyona sahip olmuşlardır. Bu sebeple, ilk yayınlardan itibaren temel kaynaklara dayalı, rivayetlerin kritik edildiği siyer çalışmalarından değil, mevcut algının devam ettirildiği ya da eleştirildiği yayınlardan söz etmek mümkündür.² Bunun çeşitli sebepleri arasında siyerin klasik eğitim sisteminde eğitimin bir parçası olarak yer almaması, daha çok öğrencilerin ilgi alanına bırakılması zikredilebilir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde 1 Eylül 1900 tarihinde İstanbul'da açılan -İlahiyat Fakültelerinin ilk örneği olan- Dârülfünûn-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi'nde Tarih-i Din-i İslâm dersine yer verilmiştir. 1908 Meşrutiyeti'nden sonra büyük ölçüde değişikliğe uğrayan Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin adı önce Dârülfünûn-ı Osmânî'ye, 1913 yılından itibaren İstanbul Dârülfünunu'na dönüştürülmüş; Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi'nin adı da Ulûm-i Şer'iyeye olarak değiştirilmiş olup bu bölümde siyer dersi mevcuttur.³ Bu ilk örneklerden sonra siyer, genellikle İslâm Tarihi adı altında günümüze kadar devam etmiştir.⁴ Öte yandan siyer kaynağı olarak, temel kaynaklar yerine derleme tarzındaki kitaplar daha yaygın olarak kullanılmıştır. Bu kitapların müelliflerinin çoğunun kaynaklar hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip olduklarını söylemek zordur.

Yazılan kitapların Hiz. Peygamber dönemini tasvir hususunda siyer ilminin birikimi ve sorunlarını dikkate alan bir yaklaşıma sahip olup olmadıkları hususu, üzerinde durulması gereken bir problemdir. Siyer alanında yazanların bazıları, sistemli bir dinî eğitim dahi almamış kişilerdir.⁵ Bu yazarlardan siyerin

1 Osmanlı dönemi siyer algısına dair örnekler için bk. Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001.

2 Cumhuriyetin ilk dönemindeki İslam Tarihi kitaplarındaki siyer algısı için bk. Hakan Öztürk, *Cumhuriyet Dönemi İslam Tarihi Çalışmalarında Hiz. Muhammed Tasavvuru (1923-1938)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2011.

3 Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *DİA*, XXII, 70.

4 Son yıllarda İlahiyat Fakültelerinde Siyer adıyla bir dönemlik, iki kredilik (bazı fakültelerde iki dönemde okutulmak üzere dört kredilik) bir ders okutulmaktadır.

5 Günümüzde okunan birçok yazarın siyerle ilgili kitapları mevcut olup bunların

problemleri ve kaynakları hakkında sorunun esasına taalluk eden bir yaklaşım içinde olmalarını beklemek gerçekçi değildir.

Bugün okuyucuya sunulmuş, sayıları bini geçen siyer telifatının içinde bazılarının etkisi çok daha fazla olmuştur. Daha çok satan ve dolayısıyla daha çok okuyucuya ulaşan siyer kitaplarının arkasında ya belirli dinî grup, tarikat veya cemaatlerin ya da Diyanet İşleri Başkanlığı veya Diyanet Vakfı gibi bir kurumsal yapının desteği olduğu ifade edilmelidir. Aslında nitelikleri ve muhtevaları açısından birbirine yakın olan kitapların bazılarının daha çok satmasının sebeplerinin başında bu husus gelmektedir. Nitekim bugüne kadar on binlerce adet satılmış olan bir kitabın ana kaynakları arasında yer alan kitabın çevirisi, ancak birkaç baskı yapabilmiştir.⁶

Popüler siyer kitaplarında akademik bir çalışmada olduğu gibi dipnot gösterilmesi beklenmemekteyse de çalışmanın okuyucu nezdinde saygınlık kazanabilmesi için kaynaklarının verilmesi, çalışmanın itibarını arttıran bir etken olarak zikredilebilir. Bu sebeple, siyer alanında yazılmış olan kitaplarda birçok kitaba atıf yapıldığı görülmektedir. Bunların bir kısmı, Siyer'in temel kaynakları olarak zikredebileceğimiz aşağıdaki kitaplardır:

1. İbn İshak (ö. 151/768), *Kitâbü'l-Meğâzî* (*Siretü İbn İshâk el-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî*)

2. el-Vâkıdî (ö. 207/823), *Kitâbü'l-Meğâzî*

3. İbn Hişâm (ö. 218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*

4. İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*

5. el-Belâzürî (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-Eşrâf*

Temel siyer kaynaklarından Belâzürî hariç diğerleri Türkçeye çevrilmiştir. Belâzürî'nin çevirisi ise devam etmektedir. Bunların dışında başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere, ilk üç asırda telif edilmiş olan hadis, tefsir ve tarih kaynaklarında da siyerle ilgili yoğun malzemeyle karşılaşmak mümkündür.

Yukarıdaki kitapların dışında tâli kaynak olarak değerlendirilebilecek aşağıdaki eserlerin de popüler kitaplardaki algı ve kurgu üzerinde etkileri olmaktadır. Hatta bu kitapların belirli konulardaki etkisi daha önemli

önemli bir kısmının alanla ilgili bir eğitimleri yoktur. Yakın zamanda yayımlanan bir siyer kitabının üç haftada 50.000 adet basıldığına dair reklam yapılmaktadır (Talha Uğurluel, *Mekânlar ve Olaylarla Hz. Muhammed'in Hayatı [Mekke-Medine]*, 4. Basım, Timaş Yayınları, İstanbul 2014).

6 Ali Himmet Berki ve Osman Kesioğlu'nun kitaplarını telif ederlerken büyük ölçüde yararlandıkları Muhammed Hüseyin Heykel'in kitabının çevirileri mezkûr kitaba göre çok az okuyucuya ulaşabilmiştir.

olabilmektedir.

1. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Delâilü'n-Nübüvve*
2. el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve*
3. Kâdî İyâz (ö. 544/1149), *eş-Şifâ*
4. İbn Seyyidi'n-Nas (ö. 734/1334), *Uyunu'l-Eser*
5. el-Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*
6. eş-Şâmî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*
7. el-Halebî (ö. 1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebiyye*

Tâli kaynak olarak zikrettiğimiz kitapların da bazılarının çevirisi yapılmıştır. Popüler siyer kitabı telif eden müelliflerin önemli bir kısmının siyer kaynaklarını kendi dillerinden okuyabilecek Arapça bilgisine sahip olmamaları, bu kitapların çevirilerini ve mütercimlerin, çeviri yapılan Arapçayı ve Türkçeyi iyi bilmelerini, anlayışlarını ve hatta tercihlerini önemli hale getirmektedir. Bir anlamda siyer kitabı telif eden birçok kişi, mütercimlerin anlayışlarına ve tercihlerine mahkûmdur.

Popüler kitaplarda, siyerin temel kaynaklarının kullanılıp kullanılmadığı ya da bu kaynakların ne kadar belirleyici olduğu hususunu ele almak üzere en çok satılan kitaplardan bazılarını incelemeye çalıştık. Ele aldığımız kitapların ilki, Ali Himmet Berki (1882-1976)⁷ ve Osman Keskioğlu'nun (1907-1989),⁸ *Hatemü'l-Enbiyâ: Hazreti Muhammed ve Hayatı*⁹ adlı kitaplarıdır. Bu kitabın müelliflerinden biri eğitimini Osmanlı döneminde yapmış bir hukukçu, diğeri ise dinî eğitimini Ezher Üniversitesi'nde tamamlamış ve Diyanet teşkilatında çalışmış bir zattır.

Yayımlandığı dönemde önemli bir boşluğu doldurduğu anlaşılan eserin birinci kitabı 1959, ikinci kitabı 1960 yılında yayımlanmıştır. Yarım asrı aşkın bir

7 Ali Himmet Berki hukukçu olup Osmanlı döneminde kadılık ve Cumhuriyet döneminde hâkimlik yapmıştır. Osmanlı ve Medeni hukuk alanında birçok çalışması bulunmaktadır (Bk. Berki, Şakir, "Ali Himmet Berki", *DİA*, V, 509).

8 Osman Keskioğlu ise Bulgaristan Türklerinden olup burada Türklere yönelik baskıların artması üzerine 9 Eylül 1950'de ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç etti. 18 Kasım 1959'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça okutmanı oldu. 1960 yılında aynı fakülteye öğretim görevlisi tayin edilerek uzun süre Kur'an-ı Kerim ve İslâm dini esasları derslerini okuttu. 16 Mart 1961'de Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üyeliğine tayin edilen Keskioğlu, bu müessesenin adının Din İşleri Yüksek Kurulu olarak değiştirilmesinden sonra 7 Ekim 1965'te buranın mütercimliğiyle görevlendirildi. Bir yıl sonra da Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine getirildi. 4 Ağustos 1976 tarihinde bu görevinden emekliye ayrıldı (Yaşaroğlu, M. Kamil, "Keskioğlu, Osman", *DİA*, XXV, 309).

9 16. Basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.

süre önce yayımlanmaya başlayan kitabın en önemli kaynağı Muhammed Hüseyin Heykel tarafından kaleme alınan *Hayatu Muhammed*¹⁰ adlı kitaptır. Kitabın 30. basımı Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2015 yılı Kutlu Doğum Haftası'nda 30.000 adet olarak yapılmıştır.

Ali Himmet Berki ve Osman Kesioğlu, kitaplarının sonuna koydukları “Başlıca Kaynaklar” listesinde önce Âlûsî, Ebû's-Suûd ve Kadı Beyzâvî'nin ismini andıktan sonra, Buhârî ve Müslim'in çeşitli şerhlerine ve *Teyisirü'l-Vusul*, *Mecmaü'z-Zevâid* gibi hadis kitaplarına müracaat edildiğini ifade etmektedirler. Ardından “bunların dışında yararlanılan kaynaklar” başlığı altında zikredilen 12 kaynağın arasında İbn Hişâm'ın kitabı da yer almaktadır. Kaynaklar arasında Kadı İyaz, İbn Kayyim ve Kastallânî yer almaktadır. Diğer kitapların çoğu çağdaş kitaplardır.

Kitapta metin içinde de zaman zaman bazı kaynaklara ve çağdaş yazarlar tarafından kaleme alınmış kitaplara atıf yapılmaktadır.¹¹ Dipnotlar, genellikle bölüm başlıklarında verilmiştir. En çok gösterilen kaynaklar, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târih*, Muhammed Hüseyin Heykel'in *Hayatu Muhammed* ve Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa* adlı eserleridir. Kitapta dipnotlarda gösterilen ilk beş kaynak içinde temel kaynaklardan herhangi biri bulunmamaktadır. İbn Hişâm, sadece dört yerde kaynak olarak gösterilmiştir. Diğer temel kaynaklara ise atıf yapılmamıştır. Dolayısıyla müelliflerin temel kaynak algısına sahip olduklarını söylemek mümkün değildir.

Kaynakların referans olarak gösterilmesinde bir gelişigüzellik olduğu da ifade edilmelidir. Meselâ Muhammed Hüseyin Heykel'in kitabına İbnü'l-Esîr'den önce yer verilmiştir. Öyle anlaşıyor ki, kitabın ana kaynağı Muhammed Hüseyin Heykel'in kitabı olup ikinci derecede kullanılan kaynak, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târih* adlı eseridir.

10 Kitabın iki Türkçe çevirisi bulunmaktadır. İlk çevirisi, ele aldığımız kitap yayımlanmadan önce Ömer Rıza Doğrul tarafından (2. Basım Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948), ikinci çeviri ise Vahdettin İnce tarafından (Yöneliş Yayınları, İstanbul 2000) daha geç dönemde yapılmıştır.

11 Metin içinde Corci Zeydan (s. 7), Yâkût el-Hamevî (s. 19), Ezrakî (s. 25), İbn Abdirabbih (s. 27), Suphi Paşa'nın İbn Haldun Tercemesi (32), William Muir (s. 43), İbn Kesir ve Aynî (s. 58), Godfrey Higgins'ten (s. 74) yapılan nakiller örneklerden bir kısmıdır.

**Ali Himmet Berki-Osman Keskioglu'nun *Hatemü'l-Enbiya* Adlı
Kitaplarının Dipnotlarında Gösterilen Kaynaklar**

Müellif	Birinci Kaynak	İkinci Kaynak	Üçüncü Kaynak	Dördüncü Kaynak	Toplam
Kur'ân-ı Kerim	93				93
İbnü'l-Esir, <i>el-Kâmil fi't-Târih</i>	18	8		1	27
M. Hüseyin Heykel, <i>Hayâtü Muhammed</i>	17	7			24
Ahmed Cevdet, <i>Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa</i>	1	6	3		10
Mevlana Şibli- Süleyman Nedvi, <i>Asr-ı Saadet</i>	4	1			5
Emir Ali, <i>İslâm'ın Ruhı</i>	3	1			4
İbn Hişâm, <i>Sîretü İbn Hişâm</i>	4				4
İbn Kayyım, <i>Zâdül-Meâd</i>		2	2		4
Ebu Davud, <i>Sünen</i>	1				1
İbn Teymiyye, <i>el-Cevâbü's-Sahih li-men Beddele Dine'l-Mesih</i>	1				1
Kadı İyaz, <i>eş-Şifâ bi-Ta'rihi Hukuki'l-Mustafa</i>	1				1
Kastallânî, <i>Mevâhib-i Ledüniyye</i>	1				1
Mahmud Esad, <i>Şeriat-ı İslâmiye ve Mister Carlyl</i>	1				1
Mustafa Sâdık er-Râfî, <i>İ'câzü'l-Kur'ân</i>			1		1
Sa'di Şirazi, <i>Bostan</i>	1				1
Süheylî, <i>Ravdü'l-Ünûf</i>	1				1
<i>Tevrat</i>	1				1
Ziya Paşa, <i>Na't-ı Nebevî</i>	1				1

Ele aldığımız ikinci kitap, Salih Suruç'un¹² iki farklı yayınevi tarafından yayımlanan kitaplarıdır. Bunlardan eski olanı *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*¹³ adını taşımaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tavsiye edilen kitaplar arasında yer alan bu çalışma, bugüne kadar en fazla satılan siyer kitabı olmalıdır. Nesil Yayınları tarafından yapılan son basımın üzerinde “486. Basım” kaydı bulunmaktadır. Her basımın 1000 adet olduğu hesap edilirse söz konusu kitabın yarım milyon satışı olduğu anlaşılmaktadır.

Suruç'un *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* adlı kitabının bibliyografyasında 42 kaynak gösterilmiştir.

Salih Suruç'un *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* Adlı Kitabının Kaynakları

Müellif	1. Kaynak	2. Kaynak	3. Kaynak	4. Kaynak	5. Kaynak	Toplam
İbn Sa'd, <i>et-Tabakâtü'l-Kübrâ</i>	402	228	1			631
İbn Hişâm, <i>es-Sîretü'n-Nebeviyye</i>	621	3				624
Taberî, <i>Târîh</i>	39	121	55	11	1	227
Kur'an-ı Kerim	152					152
Müslim, <i>el-Câmi'ü's-Sahîh</i>	45	61	25	1		132
Ahmed b. Hanbel, <i>Müsned</i>	54	58	15	1		128
Buhârî, <i>el-Câmi'ü's-Sahîh</i>	65	44	13	2		124
Halebî, <i>İnsanü'l-Uyûn</i>	38	47	23	5	4	118
İbn Kesîr, <i>Sire</i>	50	36	17	5	1	109
İbn Seyyidi'n-Nas, <i>Uyûnu'l-Eser</i>	11	18	8	4	2	43
Tirmizi, <i>Sünen</i>	10	12	13	2		37

12 Salih Suruç (d. 1953), Şanlıurfa'nın Hilvan ilçesi Kuskunlu köyünde doğdu. 1976 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. Dergi, yayınevi ve gazetelerde editörlük, Kültür Sanat ve Edebiyat Sayfa Koordinatörlüğü görevlerinde çalıştı. Çerkezköy Merkez Vazilîği, Başbakanlık Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği, TBMM'de Müşavirlik, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Daire Başkanlığı, Duşanbe Kültür ve Turizm Müşavirliği görevlerinde bulundu. *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* isimli eseri (2 Cilt) 1988'de Pakistan'da “Siyer” dünya birincilik ödülü aldı. Bu kitap, Türkmenistan'da kiril alfabesiyle, Kazakistan'da ise Kazakça yayınlandı. Yazarın çocuklara yönelik “Peygamberimi Öğreniyorum” adı altında on kitabı bulunmaktadır (<http://www.timas.com.tr/yazarlar/salih-suruc.aspx> [erişim tarihi: 05.07.2016])

13 466. Basım, Nesil Yayınları, İstanbul 2015.

İbn Kayyım, <i>Zadü'l-Mead</i>	16	18	2			36
İbnü'l-Esir, <i>Üsdü'l-Gabe</i>	13	17	2			32
Vâkidi, <i>Meğazi</i>	28	3				31
İbn Hacer, <i>el-İsâbe</i>	11	8	10			29
Said Nursi, <i>Mektubat</i>	15	4	5	1		25
Belazûri, <i>Ensabü'l-Eşraf</i>	7	9	7			23
Zebidi-Kâmil Miras, <i>Tecrid Tercemesi</i>	21	2				23
Süheyli, <i>Ravdu'l-Ünf</i>	10	9	3	1		23
İbn Abdilber, <i>el-İstiab</i>	13	8	2			23
Kadı İyaz, <i>Şifa</i>	12	5	5			22
Ebu Davud, <i>Sünen</i>	6	6	2	2		16
Kastallânî, <i>Mevahibü'l-Ledünniyye</i>	9	4				13
M. Hamdi Yazır, <i>Hak Dini Kur'an Dili</i>	9	1	2			12
İbn Mâce, <i>Sünen</i>	1	2	3	1	2	9
İbn Kesîr, <i>Tefsir</i>	2	2	3			7
Harun Han Şirvani, <i>İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare</i>	6					6
Said Nursi, <i>Sözler</i>	4	2				6
Ahmed Cevdet, <i>Kısas-ı Enbiya</i>	5					5
Muhammed Hamidullah, <i>İslam Peygamberi</i>	4		1			5
Taberî, <i>Tefsir</i>	5					5
Tahsin Öz, <i>Hırka-i Saadet ve Emanet-i Mübareke</i>	5					5
İsfahani, <i>Delail</i>	3	1				4
Nesai, <i>Sünen</i>	3	1				4
Ahmed Emin, <i>Fecrü'l-İslam</i>	3					3
Nesefî, <i>Tefsir</i>	3					3
İbrahim Canan, <i>Tebliğ Terbiye ve Siyasi Taktik Açılırlarından Hicret</i>	3					3
Said Nursi, <i>İşaratü'l-İcaz</i>	2					2
İsfahani, <i>Delailü'n-Nübüvve</i>	1	1				2
Muhammed Fehmi Bağdadi, <i>Tarih-i Edebiyyat-ı Arabiyye</i>	2					2
Tahirü'l-Mevlevî, <i>Müslümanlıkta İbadet Tarihi</i>	1	1				2

Said Nursi, <i>Lemalar</i>	2					2
Ayni, <i>Umdetü'l-Kari</i>	2					2
Mevlana Şibli, <i>Asr-ı Saadet</i>	1					1
M. Dikmen- B. Ateş, <i>Peygamberler Tarihi</i>	1					1
Said Nursi, <i>Medrese-i Nuriye</i>	1					1
İslâm Ansiklopedisi	1					1
Hüseyin el-Cisr, <i>Risâle-i Hamidiyye</i>	1					1
Münavi, <i>Feyzü'l-Kadir</i>	1					1
Darimi, <i>Sünen</i>	1					1
Seyyid Süleyman Nedvi, <i>Asr-ı Saadet</i>	1					1
Abdüllatif es-Sübki, <i>el-Vahyu ile'r-Resul Muhammed</i>	1					1
Ebü'l-Hasen en-Nedvi, <i>es-Siretü'n-Nebeviyye</i>	1					1
Ezraki, <i>Kâbe ve Mekke Tarihi</i>		1				1
Hazin, <i>Tefsir</i>	1					1
Hasan Basri Çantay, <i>Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim</i>	1					1
Salih Tuğ, <i>İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı</i>	1					1
Mustafa Asım Köksal, <i>Hiz. Muhammed ve İslamiyet: Medine Devri</i>	1					1
Zehebi, <i>Siyerü A'lami'n-Nübela</i>	1					1
Said Nursi, <i>Münazarat</i>	1					1
Suyuti, <i>Cami'u's-Sağir</i>	1					1
Beyhakî, <i>Sünen</i>	1					1
Hâkim, <i>el-Müstedrek</i>	1					1
Darekutni, <i>Sünen</i>	1					1
<i>Tevrat</i>	1					1
Said Nursi, <i>Emirdağ Lahikası</i>	1					1
Yakubi, <i>Tarih</i>	1					1
Muhammed el-Hudari, <i>Nuru'l-Yakin</i>	1					1
İ. Hami Danişmend, <i>İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi</i>	1					1

Suruç'un bu eserinde en çok kaynak gösterilen ilk beş eser içinde İbn Sa'd ve İbn Hişâm'ın eserleri ilk sıralarda yer almaktadır. Birinci kaynak olarak en fazla atıf yapılan kaynak İbn Hişâm'dır. Ancak ardından zikredilen Taberî'nin kitabı Hz. Peygamber dönemi açısından tâli bir kaynak sayılabileceği gibi İbn Kesîr, Halebî ve İbn Seyyidi'n-Nâs'ın eserlerinin en fazla kaynak olarak gösterilen eserler arasında yer alması da dikkat çekmektedir.

Suruç'un *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'in Hayatı*¹⁴ adlı kitabının bibliyografyasında 56 kaynak yer almıştır. Bunların arasında bizim temel kaynak olarak aradığımız kaynakların dördü kaynakçasında bulunmaktadır. Alıntı açısından Suruç'un kitabında ilk beş eser içinde temel kaynaklardan İbn Hişâm ve İbn Sa'd yer almıştır. İbn Hişâm, en fazla yararlanılan eser olup, ikincisi İbn Sa'd'dır. Belâzürî ve Vâkıdî 10. ve 11. sırada yer almışlardır. Tâli kaynaklar arasında yer alan Halebî bu kaynaklardan daha fazla kullanılmıştır.

Salih Suruç'un *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'in Hayatı* Adlı Kitabının Dipnotlarında Gösterilen Kaynaklar

Müellif	1. Kaynak	2. Kaynak	3. Kaynak	4. Kaynak	5. Kaynak	Toplam
İbn Hişâm, <i>Sire</i>	255	8				263
İbn Sa'd, <i>et-Tabakâtü'l-Kübrâ</i>	122	102	3			227
Buhârî, <i>el-Câmi'ü's-Sahih</i>	89	29	14	1		133
Ahmed b. Hanbel, <i>Müsned</i>	55	55	12			122
Kur'ân-ı Kerim	96					96
Müslim, <i>el-Câmi'ü's-Sahih</i>	23	46	9	2		80
Halebî, <i>İnsânü'l-Uyûn</i>	16	25	8	1	1	51
Tirmizî, <i>Sünen</i>	15	12	6	1	1	35
Taberî, <i>Tarih</i>	6	15				31
Belâzürî, <i>Ensâbü'l-Eşraf</i>	11	10	3	3		27
Vâkıdî, <i>Kitâbü'l-Meğâzî</i>	15	7	4			26
Hâkim en-Nisaburî, <i>el-Müstedrek</i>	13	7	2	1		23
İbn Seyyidi'n-Nâs, <i>Uyûnu'l-Eser</i>	4	11	5	1		21
İbn Kesîr, <i>Sire</i>	4	12	3			19
Kadı İyâz, <i>Şifâ</i>	11	5		1		17

14 10. Basım, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Ebû Nuaym İsfahânî, <i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	4	8	3		15
Süheyli, <i>Ravdü'l-Ünf</i>	5	6	4		15
İbn Hacer, <i>İsâbe</i>	7	4	2		13
İbnü'l-Esir, <i>el-Kâmil fi't-Târih</i>	4	8			12
Kastallânî, <i>Mevâhibü'l-Ledüniyye</i>	4	8			12
Ebû Davud, <i>Sünen</i>	5	2	4		11
İbn Abdilber, <i>el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb</i>	7	3	1		11
İbn Kayyım, <i>Zâdü'l-Meâd</i>	4	5	1	1	11
Said Nursi, <i>Sözler</i>	7	1			8
Beyhakî, <i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	3	3	1		7
İbrahim Canan, <i>Hadis Ansiklopedisi</i>	7				7
Muttakî el-Hindî, <i>Kenzü'l-Ummâl</i>	3	1			4
Said Nursi, <i>Mektubat</i>	4				4
Suyûtî, <i>Hasâisü'l-Kübrâ</i>	2	2			4
Aclûnî, <i>Keşfü'l-Hafâ</i>	3				3
Kâmil Miras, <i>Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi</i>	3				3
Nesâî, <i>Sünen</i>	3				3
Nesefî, <i>Medârik</i>	1	2			3
Said Nursi, <i>Lemalar</i>	3				3
Taberî, <i>Tefsîr</i>	1	1	1		3
Zehebî, <i>Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ</i>	3				3
Beyhakî, <i>Sünen</i>	2				2
Diyârbekrî, <i>Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefis</i>	1	1			2
Elmalılı Hamdi Yazır, <i>Hak Dini Kur'an Dili</i>	2				2
Heysemî, <i>Mecmaü'z-Zevâid</i>	2				2
Said Nursi, <i>Şualar</i>	2				2
Taberânî, <i>Mu'cemu's-Sağîr</i>		1	1		2
Aliyyü'l-Müttakî, <i>Kenzü'l-Ummâl</i>	1				1
Dârimî, <i>Sünen</i>	1				1
Ebû Nuaym, <i>Hilyetü'l-Evliyâ</i>	1				1
İbn Hacer, <i>Fethu'l-Bârî</i>	1				1

İbn Mâce, <i>Sünen</i>		1				1
Mehmet Dikmen, <i>1001 Hadis</i>	1					1
Münâvî, <i>Feyzu'l-Kadîr</i>	1					1
Said Nursi, <i>Mesnevi-i Nuriye</i>	1					1
Suyûtî, <i>Fethu'l-Kebîr</i>		1				1
Tahsin Öz, <i>Hırka-i Saadet Dairesi ve Emanat-ı Mukaddese</i>	1					1
Ya'kûbî, <i>Târih</i>			1			1

İncelediğimiz üçüncü kitap, Reşit Haylamaz'ın¹⁵ iki cilt halinde yayımlanan *Gönül Tahtımızın Eşsiz Sultanı Efendimiz*¹⁶ adlı kitabıdır. Kitap, 2010 yılında Yeni Şafak Gazetesi tarafından promosyon olarak da dağıtılmıştır. Bugüne kadar 300.000'den fazla satıldığı ifade edilmiştir. Kitabın başka dillere yapılmış çevirileri vardır.

Reşit Haylamaz'ın kitabının bibliyografyasında gösterilen 113 kaynağın içinde temel kaynak olarak gösterdiğimiz kitapların yanı sıra tâli kitaplar da yer almıştır. Haylamaz'ın kitabında yer alan dipnotlarda en fazla yararlanılan beş eser, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Şâmi (Sâlihî), Vâkıdî ve Buhârî şeklinde sıralanmaktadır. Belâzürî'nin *Ensâbü'l-Eşrâf*'ına oldukça az atıf yapıldığı görülmektedir. Belâzürî sadece iki yerde birinci kaynak olarak gösterilmiş olup 36. sırada yer almaktadır. İbn İshak ise 57. sıradadır. İbn İshak'ın kaynak olarak çok gösterilmemesi anlaşılır bir durumdur. Zira bu eseri esas alarak kitabını telif eden İbn Hişâm, temel kaynaklardan biri olarak çok kullanılmıştır.

Haylamaz'ın kitabında dikkat çeken önemli bir husus ise muahhar bir kaynak olan Sâlihî'nin kitabının dördüncü sırada yer almasıdır. Bilindiği gibi bu eser, derleme bir kitaptır.

15 Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olan Reşit Haylamaz, İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda "İslâm Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli" başlıklı teziyle Yüksek Lisans [Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü] ve Tefsir Anabilim Dalı'nda "Kur'an'da Akıl" başlıklı teziyle Doktora [Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü] eğitimini tamamlamıştır. Yayımlanmış çalışmaları genellikle Hz. Peygamber ve ashabın ileri gelen şahsiyetlerinin biyografileri üzerinedir.

16 13. Basım, Işık Yayınları, İzmir 2013.

**Reşit Haylamaz'ın Efendimiz Adlı Kitabındaki Dipnotlarında
Gösterilen Kaynaklar**

Müellif	1. Kaynak	2. Kaynak	3. Kaynak	4. Kaynak	5. Kaynak	6. Kaynak	Toplam
Kur'ân-ı Kerim	246						246
İbn Hişâm, <i>es-Sîretü'n-Nebevviyye</i>	100	7	3	1			111
İbn Sa'd, <i>et-Tabakâtü'l-Kübrâ</i>	82	20	6	1			109
Sâlihî, <i>Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd</i>	25	44	10	2			81
Vâkîdî, <i>Kitâbü'l-Meğâzî</i>	62	8	3				73
Buhârî, <i>Câmiü's-Sahih</i>	69						69
Taberî, <i>Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk</i>	30	22	6				58
İbnü'l-Esir, <i>Üsdü'l-Gâbe</i>	43	6	4	2	2		57
Müslim, <i>Sahih</i>	27	18					45
Ahmed b. Hanbel, <i>Müsned</i>	19	18	7				44
İbn Kesîr, <i>el-Bidâye ve'n-Nihâye</i>	32	7	2	1			42
İbn Hacer, <i>el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe</i>	11	9	11	2			33
Vâhîdî, <i>Esbâbü'n-Nüzûl</i>	9	17		2			28
Hâkim, <i>el-Müstedrek ale's-Sahihayn</i>	15	6	4				25
Halebî, <i>es-Sîretü'l-Halebiyye</i>	18	6	1				25
Süheyli, <i>Ravdu'l-Ünf</i>	10	6	6	2			24
Taberî, <i>Câmiü'l-Beyân</i>	18	3	1	1			23
İbn Kesîr, <i>Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm</i>	12	3	4	1	1		21
Beyhakî, <i>es-Sünenü'l-Kübrâ</i>	5	7	5	2			19
İbn Seyyidi'n-Nâs, <i>Uyûnü'l-Eser</i>	5	9	4				18
İbn Abdilber, <i>İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb</i>	8	7		1			16
Taberânî, <i>Mu'cemü'l-Kebîr</i>	8	7	1				16

İbn Hibbân, <i>Sahîh</i>	10	4	1				15
Mübârekfûrî, <i>er-Rahîku'l-Mahtûm</i>	4	7	4				15
Ebû Dâvud, <i>Sünen</i>	7	5	2				14
Heysemî, <i>Mecma'u'z-Zevâid</i>	6	7	1				14
İbn Kayyım, <i>Zâdü'l-Me'âd</i>	3	7	3				13
Ebû Nuaym İsfahânî, <i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	10	1	1				12
İbn Kesîr, <i>Sîre</i>	2	6	3	1			12
İbn Ebî Şeybe, <i>Musannef</i>	2	5	3	1			11
İbn Mâce, <i>Sünen</i>	2	6	1	1			10
Tirmizî, <i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	4	3	3				10
Kurtubî, <i>el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân</i>	3	6					9
Muhib et-Taberî, <i>er-Riyâdu'n-Nadira</i>	7	1		1			9
Kadı İyâz, <i>eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ</i>	4	4					8
Suyûtî, <i>Hasâisu'l-Kübrâ</i>	8						8
Belâzürî, <i>Ensâbü'l-Eşrâf</i>	2	3	1				6
Muttakî Hindî, <i>Kenzü'l-Ummâl</i>	5	1					6
Beyhakî, <i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	1	3	1				5
Akademi Araştırma Heyeti, <i>En Öndekiler</i>	5						5
Aynî, <i>Umdetü'l-Kârî</i>	4						4
Ebû Nuaym İsfahânî, <i>Hilyetü'l-Evliyâ</i>	4						4
Kastallânî, <i>el-Mevâhibü'l-Leduniyye</i>	2	1	1				4
Abdürrezzâk, <i>Musannef</i>	1	1		1			3
Âlusî, <i>Rûhu'l-Meânî</i>	2	1					3
Bezzâr, <i>Müsned</i>		2	1				3
Dârimî, <i>Sünen</i>	1	1	1				3
Mâverdî, <i>A'lâmü'n-Nübüvve</i>	3						3
Misrî, <i>Sîretü'r-Resûl</i>		3					3
Nesâî, <i>Sünen</i>	1	1		1			3

Yemânî, Ümmü'l-Müminîn Hatîcetü Binti Huveylid Seyyidetün fî Kalbi'l-Mustafâ	3					3
Zehebî, Târihu'l-İslâm		2	1			3
Buhârî, Edebü'l-Müfred	2					2
Ebû Ya'lâ, Müsned	2					2
Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân	2					2
Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi		2				2
İbn Hacer, Fethu'l-Bâri	1	1				2
İbn İshak, Sîre	2					2
İbnü'l-Esir, el-Kâmil fî't-Târih	1		1			2
Münâvî, Feyzu'l-Kadîr	1	1				2
Nesâî, Sünenü'l-Kübrâ		1	1			2
Said b. Mansûr, Sünen		1	1			2
Sem'ânî, el-Ensâb	1	1				2
Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân	2					2
Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr	2					2
Tâcî, Vahyü's-Sîre	2					2
Tayâlisî, Müsned	2					2
Tebrizî, Mişkâtü'l-Mesâbih		2				2
Ahmed el-Bennâ, el-Fethu'r- Rabbânî			1			1
Akk, Mevsû'atü Uzamâi Havle'r-Resûl		1				1
Ali Muhammed, el-İnşirâh ve Ref'u'd-Dik bi-Sîret Ebî Bekr es-Sıddik	1					1
Beğavî, Meâlimü't-Tenzîl	1					1
Bekir Burak, Hazreti Hatice	1					1
Ali Bulaç, "Medine Vesikası"	1					1
Bûtî, Fıkhü's-Sîre	1					1
Dârekutnî, Sünen			1			1
Ebû Zehra, Hâtemü'n-Nebiyîn	1					1
Fâkihî, Ahbâru Mekke	1					1
İbn Asâkir					1	1

İbn Âşûr, <i>Tefsîru't-Tenvîr ve't-Tahrîr</i>	1						1
İbn Hammâd, <i>ez-Zürriyetu't-Tâhire</i>	1						1
İbn Hazm, <i>Cevâmiu's-Sîre</i>	1						1
İbn Hibbân, <i>Sikât</i>	1						1
İbn Teymiyye, <i>Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye</i>	1						1
İbn Teymiyye, <i>Mecmûatü'l-Fetâvâ</i>		1					1
İbnü'l-Cevzî, <i>Sıfatü's-Safve</i>		1					1
Kastallânî, <i>İrşâdü'l-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî</i>	1						1
Mustafa Akçay, <i>Ebeveyn-i Resûl Risaleleri</i>	1						1
Necdî, <i>Muhtasaru Sireti'r-Resûl</i>		1					1
Nedvî, <i>Mâzâ Hasire'l-Âlem bi-nhitâti'l-Müslimîn</i>	1						1
Reşit Haylamaz, <i>Güller ve Dikenler</i>	1						1
Reşit Haylamaz, <i>Saadet Asrına Doğan Yıldızlar</i>	1						1
Said Nursi, <i>Mektubat</i>	1						1
Suyûtî, <i>Esbâbü'n-Nüzûl</i>	1						1
Şehristânî, <i>el-Milel ve'n-Nihal</i>	1						1
Şevkânî, <i>Fethu'l-Kadîr</i>	1						1
Taberânî, <i>Mu'cemü'l-Evsat</i>		1					1
Taberânî, <i>Mu'cemu's-Sağîr</i>		1					1
Zeylaî, <i>Nasbu'r-Râye</i>		1					1
Zübeyr b. Bekkâr, <i>el-Müntehab min Ezvâci'n-Nebî</i>						1	1
Zührî, <i>Tenzîlü'l-Kur'ân</i>			1				1
Zürkânî, <i>Menâhilü'l-İrfân</i>	1						1

Ele aldığımız kitaplarla ilgili dikkatimizi çeken önemli bir husus, derleme bir kitap olan ve birçok yazar tarafından neredeyse temel kaynak olarak kullanıldığını sandığımız Mustafa Asım Köksal'ın kitabının incelediğimiz popüler kitaplardan sadece Salih Suruç'un *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* adlı kitabında

yalnız bir yerde kaynak olarak kullanılmasıdır. İlgili ilgisiz birçok kitap kaynak olarak gösterilmesine rağmen Köksal'ın kitabının kaynak olarak gösterilmemesi ilginçtir. Aynı şekilde Muhammed Hamidullah'ın *İslâm Peygamberi* adlı kitabı da oldukça az kullanılmıştır. Oysa son yıllarda telif edilen siyer kitapları hakkında hazırlanan bir tebliğde, son on yılda yapılan siyer çalışmalarına genellikle Aziz Mahmud Hüdayi,¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa,¹⁸ Abdurrahim Zapsu,¹⁹ M. Zekai Konrapa,²⁰ Muhammed Hamidullah,²¹ Mustafa Asım Köksal,²² İrfan Yücel,²³ Himmet Berki²⁴ ve Martin Lings'in²⁵ kitaplarının kaynaklık ettiği ifade edilmiş ve bunların içerisinde Ahmet Cevdet Paşa ve Asım Köksal'ın eserlerinin ön planda olduğu vurgulanmıştır.²⁶

Suruç ve Haylamaz'ın kitaplarında daha çok olmak üzere Kur'an-ı Kerim'e sık sık atıf yapıldığı da vurgulanmalıdır. Kur'an'a yapılan atıflar, siyerin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ihmal edilmemiş olması açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte çağdaş siyer müellifatında Kur'an'ın kaynaklığı, vahiy-olgu ilişkisine işaret edilmesinden öteye geçmemekte, Kur'an'ın temel kaynak olarak peygamber algısını şekillendirmesindeki rolü doğrultusunda bir inşa yapılmamaktadır. Zaten bize ulaşan rivayetlerin önemli bir kısmında en azından kaba şekliyle ihtilaf yoktur. Temel ihtilaflardan biri, Kur'an'ın çizdiği peygamber portresi ile tarihsel birikimden azade olması mümkün olmayan rivayetlerde ortaya çıkan peygamber algısının zaman zaman farklılaşması ve hatta çatışmasıdır. Bu durumda Kur'an'ın kaynaklık rolü ve nasıl anlaşılması gerektiği önem arz etmektedir.

Burada sayısal veriler açısından temel kaynaklara yapılan atıflarla ilgili durumu tespit ederken, tâli kaynaklardan ya da çağdaş çalışmalardan yararlanılarak verilen malumatın güvenilir bilgi olduğunu iddia etmediğimizi belirtmek isteriz. Bununla birlikte genellikle tâli kaynakların, temel kaynaklar kadar kullanılmış olması, hatta bazı kitaplarda temel kaynak olması, müelliflerin tarihsel algının ürettiği rivayetlerin tespiti, değerlendirilmesi ve bunlara işaret edilmesi yönünde bir yaklaşıma sahip olmadıklarını, teliften çok derleme

17 *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru (Hulâsatü'l-Ahbâr).*

18 *Peygamberler ve Halifeler Tarihi.*

19 *Büyük İslâm Tarihi -Hz. Muhammed (s.a) Dönemi-.*

20 *Peygamberimizin Hayatı.*

21 *İslâm Peygamberi.*

22 *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed (as) ve İslâmiyet.*

23 *Peygamberimizin Hayatı.*

24 *Hatemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı.*

25 *Hz. Muhammed'in Hayatı.*

26 Şaban Öz, "Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 295.

yaptıklarını söylememize imkân vermektedir. Doğal olarak bu derleme işinde hicrî. III. asırda yaşamış bir müellif ile X. asırda yaşamış bir müellif aynı derecede kaynaklık değerine sahip olabilmekte, hatta bazen X. asırda yaşamış bir müellifin eseri daha çok kaynak olarak kullanılabilir.27

Esasen Hz. Peygamber hakkında gerek kaynaklarda, gerekse tâli kaynaklarda yer alan malumatın önemli bir kısmı ya birbirinin tekrarı niteliğindedir, ya da birbirini destekler mahiyettedir. Burada cevabı aranan soru, müelliflerin temel kaynak bilgisinin farkında olup olmadıklarıdır.²⁷

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki temel kaynaklarda yer alan malumatın tartışılmaz olduğunu iddia etmiyoruz. Kuşkusuz ilk kaynaklarda yer alan rivayetlerin de ciddi bir metotla kritik edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu eserlerde yer alan rivayetlerin kritiği ve diğer siyer kaynaklarıyla birlikte değerlendirilmesi, alanın problemlerini bilen araştırmacılar tarafından ele alınmalıdır.

Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili ilk kaynaklarda daha az malumat bulunurken sonraki dönemlerde peygamber algısına bağlı olarak şekillenen bazı rivayetler ortaya çıkmıştır. Bu rivayetlerin ilk kaynaklarda yer alan rivayetlerle birlikte kaynak olarak kullanılması, rivayetleri değerlendirme imkânı olmayan okuyucuyu etkilemektedir. Araştırmaların çok az okuyucuya ulaşması, popüler siyer kitaplarının anlatımını neredeyse otorite haline getirmektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan algıya baktığımızda Hz. Peygamber, daha çok mucize gösteren, hayatının gizemli gelişmelerle örüldüğü bir zat olarak algılanmaktadır.

Sonuç olarak, popüler siyer kitaplarının, Hz. Peygamber algısının sağlıklı bir zemine oturması için önemli olduğu muhakkaktır. Hem ulaştıkları kitlenin genişliği, hem de etkileri göz ardı edilemez. Öte yandan popüler siyer kitaplarında siyerin problemlerinin tartışılmasını beklemek de haksızlık olur. Bu kitapların akademik çalışmaların fonksiyonunu icra etmeleri de beklenemez. Bugün akademik çalışmalarla üretilen bilginin halka yansımalarının çok yavaş olduğu, hatta oldukça cılız kaldığı dikkate alınırsa, popüler çalışmaların bu görevi ifa edebilecek bir fonksiyona sahip olmalarının, söz konusu çalışmaların önemini daha da arttırdığını söyleyebiliriz.

Popüler kitaplarda belki doğrudan doğruya temel kaynağa atıf kadar, bu atıfların ne anlam ifade ettiği de önem arz ettiği için, ele alınan bilginin değerlendirilmesi ve halka ulaşacak bir dille nakledilmesinin yararlı etkiler oluşturacağı muhakkaktır. Bundan dolayı popüler kitapların ya alanın uzmanları tarafından yazılması ya da uzmanların kontrolünden geçmesi elzemdir.

27 Kaynak kullanımında, kaynakların eskisinden yenisine doğru kronolojik sıraya uyulmaya çalışılmakla birlikte bazen bu kuralın dışına çıkıldığı da olmuştur.

Elimizdeki kitaplarda üzerinde durulması gereken önemli bir konu da kullanılan dildir. Popüler kitaplarda edebî kaygı ve rivayetlerin güncel bir dille sunulması bir dereceye kadar kabul edilen bir durum olmakla birlikte, rivayetlerdeki bilgilerin tahrif edilmesi anlamına gelebilecek esnek bir dil tercihi de problem olarak karşımıza çıkabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Arpaguş,** Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001.
- Ayhan,** Halis, “İlâhiyat Fakültesi”, *DİA*.
- Berki,** Ali Himmet- Keskioglu, Osman, *Hatemü'l-Enbiyâ: Hazreti Muhammed ve Hayatı*, 16. Basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- Berki,** Şakir, “Ali Himmet Berki”, *DİA*.
- Haylamaz,** Reşit, *Gönül Tahtımızın Eşsiz Sultanı Efendimiz*, 13. Basım, Işık Yayınları, İzmir 2013.
- Öz,** Şaban, “Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012.
- Öztürk,** Hakan, *Cumhuriyet Dönemi İslam Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed Tasavvuru (1923-1938)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2011.
- Suruç,** Salih, *Allah’ın Elçisi Hz. Muhammed’in Hayatı*, 10. Basım, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- Suruç,** Salih, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, 466. Basım, Nesil Yayınları, İstanbul 2015.
- Yaşaroğlu,** M. Kamil, “Keskioglu, Osman”, *DİA*.

Siyer Kitaplarında Mirâc Mucizesinin Ele Alınması*

Rahile Yılmaz*

Özet

Risâlet ile görevlendirilen peygamberlerin hemen tamamına çeşitli mucizelerin verildiği bilgisi, Kur'ân-ı Kerim'de ismi zikredilen peygamberlerin hayatlarından bazı kesitlerin anlatıldığı âyetlerde belirtilmektedir. Hâtemü'l-enbiyâ olan Rasûlullah'a (s.a.v.) da tebliğ faaliyetinin bazı safhalarında çeşitli mucizeler verilmiştir. Siyer literatürü söz konusu olunca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizeleri ve bu mucizelerin siyer müellifleri tarafından ele alınma şekli, hep tartışma konusu edilmiştir. Birbirinden farklı anlayış ve yaklaşımın sonucu mahiyetindeki tutumlar, özellikle Hz. Peygamber'in mucizeleri söz konusu olunca daha iyi görülebilmektedir.

Bu makalede Türkiye'deki mevcut siyer literatürü içerisinde -müelliflerinin mucize konusuna yaklaşımını ortaya koyması açısından- temsil gücü yüksek olan bazı eserler bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ faaliyetinin önemli bir aşamasını teşkil eden mirâc hadisesine yönelik yaklaşım farklılıkları ele alınmaktadır. Tespit ve mukayese yöntemleriyle kaleme alınan bu çalışmada ne zaman ve nasıl vuku bulduğu hususunda pek çok ihtilafın söz konusu olduğu mirâc mucizesi bağlamında siyer müelliflerinin yaklaşım farklılıkları ve bunların muhtemel nedenleri tartışılacaktır. Ayrıca bu çalışma vesilesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en önemli mucizelerinden mirâcın siyer kitaplarında müellifler tarafından nasıl ele alındığı hakkında bir kanaate ulaşma hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: İsrâ, mirac, mucize, nübüvvet, siyer.

* Bu makale, 9-12 Nisan 2015 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleştirilen "Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları" sempozyumunda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş versiyonudur.

** Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr.

The Approach to the Miracle of al-Mi'raj in Seerah Literature

Abstract

The fact that various miracles were given to almost all the prophets who were entrusted with risalah is stated in the verses which cite some parts of the lives of prophets mentioned by name in the Qur'an. The last prophet Muhammad (pbuh) was also given some miracles in different stages of his risalah. As for sirah literature, the miracles of the prophet Muhammad and the handling of this issue by sirah scholars have always been a controversial issue. As a result of diverse understandings and approaches, different attitudes came out especially when it comes to the miracles of the Prophet.

This article deals with the different approaches to the incident of al-mi'raj which constitutes an important stage of Prophet Muhammad's risalah by drawing upon prominent works –in terms of presenting their author's point of view about the issue of miracles- among the present sirah literature in Turkey. Through descriptive and comparative method in this article, the differences between the approaches of several scholars to the incident of al-mi'raj –about which a lot of disputes arose regarding its time and place- and the probable reasons for this diversity will be discussed. This study also aims to build an opinion about how the miracle of al-mi'raj, one of the most important miracles of the Prophet Muhammad (pbuh), is being addressed in sirah literature.

Key Words: al-Isrā, al-mi'raj, miracle, prophethood, sirah

Giriş

Siyer müelliflerinin eserlerini kaleme alırken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını sadece mucize merkezli veya salt beşerî yönlerine vurguda bulunarak ön plana çıkarmaya dayalı yaklaşım sergilemeleri, Türkiye'deki mevcut siyer literatürüne yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Birbirinden farklı iki anlayışın sonucu mahiyetindeki bu iki tutum, özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizeleri söz konusu edildiğinde daha iyi görülebilmektedir. Türkçe siyer kitaplarında mirâcın nasıl ele alındığını konu edinen bu makalede, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatında önemli bir yere sahip olan mirâctan hareketle siyer kitapları hakkında bazı tespitlerde bulunarak genel bir panoramayı sunmak amaçlanmaktadır.

Bu çalışma, sınırları şu şekilde belirlenen bir bibliyografyaya dayanmaktadır: 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulması ve ardından Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmesine tekabül eden ve özellikle de 1980'den sonraki dönem diye isimlendirebileceğimiz periyodu kapsamaktadır. Bu zaman diliminde Türkçe telif edilen siyer kitapları esas alınmaya çalışılsa da özellikle geçen 50 yıl boyunca popüler kalmayı başarabilen yabancı dilden Türkçeye tercüme edilen birkaç eseri de bibliyografyamıza almayı uygun gördük.¹ Tespit edilen bibliyografya, hem akademik hem de popüler ilgiyle yazılan eserleri ihtiva etmektedir. Makalenin nihai bibliyografyasında 1980 sonrası dönem siyer kitapları asıl kabul edilmekle birlikte büyük etkiye sahip olmaları nedeniyle bu periyottan önceki birtakım telif ve tercüme eserler de dâhil edildi.

I. Temel Kaynaklar Çerçevesinde Mirâc Hakkında Muhtasar Bilgi

Sahih rivâyetler çerçevesinde bir gece Hz. Peygamber (s.a.v.), Cebrâil eşliğinde Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldü; oradan Sidretü'l-müntehâ adı verilen yüce makama yükseltildi ve zamandan mekândan bağımsız bir şekilde Allah Teala'nın huzuruna çıkartıldı.² "İsrâ ve mirâc" diye isimlendirilen seyahatin Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya kadarki birinci kısmı olan isrâ, bu adla nâzil olan sûrenin ilk âyetiyle açıkça bildirilmekte, mirâc ise Necm sûresinin bazı âyetlerinin işaret ettiği manayla (53/10-18)³ ve daha ziyade birçok hadis

1 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*; Martin Lings, *İlk Kaynaklara Göre Hazreti Muhammed'in Hayatı*; Ebü'l-Hasan Ali el-Haseni Nedvî, *Rahmet Peygamberi*; Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *Kur'ân'a Göre Hazreti Muhammed'in Hayatı* gibi eserler.

2 Müslim, "İman", 259, 263.

3 "Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti. Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı. (Ey Müşrikler! Şimdi siz Peygamberin) gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? And olsun ki, o, Cebrâil'i bir başka inişte daha (asli şekliyle) Sidretü'l-Müntehâ'nın

rivâyetiyle ifade edilmiştir. İsrâ sûresindeki âyetin meali şöyledir: “Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed’i) gecenin bir kısmında Mescid-i Harâm’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah’ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”⁴ Kur’ân-ı Kerim’in ifadesine göre İsrâ, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bazı âyetlerin (mucizelerin) gösterilmesi için gerçekleştirilmiştir.⁵

Yine sahîh rivâyetlere göre mirâc, hicretten bir-birbuçuk yıl önce Receb ayında gerçekleşti. Bu gece beş vakit namaz farz kılındı,⁶ Bakara sûresinin son âyetleri⁷ indirildi ve Allah’a şirk koşmayanların affedileceği müjdesi verildi.⁸ Ayrıca içinde selam ve ihtiramın yer aldığı “Tahiyyat” duasının da mirâc sırasında gerçekleştiği kabul edilmektedir.⁹ Hakkında onlarca hadis bulunan mirâc olayını anlatan ana rivâyet, Buhârî’nin *Sahîh*’inde 9 ayrı bölümde;¹⁰ Müslim’in *Sahîh*’inde ise iman bölümünde 13 rivâyet¹¹ olarak bulunmaktadır. Bu haliyle mirâc olayını anlatan bazı hadislerin, “müttefekun ‘aleyh” olduğunu söylemek mümkündür.¹² Hatta mirâc rivâyetlerini -farklı sayılar verilse de- yaklaşık 25-40 sahâbî tarafından nakledilmesi sebebiyle mütevâtir şeklinde değerlendiren hadis âlimleri de

yanında görmüştü. Me’va cenneti de Sidre’nin yanındadır. O zaman Sidre’yi kaplayan kaplamıştı. Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı. And olsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü.” (Necm, 53/10-18.)

4 İsrâ, 17/1.

5 Burada “نُزِّلَتْ” ifadesinin tercih edilmesi önem arz etmektedir. Zira bu fiil, Hz. İbrahim’in güneşi, ayı, yıldızları gözüyle çıplak olarak gördüğünü belirten âyetle de kullanılarak, söz konusu görme eyleminin gerçek ve maddî olduğu belirtilmiş oluyor. Ayrıca âyetle kullanılan “آيَاتِنَا” ifadesi de Kur’ân’da pek çok âyetle mucize manasında kullanılmaktadır.

6 Buhârî, Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh’l-müsned min hadisi Rasûlillâh sallâhu ‘aleyhi ve’s-sellem ve sünenihi ve eyyâmihi*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, I. Baskı, Dâru Tavki’n-necât, 1422, “Salat”, 1; Müslim, Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Dâru İhyâi’l-kütübi’l-‘arabiyye, ts., “İman”, 259, 262, 263.

7 el-Bakara 2/285-286.

8 Müslim, “İman”, 279.

9 Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, Beytu’l-efkârî’d-devliyye, t.y., y.y., “Salat”, 182.

10 Buhârî, “Salat”, 1; “Hacc”, 76; “Enbiya”, 5; “Menâkıbu’l-Ensâr”, 24; “Menâkıbu’l-Ensâr”, 42; “Tefsir” (17), 3; “Eşribe”, 1, 11, 12; “Kader”, 10; “Tevhid”, 37.

11 Müslim, “İman”, 259-272. Müslim, mirâc hadislerine *Sahîh*’inin *imân* bölümünde 259-272 rivâyetler olarak yer vermiştir. Müslim bu yaklaşımıyla, Mirâc’ın mucize oluşunu dikkate aldığını ve dolayısıyla olayın iman/kabul meselesi olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bk. Davudoğlu, Ahmed, *Sahîhi Müslim Tercüme ve Şerhi*, II, 88-146, İstanbul, 1974.

12 Buhârî ve Müslim’in birlikte rivâyet ettiği hadislerdir ve sahîh hadislerin birinci derecesini teşkil ederler.

vardır.¹³ İsrâ ve mirâcın detaylarının hadislerde yer aldığı belirtildikten sonra mirâc mucizesinin Mekke'li müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve etrafındakilere yönelik boykot uyguladıkları zamandan, Rasûlullah'ın (s.a.v.) iki vefalı dostu olan sevgili eşi Hz. Hatice ile amcası Ebû Tâlib'in vefatından ve Tâif yolculuğu sırasında yaşadığı acı tecrübelerden sonra gerçekleştiği belirtilmelidir. Bu durum dikkate alındığında semâvî yolculukla Allah'ın, Rasûl'unu teselli ettiğini düşünmek mümkün olur.¹⁴

Mirâcın mahiyetine yönelik tartışmalar, bu semâvî yolculuğun uykuda mı uyanıkken mi gerçekleştiği ve bu durumun sonucunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu olayı sadece ruh ile mi yoksa ruhmaalcesed mi yaşadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte Rasûlullah'ın (s.a.v.) Allah'ı (c.c) görüp-görmediği, olayın kaç kez vuku bulduğu da ihtilaf edilen konular arasındadır. İsrâ ve mirâcın ruh ile rüyada vuku bulduğunu söyleyenler olmuş ise de konu ile ilgili hadislerle dayanarak hadis, tefsir, fıkıh ve kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu İsrâ ve mirâcın ruh ve beden ile uyanık bir hâlde tek seferde gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.¹⁵ Ancak olayın kendisini değil, zamanı ve niteliği hakkında tartışan bir grup İslam alimi de mirâcın Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar olan kısmının cismânî; Mescid-i Aksâ'dan sonraki kısmının ise ruhânî gerçekleştiğini ileri sürmüştür.

II. Siyer Kitaplarında Mirâcın Ele Alınışı Hakkında Temel Tespitler

Kitaplarla ilgili tespitler tasnif edilirken bizzat konunun kendisini ilgilendiren vechelere temas edilerek mirâc hadisesiyle ilgili rivâyet farklılıklarının sebep olduğu ihtilaflar belirtilecek, ardından siyer müelliflerinin yaklaşım, yöntem, kaynak kullanımı ve üslup gibi kişisel tercihlerine dair değerlendirmelere yer verilecektir. Bu bağlamda siyer literatüründe mirâc konusu özelinde nasıl bir değişim ve kırılma olduğu da görülecektir. Öncelikle birkaç eser¹⁶ dışında siyer

13 Bazı âlimler, mirâc ile ilgili hadislerin 20 sahâbî, bazıları ise 40 sahâbî tarafından nakledildiğini bundan dolayı bunların mütevâtir seviyesine ulaştıklarını belirtmişlerdir. Bununla kastedilen lafzen mütevâtir olmayıp manen mütevâtirdir.

14 Türkçe siyer kitaplarının çoğunda mirâc mucizesinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iki vefalı dostunun vefatı ve Tâif yolculuğundan sonra gerçekleşmesi üzerinde durularak Allah'ın onu teselli etmesiyle ilişkilendirilmiştir.

15 Yavuz, Salih Sabri, "Mi'rac" *DİA*, XXX, 133.

16 İncelediğimiz bütün eserler arasında mirâc mucizesine hiç değinmeyen birkaç eser tespit edebildik. Bk. Yeniçeri, Celal, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat: Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000; Watt, W. Montgomery, *Hazreti Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986. Ayrıca Şaban Öz de kitabında "İsrâ" başlığı altında sadece isrâ'yı ele almakta ve mirâca hiç değinmemektedir. Bk. Öz, Şaban, *İslam Tarihi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, ss. 41-42.

kitaplarının neredeyse tamamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke yılları konu edilirken mirâc mucizesine ya kısa bir açıklamayla¹⁷ ya da müstakil bir başlıkla¹⁸ temas edildiğini belirtmek gerekir. Eldeki mevcut siyer kitaplarında mirâc mucizesinin anlatıldığı bölüm ve başlıklara bakıldığında söz konusu kitapların yukarıda belirtilen rivâyetler dışında şu konuları müşterek olarak ele aldığı görülmektedir: Mirâc, boykot ve hüzün yılı diye isimlendirilen dönemden sonra ve özellikle Tâif'ten üzgün dönmesinin akabinde vuku bulmuştur. Bunlara ilâveten şu ortak hususlara da genellikle işaret edilmiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Burak adlı bineğe binerek Cebrâil ile birlikte Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gittiği, burada kendisinden önce gelen bütün peygamberlere imamlık yaparak namaz kıldırıldığı, daha sonra yine Cebrâil ile birlikte yedi kat semaya yükselterek her bir katta bir peygamberle karşılaştığı, sidretü'l-müntehâ'ya kadar Cebrâil eşliğinde gittiği ancak bu noktadan sonra sadece kendisinin ilerlediği, ayrıca ümmetine beş vakit namazın emredildiği, Bakara Sûresi'nin son âyetinin nüzulu, müminlerden Allah'a şirk koşanlar dışında hepsinin cennete gireceği müjdesi, Hz. Ebû Bekir'in bu olayı Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitmeden tasdik etmesi ve bundan dolayı kendisine "siddik" denilmesi.

Bizatihimirâcinkendisi,büyükorandagaybîbirvecheyesahipolmasınedeniyle anlaşılması ve anlatılması noktasında çeşitli zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Bundan dolayı konunun ele alındığı eserlerde daha ziyade müelliflerin mucize karşısındaki tutumları¹⁹ ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine dair fikirleri belirleyici olmaktadır. Örneğin, söz konusu meseleyi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizelerinden biri şeklinde kabul eden müellifler, konunun gaybî yönünü göz önünde bulundurarak âyetler ve rivâyetler bağlamında meseleye yaklaşırken;²⁰

17 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınları arasında yer alıp pek çok baskısı yapılan Hz. Muhammed ve evrensel mesajı adlı kitapta bu konu, "İsrâ ve mirâc" başlığı altında; ancak çok kısa bir metinle verilmektedir. Bk. Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, s. 110.

18 XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin önemli devlet adamlarından, Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz* adlı kitabında mirâc konusunu çok kısa ve öz bir şekilde vermeyi tercih etmiştir. Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz*, sđl. Mahir İz, yay. haz. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2004, s. 69.

19 Bazı müelliflerin genel olarak mucizeler hakkındaki tutumu, özelde mirâc mucizesine olan yaklaşımlarında da görülmektedir. Örneğin, bazı müellifler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatındaki bu harikulade olayları mitolojik unsurlar veya abartılı rivâyetler şeklinde tanımlayabilmektedir.

20 Örneğin Nedvî, *Rahmet Peygamberi*'nde âyetler ve hadisler çerçevesinde konuyu ele alıp, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yolcuğuna ruh-beden birlikteliğiyle çıktığını ifade etmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesajının evrensel boyutuna vurguda bulunarak Onun Mescid-i Aksâ'da bütün peygamberlere imam olmasını, Onun nübüvvet zincirinin son halkası olduğu ve kendisinden öncekilerin de vârisi konumunda bulunduğuna dikkat çekmektedir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân dışında başka bir mucizesinin olmadığını ve hatta kendisine hiçbir şekilde hissî mucize verilmediği kanaatini taşıyanlar²¹ da bu olayı ya sadece rüya halinde görüldü diye te'vîl etme ya da harikulade olan olayı aklileştirme yoluna giderek açıklamaktadırlar. Benzer şekilde olaya hem "mucize" deyip hem de onun içeriğinin tamamını veya belirli kısımlarını akılla açıklamaya çalışan müellifler de vardır. Ancak Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'a yaklaşmasını O'na zaman, mekân ve istikamet izâfe etme tehlikesine düşecek kadar ileri götüren popüler siyer kitap müelliflerinin sayısı, konuyu tamamen rasyonel düzlemde ele alan müelliflerden daha fazladır. Hâlbuki âyette geçen "سبحان" ifadesi, olayın azametini, kudretine ve aynı zamanda Allah'ın her türlü noksan sıfatlardan tenzih edilmesine dikkat çekerek²² yaşanan hadisenin mucizevi boyutuna işaret etmekte ve gayba inancı pekiştirmektedir.

Siyer kitaplarında mirâc konusu mevzu bahis edildiğinde bunun İsrâ'dan ayrı ve farklı bir zaman diliminde gerçekleşen bir hadise mi yoksa isrâ ile birlikte gerçekleşen ama onun ikinci aşamasını teşkil etse de o yolculuğun tamamına verilen bir isim mi olduğu tartışılmıştır. Bu bağlamda Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar olan yolculuğun İsrâ, bu noktadan sonra yedi kat semaya yükseltilmeye de mirâc adı verildiği neredeyse bütün siyer kitaplarında belirtilmektedir. Ancak söz konusu iki yolculuğun da kitaplarda "mirâc" başlığı altında zikredilmesi dikkat çekmektedir. Aslında bu yaklaşım da iki müstakil yolculuğun söz konusu olmadığı, tek bir yolculuğun iki farklı aşamasının ele

Martin Lings ise *Hız. Muhammed'in Hayatı* adlı kitabında "Senin Yüzünün Nuru" başlığı altında bu yolculuğu ayrıntılarına ve keyfiyetine değinmeden genel itibarıyla tasdik eden bir içerikle sunmaktadır. Bk. Lings, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, ss. 145-151.

Batı dillerinden Türkçeye tercüme edilen siyer literatürünün en önemli temsilcisi sayılan ve aynı zamanda Türkiye'de en çok satan siyer kitapları arasında zikredilen Martin Lings'e ait *Hız. Muhammed'in Hayatı* adlı eser, ayrı bir öneme sahiptir. Batı dillerinden Türkçeye tercüme edilen siyer kitapları ve bu çalışmalarda ön plana çıkan peygamber tasavvuru için bk. Yılmaz, Rahile, "Türkçe'ye Tercüme Edilen Siyer Çalışmalarında Peygamber Tasavvuru", *Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum* içinde, ss. 181-194, ed. Mercan, M. Hüseyin, İstanbul: Yedirenk, 2013.

- 21 Öz, Şaban, *Siyer'e Giriş*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 64. Öz'ün ifadesi şöyle: "Şahsen Hız. Peygamber'e mucize verilmediği konusunda [Kırbaşoğlu ile] hemfikiriz". Öz'ün atıfta bulunduğu Kırbaşoğlu'na ait ifade ise şöyledir: "Kur'ân'ın ısrarla normal bir insan olduğunu ve mucize göstermesinin söz konusu olmadığını vurguladığı Hız. Muhammed..." Bk. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Kitabiyat, 2002, s. 344-345.

- 22 "Allah her şeye kâdirdir, O'nu her türlü eksikliklerden münezzeh kılıyoruz" anlamına gelir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-muhîr*, I, 286.

alındığı kanaatini ihsas ettiği gibi²³ bu düşünceyi açıkça ifade edenler de vardır.²⁴ Hatta *DİA*'da isrâ maddesinin müstakil yazılmadığı, "Mi'râc" maddesinde ise bu kavramın şöyle tanımlandığı görülmektedir: "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı yolculuk".²⁵ Ayrıca bazı çalışmalarda "Hz. Peygamber'in Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya kadar olan mirâcı" şeklinde açıklamalar görmek de mümkündür.²⁶ Bütün bunlar, aslında iki aşamalı bu yolculuğun "Mirâc" diye ifade edildiği anlayışını destekler mahiyettedir. Ancak bu iki hadisenin tek bir olay şeklinde nakledilmiş olmasına karşı çıkan²⁷ hatta mirâcın sonradan kurgulanarak İsrâ'nın akabinde zikredildiğini düşünen müelliflerin varlığını da belirtmek gerekir.²⁸ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak daha erken dönemde yazılan Türkçe siyer eserlerinde konu sadece "mirâc" başlığı altında verilirken, daha sonraki çalışmalarda ise özellikle "isrâ ve mirâc" şeklindeki kullanımların başlıklar için tercih edildiği görülmektedir.²⁹ Hatta bazı siyer müellifleri, İslam kültüründe isrânın, mirâcın gölgesinde kaldığını düşünerek bu durumu tenkid etmiştir.³⁰

23 Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz*, s. 69; Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, s. 239 vd.; İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 115; Yücel, İrfan, *Peygamberimizin Hayatı*, 22. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, s. 83 vd.; Safi, Omid, *Peygamberi Tanımak: Farklı Kültürlerde Peygamber Algısı*, çev. Nagihan Haliloğlu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, ss. 159-185, Kandemir, M. Yaşar, *Gönlümüzün Sultanı Habibullah*, İstanbul 2013, s. 504.

Ancak Nedvî gibi bu konuyu "İsrâ ve Mirâc" şeklindeki bir başlık altında incelemeyi uygun gören müellifler de vardır. Bk. Nedvî, *Rahmet Peygamberi*, s. 122; Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 159 vd.; Özkavukcu, Şaban, *Hiz. Peygamber'in Hayatı: Kur'an-ı Kerim Işığında Siyer-i Nebi'nin Kronolojik Okunuşu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 113; Karakılıç, Celaleddin, *Hazreti Muhammed aleyhi's-selam'ın Hayatı ve Eşsiz Ahlak ve Faziletleri*, Ankara: 2004, s. 148 vd.; Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hiz. Peygamber Devri Kronolojisi: (Tahlil ve Tenkit)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 156; Fayda, Mustafa [ve öte.], *Son Peygamber Hiz. Muhammed: (Hayatı, Şahsiyeti, İslam Dini ve Kültüründeki Yeri)*, ed. Casim Avcı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, s. 47.

24 Kasım Şulul "Bir mucizenin iki safhasıdır" demektedir. Bk. Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hiz. Peygamber Devri Kronolojisi*, s. 157.

25 Yavuz, Salih Sabri, "Mi'râc", *DİA*, XXX, 132 vd.

26 Yücel, İrfan, *Peygamberimizin Hayatı*, 22. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, s. 83.

27 Balcı, İsrail, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 224.

28 Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, s. 223, 225, 226.

Hatta Balcı mirâc için "iddialardan ibaret bir senaryo" ifadesini kullanmaktadır.

29 Sadece mirâc diyenler için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz*, s. 69.

30 Bu kanaate sahip olan müelliflerden Balcı, söz konusu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: "Bir bakıma Kur'an'ın işaret ettiği bir konu, rivâyetlerde dile getirilen anlatılara kurban edilmiştir." Balcı, İsrail, *Hiz. Peygamber ve Mucize*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 271.

Konunun mahiyeti gereği en fazla tartışılan bir diğer mesele, mirâcın ruh ile mi yoksa ruh-beden ile mi gerçekleştiği ya da başka bir ifadeyle uyanırken mi yoksa rüyada mı vuku bulduğudur.³¹ Türkçe siyer literatüründe daha ziyade kabul gören görüş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yolculuğu bedenlen ve ruhen gerçekleştirdiği ve bu durumun aklen, dinen muhal olmadığıdır. Bu anlayış özellikle "Bir gece kulunu Mescid-i Harâm'dan alıp Mescid-i Aksâ'ya götürdü" âyetindeki "عبد/'abd" in taşıdığı mana ile desteklenmiştir. Ancak mucize hakkında farklı düşünen ve mucizeleri aklileştirmeye çalışanlar³² ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu tecrübelerinin rüyaya dayandığını öne sürmektedirler.

Mirâc ile ilgili rivâyetlerin sayıca çok ve çeşitli olması siyer kitaplarında bu konunun ele alınmasında ortaya çıkan farklılığın temel nedenlerinden birisidir. Konuyla ilgili sahîh rivâyetler bulunmasına rağmen bazı müelliflerin yetersiz ve yanlış bilgiye sahip olma,³³ bilinçli tercih ya da gevşek davranma sonucunda sıhhatinde sıkıntı bulunan rivâyetleri kullandıkları da görülmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğrudan Allah Teala'yı gördüğüne dair rivâyetler ile yedi kat semada karşılaştığı olağanüstü durumlar, cennet ile cehennemin ahvali ve ehline dair tarifler içeren mevzu hadisler, uydurma oldukları belirtilmeksizin kullanılmıştır. Bunun sonucunda bir kısım popüler siyer müellifi, hâdisedeki boşlukları kendileri doldurarak yorumda bulunurken³⁴ akademisyen kimliği ön

31 Ehl-i sünnet bilginlerinin ekseriyeti, İsrâ ve Mirâc'ın aynı gecede ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) ruh ve bedeniyle uyanık halde iken vuku bulduğu görüşündeler. Ancak İsrâ ve Mirâc'ın ayrı gecelerde ve rüya halinde, ruhani olarak da gerçekleştiği kanaatini taşıyan az sayıda âlim de vardır. Bk. İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu'l-meâd*, II, 126-127.

İlginç ki Ali Şeriati, Şii alimlerin de aynı görüşte olduğunu şu ifadeleriyle belirtmektedir: "Şia'nın tamamına ve güvenilir tarihçilerin pek çoğuna göre İsrâ ve mirâc hadiseleri bir gecede vuku bulmuş ve Mirâc cismanî olarak gerçekleşmiştir." Bk. Şeriati, Ali, *Muhammed kimdir*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 25.

32 Ortadoğu menşeli siyer kitaplarından ve aynı zamanda Türk okuyucu üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Muhammed Hüseyin Heykel'e ait *Hazreti Muhammed Mustafa* adlı kitapta müellif, mirâcın ruhani bir hadise olduğunu belirtmektedir. Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hazreti Muhammed Mustafa*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İnkılap Yay., İstanbul, 1985, s. 201.

Modern Orta Doğu siyer literatüründen Türkçeye tercüme edilen kitapları ve bu eserlerde yansıtılan peygamber tasavvuru için bk. Yılmaz, Rahile, "Türkçe'ye Tercüme Edilen Siyer Çalışmalarında Peygamber Tasavvuru", ss. 185-190.

Ayrıca Heykel mirâc hâdisesini konu alan bir kısım tasvirler hakkında şu benzetmede kullanmaktadır: "Sufilerin veya benzeri grupların hayallerinin ürettiği mesnetsiz hikayeler". Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*, s. 286.

33 Örneğin şifahi geleneğin sahip olabileceği problemler hakkında David Hume'a referansta bulunmak. Bk. Zeyveli, Hikmet, "Kur'ân ve Sünnette Mucize" (Basılmamış tebliğ metni), *Mucize ve Gayb Çalıştayı*, KURAMER: İstanbul, 2014, s. 15.

34 Karakılıç, Celaeddin, *Hazreti Muhammed aleyhi's-selam'ın Hayatı ve Eşsiz Ahlak ve*

planda olan müelliflerin eserleri, bu nitelikteki öğeleri daha az içermektedir.

Ancak kimi müelliflerin rivâyetlerin sayıca çok olması ve belli noktalarda birbirinden farklılık arz etmesinden hareketle mirâc hakkındaki bütün rivâyetlere yönelik ön yargılı bir tavır sergilediği de görülmektedir. Birtakım siyer eserlerinde -özellikle konunun ihtilaflarında yoğunlaşan yazarların kitaplarında- bu özel yolcuğa dair var olan en zayıf rivâyetler veya uydurma rivâyetlerin kullanıldığını görmek mümkündür. Hatta bu rivâyetler nedeniyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "aşırı yüceltmeci" bir tavırla takdim edildiğini ifade edip bunu eleştiren araştırmacılar, sanki bu konuda sahîh kabul edilen rivâyetlerin dahi problem teşkil ettiği izlenimi vermektedir. Bu tespitimizi "Problemli rivâyetleri kullanma ve genelleme" şeklinde isimlendirmek mümkündür.

Birkaç müellifin rivâyetleri kullanırken râviyi ve hadisi konu edinen rivâyet ilminin kurallarına göre değil; şahsî kanaatleri³⁵ doğrultusunda tercihte bulunmaları da dikkat çekmektedir. Örneğin, bir çalışmada Mescid-i Aksâ ile kastedilen yerin neresi olduğu hakkında kendisine en fazla atıfta bulunulan ve "şeddu'r-rihâl hadisi"³⁶ diye meşhur olan rivâyetin râvisi İbn Şihâb hakkında "Emevî sempatizanı" şeklindeki bir değerlendirme yapıp râvi üzerinden rivâyet hakkında aceleci bir kararın verildiği görülmektedir.³⁷ Hâlbuki isrâ ve

Faziletleri, Ankara 2004, s. 150.

Örneğin müellif, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbi yıkanırken kullanılan ibriği ve leğeni tasvir etmektedir. Sidretü'l-müntehâ'nın tasviri için bk. Karakılıç, *Hazreti Muhammed aleyhi's-selam'ın Hayatı*, s. 156, dn. 103.

- 35 Müelliflerin konu ile ilgili kanaatlerini "şahsî görüşüm(üz)" (Öz, Şaban, *İslam Tarihi*, 2. bs. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, s. 42) şeklinde verme yaklaşımları da problem arz etmektedir. Zira itikadî ve kelamî boyutlara sahip bu konuda şahsî görüşten söz etmek çeşitli problemlere neden olmaktadır. Benzer bir yaklaşımı Balcı'nın *Hz. Peygamber ve Mucize* adlı kitabında da görmek mümkündür.

- 36 Şeddu'r-rihâl hadisi şöyle: Ebû Hüreyre (r.a), Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "(İbâdet için) *sadece şu üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ...*". Rivâyetin metni şu şekildedir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى

Buhârî, "Mescidü Mekke", 1, 6; "Savm", 67; "Sayd", 26; Müslim, "Hac", 415, 511, 512.

- 37 "Emevî sempatizanı" ifadesi, Azimli'ye aittir. Bk. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 162. "Bazı araştırmacılar o sırada Kudüs'te Mescid-i Aksâ'nın bulunmadığını ileri sürerek, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan tarafından Kâbe'nin yerine geçmek üzere Mescid-i Aksâ'nın bina edildiğini, insanların orayı tavaf etmesi gerektiğiyle ilgili Şii tandanslı ve Şii olduğu bilinen Yakubî'nin rivâyetine dayanarak ileri sürüyorlar. Bu arkadaşlar, tarafgirlikle hadis uydurulduğunu ileri sürecek kadar aşırı tenkidî zihniyete sahip olmalarına rağmen Yakubî'nin gerçekten Şii görüşleriyle Emevî düşmanlığının ortaya çıkardığı bir fikir olduğu görüşünü yok farz ederek İbn Şihâb ez-Zühri'nin, 22 yaşında olan bir insanın, Peygamberimiz'in (s.a.v.) üç mescidde namaz kılınması ile ilgili hadisini Emevîler için uydurduğunu söylemeleri gerçekten

mirâc hakkındaki rivâyetler ile bunları nakleden râvilerin değerlendirildiği pek çok çalışma telif edilmiş; sahîh, zayıf ve mevzu skalasında yer alan hadisler bu kitaplarda tek tek belirtilmiştir.³⁸

Farklı literatürden rivâyetleri tercih etme de siyer kitaplarının genel sorunları arasında yer almaktadır. Şöyle ki şemâil, hasâis ve delâil kitaplarında yer alan ve kimi zaman müellifinin sıhhatiyle ilgili değerlendirmede bulunduğu rivâyetler, bir kısım siyer kitabında herhangi bir ilâve bilgi olmaksızın kullanılmaktadır.³⁹ Bu yaklaşımın neticesinde bazı araştırmacılar, mirâc ile ilgili rivâyetlerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yüceltmeye yönelik uydurulmuş, özellikle de 'Yahudi ve Hıristiyanlıktaki yükseliş motiflerinden esinlenerek kurgulanan mesnetsiz iddialar' olduğunu düşünmektedir.⁴⁰ Bu tutumun paralelinde bir grup siyer müellifi, rivâyetlerin Kur'ân'a,⁴¹ akla, tabiat kanunlarına aykırı olduğunu iddia ederek onları reddetme yoluna gitmektedirler.⁴² Mirâc konusunun kendisi ve aynı zamanda rivâyetlerin çokluğu, çeşitliliği ile ilişkilendirilebilecek bir başka husus da bu hadisenin tam olarak nerede, ne zaman, ne şekilde gerçekleştiği ile ilgili ortaya çıkan ihtilaflardır. Bunlar daha ziyade isrâ ve mirâcın ayrı zamanlarda olup olmadığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) o gece nerede bulunduğu,

insanı rencide etmektedir. İbn Şihâb ez-Zühri gibi bir zatın "üç mescidde namaz kılınır" gibi Peygamberimiz'in bir hadisini Emevilerin hatırına uydurduğunu ifade etmeleri gerçekten insanı dilhun etmektedir."

Yukarıdaki açıklamalar, Prof. Dr. Mustafa Fayda'ya aittir. Bk. "Prof. Dr. Mustafa Fayda ile İsrâ ve Mirâç Hadiseleri Üzerine" <http://www.sonpeygamber.info/prof-dr-mustafa-fayda-ile-isra-ve-mirac-hadiseleri-uzerine> (08.04.2015)

- 38 İsrâ ve mirâc hadislerinin derlendiği bazı eserler için bk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, *Ehâdisü'l-isra' ve'l-mi'rac*, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980; 'Amr Abdülmün'im Selim, *Sahîh min kıssatî'l-isra ve'l-mi'rac*, Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1993.

İsrâ ve mirâc ile ilgili zayıf rivâyetlerin derlendiği eserler için bk. 'Amr Abdülmün'im, *ez-Zaifu min kıssatî'l-isra' ve'l-mi'rac*, Tanta: Darü's-Sahâbe li't-Türas, 1993.

İsrâ ve mirâc hakkındaki lisansüstü çalışmalar için bk. Tath, Bekir, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'rac hadisleri*, 2000, (Yüksek lisans), MÜSBE; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Tefsirde İsrâ ve Mirâc telakkisi (H. 550/1155'e kadar)*, 1987, (Yüksek lisans), MÜSBE.

- 39 Hasâis, şemâil veya delâil müelliflerine yönelik eleştirilerde bulunarak mirâc konusunu ele alan müellifler de vardır. Örneğin Mustafa İslamoğlu eserinde bu konuyu "Miraçta ne oldu?" üzerine kadim bir polemik başlığı altında işleyerek meseleyle ilgili vermek istediği bilgileri daha ziyade Şifâ-i Şerif müellifi Kâdî İyâz'ı eleştirerek arz etmektedir. bk. İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, s. 115-119.

- 40 Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 225.

- 41 Balcı'ya göre "Mirâc olayı vahiyle hiçbir şekilde ilişkilendirilebilecek bir olay değildir". Bk. Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, s. 271; a.mlf, Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 225.

- 42 Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 225. Balcı'nın mirâc hakkındaki görüşleri şöyle: "Mirâc olayı, rivâyetlerde zikredilen tasvir ve iddialara dayanmaktadır. Diğer bir deyişle hiçbir şekilde âyetlerle ilişkilendirilemez." Bk. Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, s. 270. Yukarıda işaret edildiği üzere esasen bu yaklaşım, müelliflerin mucize ve nübüvvet hakkındaki kanaatleriyle yakından ilgilidir.

Mescid-i Aksâ ile kastedilen yerin neresi olduğu konularında yoğunlaşmaktadır. Özellikle Muhammed Hamidullah'ın âyette geçen “en uzak mescid” anlamına gelen Mescid-i Aksâ'nın “semavi bir mescid olması” ihtimali üzerinde durması,⁴³ kendisinden sonraki Türkçe literatürde bir kırılmaya neden olmuş ve Mescid-i Aksâ'nın neresi olduğu ile ilgili ihtilaflarda referans kaynağı haline gelmiştir. Hamidullah'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetten önce Kudüs'ü gördüğü ve Mescid-i Aksâ'nın onun zamanında var olmadığını öne sürmesi de kendisinden sonraki siyer kitaplarını etkileyen başka bir düşüncedir. Hatta bir grup müellif, onun bu düşüncelerini aynen aktarırken⁴⁴ bir grup da müstakil çalışmalarla onu tenkid etmiştir.⁴⁵ Hamidullah'ın mirâc konusundaki görüşlerinin kendisinden sonraki siyer kitaplarına olan etkisi bununla sınırlı kalmayıp özellikle rivâyetlerde geçen, “Uyku ile uyanıklık arasında bir durumda idim” ifadesinden hareketle mirâcın ruhmaalcesed yaşanmadığı kanaati de hâkim olmuştur.⁴⁶ Onun bu fikirleri, özellikle akademisyen siyer müelliflerinin eserlerinde bariz bir şekilde görülebilmektedir.⁴⁷ İsrâ'nın Mekke yakınındaki bir mescidde vuku bulduğunu ve oraya Mescid-i Aksâ denildiğini düşünen bazı Türk müelliflerin olduğunu da belirtmek gerekir.⁴⁸

III. Siyer Müelliflerinin Mirâc Konusuna Yönelik Farklı Yaklaşımları ve Nedenleri

Şu ana kadar daha ziyade konunun kendisi ve rivâyetlerin çeşitliliğinin yanı sıra müelliflerin tercih ve yaklaşımlarının siyer kitaplarındaki mirâc anlatılarında ne kadar etkin olduğu ifade edilmeye çalışıldı. Müelliflerin yaklaşımlarına neden olan bazı unsurların tespiti ve yine onların mirâc anlatılarında ortaya çıkan tabloyu incelemek de kuşkusuz meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak başka vechelerdir. Bazı müelliflerde kendisini “oryantalist etki” diye isimlendirebileceğimiz bir yaklaşım görülmektedir. Yani Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve nübüvveti salt maddî boyutlarıyla anlamaya ve açıklamaya çalışan oryantalistlerin tarih anlayışı ve telifi, bazı siyer kitaplarındaki anlatıyı da şekillendirmiştir.

43 M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 93.

44 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 163 vd.

45 Onun görüşleri bazı araştırmacılar tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Bk. Hamidullah'ın bu görüşünün eleştirilmesine tahsis edilen bir çalışma için bk. Çıkan, Zeki, *Mi'rac ve Hamidullah: imanımızla oynamayınız*, İstanbul: Berekat Yayınevi, 1977.

46 M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 92. Ayrıntılı bilgi için bk. Mirâc ve Mucize başlıklı kısım (I, 119-149). Hamidullah rivâyetlerde geçen, “Uyku ile uyanıklık arasında bir durumda idim” ifadesinden hareketle bu seyahatin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tam şuur halinde, fakat ruhunun hâkimiyeti altında gerçekleştiğini söylemektedir.

47 Bk. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 163 vd.

48 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 159-177.

Azimli, İsrâ'nın Mekke yakınındaki bir mescidde vuku bulduğunu, mirâcın ise rüyada yaşandığını düşünmektedir.

1980 sonrası şîret kitaplarında -önceki dönem eserleriyle kıyaslandığında- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizelerine giderek daha az sayıda yer verilmiş, birtakım eserlerde neredeyse onun beşerden farklı yönleri göz ardı edilerek hayatındaki harikulade özelliğe sahip olaylar azalma göstermiştir. Tasvir edilen bu yaklaşım ekseriyetle maddi-bilimsel açıklamalar ve yorumlarda kendini göstermektedir. *Oryantalist etki* diye isimlendirilen bir başka tespit de müelliflerin kaynaklara ve rivâyetlere yönelik tavırlarıdır. Buna örnek vermek gerekirse, Oryantalistlerin hadis tarihlendirme yöntemleri arasında yer alan e silentio delilini kullanarak mirâcla ilgili hadisleri Hemmam b. Müenebbih veya Abdullah b. Mübarek gibi erken dönem müelliflerinin eserlerinde aramaya çalışıp, onlar tarafından zikredilmediğini öne sürerek sonraki kaynaklarda bulunmalarını, mirâcla ilgili hadislerin sonradan kurgulandığı şeklinde yorumlayanlar vardır.⁴⁹

Oryantalist etkinin bir uzantısı şeklinde kabul edilmesi mümkün olan ve aynı zamanda "müelliflerin üslûbu" ile ilişkilendirilebilir bir durum daha vardır. Örneğin, bazı müellifler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu özel yolculuğunun kimi kesitleri için istihzâi bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Özellikle birtakım rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yolculuğa çıkarılmadan önce Cebrâîl aracılığıyla hazırlanmasını ifade eden (sadrının yarılp temizlenmesi), yine Allah Rasûlu'nun karşılaşp görüştüğünü söylediği enbiyâ ve farz kılınan namazın önce elli rekat olup daha sonra azaltılması hakkındaki açıklamalar istihzâi bir üslupla sunulmuştur.⁵⁰ Yaklaşık 40 sahâbiden nakledilmiş bulunan rivâyetlere "senaryo" denilmesi,⁵¹ "Nasara nasıl ki Hz. İsa'yı uçurduysa Müslümanlar da Hz. Peygamber'i uçurdu",⁵² "Ehl-i Kitap'la yapılan peygamber yarışması sonucu diğer dinlerde anlatılan Mirâç anlatımlarının transferi"⁵³ gibi ifadeler, elli vakit namazın beş vakte indirilmesi ile ilgili kısmını pazarlığa benzetenler, Hz. Musa'nın Hz. Peygamber'e akıl verdiği şeklindeki benzetme,⁵⁴ konuyu "istiskâl edecek" bir üslup veya içeriğe büründürmüştür.

Akademik ve popüler kaygılar ile yazılan kitaplar⁵⁵ kıyaslandığında akademik

49 Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, s. 223.

Oysa ki müellif, siyer kaynaklarına baktığında şunu görecektir ki tarihçi İbn Hişam (ö. 218) ve İbn Sa'd (ö. 230) isrâ ve mirâc olaylarını ayrı başlıklar altında vererek konuları ele alırlar.

50 Örneğin Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, ss. 172-177.

51 M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 134, İstanbul, 1990.

52 Zeyveli, "Kur'ân ve Sünnette Mucize" s. 18.

53 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 177.

54 Kandemir, *Habibullah*, s. 505. Kandemir, bu ifadeyi mirâc hâdisesini kabul etmeyenlerin kanaatleri ve itirazları arasında zikreder.

55 Popüler kaygılar ile yazılan siyer kitapları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, Rahile, "Cumhuriyet Dönemi Popüler Siyer Kitaplarına Dair Bazı Mülâhazalar", *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları*, *Siyer Atölyesi 2012: Türkiye'de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, ss. 15-35.

çalışmalarda daha ziyade olayın ne zaman, nerede vuku bulduğu ve rivâyetler arasındaki ihtilaflar üzerinde durulurken, popüler siyer çalışmalarında ise mirâcın amacı ve verilmek istenen mesaj üzerinde daha fazla yoğunlaşmaktadır. Ancak popüler siyer kitaplarının bir kısmında ise efsanevî anlatılar ve tahkiyede gözlemlenen aşırılık, verilmek istenen mesajı unutturmaktadır. Ayrıca konuyu sadece rivâyetler çerçevesinde ele almakla yetinenler daha ziyade popüler siyer müellifleri iken, meselenin mahiyetiyle, detaylarıyla rasyonelleştirilmesiyle ilgilenenler ise akademisyen yazarlardır. Ancak ne var ki metnin daha akademik düzeye taşınmasıyla üslubun daha sertleştiği, hatta kimi zaman mirâcla verilmek istenen mesajın ıskalandığını da söylemek mümkündür. Farklı bir yöntemle ancak yine benzer bir sonuca ulaşma noktasında popüler siyer kitaplarında konunun tahkiyesi ve aradaki boşlukların tamamlanmasıyla daha fazla ilgilenildiği, bundan dolayı mirâcın ruhunun yansıtılamadığını da belirtmek gerekir.

Sonuç

Siyer kitaplarında mirâc mucizesi hakkında hazırlanan bu çalışma ve çizilen tablo; genel anlamda bu eserlerde mucize konusunun, özelde ise mirâcın nasıl ele alındığı hakkında fikir vermektedir. Müelliflerin eserlerini kaleme alırken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine ve hayatına yönelik sergiledikleri yaklaşım, onun tebliğ faaliyetinin önemli bir safhasını teşkil eden mirâc hadisesine dair açıklamalarında görülmektedir.

Mirâcla ilgili ihtilafların bulunması ve aynı zamanda rivâyetlerin çeşitli sıhhat derecelerine sahip olması -yani bu rivâyetlerden bir kısmının sahih, bir kısmının hasen, bir kısmının zayıf hatta uydurma olması- bu hâdisesinin özüne ve gerçekliğine zarar vermez. Aksine rivâyetlerin tamamına ihtiyatlı yaklaşp bu konuda varid olan hadisleri toptan kabul veya toptan reddetme yoluna girmeden ihticâca elverişli olanlarını tespit edip, bu çerçevede o hâdiseyi anlamaya çalışmanın daha ilmi bir tavır olacağı izahtan varestedir. Zira bu konudaki sahih ve hasen rivâyetlerden hareketle elde edeceğimiz malumat, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) o gece yaşadıkları hakkında yeterli bilgiyi sağlamakta, zayıf ve uydurma hadislerin bulunduğu herhangi bir bilgiye ihtiyaç duyurmamaktadır.

Esasında genelde mucizelerin özelde ise mirâcın, risaletin ilahî mahiyetini doğrulayan niteliği göz ardı edilerek kitaplarda incelenmesi, itikadî ve ilmi problemleri beraberinde taşımaktadır. Bundan dolayı Zekai Konrapa'nın ifadesiyle "vakti yürütmek" anlamına gelen mirâcın,⁵⁶ vuku bulduğu dönem ve sonrasında bir imtihan unsuru varolageldiği hatırdâ tutulmalıdır.⁵⁷ Zira daha

56 Konrapa, Zekai, *Peygamberimiz*, s. 141-142.

57 "Sana gösterdiğimiz rüyayıinsanlar için bir imtihan vesilesi yaptık" (İsrâ 17/60) âyetindeki "rü'yet" gözle görmeyi ifade eder, eğer uykuda görülen rüyayı kastetseydi bu bir imtihan vesilesi sayılmazdı.

H. Peygamber (s.a.v.) zamanında bu konuda kendisine soru yönelten sahâbe olduğu gibi, Müslüman âlimlerden bazıları da bu mucizenin diğerlerinden farklı olarak, müşriklerin değil de Müslümanların H. Peygamber'e (s.a.v.) olan imanlarının test edilmesi gibi bir işlev yüklendiğini belirtmektedirler.⁵⁸ Müşahade edilemeyen âlemden dünyamıza aralanan bir pencere mesabesindeki mirâc hakkında aklın sınırlarını zorlayan değerlendirmeler yapmaktansa, âyet ve sahîh rivâyetler çerçevesinde inanç ve teslimiyet içerisinde bir tutum sergilemek, bu ilahî yolculuğun anlamına ve hikmetine uygun düşer. Konuyu sahîh rivâyetler çerçevesinde ele almak mümkün iken onu reddetmek veya merhum Ahmet Naim'in ifadesiyle "istiskâl edecek" bir üslup veya içerikle anlatmak ilmi davranışa aykırıdır. Nakledilerek bizlere ulaştırılan bu özel hadiseye dair rivâyetleri yine nakli ilimlerin kurallarını esas alarak tetkik etmek daha uygun olacaktır. Bundan dolayı, efsanevî unsurlardan arındırılmış ve aynı zamanda doğru tespitleri içeren ilmî bir üslupla mirâcın siyer kitaplarında anlatılması gereği ortaya çıkmaktadır.

Hatta Necip Fazıl, şöyle der: "İmanın yarısı olsaydı, yarım imanlı diyeceğimiz sınıf şöyle der:

-Mirâc sade ruhidir, cismani değildir.

Derin mümin ise tam bir esrar anlayışı içinde hükmünü verir:

-Mirâc haktır; ve hem ruhani hem de cismanidir...." Necip Fazıl, *Çöle İnen Nur*, s. 240.

- 58 Prof. Dr. Şinasi Gündüz, "Müminlerin İsrâ ve Mirâc ile Sınanmaları" başlıklı yazısı. Bk. <http://sonpeygamber.info/muminlerin-isra-ve-mirac-ile-sinanmalari> (07.04.2015) İsrâ Sûresi 4. âyetteki "insanları sadece denemek için" ifadesi de Prof. Dr. Şinasi Gündüz'ü ve yorumunu destekler mahiyettedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa**, *Peygamber Efendimiz*, sdl. Mahir İz, yay. haz. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2004.
- Azimli**, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- H. Peygamber ve Mucize*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, el-Câmi'u's-sahihi'l-müsned min hadisi Rasûlillâh sallâhu 'aleyhi ve's-sellem ve sünenihî ve eyyâmihi, I-IX, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, I. Baskı, Dârü Tavki'n-necât, 1422.
- Çıkman**, Zeki, *Mi'rac ve Hamidullah: İmanımızla Oynamayınız*, İstanbul: Berekat Yayınevi, 1977.
- Davudoğlu**, Ahmed, *Sahihi Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XII, İstanbul, 1974.
- Derveze**, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş, *Kur'ân'a Göre Hazreti Muhammed'in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, Beytu'l-efkâri'd-devliyye, t.y., y.y.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmet Abdilmevcûd vdğ., I-VIII, Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1422/2001.
- Fayda**, Mustafa [ve öte.], *Son Peygamber Hz. Muhammed: (Hayatı, Şahsiyeti, İslam Dini ve Kültüründeki Yeri)*, ed. Casim Avcı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Gündüz**, Şinasi, "Müminlerin İsrâ ve Miraç ile Sınanmaları". <http://sonpeygamber.info/muminlerin-isra-ve-mirac-ile-sinanmalari> (07.04.2015).
- Hamidullah**, Muhammed, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ, 5. bs, İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 2001.
- Heykel**, Muhammed Hüseyin, *Hazreti Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: İnkılap Yay., 1985.
- İbn Kayyım**, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu'l-meâd*, I-IV (nşr. Muhammed el-Fekî), Kahire 1373/1953.
- İslamoğlu**, Mustafa, *Üç Muhammed: İki Tasavvur Bir Gerçek*, 12. bs, İstanbul: Denge Yayınları, 2003.

- Kandemir**, M. Yaşar, *Gönlümüzün Sultanı Habibullah*, İstanbul 2013.
- Karakılıç**, Celaleddin, *Hazreti Muhammed aleyhi's-selam'ın Hayatı ve Eşsiz Ahlak ve Faziletleri*, Ankara: 2004.
- Kırbaşoğlu**, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kısakürek**, Necip Fazıl, *Çöle İnen Nur: Çöle ve Bütün Zaman ve Mekana*, 25. bs, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2001.
- Konrapa**, Zekai, *Peygamberimiz İslam Dini ve Aşere-i Mübeşşere*, İstanbul: Kitabevi, Yayıncılık Matbaası 1991.
- Martin Lings**, *İlk Kaynaklara Göre Hazreti Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, 23. bs, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Müslim**, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-'arabiyye, ts.
- Nedvî**, Ebü'l-Hasan Ali el-Haseni, *Rahmet Peygamberi*, çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Öz**, Şaban, *İslam Tarihi*, 2. bs, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Siyer'e Giriş*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Özkavukcu**, Şaban, *Hz. Peygamber'in Hayatı: Kur'an-ı Kerim Işığında Siyer-i Nebi'nin Kronolojik Okunuşu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Safi**, Omid, *Peygamberi Tanımak: Farklı Kültürlerde Peygamber Algısı*, çev. Nagihan Haliloğlu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Sarıçam**, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Şeriati**, Ali, *Muhammed kimdir*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Şulul**, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi: (Tahlil ve Tenkit)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yavuz**, Salih Sabri, "Mi'rac" *DİA*, XXX, 132-135, 2005.
- Yeniçeri**, Celal, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat: Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000.
- Yılmaz**, Rahile, "Cumhuriyet Dönemi Popüler Siyer Kitaplarına Dair Bazı Mülahazalar", *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları*, *Siyer Atölyesi 2012: Türkiye'de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, ss. 15-35.

“Türkçe’ye Tercüme Edilen Siyer Çalışmalarında Peygamber Tasavvuru”,
Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum içinde, ed. Mercan, M. Hüseyin,
İstanbul: Yedirenk, 2013, ss. 181-194.

Yücel, İrfan, *Peygamberimizin Hayatı*, 22. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı,
2013.

Zeyveli, Hikmet, “Kur’ân ve Sünnette Mucize” (Basılmamış tebliğ metni), *Mucize
ve Gayb Çalıştayı*, KURAMER: İstanbul, 2014.

H. Peygamber'in Örneğinde Af ve İnsan Kardeşliği

Abdullah Yıldız*

Özet

Suriye, Irak gibi sınır ve komşu ülkelerde başlayan Arap Baharı, iç savaşın insanlara verdiği zararlar nedeniyle neredeyse 'Arap kışına', bir insanlık krizine dönüşmüştür. Komşu ülkelerdeki bu savaş sınır ülkelerde sığınmacı sayısını artırmış ve ortaya çıkan tabloda bir toplumda yardımlaşma ve kardeşliğin ehemmiyet ve lüzumunu gündeme getirmiştir. Kent yaşamında veya çoğulcu toplumlarda huzur ve güven ortamının oluşması için Müslümanlar, öncelikle H. Peygamber örneğinde birbirlerine karşı affedici olmayı, barış ve kardeşliği öğrenmiş olmalıdırlar. Vahiy temelli ahlâkıyla mükemmel örneklik arz eden H. Peygamber'in (s.a.v.) af anlayışı ve kardeşlik uygulamaları, Müslümanlar hatta tüm insanlar için örnek olmalıdır. Şüphesiz böyle bir kardeşlik, küresel barışın temelini ve bu barışın temel taşlarından olan, insanlığın kültür değerleri ve medeniyet ittifakını da kapsayıcı (evrensel) niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Toplum, af, kardeşlik, peygamber, yaşam.

Forgiveness and Human Brotherhood as Reflected in the Examples of the Prophet Muhammad

Absract

The so called Arab spring has turned nearly into Arab winter causing civil wars, damaging thousands of lives and leading towards humanitarian crisis. People and especially the believers need to turn their eyes to the Prophet Muhammad and the Holy Book for guidance. Multicultural societies also need to learn to live in harmony and peace, forgiving one another. For this reason, this study examines forgiveness and human brotherhood aiming to find out their basic principles in the light of Muslim sources. I hope this contributes to our understanding of forgiveness and brotherhood in broad sense and to peace in the region and in the world.

Key Words: Society, forgiveness, brotherhood, prophet, life.

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ayildiz@harran.edu.tr.

Giriş

İslam inancında insan; yaratılış şekli, gayesi ve misyonu itibarıyla yaratılmışların en güzeli olma, yeryüzünde yaratıcı kudret adına tasarruf etme yükümlülüğü taşıyan en şerefli ve en saygın varlıktır. Bunun yanında o, özgür iradesiyle yalnız yüce yaratıcısına kulluk etme ve tüm mahlukatı emrinde kullanma onur ve imtiyazına da sahiptir. Hiç kuşkusuz yaratıcı kudret tarafından insana verilen bu onur ve imtiyazlar, dünyanın neresinde olursa olsun tüm insanların, insanlık adına doğal hakkı ve korumakla yükümlü olduğu ortak değerleridir. Bu itibarla, bu onursal değer ve imtiyazların tehlikeye girdiği, zor ve şiddet kullanılarak insanların elinden alındığı kritik durumlarda kayıtsız ve ilgisiz kalmak, en onurlu ve saygın varlık olan insan anlayışı ile bağdaşan bir tutum değildir.

2011 Mart ayında Suriye’de iç karışıklarla başlayan, dört yıllık sürede günden güne artan sosyal kriz, yalnız “Ben Müslümanım ve vatanımda özgürlük istiyorum!” diyen Suriyeli Müslümanların ötesine geçmiş; inanç ve etnik fark, yaş ve cinsiyet farkı gözetmeksizin zulme karşı çıkan, hak ve hürriyet taraftarı olup insan onuruna yakışır şekilde yaşama özlemi çeken, ülkesini seven canları, malları ve hatta vatanlarını terk etme pahasına da olsa bunun mücadelesini veren her Suriyeliye dokunarak onları mağdur etmiştir. Özgürlük mücadelesi şeklinde başlayan bu olaylar, bütün dünyanın gözü önünde sosyo-trajik bir vahşet, tüm bölgeyi saran bir yangın halini almıştır.

Mart 2011’de Suriye’de başlayan ve 5 yıldır süren asimetrik nitelikli iç savaşta ülke genelinde, çatışmaların başladığı zamandan bu yana şiddet ve yaşam sorunları nedeniyle milyonlarca sivil komşu ülkelere sığınmıştır. Türkiye, Ürdün, Lübnan, Irak, Ermenistan ve Kürdistan Bölgesel Yönetimi dâhil toplamda 4.000000’nın üzerinde sivil insan komşu ülkelere sığınmıştır. Ayrıca Suriye içinde 7000000’dan fazla insan yerinden yurdundan edilmiştir. Savaş sırasında halk şiddetli şekilde gıda (açlık), yakıt, işsizlik ve barınma sıkıntısı yaşamıştır. Çatışmalardan kaçan Suriye halkı daha çok sınır ülkeler olan Türkiye, Ürdün, Lübnan ve Irak’a sığınmıştır. Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığının (AFAD) verilerine göre Türkiye’de yaşayan Suriyeli mültecilerin sayısı 2.000000’u aşmış; 24 Mart 2016 sonu itibarıyla bu sayı 2.748.858’e ulaşmıştır. 24 Mart 2016 tarihi itibarıyla İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü verilerine göre il il Türkiye’de yaşayan Suriyeli mülteci sayısı bakımından, en çok mülteci barındıran İstanbul (394.541), Hatay (386.064), Gaziantep (325.128), Adana (150.098), Mersin (138.617), Kilis (129. 197), Mardin (97.746) vb. iller arasında 401.050 mülteci sayısıyla Şanlıurfa birinci il durumundadır. Bu mültecilerden 109000’i kayıtlı olup Ceylanpınar, Akçakale, Harran, Viranşehir ve Suruç ilçelerinde bulunan 5 kampda; diğer 300.000 civarındaki mülteci de yine kayıtlı olarak kamp

dışında hayatlarını sürdürmektedirler.¹ Ayrıca sayıları üç milyona yaklaşmış olan (2.748,858) ülkemizdeki Suriyeli mültecilerin 1.700. 000'den fazlası mülteci kamplarında yaşamakta diğerleri ülkemiz insanlarıyla iç içe yaşamaktadır. Görüldüğü üzere, ilgili tarih itibarıyla geçici koruma altında Suriyeli mülteci, Türkiye'de en fazla Şanlıurfa ilinde bulunmaktadır.

Yalnız Suriye'de, bu iç savaşta Mart 2016 sonu itibarıyla toplam ölenlerin sayısı 470.000 veya 500.000 kişi, yaralıların sayısı 1. 880.000 kişidir. Suriye, Irak, Myanmar, Mısır başta olmak üzere dünyanın her bir yerinde yaşanan insanlık dramı, İslam kardeşliği boyutunu aşarak insanlığın ortak değerlerini korumak isteyen, empati duygusu ve farkındalık bilinci gelişmiş olan tüm insanları ilgilendirdiği için, çalışmanın başlığı "Hz. Peygamber'in Örneğinde Af ve İnsan Kardeşliği" şeklinde belirlenmiştir.

Hatay, Şanlıurfa, Gaziantep, Kilis, Mardin, Adıyaman başta olmak üzere tüm Türkiye'yi üzen bu trajedi karşısında Hz. Peygamber'in evrensel merhametinin tecellisi ve kardeşliğin zirvesi İslam kardeşliğine (muhamir ve ensar kardeşliğine) götüren yolda daha öncelikli olan insan kardeşliği uygulamalarının ve mesajlarının öğrenilmesinin insanları sosyal yardımlaşma ve dayanışmaya motive etmesi umulmaktadır.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kardeşlik anlayışını şu sözlerinde özelden genele doğru nesep ve kan kardeşliği, din kardeşliği ve insan kardeşliği şeklinde sıraladığı söylenebilir: "Sizden biriniz, kendi nefsi için istediğini din kardeşi (veya komşusu) için de istemedikçe tam (iyi) bir mümin olamaz."² "Hiçbir mümin, kendi nefsi için istediği şeyi tüm insanlar için de istemedikçe olgun bir mümin olamaz."³

Bu kardeşliklerden en geneli ve sonuncusu gözüken insan kardeşliği, kardeşliğin ilki olup makalenin içerik ve esasını oluşturmaktadır. Aynı zamanda insan kardeşliği, Yaratıcı Kudret'in, tüm insanlara buyruğu niteliğindeki kutsal kitaplarda insanın tek bir nefisten yaratılış birlikteliğinin, aynı ana babadan (Hz. Âdem ve Havva'dan) olmanın,⁴ soyda birliğin de adıdır. Bu doğrultuda peygamberlik hayatı boyunca Hz. Muhammed, getirdiği ilahî mesajlar ve öğretilerle tüm insanlara yeni bir hayat sunmuş; içinde bulunduğu toplumda kuşatıcı ve kucaklayıcı af ve merhamet uygulamalarıyla mümin ve kâfir, tüm insanlara dünya ve ahiret mutluluğunun yollarını göstermeye çalışmıştır.

1 T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, Şanlıurfa Valiliği İl Göç İdaresi Müdürlüğü, internet siteleri.

2 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, "İmân", 7, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, "İmân", 71, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.

3 Alâeddin, Ali el-Muttaki b. Husâmeddîn, *Kenzu'l-ummâl*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, III, 665.

4 Nisa, 4/1; Hucurât, 49/13.

Onun mesaj ve öğretilerinde, özellikle her kesimden insanın içinde bulunduğu çoğulcu toplumlarda yaşanan zorluk ve çıkmaz durumların üstesinden gelmeyi sağlayacak temeli oluşturan af, merhamet ve toplumsal ittifak için çıkarılacak dersler bulunmaktadır. Yüce Allah'ın biz müminlerden istediği din kardeşliğine giden yolda Hz. Peygamber'in ilk adım ve uygulamalarının *insan kardeşliğini* öne çıkarmak olduğu ve bu doğrultuda mesajlar verdiği görülmektedir.

Kardeşliklerin temelini teşkil eden insan kardeşliği, Yaratıcı Kudret'in "*Rahim*" (*esirgeyen, bağışlayan*) sıfatının mahlûkatta tecellisi ve kardeşlik türlerinden biridir. Nesebî kardeşlik de denilen "nesep ve kan kardeşliği" onun önemli emirlerinden olan "sıla-ı rahim" kavram ve anlayışı içerisinde bilinmektedir. O halde kardeşlik kavramı, kökü ve türevi itibarıyla Yüce Allah'ın rahim, merhamet ve af sıfatlarıyla ilgili olup, gaye Hz. Peygamber'in af ve merhamet eğitiminde çeşitli şekillerde görülmektedir.

1-Hz. Peygamber'in Affı ve İnsan Kardeşliği

Medine site devletinin temelleri henüz atılırken, kana dayalı bir toplumdan Kur'an'a dayalı topluma geçiş hedeflenmiş, oluşturulan İslam toplumunda Hz. Peygamber, din, dil, ırk ve renk farkı gözetmeksizin sosyal uyum ve huzur içinde, medenice bir arada yaşamanın, insan ve toplum hayatının varlığı ve bekâsındaki önemine vurgu yapmaktadır. Bu doğrultuda Yüce Allah da yaratılışa, toplumun temelini oluşturan ilk insan ve çoğalmaya (Hz. Âdem ve Havva'ya), huzurun temeli olan Allah korkusuna, aynı soydan insanlar olarak tanışık ve barışık olmaya dikkat çekmektedir. Medine'de nâzil olan Nisâ ve Hucurât surelerinde şöyle buyrulmaktadır:

"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten (Hz. Âdem'den) yaratan ve O'ndan da eşini (Hz. Havva'yı) yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden sakının; adını kullanarak birbirinizden istediğiniz Allah'tan ve akrabalık haklarına riâyetsizlikten de sakının..." ve "...Hep aynı köktensiniz (insan olma bakımından aranızda fark yoktur)..."⁵

"O,sizi bir tek nefisten (Hz. Âdem'den) yarattı. Sonra ondan (Hz. Âdem'den veya onun türünden) eşini (Hz. Havva'yı) yarattı..."⁶

"Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstün olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah en iyi bilen, her şeyden haberi olandır."⁷

Âyetlerde işaret edildiği üzere insanlar, ilk insan Hz. Âdem ve Havva'dan, aynı

5 Nisâ, 4/1; 25.

6 Zümer, 39/6.

7 Hucurât, 49/13.

anne babadan doğmuş olmaları ve çoğalmaları itibariyle yaratılıştaki kardeşlikler ve eşittirler. Farklılıkları ve üstünlükleri ancak iman ve takvalarına, dindeki hassasiyet ve önceliklerine göredir.⁸

Stratejik zaman ve öneme haiz Veda hutbesinde de, liderlik vasfıyla Hz. Peygamber, bir mümin için asıl olan İslam kardeşliğinin yanında Âdemoğulları olarak insan kardeşliğine dikkat çekmekte; insanlığın etnik farklılıklarının ve çıkarlarının bu türden kardeşliğe mani olmaması gerektiğine vurgu yaparak şöyle buyurmaktadır:

“Tüm insanlar Hz. Âdem'dendir, onun çocuklarıdır. Hz. Âdem'i ise Allah topraktan yaratmıştır.”⁹ Ayrıca O, yapısal benzerlikli şu sözleriyle de kişisel çıkarlarının, etnik farklılıklarının müminleri başkalarının haklarına karşı kör etmemesini, tüm insanların hukukuna riâyet etmeleri gerektiğine dikkat çekmekte; kişinin, komşusuyla, din kardeşiyle ve diğer insanlarla ilişkilerini imanı ile (iman bilinci ve olgunluğu ile) ilişkilendirmektedir:

“Sizden biriniz, kendi nefsi için istediğini din kardeşi (veya komşusu) için de istemedikçe tam (iyi) bir mümin olamaz.”¹⁰

“Kendi nefsin için sevdiğin şeyi tüm insanlar için de sev ki, iyi bir Müslüman olabilesin.”¹¹

“Hiçbir mümin, kendi nefsi için istediği şeyi tüm insanlar için de istemedikçe iman hakikatine eremez (olgun bir mümin olamaz).”¹²

“Ben, kendim için hoş görmediğim şeyi, sizin için asla istemem.”¹³

Başka bir hadisinde Allah'ın Nebisi, gerçek mümini, canları ve malları konusunda tüm insanların kendisine güven duyduğu kimse olarak tanımlamaktadır.¹⁴ Bu ve benzeri mesajlarında görüldüğü üzere kendine revâ görmediğini başkalarına da görmeyen Hz. Peygamber, hadislerinde kardeşlik ve iyi ilişkiler üzerinde durmakta ve bu türden kardeşliği doğrudan imanla ilişkilendirmektedir.

8 Hucurât, 49/13; Tevbe, 9/100.

9 Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, Sünen, “Edeb”, 120, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, V, 340; Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, Sünen, “Tefsîr”, 50, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, V, 389; “Menâkıb”, 75., V, 734.

10 Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71.

11 İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, Sünen, “Zühed”, 24, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.

12 Aynî, Ebû Muhammed, Bedruddin Mahmûd b. Ahmed “Umdetü'l-kâri Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî, I-XX, Kahire, Mektebetü ve Matbaat-u Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhu, 1972, I, 160; Ali el-Muttakî, III, 665.

13 İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1985, I, 393.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1982, III, 145; IV, 21, 22; Tirmizî, “İmân”, 12.

Temel misyonlarından biri de, kökü ve türevi itibariyle huzur ve barış anlamı, en son ve en mükemmel din olan İslam'ı¹⁵ insanlara iletmek (tebliğ) ve öğretmek olan Hz. Peygamber'in en büyük çabası, onları günahlarından arındırmak ve dünya ve ahiret saadetine erişmelerini sağlamaktır. Ahlâkı Kur'an olan¹⁶, huy ve seciyesi Kur'an'da övülen¹⁷ Hz. Peygamber'e Yüce Allah'ın ilkesel olarak önerdiği yollar af, akıl, din ve ilim yollarıdır.¹⁸ Onun ahlâkından öne çıkanları da af, mahlûkata merhamet, hoşgörü ve tevazu şeklinde özetlemek mümkündür.

Hiç kuşkusuz on beş asır boyunca müminlerin gönlünde var olan ve sönmeyen sevgisi, sünnette ittiba bilinciyle örnekliği, insaf sahibi İslam dışı kimselerin dahi kendisine hayran olması, Kur'an ve Tevratta nitelendiği üzere Nebiler Sultanı'nın tüm insanlara karşı merhametli davranışında ve affedici tutumunda saklıdır.¹⁹ Affi seven Yüce Allah, tüm insanlara karşı davranışında Peygamberin'den de affi istemektedir.²⁰ Düşmanlarına karşı dahi affedici ve bağışlayıcı olmak insanlarda pek nadir karşılaşılan sıfatlardan biridir. Böylesi güzel sıfatlar, Allah'ın seçkin kulları Peygamberler ve gerçekten Allah'tan korkan takva sahiplerinde bulunur. Nitekim Yüce Allah, o kimseleri şöyle niteler: “(Cennetlik olmayı hak etmiş) O takva sahipleri ki, bollukta da, darlıkta da Allah için harcarlar. Öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da (böyle) güzel davranışta bulunanları sever.”²¹

Eşi Hz. Aişe ve Abdullah b. Ömer'in ifade ettiği, Ümmü'd-Derdâ'nın Ka'b'dan rivâyet ettiği üzere Hz. Peygamberin diğer ilahi kitaplarda öne çıkan ahlâkı, sert ve katı olmamak, kötülüğe karşı kötülükle karşılık vermemek, affedici ve hoşgörülü olmaktır.²² Nitekim aralarından çıktığı insanlar gibi sade ve mütevazı yaşayan, af yolunu tutan merhamet Peygamberi, ilke haline getirdiği şu davranışlarını erdemlerin en üstünü olarak görmekte ve müminlere aynı şekilde davranmayı

15 el-İslâm: “selâm” (kurtulma, teslim olma, itâat etme)) ve “silm” (sulh, barış) ve “selâmet” (kurtulma, berî olma) kelimelerinden türeyen, özetle Allah'a teslim olma ve O'nun emirlerine itâat etmeyi ifâde eden, en son ve en mükemmel dindir. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, , Beyrut, Dâru'l-ma'rife, t.y., s. 239-241; Kemal Atik v.dğr., *İslâmî Kavramlar*, Kayseri, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997, s. 390, 391.

16 Müslim, “Müsâfirin”, 139.

17 Kalem, 68/4; Ahzâb, 33/21.

18 A'râf, 7/199.

19 Âl-i Imrân, 3/159; Muhammed b. İbn İshâk, *Siret-ü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 123.

20 Bk. A'râf, 7/199.

21 Âl-i Imrân, 3/134.

22 İbn İshâk, 123; Tirmizî, *Evsâfü'n-Nebî*, thk. Semîh Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1987, s. 375-377; Ahmed b. Hanbel, IV, 148, 158; el- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, 1627, Beyrut, Mektebetü't-Turâsî'l-İslâmî, t.y., II, 41; İbn Kesir, İmaduddin, İsmail b. Kesir, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azim*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1969, I, 420; Hz. Peygamber'in seciye ve ahlâkı konusunda bk. Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Eser Kitabevi, 1974, II, 5-136.

önermektedir: “Seninle ilişkiyi kesene (herkese) yakın ol, sana vermeyene ver, sana haksızlık yapanı (zulmeden) affet veya aleyhine de olsa hakkı (doğru olanı) söyle.”²³

Bir Müslüman için, yaşanan ve yaşanması arzulanan ahlâkın en önemli noktalarından biri ve belki de en önemlisi, kişinin kabul ettiği ahlâk kaidelerini bilinçli olarak kabul etmesi, kabullendiği ahlâk prensiplerini kendisi için müktesep bir tabiat haline getirmesi, bu davranışın onun için bir ilke ve prensip olmasıdır. Nitekim hadis terminolojisinde *sünnet* kavramı, birçok anlamı arasında daha çok “devamlılık” ve “ilke edinme” anlamlarını ifade etmektedir.²⁴ Bu doğrultuda Hz. Peygamber, “Allah’a göre amellerin en hayırlısı az da olsa devamlı olanıdır.”²⁵ buyurarak bildiği ve inandığı öğretileri, öncelikle kendisi inanarak ve devamlı olarak muazzam bir örneklikle yaşamakta; böylece “*sünnetin*” uygulanış seyir ve tarzını öğretmektedir.

2-Hz. Peygamber’in Affı ve İnsan Kardeşliğine Yönelik Uygulamaları:

Hiz. Peygamber, Yaratıcı Kudret tarafından kendisine risâlet misyonunun verildiği ve nübüvvete mazhar olduğu zaman (610) Mekke’de putperest müşrikler hâkimdi. Ka’be’nin içi ve çevresi putlarla doluydu. Allah’ın Elçisi, başlangıçta ve Hicret’den önceki yıllarda, bugünkü terminolojiyle ifade edilecek olursa loca faaliyeti şeklinde (Abdullah b. Erkam’ın evinde, gizlice) sonra da açıktan (pazar ve panayırlarda) müşrikleri İslam’a davet etti.²⁶ Şirkten arınma ve tevhidin tesisi konusunda yapılan bu ilahî davete Mekkeli müşrikler, çoğu kez hakaret ve eziyetle cevap verdiler. Hiz. Peygamberin Medine’ye hicret etmesinden sonra da müşriklerin bu sert ve düşmanca davranışları devam etti. Bütün bunlara rağmen Hiz. Peygamber onları affetti.

Kardeşlik ve barış öncüsü Hiz. Muhammed henüz peygamber olmadan (610) yıllarca önce, 20 yaşlarında iken Araplar arasında vuku bulan ve uzun yıllar süren (4 yıl), yüzlerce aileyi mahveden kanlı savaşlarda bulunmuş, anlaşmalara katılarak barış ve kardeşlik örneğini vermişti. Bu savaşlardan biri, İslamiyet’ten önce, Kureyş ile Kays kabileleri arasında, haram aylarda (Muharrem, Recep,

23 Ahmed b. Hanbel, IV, 148, 158; Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Terğîb ve’t-terhîb*, thk. Muhammed İbrahim Şemseddin, 3715-3722, Beyrut, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, t.y., 1417, III, 209-210; Aliyyü’l-Müttekî, *Kenzü’l-ummâl*, XVI, 238; el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, II, 41; bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1971, IV, 2358.

24 Yardım Ali, *Hadis I-II*, İstanbul, Damla Yayınları, 1997, s. I, 30-31; Coşkun, Selçuk, *Sünnet ve Gelenek*, Erzurum, Salkımsöğüt Yayınları, 2010, s.19.

25 Buhârî, “Rikâk”, “Libâs”, 43; Müslim, “Müsâfirin”, 215, 216, 217, 218, I, 540-541; “Sıyâm”, 177.

26 Ali Yardım, *Hadis I-II*, İstanbul, Damla Yayınları, 1997, I, 100; Hasan Cirit, *Hadise Giriş*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011, s.65.

Zilkade ve Zilhicce) vuku bulduğu, kuralları ihlal ettiği için adına Ficar Harbi denilen savaştı.²⁷ Bu savaşta Hz. Peygamber'in amcası Abdülmüttalib'in oğlu Zübeyr alemdardı. Resûlullah (s.a.v.) da bu savaşa iştirak etmiş ama silah kullanmamıştı. Ancak, Kureys tarafının kazandığı bu savaşın sonunda bir anlaşma yapılmış, Hz. Muhammed (s.a.v.) de Hilfu'l-Fudûl²⁸ denilen bu anlaşmaya katılmıştı. Anlaşmadaki önemli maddelerden biri her nereden gelirse gelsin savaştaki taraflarca elbirliği yapılarak zulmün önlenmesi, mazlumlara ve zayıflara yardım edilmesi, zalimlerin Mekke'ye yerleşmelerine müsaade edilmemesi şeklindeydi. Peygamber olduktan sonra Allah'ın Elçisi bu anlaşmadan bahsetmiş ve şöyle buyurmuştur: “Bu gün de böyle bir sözleşmeyi kabule davet olunsam, onu hiç tereddüt etmeden kabul ederim.”²⁹ Bu durumda, Âlemlerin Efendisi'nin af ve merhamet uygulamalarını, Yahudi ve müşriklere gösterdiği tahammül ve müsâmahayı İslamiyet'in henüz ortaya çıktığı, Müslümanların müşriklere karşı zayıf olduğu ve var olma mücadelesi verdiği zamana yani Mekke devrine inhisar etmek, çaresiz kaldığı için Resûlullah'ın (s.a.v.) müşriklere böyle merhametli ve barışçıl davrandığını ileri sürmek, tamamen nesnellikten ve bilimsellikten uzak, kutlu Nebi'yi tanıma şansından ve hazzından mahrumiyettir.³⁰

Yine bi'setten önce, Hz. Peygamber henüz 35 yaşlarında iken, zaman zaman yağan yağmurlar ve gerçekleşen seller neticesinde tamire muhtaç hale gelen

27 İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dâru's-Sâdır-Dâru'l-Fikir, 1990, IX, 53, XI, 527; Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, İstanbul, İlaveli İkinci Baskı, İrfan Yayınevi, 1973, II, 83-91; Ali Himmet Berki-Keskioğlu Osman, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara, DİB Yayınları, 2010, s. 46, 47; Celâleddin Karakılıç, *Hz. Muhammed'in Hayatı Eşsiz Ahlâk ve Faziletleri*, Ankara, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 1972, I, 49-51; Atik v.dğr., *İslâmî Kavramlar*, s. 313, 314.

28 Hilfu'l-fudûl: Bir isim tamlaması olup “Fadl isimli kimselerin andı, yemini” anlamına gelmektedir. İslâmiyetten önce Hz. Muhammed'in de aralarında bulunduğu, mütecâviz bir kabilenin tecâvüzünden korunmak için iki veya daha fazla kabilenin birleşerek ahdetmeleridir. Câhiliyye toplumunda gönüllü bir zulmü engelleme topluluğunun adıdır. Bu tür hılflar çoktur, fakat en meşhuru câhiliyye döneminde Mekke'deki Cürhüm kabilesinden adları Fadl b. Fudâle, Fadl b. Vedâ, Fadl b. Hâris olan eşraftan üç Fadl adlı şahsın zalimlere karşı mazlumlara korumak için and içerek bir araya gelmelerine bu isim verilmiştir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 53, XI, 527; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972, X, 122; Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, II, 83-91; bk. Atik v.dğr., s. 313, 314.

29 İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kahire, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'r-Reyyân, 1987, I, 208-211; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 82; Hz. Peygamber'in, henüz 20 yaşlarında iken katıldığı Hilfu'l-Fudûl anlaşması hakkında: “Bu anlaşmayı kırmızı deve sürülerine sahip olma karşılığı bile olsa bozmam. Ben bu anlaşmaya İslamiyet döneminde de çağırılsam katılırım” hadisi için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 190. Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 134-135; Ali Berki, Keskioğlu, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 46, 47; Karakılıç, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 49-51.

30 Doğrul, *Asr-ı saâdet*, I, 273-276; II, 114; Berki, Keskioğlu, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 376-378.

Ka'be'nin tamiri tamamlanınca sıra Hacerülesved'in yerine konulması için kılıçların çekilmesine kadar varan kavgada Safa kapısından Harem-i Şerif'in avlusuna ilk girecek kimsenin hakemliğine müracaat edilmesine karar verildi. Tam bu sırada Resûlullah (s.a.v.) Ka'be'nin avlusundan içeri girdi, geniş bir yaygı istedi, kendi eliyle Hacerülesved'i yaygının içine koydu. Her kabileden ileri gelen birisinin yaygının uçlarından tutmasını emretti. Onlar da kabul ettiler ve yaygının uçlarından tutarak tam konulacağı yerin hizasına kadar Hacerülesved'i taşıdılar. Hz. Peygamber de, kendi eliyle o taşı tutarak kaldırıp yerine koydu. Hz. Peygamber'in bu yüksek barış anlayışıyla büyük bir anlaşmazlığın önüne geçildi. Kureyş'in ileri gelenleri de barış Peygamberi'nin bu karar ve tedbirini beğendi. Vahiy gelmeden önce de Kureyş, O'na "el-emin" (son derece güvenilir kimse) adını vermişti. Hakem olayından sonra Hz. Peygamber'e olan saygı ve itimatları daha da arttı.³¹ Peygamberlikten önce ve sonra olan bütün olaylarda Resûlullah'ın (s.a.v.) üstlendiği barış ve kardeşlik girişimleri, onun kardeşlik ve barış Peygamberi olduğunu, İslam Dini'nin de kılıç ve şiddet dini değil davet ve barış dini olduğunun yaşanmış kanıtlarından bazılarıdır.

Medine'ye hicretten (622) hemen sonra, Hz. Peygamber'in ilk yaptığı işlerden biri, Müslüman olan ensar ile muhacirlerin, Evs ile Hazrec kabilelerinin birbirleriyle olan ilişkilerini ele almak; bir diğeri de Medine'de bulunan Benî Nadîr, Benî Kurayza ve Benî Kaynukâ Yahudi kabilelerinden oluşan Yahudilerle Müslümanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek olmuştur. On dört asır önce cihan Peygamberi, ensar ve muhacir'den oluşan Müslümanlarla Yahudileri yanına çağırması, kendisi önderliğinde onların aralarında bir muâhade (antlaşma) yapmalarını istemişti. Bu muâhade metni, Medine'de tam bir birlik kurulmasını, orada yaşayan herkesin doğal haklarının verilmesini ve her türlü güvenliğinin sağlanmasını içermektedir. Bu antlaşma sırasında Müslümanların dışında Medine'de şu üç grup bulunmaktaydı: Muâhid (Antlaşmalı) ve müttefik konumdaki Yahudiler, Müslümanlara düşman olan müşrikler, bir de sonuç ne olacak diye durumu takip eden tarafsızlar. Henüz o zaman Resûlullah (s.a.v.) önderliğinde oluşan Kureyşli ve Yesribli Müslümanlarla, onlara tâbi olanlar ve iltihak edenleri kapsayıcı nitelikteki bir ittifak sonucunda ortaya çıkan bu vesika (yazılı belge), ilgili tarafların din, yaşam, can ve mal hürriyeti gibi haklarını teminat altına almakta; bir bakıma bugünkü idârî bir anayasa ve hükümet bildirisi niteliğini taşıdığı söylenebilir. Maddeleştirildiğinde elliye yakın maddeden oluşan "es-Sahîfe" veya "Nizamname" (Medîne Anayasası) da denilen ve dünyada ilk yazılı anayasa olarak bilinen bu beyanname (antlaşma) ile birlikte,³² bir taraftan İslam

31 İbn Hişâm, *es-Sîret*, I, 218, 223-224; Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 135-136; Karakılıç, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 55-56; Berki, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 52-54.

32 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul, İrfan Yayıncılık, No: 9-10, 1990, I, 188-189; *İslam Anayasa Hukuku*, tr. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, No: 194, 1995, s. 87-104; *İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul,

Devleti'nin temelleri atılırken diğer taraftan Medineli olan herkesin Medine'yi savunması, Medine'nin bütünlüğünün korunması da sağlanmış olmaktadır.³³ Yine çok çeşitli grupların birlikte ve bir arada yaşam hukukunun temelini oluşturan bu antlaşma neticesinde, Medine'de kana ve kabileye dayalı toplumdan uzak, din kardeşliğinin yanında aidiyet (mensubiyet), adalet ve fazilet esaslarına dayalı, evrensel ve medenî bir toplum (ümme) oluşması da sağlanmıştır. Çünkü ilgili antlaşmanın ilk maddeleri bu hususa şöyle dikkat çekmektedir:

“Bu, Allah'ın Nebisi Muhammed (s.a.v.) tarafından Kureyşli ve Yesribli Mü'minler ve Müslümanlar, onlara tâbi olup aralarına katılanlar ve onlarla birlikte yaşayanlar arasında tanzim edilmiş bir kitaptır (yazıdır). Bunlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil ederler.”³⁴

Daha evrensel içerikli olan, din, dil ve etnik farkı gözetmeksizin Medineli olanları birleştiren, onları bir ümmet (Medineli topluluk, vatandaş) olarak ilan eden bu beyannamenin (antlaşmanın) diğer bazı maddeleri de şöyledir:

“Bunların hepsi de aralarındaki her davayı adalet ve insaf dairesinde görürler. Müminlerden her biri bulundukları istikamet halinden ayrılmazlar. Ma'rûf olan şeyi işlerler.”³⁵ Mü'minler içlerinde borçlu ve yoksul olanlara bakarlar.”

“Allah'ın zimmeti birdir. Yani kendileriyle antlaşma yapılmış olan millet ve toplulukların hakları müsâvidir. Bu hakları onlara içlerinden en fakir olanı da temin edebilir. Müminler, diğer insanlara karşı birbirlerinin mevlâsıdır (dostları, antlaşma yaptığı kimselerdir). Bize tabi olan Yahudilere gelince, onlara yardım edilip dostluk gösterilecektir. Kendilerine zulmedilmeyecek ve onların aleyhine başkalarıyla yardımlaşmalar yapılmayacaktır.”

“Yahudiler, beraber muhârib oldukça Müminlerle müttefik muamelesi görürler. Beni Avf Yahudileri Müminlerle beraber bir ümmettir. Yahudiler'in dinleri kendilerine, Müminler'in dinleri kendilerine aittir.”

“Kureyş müşrikleri ve onlara taraftar olanlara yardım olunmaz. Yesribe (Medine'ye) dışarıdan bir tecâvüz vuku bulursa Müslümanlar ve Yahudiler birbirlerine yardım ederler, iki taraf müştereken şehirlerini müdafaa ederler.

Bir Yayıncılık, 1984, s.33-45; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara, Elif Matbaası, 1981, s.33.

33 İbn Hişâm, *es-Siret*, II, 143-145; Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 213-214; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 33; Berki, Keskiöğlu, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, s.213-216; Karakılıç, *Hazret-i Muhammed'in Hayatı*, I, 187-194.

34 İbn Hişâm, *es-Siret*, II,143-145; Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 214; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 33-34; Karakılıç, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, I, 189; Berki, Keskiöğlu, *Hazreti Muhammed ve Hayatı*, s. 213, 215.

35 Medineli olarak bu beyannâmede adı zikredilen kabileler ve ilgili 47 anayasa maddelerinin Arapça ve Türkçe ifâdeleri için bk. İbn Hişâm, *es-Siret*, II, 143-145; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 202-210.

Bir sulha davet olununca sulhu kabul ederler. Herkes (her kişi veya topluluk) deruhte ettiği (üstlendiği) şeyi yapar.”

“Medine’den çıkmak isteyenler de, Medine’de oturmak isteyenler de, zalim ve suçlu olmadıkça emniyettedirler. Allah ve O’nun Resûlü Muhammed (s.a.v.) iyi ve mütteki olanların hamisi ve komşusudur.”³⁶

Yukarıda bir kısmı verilen bu maddelerde görüldüğü üzere Allah’ın Elçisi, muhtelif unsurları (muâhidler ve müttefikleri, müşrikleri, tarafsızları) ümmet (vatandaş) isimlendirmesiyle birleştirerek Medine halkı arasında tam bir birlik ve ahenk meydana getirmektedir. O, böylece Medine İslam toplumunda, din, dil ve ırk farkı (etnik fark) gözetmeksizin medenîce, sosyal uyum içerisinde bir arada yaşamanın, güvenilir ve temiz toplum olmanın, (Medineli olmanın ve Medine’yi savunmanın) temelini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda bir başka zaman da O, Medine’de zimmi³⁷ haklarına da dikkat çekmekte ve şöyle buyurmaktadır: “Kim anlaşmalı bir muâhidi (zimmiyi) haksız yere öldürürse, değil cennete girmek kokusunu dahi alamaz. Hâlbuki cennet ehline cennetin kokusu kırk yıllık mesafeden gelir.”³⁸

Görüldüğü üzere on beş asır kadar önce zimmîlerle ilgili yazdırdığı bu siyasî ve hayatî vesika ile Hz. Peygamber, tüm insanlara din, düşünce ve hayat hürriyeti, can, mal ve namus emniyeti gibi temel hakları sağlamaktadır. Siyasî ve stratejik nitelikli bu vesikaya katılan, onay veren tüm gruplar bir ümmet olup aralarında sosyal yardımlaşma ve dayanışma yapmak zorundadırlar. Kendi aralarında çıkacak her türlü anarşi, fesat ve bozgunculuğu önlemekle mükelleftirler. Müslümanlar, Medine’de Yahudiler ve diğer gruplarla müttefik durumda olup dışarıdan müdahalelere birlikte karşı koyacaklardır. Yahudiler ve diğer gruplar tam bir inanç hürriyetine sahiptirler. Bu anlaşmaya göre Medine şehri içinde savaş ve bozgunculuk yasaktır. İki taraftan biri düşmanla sulh yaptığında iki taraf da kabul etmek zorundadır. Bu durumda Medine bir açık şehir konumunda olup içinde ve dışındaki herkesin malı, canı, namusu, mâbet ve kutsalları emniyet ve güven içinde bulunmaktadır.

Saâdet asrında Medine merkezli barış, huzur ve güven toplumunun mimarı olan Hz. Peygamber, aşağıdaki sözlerinde inanç ve etnik fark gözetmeksizin, mutlak anlamda ve özelsiz, üç defa ısrarla yeminle söyleyerek komşu hakkına

36 İbn Hişâm, *es-Sîret*, II, 143; Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 214; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 33-34; Karakılıç, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I, 189-194; Berkî, Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 213, 215.

37 Zimmi: Sözlükte, zimmet, ahd ve emân demektir. İslâm terminolojisinde, İslâm ülkesinde devletin anlaşma ve himâyesinde yaşayan Müslüman olmayan vatandaşların genel adıdır. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 181; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XII, 221; bk. Atik v.dğr., *İslâmî Kavramlar*, s. 747-748, 314.

38 Buharî, “Cizye”, 5, IV, 65; Diyât, 30, VIII, 47; İbn Mâce, “Diyât”, 32, 2686, 2687, II, 896.

dikkat çekmekte ve komşuya güven vermeyi de imanla ilişkilendirmektedir.

“Vallahi, iman etmiş olamaz! Vallahi, iman etmiş olamaz! Vallahi, iman etmiş olamaz! Kim Ey Allah'ın Resûlü? diye soruldu; O da: Komşusu kötülüklerinden güvencede olmayan kimse iman etmiş olamaz! buyurdu”³⁹ Aynı doğrultudaki bir başka sözünde Allah'ın Elçisi şöyle buyurdu: “Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa komşusuna asla eziyet etmesin!”⁴⁰ Bu sözleriyle mutlak anlamda komşu haklarına dikkat çeken Hz. Peygamber, yakınlık derecesine göre komşuyu derecelendirmekte ve üç çeşit komşudan üçüncü komşunun, gayr-i Müslim de olsa komşu olan kimse ya da kimseler olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Komşu üç derecedir. Bir komşu vardır ki, onun bir hakkı vardır ve o en geri derecede olan komşudur. Diğer bir komşu var ki, onun iki hakkı vardır. Bir diğer komşu var ki, onun üç hakkı vardır. Birinci ve en geri derecede olan komşu, kendisiyle (Müslüman kimseyle) bir yakınlığı bulunmayan müşrik ya da Müslüman olmayan komşudur; onun sadece komşuluk hakkı bulunmaktadır. Müslüman komşuya gelince onun Müslüman ve komşu olma şeklinde iki hakkı vardır. Akraba ve Müslüman olan komşuya gelince onun da akraba, Müslüman ve komşu olma şeklinde üç hakkı bulunmaktadır.”⁴¹

Müslümanlar olarak komşuyla ilgili Resûlullah (s.a.v.) ve ashabının uygulamalarını ve ilgili nasları her zaman spesifik, kişisel ve mahallî boyutta düşünmek, elbette evrensel olan bu dini daraltma ve haksızlık olur. Bunun aksine sünnet bilinci ve empatiyle bu türden rivâyetler, mesafe ve uzaklığın kalktığı bugünün dünyasında daha geniş boyutlara, ulusal ve uluslararası boyutlara taşındığında, sorumluluklar artacak, bağlar daha da kuvvetlenecektir. Müslüman bireyler, millet ve ümmet olarak, hayır ve yarar amaçlı böyle kitlesel ve sağlıklı bir yönelişle, Allah'ın rahmetini celbeden, sosyal dayanışma görevini yerine getiren, huzur ve güvenli örnek bir toplum inşa edeceklerdir.

Yukarıda aktarılan âyet ve hadislerde belirtildiği üzere af ve merhamet Peygamberi, kardeşlik ve barış yolunda düşmanlarını affetmeyle meşhurdur. Hz. Âişe'nin ifadesiyle: “O, Allah'ın koyduğu yasalar (dinin hükümleri) ihlal edilmedikçe, kendi nefsi adına hiç kimseden intikam almazdı.”⁴² Bir insanın intikamını alması kanunî bir hak olduğu halde, af Peygamberi, özellikle Mekke'de canına kastedenleri, kendisine ve ashabına hakaret, işkence ve eziyet edenleri, Müslümanları boykot ederek aç bırakanları, doğup-büyüdüğü ve çok sevdiği kutsal şehir, Mekke'de kalmayı kendisine çok görerek hicrete zorlayanları, Hz.

39 Buhârî, “Edeb”, 29; Müslim, “Îmân”, 73.

40 Buhârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “Îmân”, 75.

41 Aliyyu'l-Mütttekî, *Kenzü'l-ummâl*, IX, 51; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 393.

42 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, Husnû'l-huluk, 2, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, II, 902-903.

Hamza'yı şehit edenleri, kanını içip ciğerini çiğneyenleri dahi affetmiştir.⁴³

Kişilere davranışında insan onurunu esas alan Allah Resûlü, misafiri müşrik de olsa ikramını ve hizmetini yapardı.⁴⁴ Sevgi Peygamberi'nin insanları affetmesi onların hatalarını yüzüne vurmaması, bir Yahudi'nin cenazesine ayağa kalkması,⁴⁵ Münâfıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ü ve Müşrikleri reisi Ebû Süfyan'ı ve eşi Hindi affetmesi ve kendi toplumlarındaki statülerine saygı duyması, Necran'dan gelen 60 kişilik Hristiyan heyeti Mescid-i Nebevî'de ağırlaması,⁴⁶ yine bir bedevinin mescidde küçük abdest bozduğunu gördüğü halde ona kızmadan, dokundurmadan su getirip temizlemek şeklindeki af ve kolaylık uygulamaları,⁴⁷ hiç kuşkusuz binlerce müşrikin iman etmesine vesile olmuştur.⁴⁸

Hiz. Esmâ da şöyle anlatır: "Hudeybiye sulhu günlerinde annem müşrik olduğu halde Medine'ye geldi ve benden yardım istedi. Bu durumu Resûlullah'a (s.a.v.) sordum. O, bana: Valideme karşı nazik ve iyiliksever olmamı tavsiye etti."⁴⁹ Aynı şekilde Ebu Hüreyre'nin de annesi müşrikti ve üstelik Resûlullah'ın (s.a.v.) aleyhinde söz söylüyordu. Ebû Hüreyre, durumu Resûlullah'a bildirdiğinde, Hiz. Peygamber, kızmadı, öfkelenmedi; sadece onun hidâyeti için dua etti."⁵⁰ Eşsiz Nebi, düşmanlarını cezalandırmaya gücü yettiği zaman bile onları affeder bağışlardı. Bazı arkadaşları ona "şu müşriklere beddua etseniz de helak olsalar" dediklerinde onlara şöyle karşılık verirdi: Ben, lanetçi olarak değil, rahmet olarak

43 İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, X, 225; Buhârî, "Eymân", 3, VII, 220; "Ahkâm", 14; "Menâkıbu'l-Ensâr", 23; İbn Kesir Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'Nihâye*, VII, 52; VIII, 126. Hiz. Peygamber'in geniş ve engin affi konusunda; Kureys müşriklerinden ve Mekke eşrafından olup, aralarında İslâm'ın ilk günlerinden itibaren Resûlullah'a ve Müslümanlara ezâ ve cefâ veren kimselerin de (Ebû Süfyan, Hind binti Utbe, İkrime b. Ebû Cehil, Safvan b. Ümeyye vb.) içinde bulunduğu, kendilerine Tulakâ'denilen bazı kimselerin, Resûlullah tarafından sorgulanmaksızın, cezalandırılmaksızın "Haydi gidiniz! Bugün siz serbestsiniz. Ben size Yusuf'un kardeşlerine dediğini diyorum: Bugün size kınama yoktur; Allah sizi bağışlayacaktır." Sözleriyle serbest bırakılmaları şeklindeki musâmaha örneğiyle ilgili olarak bk. İbn Hişâm, *es-Sîret*, IV, 54-55; Abdullah Yıldız, *Büyük Fetih Müslümanları ve Rivâyetleri*, İstanbul, Siyer Yayınları, 2015, s. 37-51, 74-78, 131-136.

44 Buhârî, "Meğâzi", 70; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 397; bk. Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, II, 113-114.

45 Buhârî, "Cenâiz", 50.

46 İbn Hişâm, *es-Sîret*, II, 216-218; Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l- Meğâzi*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut, 1985, II, 835; Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 434-435.

47 Buhârî, "Vudû", 57, 58.

48 Ebû Basra el-Gıfârî şöyle anlatır: "Henüz müşrik olduğum sıralarda (Medine'de) Resûlullah'a (s.a.v.) misafir oldum. Geceleyin kalktım, keçilerini sağdım, sütlerini içtim. Bu şekilde Resûlullah (s) ve aile efradını aç bıraktım; durumu anladığı halde Hiz. Peygamber bana hiçbir şey söylemedi. Ondan bu anlayışı gördükten sonra Müslüman oldum." Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 397.

49 Buhârî, "Edep", 7, 8.

50 Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 158.

gönderildim”⁵¹

Akıl ve tetkik üstü seçkinliğe sahip olan Hz. Muhammed’i tüm peygamberlerin fevkine çıkaran, kendisine kötülük yapan insanlara af ve merhametle yaklaşımı ve Allah’tan aldığı mesajları yaşayarak insanlara öğretim metodu olmalıdır. Rahmet Peygamberi, bir gün arkadaşlarına bugün için küresel barışa ilham kaynağı olması gereken şu sözlerini söyledi: “Birbirlerinize merhametli davranmadıkça iman etmiş olamazsınız.” Bu sözü duyan arkadaşları: “ Ey Allah’ın Resûlü! Biz, her zaman birbirimize merhametli davranmaktayız.” dediler. Bunun üzerine O, şöyle buyurdu: “Benim demek istediğim, yalnız sizin kendi aranızda merhametli olmanız değil; demek istediğim, “rahmet-i âmmedir” yani sizlerin Allah’ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmanızdır.”⁵²

Örneklerde görüldüğü üzere Nebi (s.a.v.), Müslümanlara din, dil, ırk ve uyruk, yaş ve cinsiyet farkı gözetmeksizin, ötelemeden ve örselemeden tüm insanları önemseyen ve kucaklayan bir tutum ve davranış sergilemekte; ümmetine de “zalim de olsa (zulmünü engelleyerek) mazlum da olsa (mağduriyetini gidererek) ona yardım et.”⁵³ buyurmaktadır. Hal böyleyken bazı Müslüman ülkelerde yaşanan vahşete, zalim yöneticilere ve onların himayesinde toplu katliam yapanlar ile bunlara karşı sessiz kalan ve hatta destek veren seyirci Müslümanlar: “*Zalimler, (hak ve hakikatten) oldukça uzaktadırlar.*”⁵⁴ şeklindeki birçok âyeti hatırlatmaktadır.⁵⁵ Nitekim Kur’an’da en büyük zulmün (suç ve günahın) şirk olduğu;⁵⁶ aksine imanlarına herhangi bir zulüm (haksızlık, şirk) karıştırmayanların doğru yol ve güvende olduğu⁵⁷ belirtilerek zulüm, Allah’a karşı en büyük suç olan şirk ile doğrudan ilişkilendirilmektedir.

Af ve merhamet eğitimi, insan kardeşliği örnekleri bağlamında, “*Selam* (kurtuluş, huzur) ve “*silm*”(barış) kelimelerinden türeyen, barış ve huzuru yeğleyen, barış dışı yolları şeytanın adımları ve yolları telakki eden Yüce İslam Dini’nin⁵⁸ koyduğu kurallardan bazıları şöyle zikredilebilir:

Hiz. Peygamber, İslam’ı tebliğ, zulmü ve fitneyi bertaraf etme uğrındaki çaba ve gayretleri davet, tebliğ, sabır, hicret ve cihat (savaş) şeklinde bir derecelendirmeye tabi tutmuştur.⁵⁹ Hiz. Peygamber’in Medine dönemindeki on

51 Müslim, “Birr ve Sıla”, 87.

52 Münzirî, *et-Terğîb ve’t-Tehîb*, Abdulazîm b. Abdulakavî, İstanbul, Mektebet-ü Pamuk -Pamuk Yayınları, 1 t.y., III, 484.

53 Buhârî, “Mezâlim”, 4; “İkrâh”, 7; Müslim, “Birr”, 62.

54 Hac, 22/53.

55 Hûd, 11/113; Hac, 22/48; Mü’min, 40/52; Şûrâ, 42/45.

56 Lokman, 31/13.

57 el-En’âm, 6/82.

58 Bakara, 2/208.

59 Nahl, 16/125; Ahkâf, 46/35; Müzzemmil, 73/10; Hac, 22/39, 40.

sene boyunca, başında bulunup komuta ettiği savaşlarda çok az insan ölmüştür. Onun döneminde yapılan harpler, dünya tarihinin en az kan dökülen savaşlarıdır. Onun dönemindeki bütün savaşlarda Müslümanların verdiği şehit sayısı (Bi'r-i Maûna ve Recî vakaları dışında) 138, müşriklerin verdiği maktûl (ölü) sayısı da -özel durumlu Benî Kurayza ile savaş hariç- 216 kişidir; bu da aylık ortalama üç kişiye bile ulaşmamaktadır.⁶⁰ Çünkü Hz. Peygamber, savaş olsun barış olsun, tüm hayatında prensip olarak düşmanı yok etmeyi değil, kazanmayı hedef edinmiştir. O savaşmayı en son çare eylem olarak görmüştür. Bu doğrultuda yüce İslam dini, savaşın seyri ve keyfiyetini, savaş esirlerine davranış biçimlerini insaf ve merhamet sınırları dışına çıkarıp zulme dönüştürmeyi yasaklamış ve bunun için zecrî (engelleyici ve caydırıcı) tedbirler koymuştur. Ayrıca İslam, bir Müslüman için gayr-i Müslim de olsa komşu hakkına riâyeti zorunlu bir görev telâkki etmekte, zimmîler hukukunu dinin teminatında görmektedir. Sevgi ve hoşgörü Peygamberi, bir hayvanı kurban ederken bile merhametle ve kuralına uygun yapılmasını Müslümanlara önemle tavsiye etmektedir.

3-Hz. Peygamber'in Affı, Ümmetinin Kardeşliği ve Ensar Olma:

Af ve hoşgörü Peygamberi'nin, kendini anlatırken "Ben tövbe ve merhamet Peygamberiyim."⁶¹ sözündeki ilânı üzere, bu bağlamda önce onun evrensel affına, sonra da ümmetine olan sevgi ve merhametine kısaca değinmek gerekmektedir. Risâletini tebliğde; insanların hidâyet ve saadetini, sevmeyi ve seilmeyi, ümmetinin çoğalmasını amaçlayan Nebiler Sultanı'nın bu başarılı yöntemi Kur'an'da şöyle anlatılır: "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şâyet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet, bağışlanmaları için dua et; kamuya ait işlerde onlarla istişare et..."⁶² O'nun ümmetine özel sevgi ve düşkünlüğü de âyetlerde şöyle ifade edilir:

"Andolsun size kendinizden (içinizden) öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız Ona çok ağır gelir; çünkü O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir."⁶³ Âyetlerde görüldüğü üzere Yüce Allah, Onun ümmetine olan merhamet ve sevgisine kendine has sıfatlardan ikisini "*raûf*", "*rahîm*" (çok şefkatli, pek merhametli) birlikte kullanarak işaret ve ifade etmiştir.

Hasan el-Basrî'nin (ö.110/728) de belirttiği üzere Resûlullah'ın (s.a.v.)

60 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1035; İbrahim Sarıçam, *Hiz. Peygamber'in Günümüze Mesajları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2000, s.120.

61 İbn İshâk, *Sîret-i İbn-i İshâk*, s. 123.

62 Âl-i İmrân, 3/159.

63 Tövbe, 9/128.

üstün ahlâkını ortaya koyan bu iki âyet birbirine oldukça çok benzemektedir.⁶⁴ Nitekim her zaman ve her fırsatta ümmetini düşünen, aralarında geçirdiği halîm (yumuşak huylu) ve mütevâzî yaşantısı ile onları eğiten merhamet Peygamberi ümmetiyle olan ilişkilerini şu sözleriyle özetlemektedir: “Gerçek şu ki, ben sizin yanınızda çocuğunun yanında babası gibiyim; sizi eğitir ve öğretirim.”⁶⁵ “Benimle ümmetimin durumu şuna benzer: Adamın biri bir ateş yakmıştır, etraftaki kelebekler bu ateşin içine üşüşüp düşmektedirler. İşte ben de, sizleri o kelebekler misali (günah işleyerek) ateşe düşmesinler diye tutup (günahlardan) geri çekmekteyim; sizler ise durmadan ateşin içine hücum ediyorsunuz.”⁶⁶

Hz. Peygamber, ümmetinin kardeşlik, sevgi ve yardımseverliğini ise şöyle betimlemektedir: “Tüm müminler, birbirlerini sevmek, merhamet ve desteklemede bir vücudun azaları gibidirler.”⁶⁷ Yine olgun bir mümin diğer müminle (dayanışmada) birbirine kenetlenmiş muhkem bir binanın tuğlaları gibidir.⁶⁸ Doğal olarak bedendeki organlardan birisi ateşlenip rahatsızlandığında tüm bedenin rahatsız olup uykusuz kaldığı gibi; muhkem bir binadan bir tuğla eksildiğinde bina yıpranma ve yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, yeryüzünün herhangi bir yerindeki bir müminin rahatsızlığını bütün müminler yüreğinde hissetmelidirler.

Ümmetini birbirleriyle kaynaştırma, onlara olan sevgi ve ilgisi kapsamında Hz. Peygamber, ashâbı arasında iki defa muâhât (kardeşlik) akdi yapmıştır. Bunlardan birincisi, Mekke’de iken muhacirlerden bazıları arasında yapılmış olup Medine’deki muâhât kadar kapsamlı, içeriği zengin ve etkin değildir. Hz. Peygamber Mekke’de iken, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer’i, Hz. Osman ile Hz. Abdurrahman b. Avf’ı, Hz. Hamza ile Hz. Zeyd b. Hârise’yi, Hz. Talha ile Hz. Zübeyr’i din kardeşi yapmıştır. Bu sırada Hz. Ali, Ey Allah’ın Resûlü ashâb arasında kardeşlik akdettiniz; ancak bana bir kardeş göstermediniz, benim kardeşim kimdir? diye sorunca o da: “Senin kardeşin benim ya Ali” diye cevap vermiştir.⁶⁹ Kur’ân ve hadislerde belirtildiği üzere Mekke’deki bu kardeşlik akdinden daha kapsamlı, etkin ve muazzam olanı da, Hz. Peygamber önderliğinde Mekkeli muhacirlerle Medineli ensar arasında hicretten yaklaşık yedi ay sonra Medine’de yapılmıştır. Hz. Peygamber, ensar ile muhacir arasını kaynaştırmak, aralarında samimiyet ve paylaşım anlayışını oluşturmak ve ileride bu anlayış ve

64 İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, Beyrut, Dâr-u İhyâu’t-türâsî’l-Arabî, 1969, I, 420.

65 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 4, 8.

66 Tirmizî, “Emsâl”, 7.

67 Müslim, “Birr”, 66, 67.

68 Buhârî, “Edeb”, 27, VII, 80; Müslim, “Birr”, 65, III, 1999; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 270.

69 İbn Hişâm, *es-Sîret*, II, 146; Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, X, 121-122; Karakılıç, *Hiz. Muhammed’in Hayatı*, I, 184-185.

kaynaşmanın kuvvetlenerek devam etmesini sağlamak maksadı gütmektedir. Bunun için Hicretin yedinci ayında, Mescid'in tamamlandığı sırada, kırkbeş ensar ile kırk beş Kureyşli muhaciri (90 kişiyi) Enes b. Malik'in evine iki veya üç defa davet etti. Hz. Peygamber, onlara: "İslâm Dini'nde hıf yoktur; din kardeşliği vardır."⁷⁰ buyurarak bu doksan kişi arasında ikişerli muâhât (kardeşlik) ilân etti.⁷¹

Bu anlaşma gereği Medineli olan Ensar'dan her biri Mekkeli Muhaciri tarihte görülmemiş bir içtenlikle evine misafir alıyor, onunla candan kaynaşıyor, her şeyini paylaşıyor ve kardeş oluyordu. Böylelikle Ensar ile Muhacirler ikişerli hepsi birbirleriyle kardeş olmuşlar, her şeylerini Muhacirlerle paylaşarak onlara yardımda bulunmuşlar, canlarıyla-mallarıyla birlikte Allah yolunda çalışarak ensar ve muhacir isimleriyle taltif edilmişler, iman ve İslâm yolundaki bu performanslarıyla Allah ve Resûlü'nün övgüsüne mazhariyetle İslâm'da öncelik kazanmışlardır.⁷² Bu kardeşlik, öz kardeşlik ve akrabalıktan daha kuvvetli bir bağdı. Ensar'dan biri öldüğünde, muhacir kardeşi onun malına mirasçı oluyordu. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum şöyle anlatılır:

"İman edip hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihatta bulunanlar, (muhacirleri) barındırıp yardım edenler (ensar) var ya? İşte onlar, (mirasda) birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar onların velâyetleri size ait değildir. Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse sizinle aranızda sözleşme bulunan bir kavme karşı olmadıkça yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir."⁷³

Âyette görüldüğü üzere nesep ve kan kardeşliğinden, öz kardeşlikten daha üstün bir nitelik taşıyan bu kardeşlik gereğince Medineli ensar her şeylerini muhacir kardeşleriyle paylaşıyorlar onlardan biri ölünce muhacir kardeşi onun malına mirasçı oluyordu. İlgili âyette geçen "velâyet"; "nusret", "muâvenet" ve hatta Bedir harbine kadarki durum "verâsetle" dahi tefsir edilmiştir.⁷⁴ Bu doğrultudaki verâset on altı ay kadar, hatta Bedir harbine kadar devam etmiş, daha sonra muhacirlerin her biri iş tutup, mal-mülk sahibi olunca, ihtiyaçları kalmayınca bu miras durumunu nesheden şu âyet indirilmiştir:

"Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince,

70 İbn Hişâm, *es-Siret*, II, 146-147; Buhârî, "Kefâle", 2; "Edeb", 67, VII, 93; Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 204-206; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 17.

71 Aralarında muâhât (kardeşlik yapılan muhacir ve ensar'dan bu çift kişilerin isimleri için bk. İbn Hişâm, *es-Siret*, II, 146-147; Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, I, 210; Berki, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 212; Atik v.dğr., *İslâmi Kavramlar*, s. 217-218.

72 Tevbe, 9/100.

73 Enfâl, 8/72.

74 Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil*, (Mecmau't-Tefâsir), İstanbul, Çağrı Yayınları, ts., III, 74; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Tefsiru'l-Celâleyn*, Kahire, Mektebu ve Matbaatu'l-Meşhedu'l-Huseyn, ts., I, s. 156; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, X, 122-123.

işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca kan akrabaları birbirlerine (vâris olmaya) daha layıktır. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”⁷⁵

Yüce Allah tarafından, içinde doğup büyüdüğü kana, kabile ve kuvvet esaslarına dayalı cahil, bedevî ve acımasız bir topluma peygamber olarak gönderilen, onlara Allah'ın mesajlarını iletme ve anlatmakla görevlendirilmiş olan Hz. Muhammed, 23 seneye yakın zaman diliminde yaptığı tebliğ ve davet çalışmalarıyla onları Kur'an ve dine dayalı merhametli ve medenî bir toplum haline getirmiştir.

Zaman ve aktörler farklı olsa da olayların değişmediği ve tarihin tekerrür ettiği gerçeğinden hareketle denilebilir ki, o gün Mekkeli müşriklerin baskı ve zulmünden kaçarak Medine'ye hicret eden Müslümanlara benzer şekilde bugün de zulümden kaçan Müslümanlar ve insanlar vardır.

Saadet Asrında, o günün mazlum ve madur Müslümanları olan muhacirlere karşı hayretâmez fedâkarlık ve yardımlarıyla ensâr, Kur'an'da “es-sâbikûne'l-evvelün” (İslam'a girmede önde olanlar)⁷⁶ ve mûsir (tercih edenler)⁷⁷ nitelendirmeleriyle övülmüşler. İşte o günlerin zor ve kritik koşullarında olan yardımsever ensar örneğinde görülen muazzam İslam kardeşliği, empati, yardımlaşma ve paylaşmayı günümüzde de din, dil, sınıf ve etnik fark gözetmeksizin tüm mazlûm insanlara karşı gösterme zarureti doğmuştur.

Konu ile ilgili âyetlerde⁷⁸ belirtildiği üzere gerçekten öz yurdunda zorda kalıp, güvenlik nedeniyle yurtlarını terk eden insanlar, diğer bir İslam ülkesinde canları ve malları açısından Allah'ın himayesindedirler. Onlardan Allah yolunda olanların ve sabredenlerin sahibi ve teminatı ise Allah'tır. Bu durumda Müslüman bireyin Suriye ve Irak'ta olup-bitenler başta olmak üzere dünyanın diğer yerlerinde Myanmar, Somali, Mısır, Afganistan vb. ülkelerdeki din kardeşinin yanında olması gerekmektedir. Çünkü Kur'an'da övülen îsâr⁷⁹ ahlâkı, diğergamlık duyguları ve paylaşma, inancında samimî bir müminin vasıflarıdır.

Sonuç

Müminler için Peygamberlik öncesi ve sonrasıyla hayatı örnek teşkil eden Hz. Peygamber, zor ve kritik durumlardaki ikili ve sosyal ilişkilerinde hemen her zaman uzlaşma ve barış rehberi olarak görülmektedir. 20 yaşlarında katıldığı

75 Enfâl, 8/75; bk. Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, X, 122-123.

76 Tevbe, 9/100; el-Vâkıa, 56/10.

77 Haşr, 59/9..

78 Nahl, 16/41, 42; Âl-i Imrân, 3/195.

79 el-İsâr: Lügatda üstün tutmak, tercih etmek anlamlarında olan kelimenin terim anlamı ise; kişinin, başkalarını kendine tercih etmesi, kendi ihtiyacı varken başkalarına yardım ederek fedâkarlık göstermesidir. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 9; Bkz. Atik v.dğr., *İslâmî Kavramlar*, s. 389.

Ficar savaşında ortaya koyduğu uzlaşmacı tavrı, 35 yaşlarında iken icra ettiği Hacerülesved taşını yerine koyma ve böylece birbirine düşen Kureyş kabilelerini birleştiren, ihtilafı ortadan kaldıran makul ve uzlaştırıcı hakemliği, henüz Mekke’de iken bile muhacir bazı sahâbiler arasında kardeşlik kurması, Medine’ye hicretten hemen sonra öncelikle her şeyden mahrum olarak yurdunu ve yuvasını terke mecbur edilen muhacirler ile ensar arasında muâhât (kardeşlik) akdi yapması daha sonra da Medine site devletinin üniter yapısını oluşturma, huzur ve güvenini sağlama adına, Medineli her kesimle yaptığı ilk antlaşma ve beyanname (Medine Anayasası), Mekke’yi fethettikten sonra, zamanla doğup büyüdüğü, ana yurdu Mekke’yi kendisine revâ gören Mekkeli müşriklere (tulakâya), muzaffer bir komutan olarak gösterdiği af ve hoşgörü ve onların sosyal statülerine duyduğu saygı, seçilmiş Nebi’nin bu türden rehberlik örneklerinden bazılarıdır.

Müslümanların zor bir sınava tabi tutulduğu, Kur’an’da “yevm-i temhîs”⁸⁰ (imtihan ve ayıklama günü) diye adlandırılan Bedir, Uhud, Hendek, Tebûk, vb savaşlar gibi güç, Hz. Osman’ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin olayları vb. gibi fitne olaylarından biridir. Aktörler farklı da olsa olaylar aynıdır, tarih tekerrür etmektedir. Bu olaylardan ders çıkarılmalı, Yaratıcı Kudret’e olan ahitler yenilenmeli, Kur’ân ve Nebevî Sünnet, asrın imkânları, idrak ve aydınlığından da yaralanarak yeni bir anlayış ve düşünceyle tekrar okunmalıdır. İslamî samimiyetle asr-ı saadet kardeşliğinin, ensar olmanın hazzına ve bilincine ermek gerekmektedir. Bu konuda, Müslümanlar olarak, anlayış ve algılarımızı doğru yönetmeye, ferðilikten ve cimrilikten arınmaya, kendimizi yenilemeye elzem ihtiyaç duyulmaktadır. Hayatı boyunca maddî ve manevî alanlarda kaybetmeyi değil kazanmayı yeğleyen, ümmeti için o gününden çok geleceği düşünen, muazzam örneklik, şefkat ve merhamet Peygamberi’nin nebevî ahlâk ve siyasetini bir daha okumak, saâdet asrı kardeşliğini tekrar düşünmek ve içselleştirmek gerekmektedir.

80 Âl-i Imrân, 3/141; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 1972, IV, 70; İbn Hişâm, *es-Sîret*, III, 69.

KAYNAKÇA

- Aclûnî**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Mektebetü't-turâsi'l-İslâmî, Beyrut t.y.
- Alâeddin**, Ali el-Muttakî b. Husâmeddîn, *Kenzu'l-ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Atik**, Kemal v.dğr., *İslâmî Kavramlar*, Semâ Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Kayseri 1997.
- Âsım Efendi**, *Kâmûs Tercemesi*, Cemâl Efendi Matbaası, Bab-ı âlî caddesi, İstanbul 1305.
- Berki**, Ali Himmet, Kesicioğlu Osman, *Hız. Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Coşkun**, Selçuk, *Sünnet ve Gelenek*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2010.
- Doğrul**, Ömer Rıza, *Asr-ı Saadet*, çev. Mevlânâ Şibli, Eser Kitabevi, İstanbul 1974.
- Ebû Davud**, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-i Ebu Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Elmalılı**, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul, İrfan Yayıncılık, 1990.
- İslam Anayasa Hukuku*, tr. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.
- İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984.
- İbn Hacer**, Ebu'l-fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-sahâbe*, Dâr- u ihyâu't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1910.
- İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Hişâm**, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'r-Reyyân, Kahire 1987.
- İbn İshâk**, Muhammed, *Sîret-i İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İbn Kesir**, İmaduddin, İsmail b. Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1969.
- İbn Mâce**, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Zühed, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr**, Cemâluddîn Muhamme b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sâdır-Dâru'l-Fikir, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut

- 1985; *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Abdulazîz Abdullah es-Selimî, Taîf 1995.
- Karakılıç**, Celâleddin, *H. Muhammed'in Hayatı Eşsiz Ahlâk ve Faziletleri*, Ayyıldız Matbaası A.Ş. Ankara 1972.
- Keskioglu**, Osman, Berki, Ali Himmet, *H. Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis Tarihi*, Elif Matbaası, Ankara 1981.
- Malik b. Enes**, *Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Miras**, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972.
- Münzirî**, Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Terğîb ve't-terhib*, thk. Muhammed İbrahim Şemseddin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1417/1994; Mektebet-ü Pamuk – Pamuk Yayınları, İstanbul, t.y.
- Müslim**, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981. Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil*, (Mecmau't-Tefâsir), Çağrı Yayınları, İstanbul ts.
- Râgıb el-İsfehânî**, ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Gerîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid el-Geylânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- Sarıçam**, İbrahim, *H. Peygamber'in Günümüze Mesajları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000.
- Suyûtî**, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Mektebu ve Matbaatu'l-Meşhedu'l-Huseyn, Kahire ts.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1972; *Tarihu't-Taberî*, Beyrut 1987.
- Tirmizî**, Muhammed b. Îsâ, *Sünen-i Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Evsâfü'n-Nebî*, thk. Semîh Abbâs, Dâru'l-Cil, Beyrut 1987.
- Vâkidî**, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1985. Yardım, Ali, *Hadis I-II*, Damla Yayınları, İstanbul 1997.
- Yıldız**, Abdullah, *Büyük Fetih Müslümanları ve Rivâyetleri*, Siyer Yayınları, İstanbul 2015.

A Study of The Perception of The Prophet and The Sunnah in Novels with Religious Content*

Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış**

Özet

Peygamber'i anmak ve anlamaya çalışmak yönünde son zamanlarda artan çabalar, bu konuda önemli boşlukları doldurmakla birlikte, bu çabaların sanatın farklı imkânları ile sarf edilip edilemeyeceği meselesi önemli tartışma konularından birisi haline gelmiştir. Dikkat edilmezse, Peygamber'i tanımak, sünnetleri yaymak yolunda atılan adımlar, konunun ciddiyetine, hassasiyetine denk düşmeyecek sonuçlara da evrilebilmektedir. Örneğin, edebî bir tür olarak romanlar eliyle Peygamber'in anlaşılabilmesi ve roman içinde Peygamber'in örnek gösterilebileceğine dair kanıya binaen yazılmış eserlerin her biri, bu çerçevede dikkatle incelenmelidir. Çalışmada, konusu güncel olan ve günümüzde geçen olaylar zinciri içinde yeri geldiğinde eskiye dönen, kahramanların tıklandıkları noktada Peygamber'i örnek göstererek bugünün sorunlarına çareler üretmeye çalışan bir roman, bu çerçevede incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Dinî roman, peygamber, siyer, roman, sünnet.

Peygamber ve Sünnet Algısının Dinî Muhtevalı Romanlardaki İzdüşümü Üzerine Bir İnceleme

Abstract

The increasing efforts to mention and try to understand the Prophet have become one of the important topics of discussion as to whether these efforts can be made through different means of art even though they fill significant gaps in this area. If attention is not paid, the steps taken to get to know the Prophet and to spread the sunan can evolve into consequences that do not correspond to the seriousness and sensitivity of the subject. For example, each of the works written based on the belief that the Prophet can be understood through novels and that the Prophet can be shown as an example in a novel must be examined within this framework. In this study, a novel that takes place in current time and occasionally returns to the past within a chain of events and attempts to produce solutions for the problems of today by referring the Prophet as an example at the point where the heroes are stuck will be examined within this framework.

Key words: Religious novel, the Prophet, sîra, novel, sunnah.

* This article is an expanded version of paper entitled "The Perception of the Prophet and the Sunnah in Religious Novels" presented at the international symposium organised in Istanbul by Meridyen Association under the title of "Sirat Studies in Turkey in All Their Aspects" between the dates of 9-12 April 2015.

**Asst. Prof., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Literature, Department of Turkish Language and Literature, zkserefoğlu@fsm.edu.tr.

Introduction

The genre of the novel, which entered the Turkish literature as a Western form, started its adventure as a “mirror turned towards the road” and continued on its route reflecting all kinds of projections of life on pages, found a place for itself in novels of almost all kinds in the Turkish literature so far. Although at first religious content did not knock on the door of the novel since it was a Western form and it was not thought of as a convenient genre for those who wanted to speak with religious content, in time it started to be seen as a means after the genre developed and became popular. Therefore, spiritual leaders, historical heroes and prophets were also made subjects of novels and thus, the novel continued on its way by taking on attributes such as “national”, “domestic”, “historical” and religious”.

When we look at the Turkish Literature in general, it is seen that religion, which has been as a strong influence in literary works for many years, went side by side with the love of the Prophet. After the texts of the early periods such as *Kutadgu Bilig*, which were written after the acceptance of Islam by the Turks, there are many lines that ask to be gathered under the flag of the Prophet in the Day of Judgment and ask for the intercession of the Prophet, sections that were devoted to the Prophet in many literary genres, which were collected in diwans, sections that send him prayers and salaams [greetings], in the tradition of the Prophet of the Turkish Literature, in which one can come across *sīras*, *mawlıds*, “*mu’jizāt al-nabī*”s, “*awsāf al-nabī*”s, *shamāils*, *mi’rajiyyas*, *raghāibiyyas*, *ghazāwatnāmas*, *hijratnāmas*, forty *hadīth* books and *shafā’atnāmas*.

The understanding of religion in the period after the declaration of Tanzimat (the Imperial Edict of Gulhana) started to take on different traumatic images within the new literary genres that were formed with the influence of the Western Literature and then it started to become less prominent. “Religion”, which had to defend itself at first among the new trends and ideas and which mostly sought to explain what it was not, hid within its shell increasingly, and it withdrew from many literary works in this environment in which covert and overt convictions as to the need for religion to separate from the other disciplines and art were dominant. The mainstream and visible literary works were the first ones to realise this withdrawal. They did not have the Prophet any longer.

Just as a *mathnawī* contains sections such as *na’t*, *mi’rajiyya* and *mu’jizāat* and it does not start on the main topic before greeting its faith regarding the foundations of its existence beginning with *tawhid*, and it does not deal with other subjects before fixing a leg of the compass at a certain spot, genres that are newly encountered carry the forms of perception and terms of the beliefs of the society in which they were born into literature and chaos emerges at exactly

this point.

In the case of the Turkish Literature, people of literature were to have a very big contribution to the return of religion, which had withdrawn from social life and literary works gradually, to social life. It must be said that this is a big plus that was written for the people of literature in the country. The lines of Akif, Necip Fazıl and Sezai Karakoç have the function of the lines of Yesevî and Yûnus of earlier times in terms of the conditions of the period. Resurrecting with this genre was not difficult for a nation, which supported poetry since Central Asia, which lived life with poetry and which kneeled in front of its Creator and the Prophet. However, the main issue, as mentioned above, is the genres that were encountered recently, the issue lies with them.

Among these, novel is the genre that leads to the word “chaos” most frequently. It is not a simple matter to create fiction that is compatible with belief within a novel, which requires the disclosure of privacy in a narrative, which we are not used to, with the revealing of sins. It is necessary to find a role for the Prophet within the possibilities of that genre, which is a problematic situation to begin with. In this sense, the following questions were asked and reservations regarding them were expressed at the Sira-Literature workshop in 2010: that the life of the Prophet could not be a subject of a novel, that each novelist could not form his/her own imagined Prophet, that it is clear that the Prophet could not be attributed a new character through new sentences and new words, the issue of where a novel that includes the Prophet as a hero who only exists through his hadîth would be within the genre of the novel, and how issues such as ambition, greed, love, treason, hostility and disappointments, which are expected from a novel, would be fictionalised.¹

1. The Issue of Whether the Life of the Prophet Could be an Example for a Novel

The reservations may be seen as right and at the end of the debates one can agree with the opinion that the life of the Prophet cannot be the subject of a novel. However, a separate topic that appears on the agenda is that whether the Prophet, which is mentioned as “uswan-i hasana” in the 21st verse of the chapter Ahzâb of the Qur’ân and which is described as “there has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern (of conduct) for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and who remembers Allah often”, could emerge in a novel as a role model with his behaviour and words when the heroes get confused, when their paths get mixed up.

1 M. Fatih Andı, “Modern Edebiyatta Hazret-i Peygamber’i Anlatmak”, *Siyer Edebiyat İlişkisi*, Meridyen Derneği, 2010.

It may be thought that the path of the Prophet being an example within a literary genre, which is the reflection of life, may not be blocked when we think of the following:

The expression of “Allah did confer a great favour on the believers when He sent among them a messenger from among themselves, rehearsing unto them the Signs of Allah, sanctifying them, and instructing them in Scripture and Wisdom, while, before that, they had been in manifest error” in chapter Al-i Imran”², or the expression “Whoever obeys the Messenger will have obeyed Allah”³, a very clear verse stating that ““Those who follow the messenger, the unlettered Prophet, whom they find mentioned in their own [scriptures],- in the law and the Gospel;- for he commands them what is just and forbids them what is evil; he allows them as lawful what is good [and pure] and prohibits them from what is bad [and impure]; He releases them from their heavy burdens and from the yokes that are upon them. So it is those who believe in him, honour him, help him, and follow the light which is sent down with him,- it is they who will prosper””⁴ and finally “So take what the Messenger assigns to you, and deny yourselves that which he withholds from you”⁵.

The idea that the Prophet, for whom it was revealed that “[We sent them] with Clear Signs and Books of dark prophecies; and We have sent down unto thee [also] the Message; that thou mayest explain clearly to men what is sent for them, and that they may give thought”⁶, his sunnahs, which serve the functions of interpretation and legislation, could appear in a channel that is popular for people from many sections and ages in order to reach the confused people of the modern age is not very unusual. The idea that the relationship of people and the Prophet, which is “a relationship of admiration and having high expectations” before communicating the message and at the beginning of it, “a relationship of hostility, mocking and resorting to denial” in the following stages of communicating the message, and which evolves into “transforming into a relationship of friendship, identification and taking him as an example” after the communicating of the message succeeds and which “becomes difficult to such an extent that it leads to the overlooking of the prophethood of the Prophet, him being a messenger and his duty without being conscious of it” with attention and admiration and exaltation in the period after the Prophet ⁷, could turn into a relationship that can be revived thanks to

2 Throughout the article verses will be given as translated by Abdullah Yusuf Ali in *The Qur’ān: Translation*, New York, 1999.

3 Nisa, 80. Ibid.

4 Araf, 157. Ibid.

5 Hashr, 7. Ibid.

6 Nahl, 44. Ibid.

7 Kadir Canatan, “Gelenekte Kutsal-Peygamber Anlatıları”, *Siyer Edebiyat İlişkisi*, Meridyen Derneği, 2010.

the small examples in novels is a perspective that many people of literature think as possible.

If the example of the Prophet holds the hand of the readers in a novel, why should the following not be included in a novel? What a wealthy person could learn from the thankfulness and modesty of the Prophet, what a weak person could learn from the Prophet, who lived under the rule of the oppressor and thieving infidels, what a teacher could learn from the Prophet, who instructed the Companions of Suffa at the mosque on the divine commandments by conveying the knowledge of his compassionate and sensitive heart, what a student could learn from the Prophet, who sat in front of Archangel Gabriel, who brought the revelation to him.

People can learn from the clean character of the Prophet, who was the husband of Khadija (r.a.) and Aisha (r.a.), his deep sensitivity and compassion, the finesse in the behaviour of this person, who was the father of Fatimah al-Zahra and the grandfather of Hasan (r.a.) and Hussein (r.a.), towards them⁸ and such examples can be beneficial for a tired society.

However, the novel is not inclined towards the sacred in terms of the society in which it was born and its nature, and the fact that it appeared with a religious shade in the 1960s does not mean we have witnessed a practice as mentioned above. This type of novel, which has been called “Islamic novel”, “religious novel”, but on which there is no agreement in terms of naming, “have the prominent characteristics of fighting the negative Islamic images that were produced in what is called the Westernist texts of the Republican period as texts which criticised the Westernist modernisation narrative, which caused the exclusion of Muslims and social degeneration, through literature and fictionalising a new Islamic identity, social relations, gender roles and a repertoire of emotions”⁹ and which are seen to be trying to respond to some people or being on guard against some people, have mostly been called “*hidayah* novels”, because they mostly end up with *hidayah* [i.e. finding the straight path of Islam].

These novels, which have the appearance of “a totality of messages”, “whose purpose of propaganda is prominent”, “which have undertaken the function of educating the public and presenting them with *hidayah*”, have been deemed similar to the “duel scenes” that have been constructed with the environment of a war of ideas that makes one say “I wonder who will win?”, and they have been criticised because *hidayah* is always in the hands of power and the “poor” woman

8 Osman Nuri Topbaş, “Rasûlullah’ın Örnek Sîreti”, *Altınoluk*, 1997 - June, Issue:136, page:16.

9 Kenan Çayır, *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat -Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Birysel Müslümanlıklara-*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

heroines, whose previous lives are a mess, reach hidayah through a man.¹⁰ In these novels knowledge, which is obligatory for both Muslim men and women, is only executed by men, enlightenment is generally limited to headscarf, and the Prophet is not seen as an example with the form and consistency that we have mentioned. The examples are given on the basis of men, who are generally depicted as people who embody religion and religious life automatically, and as soldiers [of a cause] who do not err or make mistakes.

The hidayah novels also have not become that much popular because they have not appealed to the real literature readers, like many novels with special themes, whose literary concerns are not prominent, and readers have not been satisfied with these novels, whether they are practicing Muslims or not. Therefore, the readers of real literature have not been satisfied with these novels as novels independent of whether they are religious or not. Moreover, an opinion stating that those sections that define themselves as “Islamist” could not produce quality literary products has been formed in literary circles because of these novels. This belief was added easily to the long existing prejudices in Turkey with regards to the practicing Muslims and this has caused the problem of those people with religious sensitivities experiencing a problem in being accepted as a novelist regardless of the content of their writing.¹¹

However, this type of novels, which became popular after a while, were added to the category of popular novels that are described as “mass- produced, that are based on certain formulae, cliché heroes and events, that accept the world as it is instead of questioning it when looked superficially, that describe the world as a simple structure that is divided between good and evil, black and white, that simplify the worldly problems and that direct the reader to do the same”¹² and this addition has rendered the issue of religious novels more intractable.

In time, the period of the Westerniser modernist narrative, which caused the exclusion of Muslims and social degeneration, passed and within the changing social structure individuals turned inwards because of more complex problems, they fought with big dilemmas within their small worlds and novels with a religious content went through a transformation in this phase. The society could not produce solutions for its problems based on other philosophies, ideas and sources and could not be satisfied sufficiently. Therefore, it updated its position vis-à-vis religion with a manoeuvre of “we have the answers to all questions”. This new position of religion in novels, which embraces all beliefs with a philosophy

10 For details see Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Hüriler*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2006.

11 Nihan Kaya, *Artık Hidayet Romanı Yazılmayacak Mı?*, <https://anchebout.wordpress.com/2011/12/06/artik-hidayet-romani-yazilmayacak-mi/>

12 Veli Uğur, *1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

that takes its essence from Rumi in contrast to the position of Islam according to the Western world, which is coded with violence, sparked many disputes. This situation, with which we are familiar thanks to the fictionalisation of Grandfather Vehbi as a character who sees everything in a positive light, who does not consider sins as sins and who is like a semi-God in the English version of the *Sinekli Bakkal* novel of Halide Edip, who was introduced to the West much earlier and whose concern to show the religion of Islam as “other” we understood better much later, was to become the disputed position of most of the novels that have a religious content.

2. Rumi as a New Preference for an Example in Novels

The Prophet, whom we cannot see as an example in hidayah novels, does not exist in those novels which are concerned with showing religion, which we described above, as “not what you know, something else” and which are within the category of “tasawwuf” or “sufi” novels, either. However one mostly sees the example of Rumi in these novels.

The entry of tasawwuf into literature of course took place long ago. Tasawwuf, which has features such as avoiding hypocrisy as much as possible, hiding one’s worship, not disclosing secrets, and which enhanced many data and literary genres in the Classical Period of the Turkish Literature in this state, has been turned into “something else” that omits the Shariah, worship and the Prophet by deforming these important characteristics, it has almost been adapted to the new novels.

There is nothing to object to in showing Rumi as an example in a novel. “In addition to the fact that Rumi had a historical personality and that he was the sheikh of a big tariqah [sufi order] such as the Mawlawi tariqah, which has had a large impact, has caused the emergence of stories about him based on karamas [non-Prophetic miracles] as a result of the love and admiration of his mureeds has definitely made it easy to turn him into a hero of a novel. Not only Rumi, but all the religious legend literature is the most suitable material for the genre of the novel. This is because both the fictional style of narration and the extraordinary events, which may take the reader to the world of imagination in relation to them, and the codes of our culture and civilisation are certainly present in these works. Furthermore, the interest that novels such as the Harry Potter series, Lord of the Rings, which express the desire of the today’s reader to escape from the rational world to imagined worlds, attracted from the readers and the fact that television series such as “Lost”, which became a phenomenon, broke the rating records using themes such as “metaphysics”, “mysticism”, “similar to a tale”, “like a legend”, indicate the desire of the today’s people to fill the spiritual gap left by the Enlightenment thought. Today, the novel turns into a tale at the

level of narration and it pursues a fantastic realism”.¹³ However, what attracts the attention in these novels is that the psychology of avoiding worship, practice and action is dominant and the risk of fabricating a perception that is supra-religious and beyond religion through several habits and behaviour that are developed as human virtues and by almost running away from religious texts and sunnahs.

3. A Novel Example in Which There is the Prophet: “Aşkın 7 Hali, Bişnev (7 States of Love, Bishnev)”

In the section below, we will try to examine the possibilities of giving the Prophet as an example in a novel using the work “Aşkın 7 Hali, Bişnev” (7 States of Love, Bishnev)”¹⁴.

The author prefers to use the word “hal” (state) for the chapters of the book, which has seven chapters. The author may have wanted to emphasise the process of learning through experience by his heroes.

In Chapter 1 we get to know Aylin and Cengiz but they do not know each other. Aylin’s boyfriend Ergin has cheated on her. She tries to commit suicide. Cengiz is a rich businessman who lives elsewhere in the city and leaves Shevval when he finds out that she is pregnant. He leaves Shevval and then Shevval dies after being run over by a car. Both Cengiz and Aylin question themselves, their relationships and life.

Chapter 2 consists of Rumi and Shams. Cengiz and Aylin find themselves in Konya without knowing about each other. They meet each other and someone called Hacı.

Chapter 3, Hacı and Hülya: Hacı has a complex story that is full of the tragedies of the modern world and that includes cheating and rape. He has been slandered and he has found herself at the tomb of Rumi in Konya first and then at the tomb of Safwan in Adıyaman. He recommends Cengiz to go there as well.

Chapter 4, Ashab-i Nur Safwan and Aisha: It is possible that the author sent Hacı near Safwan bin Muattal, who was the hero of the ifk incident, by being inspired by the slander experienced by Hacı. Cengiz is there too. The heroes of the novel, who are in conversations that are full of lines with which we are familiar from the classical Turkish films and current T.V. series, are now called “Safwan”, “Aisha” and “Muhammad”.

Chapter 5, Ferhat and Shirin: Hacı sends Cengiz to the tomb of Safwan and she sends Aylin to Amasya and she makes Aylin listen the story of Ferhat and

13 For details see Şecaattin Tural, *Türk Romanında Mevlâna*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011.

14 Sinan Yağmur, *Aşkın 7 Hali, Bişnev*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.

Shirin from an old man.

Chapter 6, Leila and Majnoun: The author places Cengiz in isolation, he turns him into Majnoun and makes him fall in love with Aylin. Both heroes return from the place they went and they listen to the story of Leila and Majnoun in front of Hace. Now they are in love. However it is time to go. Both of them return to Istanbul “as new people now” according to the claim of the author.

Chapter 7, Love at the Ka’ba: Cengiz goes to umrah with his conservative mother and Aylin goes to umrah with her older brother, who had set off on his inner journey long before and they meet at the Ka’ba as a coincidence –again. However, Aylin does not give a positive response to Cengiz, in a style similar to the attitude of Leila in the last scene of the Leila and Majnoun story as told by Fuzuli. The novel ends as Aylin walks “knowing where she is going but not thinking where she is coming from”.

Apart from the technical weak points of the book, such as its fictional environment, which is not entirely new, its line of events, which includes many coincidences, the title he uses in the 4th chapter needs to be explained. Giving the names “Ashab-i Nur Safwan and Aisha” among the names such as “Aylin and Cengiz”, “Hace and Hulya”, “Ferhat and Shirin”, “Leila and Majnoun”, which all meet on a line of love even though from different aspects, and thinking that this title can be perceived apart from the associations in all the other titles does not seem very reasonable or innocent.

The incidents develop as follows under this title, which is quite problematic: Safwan goes to Mecca to buy new idols together with his father. While his father is looking for idols, he sees that children of his age are filling animal feces in straw bags and hurling them at a man from the roofs of their houses, insulting him and swearing at him using heavy swear words. Safwan hears that women and children yell at him saying “Majnoun! Crazy man!” and thinks that this man, who does not even lift his head and react to all this, is “a lunatic or a dangerous patient”. However he nevertheless he cannot help asking this man “whose clothes are wet with feces, whose hair and beard are wet with urine” and who disappears at the end of the street, asking all of this and the following dialogue takes place after he starts to clean the animal feces that he finds in the hair of the man while sitting at the bottom of a tree and after starting to clean the waste water on him:

“ ‘Uncle, what do these people want from you? What have you done to them so that they bear such a grudge against you? It seems that you are not wanted in this town. I guess it’s because you are a stranger who came to this town by force....’

‘No, son,’ said the man. ‘Most of them are my relatives.’

‘Your relatives? How come? I don’t get it. You did not get angry at them or lift your head and respond to them. Why not?’

‘They don’t know. I cannot respond to them with what they have done.’

‘OK uncle, isn’t there anybody who can protect you?’

‘Allah, who is the friend of those who are alone, protects me. Allah takes care of me.’

‘Allah? Is what you call “Allah” the name of the leader of your tribe?’

‘No, he is the owner of the universe...’

‘Uncle, what is your name?’

‘Muhammad.’

‘What do you do?’

‘I am a shepherd.’

‘Uncle, if you are disturbed in this town and disturbed with its people, then come to our village. I can tell my dad to give you a job.’

‘Thank you dear. I have to be among these people until my Lord allows me to leave.’ ”¹⁵

This conversation ends when Safwan’s father looks for Safwan. Eight years after this conversation, when Safwan finds out that his tribe intends to wage war against Muhammad, he opposes this. He declares that he will not fight against Muhammad saying that this man, who suffered from torture at the hands of his own tribe, does not harm anyone. He gets accused of running away from war. He cannot get rid of the image of the conversation he had had with Muhammad eight years ago and he sets off on his way. His destination is Medina. On his way, he ends up drinking too much because of thirst. He is drunk by the time he finds the mosque. The smell of alcohol that comes from his mouth causes a negative reaction on the part of the people at the mosque. However the Prophet “is waiting for him smiling and with joy while standing”.

“ The Prophet started to walk towards Safwan, he opened his arms and said:
‘Welcome my brother. Welcome!’

Safwan was pleased with this polite welcome and he approached the Prophet. The Prophet embraced Safwan. He took off his thawb [ankle length long sleeve item of clothing], placed it on the straw mat and invited him. Safwan asked:

15 Yağmur, p. 158.

‘Have you recognised me?’

‘Of course I recognised you Safwan. How can one forget such a beautiful face? Years ago you took out your handkerchief and cleaned my hair and beard.’

‘I have come to believe you and what you have brought. I was about to become a leader in my tribe, but I have come to be honoured by smelling the dust of your feet. My lips are wet with a drink but my heart is dry. Enrich me, put out the fires in me.’

The Prophet (Peace be upon him) recited the shahādah clearly. Safwan repeated it slowly. They hugged again and then the Prophet turned towards the mosque, towards his companions, who wondered what was happening, and said:

‘The youth you see here is one of those young people who will find coolness in the shade of the ‘arsh. After the favour he did for me years ago, I prayed to Allah for him to find the right path. Thank God this became reality. Safwan is a brother of yours now. I will call him Yusuf the Second from now on because both his face and his heart are beautiful like Prophet Yusuf.’¹⁶

In the hadīth books there is no record of the Prophet stating any of the expressions in the dialogue above. It needs to be explained whether the author has the right to write these dialogues in order to save the heroes Cengiz and Aylin from their situation and to lead them to the light when these dialogues had not taken place and when there is no information about these scenes.

In the sources it is stated that Safwan b. Muattal was a clean youth from the Bani Sulaim tribe who came to Medina at a young age and on his own will. While he was a person who had a low profile from his acceptance of Islam until the slander of “ifk”, which was a plot by the hypocrites during the return from the Battle of Bani Mustalik (Muraishi), and who used to live in the close circle of the Messenger of Allah, it seems that he was mentioned as a companion who always undertook effective duties from the slander of Ifk until his martyrdom in Samsat.¹⁷

When people complained of the harsh character of Safwan (r.a), who had grown up as someone with a harsh character, free spirit, reliable character, big heart, someone with a brave and valiant personality because of the harsh nature of the Serat Mountain Range where he was born and raised to the Prophet (p.b.u.h.), the Prophet said “Even if Safwan makes you sad with his tongue, his heart is very beautiful. Don’t touch him! He loves Allah and his Messenger a lot”

16 Yağmur, p.163.

17 For details Candemir Doğan, “Resulullah (sav)’ın Komşusu Hz. Safwan B. Muattal (ra) Şimdi Bizim Komşumuz”, *Uluslararası Adıyaman Safwan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Adıyaman, 2013.

(Buhārī, “Megāzī”, 38)¹⁸

In another narration, Safwan (r.a.) became hungry and tired during a campaign. He wanted dates from the person in charge of food in the army. He said that he could not give them until the Messenger of Allah and his companions arrived, but Safwan (r.a.) did not want to wait. When he insisted for him to give a small amount to suppress his hunger, an argument started. When the Prophet (p.b.u.h.) was informed of this, he gave permission to Safwan to return without attending the campaign if he wanted. However Safwan wanted to join the campaign strongly instead of returning and he kept wandering around the convoy during the night in order to be accepted in the campaign. Ali (r.a.) could not keep silent anymore and he conveyed the sadness of Safwan to the Prophet. The Prophet did not want this delicate companion to be sad and he allowed him to remain with them and to attend the campaign for war.¹⁹

It is also mentioned in the sources that Safwan b. Muattal was assigned to announce to the public what constituted a drink and what was haram (unlawful) and what did not constitute a drink and was not unlawful after the revelation of the verse that prohibited drinking alcoholic drinks. Safwan b. Muattal walked on the streets of Medina as required by this job and announced to the people that “it was unlawful for them to make and drink the drink named “nabiz”, which was made by fermenting in a clay pitcher” and that is had been forbidden”. (Hākim, 3/594; *Musnad*, 2/292; Ibn Hajar, 6/306)²⁰

It is also known that Safwan b. Muattal narrated hadīth on the times when obligatory prayer is makrouh (disliked), the issue of a woman fasting a nafila (extra, non-obligatory) fast without the permission of her husband and the night prayer. The fact that the Prophet describing him as “I only know good about him” (Ibn Hibbān, 10/13) shows his degree of closeness to the Prophet.

It is seen that what is more and beyond this information is the imagination and fiction of the author. In this case the lives of the companions are used as material like the main heroes of a story rather than an example and both he and the Prophet are made to utter sentences they did not utter in real life. In this picture, the Prophet himself, or his companions or his life is like a material for the fiction in the mind of the author rather than an example. Otherwise, he would have had to refrain from using the names of the parties who experienced the incident of “Ifk”, which was denied with a verse, among the names he used for the sections he described as a “state”.

18 Doğan, op cit.

19 Doğan, Ibid.

20 Doğan, Ibid.

Conclusion

It is unacceptable to show the Prophet as an example by making him say something that is not included in hadith sources, or by fictionalising a behaviour that is not part of hadith or sunnah in the novels with a religious content and religious concerns, whether they are called “hidayah”, “religious” or “Islamic” novels. This is because the words of the Prophet are not any words and his behaviours is not any behaviour.

The structure of the Sunnah, which means “the interpretation of Islam by living of the Prophet through his words, actions and tacit approvals” and which “undertakes a first degree task together with the Qur’ān with regards to the subject of shaping life in line with the Divine will”²¹; transmitted by a chain of narrators, and its important and saving role should be taken into consideration. One should be aware of what would be the result of making the Prophet say what he did not say and make him do what he did not do –even if within a literary work– and one should be able to estimate what kind of risk of falsification it contains.

Just as those sira works apart from the literary examples have both good quality and bad quality ones, and one can sometimes come across texts that leave the door ajar for legendary descriptions of the Prophet in sira works, just as we have had sira that were compared to –and even presented in competition with – the prophets of other religions in those times of competition when people met different cultures and religions, just as some texts may be mixed up with mythological elements, just as the love for Allah may go overboard and be scattered around²²; some genres of literature also may not be suitable for narrating the life of the Prophet due to their possibilities and conditions.

The sacred is sacred and non-negotiable. If fiction enters the sacred –even if with good will– unwanted and unforeseen consequences may appear. The sacred is a source itself with its finality and precision. Literature is a means to convey the dimension of feeling of “I”, which is at the state of admiration vis-à-vis the sacred. On the other hand, a successful line, text or interpretation cannot claim to have added something to the value of the sacred and an unsuccessful and shabby example on this subject would not trigger any negative thought regarding the value of the sacred.

However, respecting the sacred should not incite fear and lead to moving away from the sacred itself. The means of art and literature should be concentrated on the big artist on the path that goes to the heart of people by preserving and

21 Imam Nevevî, *Riḳāzū’s Sālihîn*, tr. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, Erkam Yayınları, İstanbul, 2001, pp.9-43.

22 For detailed information see *Siyer Edebiyat İlişkisi*, Meridyen Derneği, 2010.

testing the responsibilities, expressing and discussing the wrong matters and the example of the Prophet should not be left outside of life.

The warmth of the lines of Sheikh Gālib, who said “You are Ahmad u Mahmud u Muhammad my master/You are the confirmed Sultan from the Truth [i.e. Allah] to us my master” and the emotional atmosphere, which one enters with the spiritual climate that Arif Nihat Asya takes us with the lines “May Galip write your praise/May Suleimans write your mawlid!/May the Sinans come back/with their columns, arches and domes/May those who lead the funeral prayer in the wake of truth/be paralysed!/Come, o Muhammad, it is the spring.../We have amens that are hidden/beyond the lips.../Come as if you are returning from Hajj/Come as if you are returning from Mi'raj/We have been waiting for years!”, which he wrote after being influenced by the lines of Gālib, cannot be overlooked. One cannot possibly ignore the sound of Cahit Zarifoğlu, who said “Even the thought of the mountains you looked at makes me cry/I would be free if I was equipped with your commandments, my Sultan”, or the sadness in the line “O beloved one, how could a stone break your sacred tooth?”, which Osman Sari wrote to express his sadness regarding the broken tooth of the Prophet in the Uhud War. Poetry has covered long distances on this path, which can be the subject of another article. On the other hand, the small touches of a story may contain many markings, which can be appropriate and suitable and which can make people rise to the sacred. Beyond this, new possibilities of narration that are sensitive to the relationship of the sacred and fiction may emerge. The issue is not to be deprived of these possibilities but to be able to preserve the attention and compassion that are unique for the sacred.

BIBLIOGRAPHY

- AKÇAY**, Ahmet Sait, *Bellekteki Hüriler*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2006.
- ANDI**, M. Fatih, “Modern Edebiyatta Hazret-i Peygamber’i Anlatmak”, *Siyer Edebiyat İlişkisi*, Meridyen Derneği, 2010.
- CANATAN**, Kadir, “Gelenekte Kutsal-Peygamber Anlatıları”, *Siyer Edebiyat İlişkisi*, Meridyen Derneği, 2010.
- ÇAĞIR**, Kenan, *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat -Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara-*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- DOĞAN**, Candemir, “Resulullah (sav)’ın Komşusu Hz. Safvan B. Muattal (ra) Şimdi Bizim Komşumuz”, *Uluslararası Adıyaman Safvan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Adıyaman, 2013.
- NEVEVÎ**, *Riyâzü’s Sâlihîn*, tr. Yaşar Kandemir, İsmail Lütü Çakan, Raşit Küçük, Erkam Yayınları, İstanbul, 2001.
- KAYA**, Nihan, *Artık Hidayet Romanı Yazılmayacak Mı?*, <https://anchebout.wordpress.com/2011/12/06/artik-hidayet-romani-yazilmayacak-mi/>
- TOPBAŞ**, Osman Nuri, “Rasûlullah’ın Örnek Sireti”, *Altınoluk*, 1997 - Haziran, Sayı: 136.
- TURAL**, Şecaattin, *Türk Romanında Mevlâna*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011.
- UĞUR**, Veli, *1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- YAĞMUR**, Sinan, *Aşkın 7 Hali*, Bişnev, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.

DEĞERLENDİRME YAZILARI
REVIEW ESSAYS

Re-evaluating the classical S^hrah-Sources: New Approaches to S^hrah writing with reference to the Contributions of Shibl^h Nu'm^hn^h and Akram Diy^h al-'Umar^h

Mubasher Hussain*

In response to the Western writers on S^hrah, the nineteenth and twentieth century Muslim S^hrah writers realized, on the one hand, that most of the classical S^hrah-source materials contained both authentic and otherwise narratives which have made it easy for the Western orientalists to paint the moral and spiritual life of the Prophet Muhammad (peace be upon him) according to their desired colours, and to re-examine such materials, on the other hand, they deemed it necessary to set forth the criteria that could be acceptable to both the orientalists and Muslims. To this end, the modern Muslim scholars, to some extent under the influence of modern scientific/rationalistic critical methods, began to take S^hrah-writing into account with a new trend and produced a good deal of literature which may be divided into the following three categories: 1) The books in which authors have restricted themselves to the Qur'^hn, the upmost authentic source of Islam. 2) The books in which authors have also consulted, besides the Qur'^hn, those ^had^hth collections which they deemed authentic. 3) The books in which writers have attempted to consult, along with the Qur'^hn and authentic ^had^hth collections, all the available classical materials including books on history, biography, 'ilm al rij^h, genealogy, geography, literature, poetry, and Islamic law, etc., but not without filtering them. To evaluate such efforts with respect to S^hrah-writing, 'All^hmah Shibl^h Nu'm^hn^h from the Indo-Pakistan subcontinent and Professor Dr. Akram Diy^h al-'Umar^h from the Arab world, have been selected in this paper for several reasons, top of which being their thorough study of and comprehensive approach to the subject and their remarkable works in the field.

Introduction and background

The portrayal of Prophet Mu^hammad (peace be upon him) in the West has varied greatly from the extreme of total ignorance to their gradual realization of the Prophet's greatness and the vital role he played in the history of mankind some more than fourteen hundred years ago¹. During the 18th and the first half of the

* Asst. Prof., International Islamic University, Islamic Research Institute, Hadith and S^hrah Department, mubashir.hussain@iiu.edu.pk.

19th century, when European powers colonized several parts of the Muslim world and thus, a dire need to understand their culture and languages, coupled with their interest to understand the philosophy of Islam and to find out true facts, led and encouraged them to the academic and scholarly studies of the life of the Prophet. To achieve the said purposes, a large number of institutions, schools and universities, Asiatic Societies, Arabic libraries and chairs of oriental languages were established to edit, compile, translate and publish the original sources of Islam.

Thus, after the easy access to a large number of Islamic sources, especially the early biographical sources of the Prophet², the orientalist started consulting and referring to these sources in their writings, applying the modern scientific approach, which had been developed, formulated and applied by Western deist thinkers throughout the 18th century on Christianity and the life of Jesus for attaining the “historical Jesus”³. As a result, they harnessed their intelligences to pile up a plethora of whimsically handpicked scraps of evidence to cast the shadows of suspicions on every metaphysical and spiritual aspect of the Prophet’s life, attempting to produce a rendition as of a common human being, thus questioning the authenticity of the primary sources by popularizing the same as “superstitious”.

Muslim response

The colonial period, when the Western civilization came into direct contact with a large number of Muslims for the first time in history and started exerting direct influence on Muslim culture, witnessed, especially in the colonized parts of the Muslim world, the rise and acceptance of Western rationalistic interpretation of science and religion amongst the Muslim writers, scholars, poets and intellectuals trained through a Western style of education⁴. They, in response to the Western

- 1 See for instance the writings of those western scholars who being sympathetic towards the Prophet Muhammad (peace be upon him) appreciated his accomplishments. Amongst them some are Thomas Carlyle, W. M. Watt, Annemarie Schimmel, John Esposito, Karen Armstrong, Michael Hart, John Adair, Norman Daniel, John Tolan, Frederick Quinn and Matthew Dimmock.
- 2 i.e. early books on Magh-^لz-^ل and S-^لrah
- 3 See for instance, Clinton Bennett, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images* (London and New York: Continuum, 2001), 96-100; Ibn Warraq, “Studies on Muhammad and the Rise of Islam: A Critical Survey” in *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. with translation. Ibn Warraq (New York: Prometheus Books, 2000), 75; Maxime Rodinson, “A critical survey of modern studies on Muhammad” in *Studies on Islam*, ed. Merlin L. Swartz (New York/Oxford: Oxford University press, 1981), 23-85; J. W. Fück, “Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800” in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt, (London: Oxford University Press, 1962), 304.
- 4 See for instance, Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Mu-^لhammad: A Critical Study of Mu-^لhammad -^لusayn Haykal’s -^لay-^لt Mu-^لhammad* (Leiden: E. J. Brill, 1972); Aziz A-^لmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan* (London, Bombay, Karachi: Oxford

writers on S^ḥrah, realized that most of the early biographical sources of the Prophet contained both authentic and otherwise material which made it easy for European orientalist to paint the moral life of the Prophet according to their desired colours. Taking advantage of it⁵, when Sir William Muir, for instance, fueled controversy and debate regarding several aspects of the life of the Prophet in his book "Life of Mahomet," Sayyid A^ḥmad Kh^ḥn (1817-1898), the very first critic of the work of Muir and the founder of the movement that drew on rationality in its approach towards religion in the Indo-Pakistan Subcontinent, confessing the said problem of the classical S^ḥrah literature, wrote,

Sir William Muir writes that "to the three biographies by Ibni Hisham, by Wakidi and his secretary, and by Tabari, the judicious historian of Mahomet will, as his original authorities, confine himself." But he does not mention how many traditions are contained in these books that have not been traced up to Mohammed,—how many there are the chain of whose narrator is broken,—how many there are whose narrators are of suspected character or impeached veracity,—how many there are whose narrators are entirely unknown,—and, lastly, though not the least, how many traditions there are which have not been subjected to any examination whatever. Dr. Sprenger, in his zeal, overrates the real value of Wackede, respecting which Sir Wm. Muir says, "But Dr. Sprenger's admiration of the work carries him beyond the reality." But Sir Wm. Muir himself seem to have preferred Wackede to all others, as almost all his materials for the life of Mohammed rest upon the authority of, and are derived from, that book. Wackede, however, is the worst author of all, and of the least credit, and all Mohammedan doctors and divines have declared him not to be, in the least degree, of any authority, and as being the least entitled to credit.⁶

Thus, responding to Muir and other orientalist, Kh^ḥn wrote a book titled, *Khu^ḥb^ḥt al-A^ḥmediyyah f^ḥ 'l-'Arab wa 'l-S^ḥrah al-Mu^ḥammadiyyah*⁷ in Urdu (lingua franca), however, whose English translation (*A Series of Essays on the Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto*) appeared in 1861, before the publication of the original book in Urdu. To evaluate the source materials for S^ḥrah, Kh^ḥn adopted the same rational approach in his work used by the 19th century orientalist, and hence, the work he produced is considered to be a good example of apologia written in the

University Press, 1967); Ishtiaq Hussain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*, (Karachi: Ma^ḥrif, 1977); Dr. Najeeba 'ḥrif, "Revisiting the Tenors of S^ḥrah Literature in Urdu," *Insights*, 2: 2-3 (Winter 2009-Spring 2010), 303-328.

5 Indeed, some were unfortunately misled in this regard because they considered these biographical sources as the only core data for the life of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and drew their material entirely from them and hence, they could not access the other fundamental Islamic sources.

6 Syed Ahmed Khan, *A Series of Essays on the Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto*, (Lahore: Premier Book House, 1968), viii.

7 First published in 1870.

British India, which challenged more or less all the miraculous and supernatural incidents of the life of the Prophet⁸. An almost similar response came from the scholars in other parts of the Muslim world, who, on the one hand, realized that the classical S^hrah-source material is a mixture of both authentic and otherwise traditions, and to re-examine such material, they deemed it necessary to set forth the criteria that could be acceptable to the orientalists and Muslims alike.⁹

It is for this reason that biography of the Prophet must be based on reliable sources. The modern Muslim writers, though under the influence of modern scientific critical methods to a great extent, began to take S^hrah into account with a new trend, which may be divided into the following three categories,

1. The writers who bound themselves with only the Qur'^{ān}, the most authentic source of Islam.¹⁰ However, this approach has been criticized on the ground that relying upon the Qur'^{ān} only makes it impossible to compile a full-fledged biography of the Prophet.¹¹

2. The writers who based, besides the Qur'^{ān}, on those ^had^hth narratives too, which they deemed authentic ones.¹² This trend has also been criticized by many scholars on the ground that relying upon the Qur'^{ān} and the books of ^had^hth, ignoring the specialized books of S^hrah and Islamic history, can lead one sometimes

8 See for instance, Kh^{ān}, A Series of Essays, 342-370.

9 See for instance the following works published during the said era, T^h ^hussayn, 'Al-^h ^hmish al-S^hrah (Cairo: D^hr al-Ma'^hrif, 1962, first published in 1933); Mu^hammad ^husayn Haykal, Hay^ht Mu^hammad, (Cairo: 1935), Eng. trans. Isma'^hl Raji al-Far^hq^h, The Life of Mu^hammad (New York: Islamic Book Service, 2005); 'Abb^hs Ma^hm^hd al-'Aqq^hd, 'Abqariyyat Mu^hammad (The Genius of Muhammad) (Baghd^hd: Maktaba al-'Ur^hbah, n.d.); Fet^h ^hl Ri^hw^hn, Mu^hammad: al-Th^hir al-A'^ham (Muhammad: the Big Revolutionist) (Kuwait: D^hr al-Hil^hl: 1994); Ma^hm^hd Shalab^h, ^htishrakiyyat Mu^hammad (The Socialism of Mu^hammad) (Cairo: Maktabat al-Q^hhirah al-^had^htha, 1966).

10 There is a large number of books that have been written on this pattern and this list is expanding day by day. Amongst them the most important twentieth century works are as follows,

1. Mu^hammed 'Izzat Darvaza, S^hrat al-Ras^hl, (Egypt: Ma^hba'at '^hs^h al-B^hb^h al-^hal^hb^h wa Shurak^h'^h, 1965).

2. Abd M^hjid Dary^hb^hd^h, S^hrat Nabv^h Qur'^{ān}, (Lahore: Id^hrah Takhl^hq^ht, 2003). (first published before his death in 1977 then republished many times).

3. Mu^hammad Ajmal Kh^{ān}, S^hrat-i Qur'^{ān}niyah, (Lahore: Al-Faisal N^hshir^hn Va T^hjira^hn-i Kutub, 2001).

11 See for instance, S. M. Zam^hn Chisht^h, Nuq^hsh i S^hrat (Lahore: Progressive books, 2007), 141.

12 This category refers to those writers who claimed not to include in their S^hrah-writings a narration which proves weak, though not fabricated, and hence, they avoided them even in ordinary facts of S^hrah. See for instance, Mu^hammad b. Rizq al-^harh^hn^h, ^hal^h al-S^hrah al-Nabawiyyah (Cairo: D^hr Ibn Taymiyya, 1410), p18.

to great confusion.¹³

3. The writers who, along with the Qurʾān and authentic Ḥadīth collections, consulted all the available classical materials including books on history, biography, ʿilm al-rijāl, genealogy, geography, literature, poetry, and Islamic law, etc., but not without filtering them.

Shiblī and al-ʿUmarī's approach towards authentic Ṣaḥīḥ writing

To evaluate some of the above-mentioned emerging approaches towards re-evaluation of the early sources of Ṣaḥīḥ, two scholars who fall under the last category, ʿAllamah Shiblī Nuʿmānī (d.1914), from the Indo-Pakistan subcontinent¹⁴, and Professor Dr. Akram Ḍiyāʾ Aḍmed al-ʿUmarī al-ʿIrāqī¹⁵, from the Arab world, have been selected in this paper for several reasons¹⁶, top of which being their thorough study of and comprehensive approach to the subject and, to a great extent, their remarkable works in the field as well. However, I will confine myself to the rules and principles of Ṣaḥīḥ-writing articulated and employed by both the scholars in their writings.

Realization of the need to re-evaluate the source materials for Ṣaḥīḥ

Shiblī and Dr. ʿUmarī were not satisfied with the source-critical methodology as introduced, formulated and broadly applied by the western scholars to the religion of Islam, in particular, and to other religions in general. Hence, both the scholars realized the dire need of re-writing the biography of the Prophet with a critical examination of the narratives employing the principles set forth by the classical Ḥadīth scholars, the following quotations being reflective of the same viewpoint.

Shiblī, in the preface of his Ṣaḥīḥ al-Nabī: stated,

I shall try to show at length that so far no biography of the Prophet (peace and blessing of Allah be upon him) has been based on authentic sayings.... It is thus found that even in the most reliable books on "Ṣaḥīḥ" there are incorporated many sayings that are weak. Consequently, it was necessary to collect a large number of books dealing with

13 A good example, to understand this view point, has been mentioned by Muḥammad al-Ghazālī, in *Fiqh al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960) 10, 308.

14 Shiblī has been considered a central figure of the Indo-Pak subcontinent with respect to the Ṣaḥīḥ-writing.

15 Who has contributed to many works with respect to Ṣaḥīḥ and early history of Islam and thus, was awarded the King Faisal International Prize in 1996.

16 Some of them are as follows:

1. Both produced a good deal of Ṣaḥīḥ literature in which they elaborated the rules and criteria set and formulated by the classical Ḥadīth scholars.

2. Both the scholars have reviewed orientalist's works and analyzed their source-critical methodology with that of the classical Ḥadīth scholars.

3. Both have been highly appreciated by the mainstream Muslim readership so far.

traditions and the lives of the narrators and then to compile a standard work based on thorough research and critical study.¹⁷

Similarly, 'Umar[ؓ] wrote,

Theneed to re-write the history of Islam is one of the issues to which Muslim scholars have been directing their attentions since the 1960s. These scholars were of the opinion that any such reformulations should take place in accordance with the Islamic concepts of movements and interpretation of history. It must also be carried out along the lines of the hadith scholars' methodology in the study of Islamic history. It is indeed a most difficult undertaking to offer suggestions for the reformulation of the history of Islam.... I limit this work to the reformulation of the first period of Islam. This period consists of the *sirah* and the era of the Rightly-guided Caliphs.¹⁸

Rules and principles of authentic S[ؓ]rah writing articulated by Shibl[ؓ] and 'Umar[ؓ]

With painstaking effort, both the scholars have, first, extracted and refined the rules which were introduced and experienced by the early had[ؓ]th scholars¹⁹ with respect to the narrations regarding the life of the Prophet, and then both have employed them in their S[ؓ]rah works. To a great extent both have similar findings; however, in a few cases, while applying the said rules, they differ with each other. In the following pages, we will attempt at showing to what extent they are similar/different in enunciating the rules of S[ؓ]rah writing.

1. Qur'ān as a fundamental source of S[ؓ]rah

Both the scholars, like all the classical and modern scholars, held the opinion that the Qur'[ؓ]n is the most reliable and fundamental source on the life of the Prophet, and thus, it must be given preference over each and every contradicting statement appearing anywhere in the early Islamic materials. In this respect, Shibl[ؓ] maintained:

17 Shibl[ؓ] Nu'm[ؓ]n[ؓ], S[ؓ]rat-un-Nab[ؓ], English translation. M. Tayyib Bakhsh Budayuni (Lahore: Kazi publications, 1979), 9-11.

18 Dr. Akram Iy[ؓ]al-'Umar[ؓ], al-Mujtama' al-Madan[ؓ] f[ؓ] 'Ahd al-Nabuwwah, Madinan Society at the Time of the Prophet: Its Characteristics and Organization/Issues in Islamic Thought, Engl. tarn. Huda Khattab, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995), 3. He further added that, "I call upon Muslim historians to produce detailed studies aimed at revealing the salient features of the Islamic interpretation of history, and the real dimensions of the critical methodology with which the narratives of Islamic history must be examined. I warn our youth, in their efforts to understand the events and great men of Islamic history, not to rely totally on reports mentioned in some history books, and not to accept them without subjecting them to the most rigorous criticism. Otherwise, they will run the risk of accepting a distorted picture of Islamic history." *ibid*, 23.

19 But the rules for judging the truthfulness of a [ؓ]ad[ؓ]th, established by them are scattered here and there in their several writings.

In the first place facts recorded in the Qur'ān regarding the Prophet's life have been given precedence over statements from other sources. It can be positively proved that the Quran describes, or alludes to, certain incidents in a manner that brings controversies to a close, which continue to exist only because people failed to make a careful study of the Quranic verses²⁰.

Likewise 'Umar[ؓ] opined that, "At the top of the list of Sirah source books is the Quran".²¹ Umar[ؓ] also elaborated as to what extent one can benefit from the Qur'ān and how this source of Sīrah may be beneficially drawn upon²².

2. Classical Books of Ḥadīth

Both the scholars agreed that besides the Qur'ān, the next fundamental source of the Sīrah is all the classical books of Ḥadīth. Though, these sources do include both authentic and unauthentic (i.e. weak, spurious and fabricated) narrations, but it is possible to filter them following the methods developed by classical Ḥadīth scholars. In this respect, both the scholars have reached the following conclusions:

1. The two Ḥadīth books of Al-Bukhārī and Muslim are the most authentic and deserve preference over all other Ḥadīth collection and therefore, "Facts mentioned in the "Sahihain" of al-Bukhari and Muslim" as Shiblī states, "need no confirmation by Sira or history".²³

2. Then the four books of Ḥadīth/Kutub Sittah, (namely al-Sunan Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Mājah, Nasāī) should be given preference over the remaining Ḥadīth corpus²⁴.

3. Rest of the Ḥadīth books (such as the books of al-Shamī and al-Dā'irah, etc.) are generally preferable over all other source materials (such as the books of history, Sīrah, etc.). It needs, however, to be noted that a particular event/narration reported in the latter sources may be preferred over the earlier ones if its soundness is approved.²⁵

20 Shiblī, Sīrat-un-Nabī, 89.

21 'Umar[ؓ], Madinan Society, 24, 25.

22 Ibid, 25-26.

23 Shiblī, Sīrat-un-Nabī, 89. The same upheld by 'Umar[ؓ] in the following words, "the books of al-Bukhari and Muslim have been defined as being authentic, and every hadith contained therein is regarded as being sahih. After many studies of these two books, both by ancient scholars with excellent memories and by modern scholars, even small details in the two books have firmly resisted criticism." See, Madinan Society, 16.

24 As 'Umar[ؓ] maintained that, "we may then consider the other four books of hadith, and the Muwatta' of Imām Malik, which have also received a great deal of attention, even though these books do not attain the same level of authenticity as the two sahih". Madinan Society, 16.

25 Shiblī only indicated to this point whereas 'Umar[ؓ] elaborated it and mentioned those books in some detail.

4. All Ḥadīth books are not of equal status. This fact, according to both the scholars, necessitates the verification of their narrations according to the rules set forth by the early Ḥadīth scholars.²⁶

5. To compile a full-fledged biography of the Prophet, it is necessary for a writer to consult all the early Islamic sources, namely, the Qur'ān, the Ḥadīth books, the Sīrah-books, the history books and the related early materials²⁷.

3. Early Sīrah literature

Both the scholars have placed the classical Sīrah books next to the Ḥadīth collections, and emphasized on the critical evaluation of their narrations, particularly those which deal with an extraordinary incident. After a brief history of the classical Sīrah literature, Shiblī, recognizing its importance, concluded:

There are hundreds of books on Sira now available, but the ultimate sources to which they are all indebted are: Ibn Ishaq, Ibn Sad, al-Waqidi and al-Tabari. ... Of these al-Waqidi deserves no notice.... The other three writers are quite reliable. ... Unfortunately, however, their personal integrity and position of authority do not guarantee the authenticity of their works on Sira. They were not eye witnesses to any incident and have consequently quoted from others, many of whom are untrustworthy. Thus the books on Sira do not stand at par with the traditions in authenticity. Only those statements that may stand scrutiny are worth recording²⁸.

“From the point of view of accuracy,” as ‘Umarī stated, “the books specializing in Sirah come after al Quran al Karim and al Hadith al Sharif. What gives them their great academic value is the fact that the first books of Sirah were written at a very early period; to be exact, in the generation of the Tabi’īn when the companions were still alive, and the latter did not criticize the writers of the Sirah”²⁹.

Then ‘Umarī has also mentioned more or less the same history of the classical Sīrah literature which Shiblī had already dealt with, even he reached the

26 Because, contrary to kutub sittah, they contained a large number of weak traditions. Quoting some weak traditions which got placed in the books of some leading traditionists, as Abū Nu‘aym, Ibn ‘Asākir, Khaṭīb al-Baghdādī, al-Jāfi ‘Abd al-Ghanī and others, Shiblī justified that, “still they freely quoted weak traditions..... the only explanation is to be found in the belief that strict care and caution had to be observed only when quoting the traditions telling what is lawful and what is forbidden. In matters other than these they thought it enough to quote the name of those from whom they narrated; and did not care for a critical study and scrutiny.” Shiblī, Sīrat-un-Nabī, 57. Then he quoted from Imām Ibn Maḥdī and Aḥmad Ibn Ḥanbal which supports his standpoint and the same quotation by Ibn Maḥdī has been incorporated by ‘Umarī. See, ‘Umarī, Madinan Society, 37.

27 See, Shiblī, Sīrat-un-Nabī, 11; ‘Umarī, Madinan Society, 26.

28 Shiblī, Sīrat-un-Nabī, 46-47. The same is the response of ‘Umarī in this respect, see, ‘Umarī, Madinan Society, 34-35.

29 ‘Umarī, Madinan Society, 29.

same conclusion with respect to Ibn Isḥāq,³⁰ Ibn Hishām and Ibn Saʿd,³¹ the most important figures of the classical Sirah literature and summarized it in the following words:

The works identified above are the most important sources of Sirah to have reached us. From the point of view of accuracy, as previously mentioned, they come after al-Quran al-Karim and al-Hadith al-Sharif. But that does not mean that everything mentioned in the books of Sirah has the same degree of *sihhah* (soundness). It is not necessary, however, for all of the Sirah to be *sahih*; rather, there is both *sahih* and *daif* in it. When studying the Sirah, we should rely on the *sahih* in the first instance, then complete the picture with what is *hasan*, or close to it, not referring to the *daif* on matters having bearing on basic beliefs and principles or *tashriʿ*. There is nothing wrong with using the Sirah when we cannot find stronger reports which will encourage high moral standards or which describe buildings, crafts, agriculture, and the like. Following is the method the *hadith* scholars themselves used.... The *isnads* and *mutun* of the Sirah need to be closely examined in accordance with the *hadith* scholars' rules of *hadith* criticism. What could help us in doing so is the fact that all the important sources of Sirah introduce every report with the *isnad* and most of the reporters of Sirah are also *hadith* scholars whose biographies are mentioned in *Kutub al-Rijal*. These books clarify their status and explain what has been said about them as regards *jarh* and *taʿdil*.³²

4. Contradiction between Ḥadīth and Sīrah narrations

Whenever a contradiction occurs between Ḥadīth and Sīrah narrations, the authentic statement will be given preference and, according to both the scholars, books of Ḥadīth, in general, and the books of al-Bukhārī and Muslim in particular, are the authentic collections which deserve the right of preference in such kind of controversies, as both maintained in this respect:

Shiblī

"Books on Sira being inferior to those on Hadith in respect of authenticity, preference should always be given to the statements of Hadith when the two disagree"³³.

"In controversies on certain incidents, one may see the entire class of Sira-writers arrayed against the Imam al-Bukhari and Muslim, and there are people who would reject the statements of the Imam al-Bukhari and Muslim on the ground that it is belied by writers of books on "Sira". But critics declare that an authentically reported tradition deserves to be accepted, even though discredited by all the "Sira"-

30 Ibid, 31.

31 Ibid, 35.

32 'Umarī, Madinan Society, 37-38.

33 Shiblī, Sīrat-un-Nabī, 74.

writers unanimously”³⁴.

“There are many important events about which one may get valuable information from the books on traditions and thus solve many problems. But books on Sira and history show that their authors have taken no notice of these facts.... Some of the writers realized this fault; and on a close examination of the traditions, they had to admit that a large number of reports, clearly contradicted by the authentic traditions, had been wrongly incorporated in books on Sira, and needed correction”³⁵.

“Most of their [Orientalists] are the outcome of the fact that they draw their material entirely from books on Sira and history. They turn to al-Waqidi, the Sira of Ibn Hisham, the Sirah of Ibn Ishaq, Tarikh of al-Tabari and others of a piece with them.”³⁶

‘Umar[ؓ]

“There is no doubt that sirah material in the books of hadith is authentic, and must be relied upon and given priority over the reports in the Maghazi books and general histories, especially if it is mentioned in the Sahih books of hadith, because these books are the result of huge efforts on the part of the hadith scholars in thoroughly examining the hadith and criticizing its isnad and matn. The precision and criticism which were applied to the hadith were not applied to the historical books”³⁷.

“We should accept the [ؓ]ؓؓؓ reports, then the hasan ones, and then those [ؓ]ؓؓؓ reports which are supported by other independent isn[ؓ]ds... in this way, a picture of the events of early Islamic history can be reconstructed. If any contradiction arises, then the strongest hadith must always be followed, but the weak hadith which are not supported nor otherwise strengthened may be used to fill any gaps not covered by either sa[ؓ]ؓؓ or [ؓ]asan. However, this may only be done when the issue concerned is not related to either ‘aq[ؓ]dah or Shar[ؓ]‘ah.”³⁸

“There is a mistaken tendency among some Orientalists (in which some Muslim historians have acquiesced) to upgrade al-Waqidi’s Maghazi, and to prefer it even to the Sirah of Ibn Ishaq. The Sirah of Ibn Ishaq is actually more precise and more authentic than al-Waqidi’s work. The information given by Ibn Ishaq agrees in many aspects with that found in the books of hadith.”³⁹

34 Ibid, 9. Then Shibl[ؓ] cited two instances in favor of this view point.

35 Ibid, 51.

36 Shibl[ؓ], S[ؓ]rat-un-Nab[ؓ], 86.

37 ‘Umar[ؓ], Madinan Society, 26.

38 Ibid, 16.

39 ‘Umar[ؓ], Madinan Society, 17.

5. Status of weak narrators/narrations

Both the scholars held the opinion that the books of S^hrah and history, contrary to those of ^had^hth-books, contained a very large number of weak traditions, and hence, they were not reliable particularly for significant issues/aspects of the life of the Prophet (peace be upon him). Both criticized the orientalist's approach in which no distinction has been made between these weak and otherwise reports and therefore, both the scholars charged them for their lack of knowledge in the field regarding the methods and rules set by ^had^hth scholars, as further maintained by the twain:

Shibl^h

"Apart from the writers on Sira, the narrators from whom the works on Sira, borrow their material, like Saif, Suri^h and Ibn Salam are all unreliable; they may pass as tolerable sources for ordinary facts, but for facts of importance which form the basis of weighty questions, this material is totally worthless."⁴⁰

"The traditionists were not ignorant of the principle that the character of evidence must vary in accordance with the character of the report. this means that in view of the importance of a report, the traditionists took into account the status of the narrators. It was on this account that al-Imam Ibn Hanbal declared Ibn Ishaq to have been dependable with respect to military history, but was not to be relied upon in matters of fiqh. This is simply a restatement of the principle that the character of the sources must correspond to the nature of the incident, and that the evidence required must vary with the importance of the event. But legal injunctions are not the only importance things."⁴¹

"It is to be noted that the position and status of the narrator must vary according to the nature and importance of the incident. Suppose a man, generally regarded as trust-worthy, narrates an ordinary incident that commonly occurs and may occur at any time, his version may then be accepted without any hesitation. But if the same narrator narrates an extraordinary incident that runs counter to general experience and cannot be reconciled to the attendant circumstances, it should then require a stronger evidence and the reporter has to be uncommonly judicious, discerning and scrupulous, far above the average"⁴².

"For ordinary facts of daily experience we have been content with Ibn Sa'd, Ibn Hisham and al-Tabari. But in matters of importance we had to be critical, inquisitive and unsparing of labour. The first thing we had to do was to collect from the above-named books the names of all their narration; and they ran into

40 Shibl^h, S^hrat-un-Nab^h, 86.

41 Ibid, 57-58.

42 Ibid, 54-55.

hundreds. Then with the help of works on “Asm^l al-Rij^ll,” we prepared a chart of their merits and demerits. Thus the value of any report could be judged by a reference to this chart.⁴³.... Important events have been referred only to authentic traditions or books on history. For ordinary matters or while dealing with minor details of the battles, we have not been much at pains for making the scrupulous research of a traditionist.”⁴⁴

‘Umar^l

“The methods of the ^lad^lth scholars must be observed when dealing with historical narratives. The hadith scholars themselves are lenient when they narrate historical reports. We may notice this even in the most trustworthy of early Muslim historians, such as Ibn Ishaq, Khalifah ibn Khayyat and al ^labar^l. They all give many historical reports which are either mursal or munqati. Al Tabari also often reports historical reports on the authority of very weak and untrustworthy narrators, such as Hisham ibn Kalbi, Sayf ibn Umar al Tamimi, Nasr ibn Mazahim and others.

Undoubtedly, the fact that the earlier historians accepted historical reports without subjecting them to the same rigorous criticism of the hadith places a heavy responsibility upon the contemporary Muslim historian. The earlier historians were content to put their trust in the narrators mentioned in the isnads. This means that the contemporary Muslim historian must make a tremendous effort to determine which historical reports are sahih. He needs to understand the methods of the hadith scholars and to apply them to the historical reports in the same way as they were applied to the hadith.

This is no longer such an easy task as it was for Khalifa ibn al Khayyat or al Tabari, because they were well-versed in the methodology of the hadith scholars in criticizing historical reports. We do not wish to detract from the credit that is due to the early historians nor from the contribution they have made. They collected for us the primary material, along with the isnads, which enable us to judge it, however difficult this may be. ...

If any contradiction arises, then the strongest hadith must always be followed, but weak hadith which are not supported or otherwise strengthened may be used to fill any gaps not covered by either sa^ll^l or ^lasan. However, this may only be done when the issue concerned is not related to either ‘aq^ldah or Shar^lh. The general rule is that one must be stringent in matters relating to basic beliefs and principles of Shariah. We cannot fail to notice that the age of the Sirah and the Rightly-guided Caliphs is full of legal precedents.”⁴⁵

43 Ibid, 90.

44 Ibid, 92.

45 ‘Umar^l, Madinan Society, 16.

Common views/findings of both the scholars

With respect to the above-mentioned principles for the re-evaluation of the early biographical sources of the Prophet (peace be upon him), it is pertinent to mention here that neither Shibl[ؒ] nor ‘Umar[ؒ] had invented them; they merely dugged them out of the early ‘Ad[ؒ]th scholars’ works and articulated them. This is the main reason behind the similarity in the findings and conclusions reached by these scholars, despite there being a gap of one hundred years between their appearance. We may summarize their common findings in the following points.

1. Amongst the available sources of S[ؒ]rah, the Qur’[ؒ]n enjoys the maximum authority.

2. The classical books of ‘Ad[ؒ]th that contained both authentic and otherwise narrations will be placed next to the Qur’[ؒ]n with the following classification:

- The two ‘Ad[ؒ]th books of Al-Bukh[ؒ]r[ؒ] and Muslim are the most authentic ones.

- Then the four famous books of ‘Ad[ؒ]th, (namely al-Sunan Ab[ؒ] D[ؒ]w[ؒ]d, al-Tirmi[ؒ], Ibn M[ؒ]jah, Nas[ؒ]) should be given preference over the remaining had[ؒ]th corpus.

- All other ‘Ad[ؒ]th books (such as the books of al-Sham[ؒ]i[ؒ]l and al-Da[ؒ]l[ؒ]l, etc.) are generally preferable over all other source materials (such as the books of history, S[ؒ]rah, etc.), however, a particular event reported in the latter sources may be preferred over the earlier ones if its soundness is approved.

- All ‘Ad[ؒ]th books are not of equal status, therefore, according to both the scholars, their narrations need to be verified according to the rules set forth by the early ‘Ad[ؒ]th scholars.

3. Both the scholars have placed the classical S[ؒ]rah books next to the ‘Ad[ؒ]th collections, and emphasized the critical evaluation of their narrations, particularly those that deal with an extraordinary incident.

4. Both the scholars held the opinion that the books of S[ؒ]rah and history, contrary to ‘Ad[ؒ]th-books, contain a very large number of weak traditions due to which they do not constitute reliable evidence for the discussion on basic beliefs and significant issues/aspects of the life of the Prophet. In other matters, however, such ‘Ad[ؒ]th play a complementary role, helping researchers to construct the full picture and thus, there is nothing wrong with using them.

5. Whenever a contradiction occurs between ‘Ad[ؒ]th and S[ؒ]rah narrations the authentic statement will be given preference and according to both the scholars, books of ‘Ad[ؒ]th, in general, and the books of al-Bukh[ؒ]r[ؒ] and Muslim in particular, are the authentic collections which deserve the right of preference in such kind of

controversies.

Differences between both the scholars

Besides the above-mentioned common findings, both the scholars have some differences, both in terms of formulating the principles and their application. Some of such differences are discussed below.

1. Clarity and preciseness

‘Umar[ؓ]’s work appeared after a century later than that of Shibl[ؓ]. Because of having access to Shibl[ؓ]’s work, ‘Umar[ؓ]’ enjoyed all the benefits of the developments made under this period, lending clarity and preciseness to his work. The following two instances may be helpful to understand this claim.

1) Both held almost the same opinion as to the classification of the early S[ؓ]rah sources, however, what Shibl[ؓ] had been able to present much less coherently was clearly offered by ‘Umar[ؓ], as manifest from one of his following quotations,

“There are various sources for the study of the Sirah; some may be described as primary sources, and include the Quran, hadith, the books of al-Shamail and al-Dala’il, the books specializing in the Sirah, and the books of general history. The other sources may be described as secondary and complementary. These are books which do not deal specifically with the Sirah or history as such, but with other subjects which are useful in the study of the Sirah. Examples of the latter include books on literature, poetry, biography, ilm al rijal, geography, fiqh, genealogy and dictionaries, etc. undoubtedly, if all these sources were incorporated in the study of the Sirah, they would produce the most complete and most detailed picture possible. I shall try to give a clear picture of these source books, their value and how they may be utilized⁴⁶. The first fact that the researcher must note is that they are not all on the same level. They vary in strength and authenticity, and cannot be treated equally. One cannot compare a Quranic verse or a hadith with a historical or literary narrative. These sources must be evaluated and each one placed in the appropriate category.”⁴⁷

Such a clear approach towards the classification of the early S[ؓ]rah sources, as evident from the foregoing passage, is rare in Shibl[ؓ]’s account.

2) Both the scholars categorized al-W[ؓ]qid[ؓ] amongst weak narrators and maintained a rule according to which a weak narrator is not reliable for significant incidents/aspects of the life of the Prophet (peace be upon him), but on the contrary, for ordinary fact he is considered a tolerable source. In this respect, we find that ‘Umar[ؓ] has been very clear both in discussing W[ؓ]qid[ؓ]’s status and incorporating

46 ‘Umar[ؓ] elaborated them under the heading of “supplementary sources”, See, Madinan Society, 38-39.

47 Ibid, 24.

his narratives, as he held the opinion that, "he [Waqidi] is *ḥaḍīf* in the opinion of the *ḥadīth* scholars, despite his abundant knowledge. His reports do not lend themselves to argumentation in matters of basic beliefs and principles and *Sharḥ*, but they are useful in describing the details of events which have nothing to do with basic beliefs and principles and *Sharḥ*."⁴⁸

Shiblī seems to whimsically apply the said rule⁴⁹ about weak narrators; he held the opinion that narrators "like Saif, Suri and Ibn Salam are all unreliable; they may pass as tolerable sources for ordinary facts,"⁵⁰; on the other hand, discussing Waqidi's status, he ignored this rule by asserting that "Ibn Ishaq, Ibn Sad, al-Waqidi and al-Tabari. ... Of these al-Waqidi deserves no notice."⁵¹ In addition to this, we see that Shiblī himself could not avoid taking Waqidi's narrations in his account⁵², though it happened only in ordinary facts⁵³ and, therefore, due to this of his confusion, he has been criticized by several scholars⁵⁴.

2. Rules of *ḥadīth* scholars respecting *matn*/text criticism and *dir-yah*

Both the scholars agree that all the *Sḥ* material must be carefully investigated in accordance with the rules of *ḥadīth* criticism set forth by the early *ḥadīth* scholars; they, however, differ on the rules of *matn*/text criticism. In this respect, 'Umar has confined himself strictly to the rules of *ḥadīth* scholars, while Shiblī, along with these rules, also employed the rules of *dir-yah* enunciated by some early Muslim jurists⁵⁵. Contrary to 'Umar, we can see that Shiblī had discussed these rules in great detail⁵⁶ and employed them broadly in his writings, though, on the one hand, he admitted that these rules (of *dir-yah*) are a matter of controversy amongst the *ḥadīth* scholars and "it is hard to decide the controversy one way or the other. Generally it is recognized that a report of which the narrators are all persons of sound integrity and

48 Ibid, 32.

49 For another instance of Shiblī's confusion, see his discussion under the heading, "Is *sḥ* a part of *ḥadīth*?" Shiblī, *Sḥrat-un-Nabī*, 8.

50 Shiblī, *Sḥrat-un-Nabī*, 86.

51 Ibid, 46.

52 See for detail, Dr. 'Afar Aḥmad 'Iddiq, *Mawḥūn Shiblī Nu'mān ba 'aythiyat Sḥrat Nighīr* (Lahore: Bayt al-ḥikmat, 2005), 112-113.

53 According to the said rule articulated and accepted by Shiblī himself with respect to the weak narrators.

54 See for instance, 'Iddiq, *Mawḥūn Shiblī Nu'mān*. cf.

55 Shiblī introduced them under the title of "*dir-yah*." See the following pages of his *Sḥrat-un-Nabī*, 40, 58, 62. These rules experienced broadly by 'Irāqī jurists as can be found in the writings of Abī Yūsuf and al-Shaybānī: disciples of Abī Ḥanīfah, however, al-Shafī'ī challenged some of these rules in his polemical account: *al-Umm*, and inspired almost all the *ḥadīth* scholars of second and third Hijrī centuries. See for detail, Mubasher Hussain, in *Legal Traditions and 'Irāqī Jurists (Aḥdīth-i Aḥkam avr 'Irāqī Fuqahī)*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 2015).

56 See, Shiblī, *Sḥrat-un-Nabī*, 40-88.

the chain is unbroken is not to be rejected, although it does not stand to reason".⁵⁷

On the other hand, he upheld,

"There is no gain saying the fact that the mere reliability of the narrator does not always count. It is therefore, imperative that the critical tests of reason and circumstance which the Muhaddithun devised and which they sometimes ignored⁵⁸, be strictly applied as, even an honest narrator cannot claim immunity from error"⁵⁹.

Contrary to 'Umar[ؓ], once again, Shibl[ؒ] challenged the Ḥadīth scholars with respect to the companions of the Prophet, as evidenced in the following quotation by him,

"The principles set forth for judging the veracity of the narrators were, in some cases, ignored in respect of the companions. For example, there are many grades of narrators. Some have a retentive memory, keen intelligence and discerning mind, some possess them still less. These differences are noticed in all kinds of narrators; and the Companions of the Prophet were no exception. Traditionists in general have disagreed with this view. ... This fact is to be kept in mind particularly when problems of Fiqh (Islamic Jurisprudence) are involved, or where the issues are subtle and deep".⁶⁰

As a result, Shibl[ؒ] rejected even some of the traditions reported in the Ḥaḍḍayn of al-Bukhār[ؒ] and Muslim.⁶¹ But one can hardly find such kind of instances in 'Umar[ؓ]'s writings.

3. Apologetic approach

Under the heading Apology and justification cannot serve as a basis for the interpretation of early Islamic history, 'Umar[ؓ] stated,

"This logic is a result of psychological and intellectual oppression created in our minds by the cultural invasion of the West. One aspect of the logic is the apologetic approach which some Muslim historians use when they discuss the issue of *ḡiḍ* in Islam, or the Islamic conquests (*al futuh al islamiyyah*). They view these military expeditions as having been launched in defence of the Arabian peninsula against the incursions of the Romans and Persians. Even the military expeditions of the Prophet himself have not

57 Ibid, 62.

58 This is a matter for further consideration whether the Ḥadīth scholars ignored/employed these rules or not.

59 Shibl[ؒ], *Sḍrat-un-Nab[ؒ]*, 88.

60 Ibid, 52-53. Shibl[ؒ] in support of his opinion quoted from some early jurists and, as it is pointed out before, these rules of *ḡiḍ*, generally speaking, set forth by the early jurists and criticized by the Ḥadīth scholars. In another *ḡiḍ*-related rule, with respect to *khbar al-aḥḍ* (i.e., a Ḥadīth narrated by one or in some cases, by two narrators), Shibl[ؒ], contrary to Ḥadīth scholars, preferred the methodology adopted by the Ḥanafī Jurists. See, Shibl[ؒ], *Sḍrat-un-Nab[ؒ]*, 73.

61 See for instances, Shibl[ؒ], *Sḍrat-un-Nab[ؒ]*, 64-69.

escaped this apologetic approach, which portrays them as being waged in defence of the state of Madinah. Professor Muhammad Shalab⁶² [cic.] al Nu'm⁶³ n's study of the S⁶⁴rah, despite his excellence, has also committed this error".⁶²

It was quite natural because the period under discussion was greatly influenced by the Western scholarship, equipped with rational approach, upon the Muslim intellectuals of the Indo-Pakistan Subcontinent including Shibl⁶⁵. However, he was much less influenced by this approach than Sayyid A⁶⁶mad Kh⁶⁷n. Nevertheless, many scholars charged Shibl⁶⁸ with adopting an apologetic or rational approach in S⁶⁹rah writing, while, contrary to him, Umar⁷⁰ has so far not been charged with such an apologetic approach.

Conclusion

Shibl⁷¹ took the task in the last decade of the nineteenth century under the British rule in the Indo-Pakistan Subcontinent⁶³. Despite the absence of peaceful social milieu and lack of basic sources, the work he produced is considered a hallmark in the field with no parallel to date. He exerted great influence on the contemporary scholarship; even 'Umar⁷² is one of the scholars who consulted, extracted from and, at the same time, criticized Shibl⁷³'s work. 'Umar⁷⁴, took all the advantages of the one hundred years gap and produced more articulated and more reliable work for traditional mindset with fewer controversies, however, he could not draw much attention⁶⁴ because of emerging the same trend in the contemporary scholarship which resulted in a plethora of books in the said field, and hence, he should be considered no more than one of the representatives of this trend.

62 'Umar⁷⁵, Madinan Society, 13.

63 But he could only accomplish the data of almost the first two volumes which unfortunately, could not get author's final touch till his death in 1914.

64 Even his writings have not been critically evaluated yet. See the sole critique made in this regard, 'Abd al-Q⁷⁶dir Ibn 'Ab⁷⁷b Al⁷⁸h al-Sind⁷⁹, Istidr⁸⁰k⁸¹t wa Mul⁸²l⁸³l⁸⁴l⁸⁵t 'awl Kath⁸⁶r Mimm⁸⁷ Waqa'a F⁸⁸hi al-Dukt⁸⁹ral-'Umar⁹⁰ F⁹¹ Kit⁹²bih⁹³ al-Maz⁹⁴m Bial-S⁹⁵rah al-Nabawiyyah al-⁹⁶ah (n.p.: 1416). The book can be found through, <http://waqfeya.com/book.php?bid=4949> (last seen, February 11, 2011).

Ficâr Savaşları'na Dair Bir Tetkik

Kasım Şulul*

Peygamber Efendimizin (a.s.) siyeri ile ilgili veriler, siyer kaynaklarında zikredilenlerden ibaret değildir. İslâm ilim geleneğine göre yazılmış ve Peygamber Efendimizin (a.s.) siyerine tahsis edilmiş eserler, pergelin merkez ayağının durması gereken alandır. Pergelin çevre ayağı, İslâm ilim dairesinin alabildiğine geniş ufuklarında tetkik ve tahkikle gezinmelidir. Bu ufukların bazıları şunlardır: 1- *Kur'ân-ı Kerîm*'in rivâyet-dirâyet tefsirleri. 2- Hadis külliyatları ve şerhleri. 3- Sahabe tabakâtı, ensâb vs. 4- Başta Mekke ve Medine ile ilgili olmak üzere şehir tarihleri ve İslâm coğrafya kaynakları. 5- Câhiliye devri tarihi ve şiir divanları. 6- Câhiliye, Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabe devri verileriyle ilgili ilimler; yani lügat, ıstılah lügatleri, edep gibi alanlar. Mesela: el-Ferâhidî'nin (100-175/718-791), *Kitâbü'l-Ayn*'i, es-Serakustî'nin (255-302) *ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadis*'i, İbn Abdirabbih'in (246-328/860-940)- *'İkdü'l-Ferîd*'i, el-Meydânî en-Nisâbüri'nin (518/1124) *Mecma'u'l-emsâl*'i ve diğerleri. Bu çalışma düzeneğine göre, Peygamber Efendimizin (a.s.) bi'set/peygamberlik öncesi; yani miladî 610 yılı öncesi hayatıyla ilgili özellikli bir kesiti; yani Ficar Savaşları'nı –zikredilen alanlara dair eserler yardımıyla- incelemeye çalışacağız. Amacımız bahsettiğimiz nazari çalışma düzeneğine uygulamalı bir örnek sunmaktır.

İktisat, siyaset ve uluslararası ilişkiler bakımından Ficâr Savaşları denilen olaylar silsilesinin detaylı tasviri, İslâm'ın zuhur ettiği beşerî çevrenin yapısını, sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkiler ağını, söz konusu ortamın arka planında neler olup bittiğini anlamamıza da yardımcı olacaktır.

Giriş

Ficâr Savaşları'nın meydana geldiği yıllarda, uzun zamanlar devam eden Bizans-Sasani savaşları, Arabistan'ı çevreleyen Suriye ve Irak'ta uluslar arası ticaretin zayıflamasına neden oldu. Bu savaşların önemli bir halkası Hz. Peygamber'in (a.s.) bi'setinin takriben birinci-ikinci yıllarında başlamıştır: Mesela Hüsrev II. Perviz (589-628) idaresindeki İranlılar, 611'de Antakya'yı, 613'te Dımaşk'ı, 614'te –bir dönem Müslümanların da kiblesi olan- Kudüs'ü

* Prof. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, kasimsulul@harran.edu.tr.

zapt edip kutsal haçı Medâin'e¹ götürdüler ve 619'da Mısır'ı ele geçirdiler.² Yine aynı yıllarda Hire Krallığı (III-VII. yüzyıllar arasında Irak'ta hüküm süren Hristiyan Arap hanedanı) süratle çöküşe doğru sürüklendi. Buna karşılık genelde Arabistan'da, özelde Mekke ve çevresindeki ticaret merkezleri canlandı. Ficar Savaşları'nı tetikleyen en önemli amil, -ekonomik hayatı tamamen ticarete dayanan- Mekke şehrinin sakinleri olan Kureyş ve müttefikleri ile Hevâzin'in³ Hire, Taîf-Yemen kervan yolu ile Ukâz Çarşısı⁴ gibi serbest ticaret merkezlerini kontrol etmek istemelerinden kaynaklanan rekabettir.⁵ Bazı araştırmacılara göre ise bu savaşlar, kan davasından kaynaklanan birer intikam savaşıdır.⁶

Ficâr Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Ficâr (فجار) kelimesi, müfâele (مفاعلة) vezninden mastar olarak fücûr işlemek; yani "Haram Aylar'ın saygınlığını ihlal etmek", "haktan ayrılmak" anlamlarına gelir. Aslında fecr (الفجر) kök mastarı, "yarmak (الشَّقُّ)", bir şeyi iki parçaya ayırmak, açığa çıkarmak, suya yol vermek" gibi anlamlara gelir. Mesela güneş ışığının gece karanlığını yarmasına fecir (sabahın alaca karanlığı) denir. Daha sonra "günaha, harama ve zinaya dalmak, yalan yemin ve yalan gibi her türlü kötü işi işlemek" manalarında kullanılmıştır. Ficâr (فجار) kelimesi "kitâb" (كتاب) vezninden "ficâc"

- 1 Medâin (المدائن): Arapça medine (şehir) kelimesinin çoğuludur. İslâm coğrafya kaynaklarında bu şehir hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi verilir. Tizpon veya Ktesifon, İngilizcede: Ctesiphon, Farsça'da: Tisfun: تيسفون. Bugünkü Bağdat'ın 30 km. kadar güneydoğusunda Dicle nehrinin iki yakasına Partlar (M.Ö. 230 - M.S. 224) ve Sâsânîler (M.S. 224 - 651) döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirdir. Şehirler taş veya duba köprülerle birbirine bağlanmıştır (Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV,63 (eş-Şâmile); C. Avcı, "Medâin", *DİA*, XXVIII,289-290). Hz. Peygamber'in (a.s.) doğduğu gece, -Medâin'de bulunan, hadislerde "beyaz ev" (البيت الأبيض) olarak zikredilen ve Müslümanlar tarafından fethedileceği müjdelenen (عَصِيَّةٌ: مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَفْتَحُونَ الْبَيْتَ الْأَبْيَضَ), Müslim, "el-İmâre", 1/1822).- İran kisralarının sarayı (إِبْرَاهِيمُ كَسْرَى) o gece sallanıp çatlamış ve on dört şerefesi düşmüştür. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im el-Himyerî es-Sinhâcî (ö. 727/1327 [?]), eserinde İran kisralarını bu sarayı hakkında ayrıntılı bilgi verir (*er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1980, II. Baskı, s. 69).
- 2 M. V. Levchenko, *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi*, çev. Maide Selen, İstanbul 1999, s. 609, 110; C. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, 271.
- 3 M. A. Kapar, "Hevâzin", *DİA*, XVII, 276-277.
- 4 Ukâz, MecenneveZülmeccâz, Câhiliye devrinde Mekke'nin ticaret merkezleridi [Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilaziz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelûsî (ö. 487/1094), *Mu'cem Me'sta'cem min Esmâ'i'l-Bilâd ve'l-Mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sekkâ, Kahire 1945-1951, III, 959].
- 5 Mesela dönemin en meşhur ticaret merkezlerinden olan Ukâz, Hevâzin'in de mensup olduğu Kays Aylân denilen üst atadan gelen kabilelerin yaşadığı yerlerin ortasında kahr. Bkz. Said el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1349/1974, Dârü'l-Fikr nşr., III. Baskı, s. 162, 180.
- 6 Bkz. H. Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII,52.

(فجاج) gibi “yollar” (طرق) manasına da gelir.⁷

Ficâr kelimesi, Câhiliye devrinde, kötülük yapmanın, her türlü çatışmanın ve kan dökmenin yasak olduğu Haram Aylar’da⁸ yapılan savaşlara verilen özel isimdir (alem).⁹ Câhiliye devrinde, Araplar arasında çeşitli sebeplerle savaşlar meydana gelirdi. Câhiz’in verdiği bilgilere göre Araplar, özellikle de Kureyşliler, savaşa neden olan olay veya savaşın kendisi Harem sınırları içerisinde ve Haram Aylar’da cereyan etmişse ona Ficâr Savaşı derlerdi.¹⁰

Haram Aylar Uygulamasının Kökeni

Tefsir ve tarih kitaplarında, Haram Aylar ile ilgili hükümlerin hac ibadetiyle birlikte Hz. İbrâhim (a.s.) zamanında teşrî’ edildiği, insanların bu aylarda sağlanan güven ortamı içinde hac ibadetini rahatça yaptıkları, Mekke ve çevresinde oturanların da bu vesileyle geçimlerini sağladıkları belirtilmektedir. Bu uygulamayı Hz. İbrâhim (a.s.) ve Hz. İsmâil’in (a.s.) şeriatından alan Câhiliye devri Arapları, Hişâm b. el-Kelbî’ye göre Haram Aylar konusunda üç gruba ayrılmışlardır: 1- Haram Aylar girdiği zaman bunların kutsallığına karşı gösterilmesi gereken saygının bir işareti olarak savaştan ve her türlü saldırıdan kaçınanlar.¹¹ 2- Haram Aylar’a itibar etmeyenler: Has’am, Tay, Kudâa, Yeşkür, Zülbâne, Saâlik, Hâris b. Kâ’b gibi kabileler, bütün ayları eşit seviyede kabul edip

7 [Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basit fî Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit: Kamusu’l-Muhit Tercemesi*, yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2013, III,2246; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî (1145-1205/1732-1791), *Tâcûl-Arûs min Cevhiri’l-Kâmûs, Dâru’l-Hidâye nşr., XIII, 298 (فجر md.)*].

8 Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep ayları.

9 (وسميت قريش هذه الحرب فجارا لأنها كانت في الأشهر الحرم، فقالوا: قد فَجَرْنَا إذ قاتلنا فيها، أي فَسَقْنَا) Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim el-Meydânî en-Nisâbüri (v. 518/1124), *Mecma’u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut Darü’l-Ma’rife nşr., II, 430.

10 Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (v. 255/869), *Kitâbü’l-Hevevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, II. Baskı, 1384/1965, I,165-166; ayrıca bkz. Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has’amî es-Süheyli (508-581/1114-1185), *er-Ravdü’l-Unuf fî Şerhi’s-Sireti’n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmi, Beyrut 1421/2000, II,146-147; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî (ö. 387/997), *Mefâtihi’l-Ulûm*, Mısır ts., s. 76; H. Algül, “Ficâr”, *DİA*, XIII, 52.

11 Araplar, -hicretin 10. senesine kadar tatbik edilen takvimle ilgili bir Câhiliye devri uygulaması olan- nesî’ uygulaması ile Haram Aylar’ın kameri sene içindeki fitrî akışlarını bozarak yerlerini değiştirmişlerdir. Fakat onlar, yerleri değiştirilmiş de olsa Haram Aylar’a saygı duymaya devam etmişlerdir. *Kur’ân-ı Kerîm*: “Nesî, sadece kâfirlikte ileri gitmektir. Çünkü onunla, kâfir olanlar saptırılır. Allah’ın haram kıldığının sayısını bozmak ve O’nun haram kıldığını helâl kılmak için (haram ayını) bir yıl helâl sayarlar, bir yıl da haram sayarlar. (Böylece) onların kötü işleri kendilerine güzel gösterilmiştir. Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez” (et-Tevbe 9/37) meâlindeki âyetle Haram Aylar’ın yerlerinin değiştirilmesini yasaklamıştır.

aralarında fark gözetmezlerdi. Tağlib, Şeybân, Abdülkays, Kudâa, Gassân, Tenûh, Âmile, Lahm, Cüzâm, Bilhâris b. Kâ'b, Tay ve Temîm gibi kabileler arasında yaşayan Hristiyanlar da Haram Aylar'ın hürmetini kabul etmezlerdi. 3- Haram Aylar'ın saygınlığını ihlal edenlerle mücadele edenler.¹²

Ukâz Çarşısı

Tâif ile Nahle arasında kalan Ukâz,¹³ Mekke'nin güney doğusunda, kuş uçuşu Mekke'ye 80 km, Tâif'e ise 18 km civarında bir mesafede yer alır.

İslâm coğrafyacıları Ukâz'ı, Taif, Nahle, bir mikât yeri olan Karnû'l-menâzil (bu günkü adı: es-Seylû'l-Kebîr), Arafat, Mekke-San'a yolu ve Arabistan'ın Necid bölgesi ile ilişkilendirerek tarif etmeye çalışırlar. Onlara göre Ukâz, suyu bol ve tükenmeyen bir kuyu olan Nek'a'ya (نِقاء) bir adamın sesinin yetişeceği mesafedir. Coğrafi bakımdan Ukâz, Câhiliye devri putları, kurbanlık deve ve sığırların (الْبُذُن) kesildiği yerlerde oluşan -büyük değirmen taşları gibi- kan izleri dışında ne bir işaret ne de bir dağ bulunan bir sahra idi. Su kaynakları nedeniyle, şehir mesabesinde bir yerleşim birimine dönüşen Ukâz, zamanla sık hurma bahçelerine ve ziraî alanlara sahip olmuştur. İslâm coğrafyacıları, Ukâz'ı Mekke'nin "nahiye"si¹⁴ (هِيَ نَاحِيَة مَكَّة) ve Taif'in (من عمل الطائف) "amel"¹⁵ şeklinde bir yerleşim birimi ve -İslâm'a yakın Cahiliye devrinde- Benî Nasr'a ait bir yer olarak tanımlarlar. Tâifli Sakiflilerin de orada malları ve hurma bahçeleri vardı.

Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma teşebbüsünün

12 روى الفاكهي بسنده عن هشام بن الكلبي عن أبيه قال كانت العرب في أشهر الحج على ثلاثة أهواء منهم من يفعل المنكر وهم المخلون) الذين يحلون الأشهر الحرم فيقتلون فيها ويسرقون ومنهم من كان يكف عن ذلك ومنهم أهل هوى شرعة صلصل بن أوس بن مجامر بن معاوية بن شريف من بني عمرو بن تميم في قتال الاخلين ثم قال أن ذكر الحرمين وكانوا يسمونهم الصلاصل لأن صلصلا شرع ذلك وكانوا ينزلون على بئر قريظة من مكة ثم يتفرقون في الناس منها وكانت البئر تسمى ببئر صلاصل ذكر شيء من أخبار قريظة بمكة في الجاهلية وذكر Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (278/891-92 [?]), *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dahri ve Hadîsihi*, thk. Abdülmelik Abdullâh Düheys, Beyrut 1414/1994, V,165; H. Algül, "Haram Aylar", DİA, XVI, 105-106).

13 Ukâz -İnsanların burada toplanıp alışveriş yapmaları, başta şiir olmak üzere yarışmalar düzenlemeleri, kendileri ve kabilelerinin şerefi uğrunda birbirleriyle mücadele etmelerinden (عكظ) dolayı bu adı almıştır- ilk harfi zamme, ikinci harfi fetha ile okunur. Kelime, Hicazlılara göre münsarîf, Temîmlilere göre ise gayr-ı münsarîfır yani esre ile okunmaz.

14 Nâhiye bugünkü coğrafi terminolojide yöreye karşılık gelir. Nâhiye kelimesi, klâsik eserlerde bir şehrin çevresinde bulunan mahalle ve banliyölerini ifade etmek için de kullanılmıştır (İ. Barca).

15 Karye hariç yerleşim birimlerinin çevresinde ve bunlara bağlı bulunan her seviyedeki yerleşim yerleri, yeryüzü şekilleri ve su kaynaklarına birden "arz/a'râz", "amel/a'mâl", "tâbi'a/tevâbi", "mihlâf/mehâlif" ve "müzâfe/müzâfât" denilmekteydi. Bazı İslâm coğrafyacıları, adı geçen yerlere coğrafi olarak "a'râz", siyasi olarak "a'mâl" denildiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin Rakka ve Ruhâ şehirleri el-Cezîre'nin a'mâllarından sayılmıştır (İ. Barca).

başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Arapların Kâbe'ye ve hac ibadetine daha fazla değer vermeye başladıklarını gören Kureyşliler, Kinâne, Huzâa ve Benî Âmir b. Sa'saa gibi kabilelerle birlikte kendilerine birtakım imtiyazlar tanıyıp kurallar koydular (hums: الحُمس).¹⁶ Mekke ekonomisine önemli katkılar sağlayan bu imtiyazların ardından kurulan ve Mekkelilerin Arabistan içerisinde oluşturdukları düzenli ticaret sisteminin bir parçası sayılan Ukâz Çarşısı, Kureyş'in kontrolü altında olup Fil Vak'ası'ndan on beş yıl sonra 584 veya 585 yılında ihdas edildi.¹⁷ Ukâz, Bizans ve Sasaniler arasında uzun zamandır süren savaşlar nedeniyle de önem kazandı.

Ukâz, bir ticaret merkezi olarak faaliyet göstermeye başladıktan sonra,

16 Hums: Câhiliye devrinde dinî-ekonomik ayrıcalıklara sahip olan Kureyş ve müttetikleri hakkında kullanılan bir tabirdir. İslâm'dan önce, Mekke'de yaşayan ve Kâbe'nin hizmetinde bulunan Kureyş ile akrabası ve müttetiki bazı kabilelere hums, onların dışında kalanlara ise hille denilirdi. Hums, "mutaassıp, cesur ve kahraman olmak" anlamındaki hames mastarından gelen ahmesin çoğulu olup dinî inanç ve yaşayışları konusunda katı ve tavizsiz, savaşta güçlü ve cesur olmaları sebebiyle kendilerine bu ad verilmiştir. Ahmesî de (dişili ahmesiyye) "hums mensubu kişi" demektir. Hums kelimesinin Kureyş ve yakınları için kullanılması Fil Vakası yıllarına rastlar. Ebrehe'nin ordusunun Allah tarafından hezimete uğratılması üzerine Araplar Kâbe'ye ve hac ibadetine daha önce görülmemiş derecede değer vermeye başladılar. Bu olay, Kâbe'ye ve "ehlullah" (Allah'ın evi Kâbe'nin komşuları) kabul edilen Kureyş'e çok büyük bir itibar kazandırdı. Başta Kureyş olmak üzere Kinâne, Huzâa ve Benî Âmir gibi kabileler Hz. İsmail'in (a.s.) soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizmetinde bulundukları için kendilerini diğer Arap kabilelerinden daha üstün bir mevkide görmeye başladılar ve bazı imtiyazlı âdetler edinip çeşitli kurallar koydular. Buna göre Ahmesîler yalnız Ahmesiyyelerle evlenecekler, harem bölgesi dışında oturan kimselerle tacirler Mekke'ye yiyecek içecek sokamayacak ve ihtiyaçlarını oradan karşılayacaklar, hac sırasında Kâbe'yi ziyaret edecekleri zaman soyunup Mekkelilerden alacakları elbiseleri giyecek ve ayrılırken bunları yanlarında götürmeyeceklerdi. Aslında maddî çıkarlara dayandığı anlaşılan hums dayanışmasının sebebinin, Kureyş'in bedevilikten şehir hayatına geçmeye başlamasında aramak mümkündür. Kâbe'nin kutsallığından faydalanılarak konulan bu kurallar Mekke'nin ekonomisine katkı sağlamış, imtiyazların elde edilmesinden hemen sonra kurulan ünlü Ukâz serbest ticaret merkezi de bu durumu güçlendirmiştir. *Kur'ân-ı Kerîm*'de bu Câhiliye âdetleri kınanarak Arapların evlere çatılarından girmeleri, Arafat'a gitmemeleri, Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri ve kendileriyle övünmeleri yasaklanmıştır (el-Bakara 2/189, 199; el-A'râf 7/28,31). Hz. Peygamber'in (a.s.) de çıplak tavafı meneden hadisleri vardır (Buhârî, "Hac", 67; "Salât", 10). Hums ile ilgili âdetlere büyük bağlılık gösteren Kureyşliler, kendi kabilelerine mensup olan Resûl-i Ekrem'in (a.s.) Arafat'ta vakfe yapmasını hayretle karşılamışlardır (Buhârî, "Hac", 91; R. Uslu, "Hums", *DİA*, XVIII, 364).

17 Câhiliye devri panayırırları içinde en son terk edileni olan Ukâz, Emevî karşıtı Hâricî lideri Ebû Hamza el-Muhtâr b. Avf b. Süleymân el-Ezdi eş-Şârî el-Hâricî'nin (130/748) 129'da (747) Mekke'yi işgalinin ardından tarihe karışmıştır (el-Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'cem*, III, 959).

Câhiliye devrinde Arapların 13 büyük çarşısından (esvâkü'l-Arab: ticaret merkezleri) birisi haline geldi. Ebû Ali el-Merzûkî el-İsfahânî (v. 421/1030), bu çarşıları, sene içinde serbest ticaret merkezleri olarak işlev gördükleri tarihe göre şöyle sıralar: Dûmetülcendel (دومة الجندل), -Umân'daki- Suhâr (صُحَار), -günümüzde Birleşik Arap Emirlikleri'nde eski bir liman şehri olan- Debâ (دبَا), -Güney Arabistan'ın Mehre bölgesinde- Şihr (الشحر), -Hadramut'taki- er-Râbiye (الرَابِيَة), Zülmecaz (ذِي الْحِجَاز), -Hayber bölgesindeki- Netât (نِطَاة), Muşakkar (مُشَقَّر), -Yemâme'deki- Hacer (حَجَر), Minâ, Ukâz (عُكَاظ), Aden (عَدَن) ve San'a'dır (صَنْعَاء). Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz, Câhiliye devrinde, Mekkelilerin çarşıları idi. İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları, Ukâz'ı en önemli çarşılarından birisi olarak tanıtırılar.

Ukâz Çarşısı'nda çeşitli usullerle alış-veriş yapılırdı. Ukâz'a mahsus usûllerden birisi de satışlarda açık arttırma yöntemidir. Ukâz'ın Arap çarşılarının en büyüğü haline gelmesinde bir nevi ticaret/pazar ve gümrük vergisi olan uşûr (عُشُور)¹⁸ ile koruma/himaye ücreti (hafâre: خَفَاة)¹⁹ alınmaması etkili olmuştur.

Câhiliye devrinde, Ukâz Çarşısı'ndaki ticari faaliyetler, Zilkade ayının başından yirmisine kadar sürerdi. Hac mevsimi olması nedeniyle, Ukâz Çarşısı'na gelenler, ilk günü ihramlı olurlardı. Ukâz'dan sonra Zülmecâz ve Mecenne çarşılarına geçilirdi. Buradan da Arafat'a çıkılırdı.²⁰ İbn Abbas'ın Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne'yi Mekke'nin önemli ticaret yerleri olarak zikretmesi, çarşılarla Mekke'nin iktisadî hayatı arasındaki bağlantıya işaret etmektedir.²¹ Uzak mesafelerden türlü malların getirildiği Ukâz'a, yalnızca Mekke ve Tâif civarında yaşayan Kureys, Hevâzin, Gatafân, Mustalîk, Eslem, Süleyym ve Ehâbiş gibi Kâbe'yi mabet kabul eden kabileler değil, hac ziyareti amacıyla yarımadanın çeşitli bölgelerinden gelen Arap kabileleri ve reisleri de iştirak ederlerdi. Her kabilenin bayrak veya işaretlerle belirlenmiş özel yerleri vardı. Kaçırılıp fidye istenmesi

18 “العشور” (el-aşru: neşr vezninde) ve “العشور” (el-uşûr: zuhûr vezninde) ikinci baptan öşr-i emvâl (malın onda birini) almak anlamına gelir (Mütercim Asım Efendi, *Kamûsu'l-Muhîd Tercümesi*, yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç – Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, III, 2180 “عشر” md.)

19 “خَفَاة” kelimesi, “حَفَر” köküyle [الْحَفَرُ]: haya/utanmak ve (بالكسْر، ، عِلْيَهُ يُحْفَرُ) ، وَحَفَرَهُ (و، حَفَرَ (يَه، وَ) فَرَّ (عَلَيْهِ يُحْفَرُ) ، بالكسْر، ، عِلْيَهُ يُحْفَرُ) : koruma ve güvenliğini sağlamak] ilgili olup “خَفَاة” (hufretun) vezninde üç şekilde (hefâre, hifâre ve hufâre) okunabilen bir isim olup “koruma” ve “koruma karşılığında alınan ücret” demektir (M. Asım Efendi, *Kamûsu'l-Muhîd Tercümesi*, II, 1915; Zebîdî, *Tâcül-'Arûs*, XIII, 204 “خفر” md.).

20 el-Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'cem*, III, 959; Ebû Ali el-Merzûkî el-İsfahânî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, II, 165; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XV, 425; Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zameşşerî (ö. 583), *el-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, thk. Ahmet Abdütevâb, Dârü'l-Fazile nşr., Kahire 1319/1999, s. 219; el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, s. 411.

21 Buhârî, “Hac”, 150; “Tefsir”, 34.

endişesiyle kabile ileri gelenlerinin Ukâz'da yüzlerini peçe ile örttükleri, eşraftan ilk defa bu geleneği kaldıran kişinin Enbârlı Tureyf b. Ganm olduğu rivayet edilir.

Arabistan ve çevresindeki Hire ve Kinde gibi devletler de ticarî ve siyasi amaçlarla her yıl Ukâz'a kervan gönderirlerdi ve bölgedeki nüfuzlu kabilelerle ilişkilerini güçlendirmeye çalışırlardı. Ukâz'a gelen kabile reisleri, hükümdarların yolladığı hediyelerden ve ticarî kazançtan yararlanmaya çalışırdı. Hireliler'in kervanlarını Ukâz Çarşısı'na güvenlik içerisinde götürme görevi Hevâzin kabilesine aitti.

Temîm kabilesi reislerinden Hâcib b. Zûrâre'nin İran Kistrâsı'nın kervanını Ukâz Çarşısı'na götürürken yayını rehin bıraktığı, görevini başarı ile tamamlaması üzerine Kistrâ'nın ona taç giydirip ödüllendirdiği rivayet edilmektedir. Ukâz Çarşısı'na, Gazze ve Busrâ'dan şarap, Suriye'nin diğer şehirlerinden yağ, üzüm ve silâh, Tâif'ten deri, Yemen'den giyecek ve diğer yerlerden çeşitli ürünler gelirdi. Dericilik sektörünün en seçkin örnekleri burada sergilenirdi. Yargı işlerinin yürütülmesini Arafat'tan hacıları sevk etme (icâze) görevini de yerine getiren Temîm kabilesi üstlenirdi.

Ticarî faaliyetlerin yanı sıra çeşitli etkinliklerin de gerçekleştirildiği Ukâz'da akrabalıklar kurulur, antlaşmalar yapılır, ihtilâflar çözülürdü. Şairler kırmızı deriden kurulan çadırlarda en güzel şiirlerini okur ve birbirleriyle yarışırlardı. Edebî bir kongre mahiyetinde olan ve fasih Arapçanın korunmasına önemli katkı sağlayan Ukâz Çarşısı sözlü edebiyatın en güzel örneklerinin dile getirildiği bir sanat merkeziydi. Hassân b. Sâbit, Hansâ, Meymûn b. Kays el-A'sâ'nın da aralarında bulunduğu kadın ve erkek şairlerin yarışmalarına, -İslâm'dan önce Arapların en meşhur şairlerinden- Nâbîga ez-Zübyânî'nin hakemlik yaptığı rivayet edilir. Bu yarışmalar, en güzel şiirlerin seçilmesine katkı sağlardı. "Muallakât"²² adı verilen bu şiirler, keten bezinden yapılan tomarlara altın suyu ile yazılırdı ve Kâbe duvarına asılırdı.

Ukâz, şiirden başka Hz. Ömer'in (r.a.) de katıldığı güreş yarışmalarının yanı sıra sosyal ve dinî içerikli konuları hutbeleriyle geniş halk kitlelerine ulaştırmayı hedefleyenlerin de en gözde mekânıydı. İsmi Hanifler arasında zikredilen Kus b. Sâide'nin İslâmiyet'ten önce Ukâz'da Resûl-i Ekrem'in (a.s.) de dinlediği, bir peygamberin geleceğini haber veren hitabesi meşhurdur.

Resûlullah (a.s.), bi'setin dördüncü yılından (614) itibaren Hz. Ebû Bekir

22 Câhiliye döneminde yedi veya on şaire ait seçkin kaside koleksiyonun ismidir. Çoğulu muallakât olup "beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen şiirler" demektir. Muallakât, Câhiliye devri Arap Yarımadası'nın çeşitli yörelerinde kurulan Ukâz vb. ticaret merkezlerinde düzenlenen şiir yarışmalarında eleştiri süzgecinden geçerek seçilmiş ve keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazılıp Kâbe'nin duvarına asılmıştır (S. Tülücü, "Muallakât", *DİA*, XXX, 310).

(r.a.) ve Bilâl-i Habeşî (r.a.) gibi ilk Müslümanlarla birlikte Haram Aylar'da Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne çarşılarında tebliğ faaliyetinde bulunurdu.²³

Kus b. Sâide'nin M. 600 Yılından Önce²⁴ Ukâz'da Yaptığı Hitabe

Câhiliye devrinde; yani İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası'nda, Yüce Allah'ın kendilerine hidâyet verdiği münzevi insanlar vardı. Bunlar unutulmuş muhteşem tevhid bestesini kalblerinin derinliklerinde hissetmiş, hissettiklerini insanlara anlatmıştır. -Bir ara Kâbe'nin bakımını üstlenen; ancak III. yüzyılın başlarında Mudâr kabilesiyle aralarında meydana gelen mücadelede mağlûp olup Mekke'yi terk etmek zorunda kalan İyâd b. Nizâr b. Mead b. Adnân kabilesinden²⁵- Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî (v. 600) bunlardandır.

Kus b. Sâide, Ukâz Çarşısı'nda kavmine hitap ederken, eliyle Mekke yönünü göstererek: "Hak, size bu taraftan gelecek!" dedi.

Ona: Bu hak dediğin nedir? diye sordular.

O da: "Lüey b. Gâlib'in neslinden gelen, beyaz tenli, gözünün siyahı çok siyah, beyazı çok beyaz bir adam! Sizi ihlâs kelimesine, ebedî hayata ve tükenmeyen nimetlere davet edecek! Sizi bunlara çağırınca icabet edin! Eğer onun gönderildiği zamana yetişseydim, ilk tasdik eden kimse ben olurum!" dedi.

Hiz. Muhammed (a.s.), İslâm çağında Müslüman olmak üzere Cârûd b. Abdillâh başkanlığında Medine'ye gelen İyâd kabilesi heyetine Kus b. Sâide'yi sordu.

İyâdlılar: Ey Allah'ın Resûlü! O öldü! dediler.

Bunun üzerine Resûlullah (a.s.): "Onu, Ukâz Çarşısı'nda kızıl tüylü bir deve üzerinde hitâp ederken görür gibiyim. Ama hitabesinin hepsi hatırımda kalmamış..." dedi.

Bazı İyâdlılar: Bizim ezberimizde, ey Allah'ın Resûlü! dediler.

Resûlullah (a.s.): Haydi, söyleyin bakalım! buyurdu.

Bunun üzerine İyâd heyetinden birisi Kus b. Sâide'nin hitâbesini okudu:

23 Ebû Ali el-Merzûkî el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, II, 161; el-Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'cem*, IV, 959; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed eş-Şerîf el-İdrîsî es-Sebtî es-Sıkkîlî (560/1165), *Nüzhetu'l-Muštâk fî'htirâki'l-Afâk*, Beyrut 1409, I. Baskı, I, 152; E. Azizova, "Ukâz", *DİA*, XLII, 61-62.

24 Selahattin Halil b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (696-764/1296-97-1363), *el-Vâfi bi'l-Vefâât*, thk. Ahmed el-Arnavut - Türki Mustafa, Dâr İhyâü't-Tirâs, nşr., Beyrut 1420/2000, XXIV, 180-181; M. A. Kapar, "Kus b. Sâide", *DİA*, XXVI, 460.

25 İ. Sarıçam, "İyâd", *DİA*, XXIII, 496.

“Ey insanlar! Geliniz, dinleyiniz, belleyiniz...ibret alınız!.. Yaşayan ölür, ölen fena bulur... Olacak neyse eninde sonunda olur.

Yağmur yağar, otlar biter; çocuklar doğar, annelerinin ve babalarının yerini alır. Derken hepsi silinip gider.

Olayların ardı arası kesilmez. Hepsi birbirini kovalar.

Kulak kabartıp dikkat kesiliniz; gökte haber, yerde ibret alınacak işaretler var...

Yeryüzü bir büyük divan, gökyüzü bir yüksek tavan... Yıldızlar yürür, sular durur... Gelen kalmaz, giden gelmez.

Acaba vardıkları yerden memnun olup da mı kalıyorlar? Yoksa orada kalıp da uykuya mı dalıyorlar?

Yemin ederim ki, Allah katında bir din vardır ki, şimdi içinde bulunduğumuz dinden daha sevgilidir.

Ve Allah'ın gelecek bir peygamberi vardır ki, gelmesi pek yakındır. Gölgesi başımızın üstünde...

Ne mutlu o kimseye ki, ona iman eder; o da kendisine hidâyet verir...

Ona isyan ve düşmanlık edecek olana eyvah!..

Ömürleri gafletle geçen topluluklara eyvâh!..

Ey insanlar!.. Hani babalar, dedeler, atalar... Nerede soy-sop...

Hani süslü saraylar, mermer binalar yükselten Âd ve Semûd kavmi?..

Hani dünya malıyla gururlanıp: Ben sizin en yüce rabbiniz değil miyim? diyen Firavun ve Nemrut?

Onlar zenginlikte, kuvvet ve kudrette sizden çok üstündüler. Daha uzak emelleri, daha uzun ömürleri vardı. Ne oldular?

Toprak onları değirmeninde öğüttü, toz etti, dağıttı. Kemikleri bile eriyip gitti. Çatıları yıkılıp süpürüldü. Şimdi onların mekânlarını köpekler şenlendiriyor.

Sakin onlar gibi gaflete düşmeyin, onların yolundan gitmeyin!

Her şey fâni, bâki Allah...

Ortaksız ve benzersiz, mutlak bir Allah...

Tapılacak ancak O...

Doğmuş ve doğurmuş olmaktan münezzeh Allah..."

Bu ve benzeri hitâbe ve şiirler, Câhiliye devrinde yaşayan Kus b. Sâide gibi

Hanîflerin Allah inanışının mahiyeti hakkında bilgi veren önemli vesikalardır.

Kus b. Sâide'nin hitabesi bitince Hz. Peygamber (a.s.): Onun bir şiirini kim bize okuyacak? diye sordu.

Bunun üzerine Ukâz pazarında Kus b. Sâide'nin hitabesini dinleyenler arasında bulunan ve hitâbesi ezberinde olan Hz. Ebû Bekir (r.a.) şu şiiri okudu:

Evet, Evet... Olup bitenlerde, gelip geçenlerde bize ibret olacak çok şey var...

Ölüm bir ırmak... Girecek yeri çok ama akacak yeri yok...

Büyük küçük, hep göçüp gidiyoruz.

*Herkese olan size ve bana da olacak.*²⁶

Ficâr Savaşları

Kaynaklar, İslâm'a yakın dönemde dört ficâr olayının meydana geldiği ve dördüncüsünün -peş peşe altı yılda altı defa tarafların karşı karşıya geldiği- Ficârü'l-Berrâd olduğu konusunda müttefiktir:

1- Câhiliye devri Arap toplumunda şair ve şiir önemlidir. Şair, savaş halinde düşmanlara kılıçlardan tesirli hiciv okları fırlatırdı. Barışta ise bir övünç ve kıvanç vesilesi olarak toplumda büyük itibara sahipti ve hiyerarşide kabile reisinden sonra yer alırdı.²⁷

Ficârü'r-Recûl veya Ficâru Bedr b. Ma'ser denilen ficâr olayına iki şairin birbirlerine karşı övünmesi (müfahere) şeklindeki atışması neden olmuştur. el-Muhandif (المخندف)²⁸ mahlasıyla bilinen şair Bedr b. Ma'ser el-Kinânî ed-Damrî el-

26 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (384-458/994-1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî, Beyrut 1985, I, 101-113; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî (942/1536), *Subulü'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayrî'l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993, II, 186-187; İ. Sarıçam, "İyâd", s. 496; M. A. Kapar, "Kus b. Sâide", *DİA*, XXVI, 460.

27 Tabiatları, dilleri, tek düze hayatları ve yaşadıkları çevre itibariyle Sâmi kavimler içinde şiire en yakın ırk olan Araplarda şiire ilgi duymayan, şiir söylemeyen bir fert yok gibidir. Câhiliye dönemi Arabistan'ında şiiri teşvik eden vesileler ve onu besleyen çevreler vardı. Haram Aylar'da kurulan Ukâz, Zülmecâz gibi çarşılar hakem huzurunda düzenlenen şiir yarışmaları, ayrıca Hîre ve Gassânî sarayları ile bazı Hicaz merkezleri bunların başında yer alır. VI. yüzyıldan önceki devirlerde bazı şairler kabilelerinden ayrılarak gezgin methiyeciler haline gelmiş, yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mütelemmis, Nâbîga ez-Zübânî ve Hassân b. Sâbit gibi şairler meliklere methiye sunup câize almak için Lahmî ve Gassânî saraylarını âdeta tavaf eder hale gelmişti (İ. Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 144-154).

28 Muhandif: Süratle (hervele şeklinde), gurur ve kibirle yürüyen kişiye denir (Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (100-175/718-791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî - İbrahim es-Samarrai, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl nşr., IV, 335; M.

Gıfârî,²⁹ Ukâz Çarşısı'nda sürekli gidip geldiği ve mekân edindiği bir mecliste, meziyetlerini sayıp döker ve insanlara karşı üstünlük iddiasında bulunurdu. Nüfuzlu biri olan Bedr b. Ma'şer, bir gün aynı mecliste bir şiir³⁰ okuyarak meziyetlerini saydıktan sonra ayaklarını uzatarak: "Arapların en şereflişi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin, kılıcı ile şu ayağıma vursun" diye övündü. Bunu duyan Hevâzin'in kollarından Benî Duhman'dan – cesur Arap gençlerinin taşkın ruhuna sahip- şair Ahmer b. Mâzin³¹ öfkelenerek kılıçla hafif bir şekilde onu yaraladı ve bir şiirle karşılık verdi.³² Bunun üzerine Kinâne ile Hevâzin'den olan taraflar arasında konuşma ve tartışmalar başladı. Kavgaya ramak kala, durumun o denli büyütülecek boyutta olmadığını ortaya çıkması üzerine taraflar arasında sükûnet sağlandı.

2- Ficârü'r-Rubâh: Arapçada Rubâh (الرياح), Babun veya Habeş maymunu olup iriyarı bir maymun cinsidir.

Hevâzinli Nasr³³ (veya Cüşem³⁴) b. Muâviye kabilesinden Babun maymununa sahip birisi, maymunu seyretmek üzere toplanan kalabalığı fırsat bilerek, bir Kinâneli'deki alacağını maymunla takas edebileceğini ilân etti. Amacı borcunu ödemek istemeyen Kinâneli'yi ve kabilesini ayıplamaktı. Nasrî sözlerini ikinci kez tekrar edince başka bir Kinâneli kılıçla maymuna vurdu. Bunun üzerine Nasrî: "Ey Hevâzinliler neredesiniz?", Kinâneli ise: "Ey Kinâneliler neredesiniz?" diye Câhiliye devri asabiye çağrısında bulundular.³⁵ İki tarafın gençlerinin,

Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, IV, 3689 "خندف").

29 Ebü'l-Kasım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî (371/981), *el-Mü'telif ve'l-Mühtelif fî Esmâi's-Şuarâ ve Kinâhim ve Elkâbihim ve Ensâbihim ve ba'zi Şi'rihim*, thk. Fritz Krenkow, Beyrut 1411/1991, s. 42; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî (677-733/1279-1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî funûni'l-edeb*, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye nşr., Kahire 1423, I. Baskı, XV, 423; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (773-852/1372-1449), *Nüzhetü'l-Elbâb fî'l-Elkâb*, thk. Abdülaziz Muhammed B. Salih es-Südeyri, Riyad 1409/1989, II, 164.

30 (نحن بنو مدركة بن خندف ... من يطعنوا في عينه لا يطرئ _ ومن يكونوا قومه يغطرف ... كأنهم جثة بحر مسدف) Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih el-Kurtubî el-Endelüsî (246-328/860-940), *İkdü'l-Ferîd*, Beyrut 1404, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye nşr., VI, 101.

31 (الأحمر بن مازن بن أوس بن النابغة بن عثر بن حبيب بن وائلة بن دهمان بن نصر بن معاوية بن بكر بن هوازن) el-Âmidî (v. 371/981), *el-Mü'telif ve'l-Mühtelif*, s. 42.

32 وقال: خذها إليك أيها المخندف! قال أبو عبيدة: إنما خرصها خريصة يسيرة وقال في ذلك: نحن بنو دهمان ذو التغطرف ... بحر لبحر) en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XV, 423.

33 (بنو نصر بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان) İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (393-456/993-1064), *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye nşr. Beyrut 1403/1983, s. 482.

34 (بنو جشم بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور ابن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان) İbn Hazm, *Cemhere*, s. 482.

35 İslâmiyet ırkçılığı ve ırkçılık için savaşmayı yasaklamıştır. Mesela Benî Mustalik Gazvesi'nde, Müreysi suyu başında, Hz. Ömer (r.a.) için ücretli olarak çalışan Cehcâh b. Saïd el-Gıfârî (ö. 36/657) ile Benî Süleym'in halifi olan Sinân b. Veber el-Cühenî

kavgaya tutuşmalarına ramak kaldı. –Kureyş'in Teym b. Mürre kolundan, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) babasının amcası oğlu, Câhiliye devrinde mazlumlara himaye etmesi, zenginliği ve cömertliği ile tanınan- Ebû Zübeyr Abdullah b. Cüd'ân b. Amr el-Kureşî'nin (600 m. [?]) araya girmesi ve Nasrî'nin borcunu ödemeyi taahhüt etmesiyle çatışma önledi.

3- Ficârü'l-Mer'a el-Kaysiyye: Kureyşli bir gencin veya bazı gençlerin, Ukâz Çarşısı'nda Mudarî Benî Âmir b. Sa'sa'a kabilesinden bir kadından yüzünü göstermesini istemesi üzerine kadının bunu reddederek³⁶ “Ey Âmir oğulları” diye çığlık atıp yardım istedi. Bunun üzerine taraflar arasında hafif bir çatışma çıktı. Harb b. Ümeyye'nin araya girip meydana gelen zararları tazmin etmeyi üstlenmesi üzerine sükunet sağlandı.

4- Ficârü'l-Berrâd³⁷: Hevâzin (Kays Aylân) ile Kureyş-Kinâne ittifakı arasında cereyan etmiştir.³⁸

arasında su yüzünden kavga çıktı ve Cehcâh Sinan'a birkaç tekme attı. Bunun üzerine Sinân b. Vebre: “Yetişin ey ensâr!” diye bağırdı. Cehcâh da: “Yetişin ey muhacirler!” diye seslendi. Ensâr ile muhacirlerden olayın tanıkları arasında büyük bir kavgaya ramak kaldı. Resûlullah (a.s.), bundan haberdar olunca derhal olay yerine geldi, olup bitenlere çok üzüldü ve şöyle buyurdu: “Nedir bu Câhiliye çağrısı?” (مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ). Kendisine (a.s.) hâdis anlatılınca şöyle buyurdu: “Artık böyle çağrılarını bırakın! Çünkü o, kokuşmuş bir çağrıdır. Kişi, ister zalim olsun, isterse mazlum, kardeşine yardım etsin. Eğer zalim ise onu zulümden alkoysun; mazlum ise ona destek çıksın”. Sonra muhâcirlerden bir grup Ubâde b. Sâmî ile ensârdan bir grup ise Sinân ile konuştu. O da hakkından vazgeçti.

36 Halebî, rivâyetteki “kadından yüzünü açmasını istedi; ancak o bundan kaçındı” (فسأها أن تكشف وجهها فأبت) ibaresinden hareketle Câhiliye devrinde hür kadınların yüzlerini örttüklerine işaret ettiğini belirtir.

37 Bazı kaynaklar, zikredilen ilk üç ficâr savaşına: I. Ficâr Savaşları (الفجار الأول), sonuncusuna ise II. Ficâr Savaşları (الفجار الثاني) diye ikiye taksim etmişlerdir (İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî (510-597/1116-1201), *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafa*, thk. Muhammed Zührî en-Neccârî, Riyad ts., *el-Vefâ*, I, 223-224).

38 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (245/860), *el-Münemmak fî Abbâri Kureyş*, nşr. Hurşîd Ahmed Fârik, Haydarabad 1384/1964, s. 185 vd.; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî el-Hüzelî (280 [?]-346/893-957), *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, nşr. Michael Jan de Goeje, Leiden 1893, s. 209; *Murûcû'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârü'l-Fikr nşr., 5. baskı, 1393/1973, II, 275; Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs el-Ya'murî (734/1333), *Uyûnü'l-Eser*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddin Meto, Beyrut 1992, I, 113.

Berrâd b. Kays (البراض بن قيس),³⁹ Benî Kinâne b. Huzeyme'nin⁴⁰ alt bir kolu olan Benî Damra'ya mensuptur. O, çok gezip dolaşan, zeki ve fırsatçı, cinayetler işleyerek mensubu olduğu kabilenin başını belaya sokan, emellerine ulaşmak için gizli-açık suikast dâhil her şeyi gözünü kırpmadan yapmak (fâtik) gibi kötü hasletlere sahipti. Bundan dolayı kabilesi, onu kovmuş ve onun yaptıklarından sorumlu olmadıklarını ilân etmişlerdi. Kabilesinden kovulmuş bu gibi insanlara, o zamanlarda “kabilesinin himayesini kaybetmiş, hiçbir kabileye mensup olmayan” anlamında halî' (kovulmuş: خلع) denilirdi.

Berrâd'ın bu kötü (fâtik) hasleti, Câhiliye devri Arapları arasında: “Berrâd'dan daha suikastçı” (أَفْتَكُ مِنَ الْبَرَّاضِ) ve “Berrâd'ın suikastı/tuzağı” (فِتْكَةُ الْبَرَّاضِ) şeklindeki ifadelerle mesel olmuştur. Fâtik denilen şahıslar, Câhiliye devri Arapları arasında az değildi.⁴¹ Hâris b. Zâlim, Amr b. Külsüm ve -İslâm çağına yetişip Müslüman olan ve Hz. Peygamber'in (a.s.) Habeşistan'a elçilik gibi birçok önemli görev verdiği Amr b. Ümeyye ed-Damrî gibi şahıslar bunlardan bazılarıdır.⁴²

Mütercim Asım Efendi'ye göre “fetc” (فَتَك): Bir kimsenin fırsatını gözeterek düşürüp hedef seçtiği şahsı hemen açıktan katletmesi veya yaralaması anlamına gelir. Bir görüşe göre fetk, gizli veya açık cinayet işlemektir. Hadîs-i şerifte: ‘İman, fetk fiilini kayıt altına alır. Ehl-i iman fetk fiilini irtikâp eylemez’ (لَا إِيْمَانَ لِمَنْ فَعَتَكَ، لَا) (يَقْتُلُكَ مُؤْمِنًا)⁴³ buyurulmuştur.

Önce Benî Duil b. Bekr b. Abdimenat b. Kinane kabilesine sığınan Berrâd, ahlakını değiştirmedigi için yine kovuldu. Mekke'ye giden Berrâd, Harb b. Ümeyye'nin evine sığınarak onunla anlaşma yaptı ve himayesine girdi. Harb b. Ümeyye de yaptıklarından vazgeçmeyen Berrâd'ı kovmak istedi. Fakat o,

39 والبراض بن قيس بن رافع بن قيس بن جدي بن ضمرة، وهو الذي يضرب به المثل، فيقال: فتكة البراض، إذ قتل عروة الرحال بن عتبة) Ebu'l-Abbâs (أحد بني ضمرة بن بكر بن عبد مناة بن كنانة، كان خليعاً، خلعاً قومياً) (بن جعفر بن كلاب؛ ففيه كانت وقعة الفجار Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzûrî (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996, I,100,185; Cevad Ali (1907-1987), *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dârü's-Sâki nşr., V, 276.

40 Hz. Peygamber'in (a.s.) on dördüncü nesilden atası olan- Kinâne b. Huzeyme'den türeyenlere Benî Kinâne denir ve Kureyş de bu zatın soyundandır (C. Avcı, “Kinâne”, *DİA*, XXVI, 31-32).

41 el-Meydânî en-Nisâbü'rî (518/1124), *Mecma'u'l-emsâl*, II,87,430; Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (467-538/1075-1144), *el-Müstaksâ fi emsâli'l-Arab*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye nşr., Beyrut 1987, I, 265.

42 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö. 429), *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâfi ve'l-Mensûb*, Kahire Dârü'l-Marife nşr., s. 128.

43 M. Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, V, 4276; Abdürrezzak es-San'ânî (ö. 211), *el-Musannaf*, thk. Habîburrahman el-Azamî, Hindistan el-Meclisü'l-İlmî nşr., II. Baskı 1403, V, 298; Ebû İshâk İbrahim b. İshak el-Harbî (198-285), *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âid, Ümmü'l-Kura Ü. Mekke-i Mukerreme 1405, I, 221.

sığınacağı başka kimse kalmadığını dile getirerek Mekke'den Harb b. Ümeyye'nin halifi olarak ayrılmak ricasında bulundu. Harb b. Ümeyye, isteğini kabul etti. Mekke'den ayrılan Berrâd, Irak'ta Hîre ve çevresinde hüküm süren Lahmîler'in son hükümdarı Ebû Kâbûs en-Nu'mân b. el-Münzir el-Lahmî'nin (580-602) yanına gitti.⁴⁴ Hîre kralı Nu'mân b. Münzir, her yıl, bir ücret karşılığında, Mudâr kabileleri üzerinde etkili; Arapların eşrafından birinin gözetiminde (civâr), Ukâz Çarşısı'na, sermayesi itriyat, keten bez ve başka ticarî mallar olan bir ticaret kervanı (قَمِيْطَل) ⁴⁵ gönderirdi.⁴⁶ Elde edilen karla da dabaklanmış deri (sahtiyan), çeşitli Yemen kumaşları ve nadir meyveleri ve saire şeyleri satın alınırdı.⁴⁷

Kinâneli Berrâd, Hîre kralı en-Nu'mân b. el-Münzir'in 585 yılında⁴⁸ Ukâz'a göndermek istediği ticaret kervanın korumasına talip oldu. en-Nu'mân, kervanı Necid ve Tihâme ahalisine (Kays ve Kinâne'ye) karşı koruyabilecek birisini tercih edeceğini söyledi. er-Rehhâl (الرحال: elçi/diplomat ve seyyah-gezgin⁴⁹) diye tanınmış Hevâzinli Urve b. Utbe⁵⁰ de kervanın korunmasına talip oldu, hatta: "Kovulmuş bir köpek (كَلْب خَلِيع) mi kervanı Kinâne'ye ve herkese karşı koruyacak?" diye Berrâd'a hakaret etti. en-Nu'mân, işi Urve'ye verdi. Berrâd: "Kervanı Kinâne kabilesine karşı da koruyacak mısınız?" diye Urve'ye sordu. O da: "Evet! Onlara ve herkese karşı!" diye cevap verdi. Hazırlıklardan sonra, Urve kendinden emin bir şekilde kervanın başında yola çıktı. Berrâd, Urve'yi öldürmek amacıyla kervanı takibe aldı. Nihâyet Necid platosundaki Teymen (تَيْمَن) Vadisi'nde, [günümüzde Afif'ten Medine'ye gidenin sağ tarafına düşen, Afif'in kuzey batısında el-Hasvî (الْحَسْوِي) ve Fedek'e (هَاتِي) yakın Zî Telâl'ın (ذِي طَلال) âliye

44 ومن خبر فتَّكه أَنَّهُ كَانَ وَهُوَ فِي حَيْهٍ غَيْرًا فَاتَّكَأَ بِجَنِي الْجَنَابَاتِ عَلَى أَهْلِهِ، فَخَلَّعَهُ قَوْمُهُ وَتَبَرَّأُوا مِنْ صَنِيعِهِ، فَفَارَقَهُمْ، وَقَدِمَ مَكَّةَ فَحَالَفَ حَزْبَ (بن أمية، ثم تبابه المقام بمكة أيضاً، ففارق أرض الحجاز إلى أرض العراق، وقدم على النعمان بن المنذر الملك فأقام ببابه en-Nisâbüri (518/1124), *Mecma'u'l-emsâl*, II, 87.

45 Arap dil bilimcilere göre, Araplar malları arasında itriyat bulunan ticaret kervanına "latime" (لَطِيْمَة), bulunmayana ise "ir" (عِير) derler. "عِير" kelimesi *Kur'ân-ı Kerim*'de (Yûsuf Suresi 12/70, 94) iki defa zikredilir. (عِير) Ebû Mansûr Adülmelik b. Muhammed es-Sa'lebi (v. 429), *Fıkhü'l-Lüga ve Sirrü'l-Arabiyye*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, İhyâ et-Tirâsi'l-Arabî nşr., 1422/2002, s. 34. قال أبو عبيدة: اللَّطِيْمَةُ: (الإبل تحمل بَرًّا أو متاعاً ومسكاً، فإن لم يكن فيه مسك لم يسمَ لَطِيْمَة) Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm b. Abdillâh el-Hetevî el-Bağdâdî (ö. 224), *el-Garîb el-Musannef*, thk. Safvan Adnan Davudî, II, 422.

46 el-Meydâni en-Nisâbüri (v. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl*, II, 87.

47 (نميلي فئاطر نم كلذ ري غو، مدأل او، دوربل او، بص عل اهنم ثب هل ييرتشوي) Belâzûri, *Ensâb*, I, 111.

48 S. el-Afgânî, s. 165; N. Bozkurt, "Himâye", *DÎA*, XVIII, 56.

49 (سمى رَحَالاً لأنه كان وفاداً على الملوكة) el-Meydâni en-Nisâbüri (v. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl*, II, 87. (وهو عروة الرجال، وإنما سمي الرحال لرحلته إلى الملوكة.) (Belâzûri, *Ensâb*, I, 111). Böyle şahsiyetlere – Ebû Zeyd et-Tâi gibi- Redifü'l-Mülûk ve Zuvvârü'l-Mülûk (kralların ziyaretçileri) de denir. Cevad Ali'ye göre (1907-1987), rediflik Hîre Devleti'nde önemli bir makam olup bu görevi yürüten kralın sağ tarafında oturur ve kral sefere çıktığında ona vekâlet eder (*el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, IX, 283).

50 (عُرْوَةُ الرَّحَالِ بَنُ عُنْبَةَ بَنُ جَعْفَرٍ بَنُ كِلَابٍ بَنُ زَيْبَةَ ابْنِ عَامِرٍ بَنُ صَعْصَعَةَ بَنُ مُعَاوِيَةَ بَنُ بَكْرِ بَنُ هُرَازَانَ) İbn Hişâm, I, 196.

mıntıkasında] Üvâre (أَوَّارَة)⁵¹ denilen yerde, gafil anını yakalayıp –takip edildiğinden habersiz olan ve içki içip şarkı dinledikten sonra uyuya kalan- Urve'yi öldürdü. Berrâd, adamlarıyla kervana hücum etti, kervanbaşı (قَوَامِ الرِّكَابِ) ve el-Ebnâ'dan olan ve karın tokluğuna çalışan korumalar (عَضَارِيطُ)⁵² firar etti, kervanı da sürüp götürdü. Urve'nin öldürülmesi ve kervanın gasp edilmesi, Muharrem ayında meydana gelmesi nedeniyle buna Ficâr denildi.

Berrâd, söz konusu olaydan sonra Hayber'e firar edip orada gizlendi. el-Misver b. Mâlik el-Gatafânî ve Esed b. Haysem el-Ganevî adında iki kişi, Berrâd'ı yakalayıp öldürmek için peşine düştüler. Berrâd, onlarla Hayber'in dışında karşılaştı, kimliğini gizleyerek kendisini Hayberli birisi diye tanıttı ve onlara tuzak kurup Hayber'in dışında bir harabede tek tek öldürdü.

Berrâd b. Kays, dört adet genç ve dişi deve karşılığında, şair Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî'den olup bitenleri Kureyş'in ileri gelenlerine süratle haber vermesini istedi. Bunlar: Abdullah b. Cüd'ân, Hişâm b. el-Muğîre, Harb b. Ümeyye, Nevfel b. Mu'âviye ed-Dîlî ve Ebû Mûsâhik Bel â' b. Kays el-Ya'murî'dir (بلعاء بن قيس). Berrâd, haberler Hevâzin'e ulaşmadan Mekke'ye varmasını, Hevâzin'in reisleri Urve'ye karşılık ani bir baskınla Kureyş'in büyüklerinden birini intikam için öldüreceklerini bildirmesini ve bunu bir sır olarak saklamasını, Bişr'e tembihledi.

Kureyş liderleri, Ukâz Çarşısı'nda ticarî faaliyetlerde bulunurken durumdan haberdar oldular. Hevâzin'in durumdan haberdar olup baskın yapmalarından korktular. Kueryşliler, meseleyi gizli görüşmek üzere ayrılıp bir kenara çekildi. Kureyşli reisler, Kays Aylân'ın reislerinden Ebû Berâ Âmir b. Mâlik b. Ca fer'i

51 Belâzürî, *Ensâb*, I, 111; Âtik b. Gays el-Bilâdî, *Mu'cem el-Me'âlim el-Coraşîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru Mekke neşir ve dağıtımı 1402/1982, s. 187-188.

52 Belâzürî'nin *Ensâb*'ının tahkikçisine göre, metinde geçen “عضاريط” kelimesinden maksadın Ebnâlar (الأنباء) olduğu, eserin yazmasının hamisinde kaydedilmiştir. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (100-175/718-791), *Kitâbü'l-Ayn*'daki bilgilerden ise “cimri ve kimsesiz adam” anlamına gelen “الغُضْرُوطُ” kelimesinin çoğulu “عضاريط”ın karın tokluğuna çalışan, kervanlara bir nevi paralı koruma işi yapan kişiler olduğunu anlıyoruz (العُضْرُوطُ: (الَّتِيْمْ مِنَ الرِّجَالِ وَالْغُضْرُوطُ: الَّذِي يَخْدُمُكَ بِطَعَامٍ يَطْنِيهِ وَهُمْ الْعَضَارِيطُ وَالْعَضَارِطَةُ (el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 326 “عضرط” md.; Mütercim Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercemesi*, IV, 3160 “عضرط” md.). Ebnâ: Takriben M. 575'lerde başlayıp elli yıl kadar devam eden Yemen'deki Sâsânî hâkimiyeti sırasında İranlı asker, memur ve idarecilerin Yemenli kadınlarla evlenmeleri sonucunda yeni ve oldukça kalabalık Ebnâ (oğullar) denilen bir topluluk ortaya çıkmıştır. Bu zümre kültür bakımından Araplaşmıştır. Ölümüne kadar San'a'da Sâsânî valisi olarak kalan Vehriz'den sonra sırasıyla Merzûbân, Teynucan, Hürre Hüsre ve Bâzân valilik yapmıştır. Bâzân ve mensubu bulunduğu Ebnâ zümresi hicrî 10. yılda Müslüman olmuştur (Muhammed b. Sa'd (160-230/777-845), *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, Beyrut ts., V, 533; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (224-310/838-923), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987, III, 399; Süheylî, I, 187; M. Fayda, “Ebnâ”, *DÎÂ*, X, 78-79).

muhatap alıp onunla problemi çözmeyi kararlaştırdılar. Âmir b. Mâlik ile yapılan görüşmeler neticesinde sulhun sağlanmasına ramak kaldı. Lakin Kureyşlilerden bir grup, Mekke'deki akrabaları tehlike altında oldukları korkusuna kapılıp Hevâzinlilere hissettirmeden gizlice Ukâz'dan ayrıldı.

Ukâz'a gelen Araplar, silahlarını Abdullah b. Cüd'ân'a emanet ederlerdi. Hac mevsimi bittiğinde, Ukâz Çarşısı'nın serbest ticaret faaliyetleri yapıldığı süre dolduğunda veya oradan ayrılmak istenildiğinde silahlar geri alınır. Harb b. Ümeyye, Berrâd b. Kays olayı münasebetiyle, Abdullah b. Cüd'ân'dan Hevâzinlilerin silahlarını iade etmemesini istedi. Abdullah b. Cüd'ân, hıyanet olduğu için bu teklifi şiddetle reddetti; fakat Kureyşlilerin kendilerini korumaları için onlara yüzer zırh, mızrak ve kılıç verdikten sonra herkesin kendisinden silahlarını almalarını istedi.

Kureyşliler, Hevâzinlilerle baş edemeyeceklerini bildikleri için, Abdullah b. Cüdân, Harb b. Ümeyye, Ümeyye b. el-Muğîre ve el-Velîd b. el-Muğîre, Kays Aylân'ın reisi Âmir b. Mâlik'e: "Mekke'de karışıklık ve harp hali çıktığına" dair haber gönderip aceleyle Harem'e doğru hareket ettiler.

Berrâd b. Kays'ın Hevâzinin ileri gelenlerinden er-Rehhâl Urve b. Utbe'yi öldürdüğünü haber alan Âmir b. Mâlik: "Harb ve İbn Cüd'ân, beni kandırdı" dedi. Ukâz'da bulunan Hevâzinliler ile birlikte peşlerine düştü. Nahle'de onlara ulaşılar. Kureyş'in merkez kuvvetlerine Harb b. Ümeyye, sağ ve sol kanatlardan birisine Abdullah b. Cüd'ân diğerine ise Hişâm b. el-Muğîre komutanlık yaptı.⁵³ Nahle'de yaşanan kısa süreli çatışmalardan sonra gece bastırdı ve Kureyşliler de geri çekilip Harem'e sığındı. Benî Âmir'den el-Edrem b. Şu'ayb (الأدريم بن شعيب), Kureyş'e gelecek yıl Ukâz'da savaşmak üzere döneceklerini ve Kureyş reislerinden birini Urve er-Rehhâl'a karşılık intikam almak için öldüreceklerini ilân etti. Oysa Berrâd b. Kays Kureyşli olmamakla birlikte, hem kabilesi hem daha sonradan sığındığı kişiler tarafında kovulmuş, himaye hakkını kaybetmiş; bir nevi vatandaşlıktan çıkarılmış birisidir. Dolayısıyla Hevâzin'in, Berrâd'ın yaptıklarından Kureyş'i mesul tutması tamamen haksızlıktır. Harb b. Ümeyye'de oğlu Ebû Süfyân'a: Gelecek yıl savaşmak üzere Ukâz'a geleceklerini bildirmesini istedi. (1) Bu olaya Yevmü Nahle (يَوْمُ نَحْلَةَ) denir.

O yıl Ukâz Çarşısı kapalı kaldı.

(2) Hevâzin ve Kinâne kabileleri, bir yıl savaşa hazırlandıktan sonra, Ukâz'da Şemze denilen yerde karşı karşıya geldiler (يَوْمُ شَمْطَةَ).⁵⁴ -Kinâne, Esed b. Huzeyme, Ehâbiş denilen⁵⁵ kabileler ittifakı ile birlikte hareket eden- Kureyşlilerin teşkil

53 Belâzürî, *Ensâb*, I, 101-102.

54 Belâzürî, *Ensâb*, I, 112-113.

55 Ehâbiş: Mekke çevresinde yaşayan ve Kureyş'in müttefiki olan çeşitli kabilelerin oluşturduğu bir ittifakın adıdır. Ehâbiş kelimesi Arapçada "çeşitli kavimlere mensup

ettiği ordunun sağ ve sol kanatların birisine Abdullah b. Cüd ân, diğerine Küreyz b. Rebîa (كريب بن ربيعة) komutanlık yaptı. Abdullah b. Cüd'ân, kendi kabilesi olan Teym b. Mürre'den silahlandırdıkları hariç, hesabına yüz askeri başta zırh olmak üzere gerekli silahlarla teçhiz etti. Benî Bekir b. Abdimenat b. Kinâne'ye -savaştan kısa bir süre sonra ölen- şair Bel'a' b. Kays,⁵⁶ Ehâbiş'e el-Huleys el-Kinânî (الحليس الكناني) komutanlık yapıyordu. Merkez kuvvetlerle birlikte genel idare ise Harb b. Ümeyye'nin elindeydi.⁵⁷ Kureyş ve müttefikleri, tam bir dayanışma içinde savaş

الْأَخَابِيشَ وَهُمْ: الْحَارِثُ بْنُ) ابن Sa'd, I, 127; (عَبْدُ مَنَاةَ بْنِ كِنَانَةَ، وَعَصَلٌ، وَالْقَارَةُ، وَدَيْشٌ، وَالْمُصْطَلِقُ مِنْ خَزَاةَ حَلْفِهِمْ بِالْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ الَّذِينَ خَالَفُوا قُرَيْشًا، هُمْ بَنُو الْمُصْطَلِقِ سَعْدُ بْنُ عَمْرٍو، وَبَنُو الْهُؤُنَ بْنِ خُزَيْمَةَ، اجْتَمَعُوا بِذُنْبِ خَيْشِي، وَهُوَ جَبَلٌ بِأَسْفَلِ مَكَّةَ، فَتَحَالَفُوا بِاللَّهِ إِيَّا كَيْدَ عَلَى غَيْرِنَا، مَا سَخَى لَيْلٌ وَوَضَحَ نَهَارٌ، وَمَا رَسَا خَيْشِي مَكَانَهُ، فَسَمُّوا: أَخَابِيشَ بِاسْمِ الْجَبَلِ، قَالَ تَحْمَذُ الرُّوَايَةِ: سَمُّوا أَخَابِيشَ لِاجْتِمَاعِهِمْ، وَالتَّجْمُعِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ هُوَ التَّحْبُشُ، قَالَهُ ابْنُ قَتَيْبَةَ فِي كِتَابِ (المَعَارِفِ) لَهُ: رَأَيْتُ ذَلِكَ بِحِطِّ جَدِّي رَحِمَهُ اللَّهُ وَقَالَ: إِنَّهُ قَرَأَهُ (عَلَى أَبِي، عَلَى أَبِي، عَلَى أَبِي) İbn Seyyidinnâs, II, 38-39]. Mekke'nin kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan Hâris b. Abdümenât b. Kinâne, Benî Duil b. Bekr b. Abdimenat b. Kinane, el-Hevn b. Huzeyme b. Müdrike ile el-Hevn b. Huzeyme'den olan el-Kâre, Adel ve Diş, Huzâa'dan Mustalik ve Hayâ kabilelerine Ehâbiş adı verilmiştir. Bazı kaynaklarda, Kureyşliler'le Mekke yakınlarındaki Hubşî dağı eteklerinde anlaşma yapmış olduklarından bu kabilelere Ehâbiş denildiği rivayet edilmektedir. Ehâbiş'in Kusay b. Kilâb, Abdümenâf b. Kusay ve Muttalib b. Abdümenâf dönemlerinde Kureyşliler ile yaptığı ittifak İslâmiyet'ten sonra da devam etmiştir. Ehâbiş, İslâm öncesinde Kureyş ve Kays Aylân kabileleri arasında meydana gelen Ficâr Harbi'nde Kureyş'in safında bulunmuş, bu kabilenin Hz. Peygamber (a.s.) sebebiyle Hâşimoğulları'na karşı uyguladığı boykotta yine onun yanında yer almıştır. Mekke çevresinde bedevî bir hayat süren Ehâbiş'in, Kureyş'in Hz. Peygamber ile yaptığı savaşlarda çok önemli rol oynadığına dair görüşler doğru değildir. Onlar da Kureyş'e yardım eden diğer kabileler gibi çeşitli vaatler karşılığında Kureyş safında yer almışlardı. Uhud Gazvesi'ne 2000 kişiyle katılan Ehâbiş'in reisi Huleys b. Zibbân, Kureyşliler'in savaş sonrası Müslüman şehitlere reva gördükleri saygısızlığı şiddetle kınamıştır. Kureyş'in müttefiki olarak Hendek Gazvesi'ne de katılan Ehâbiş'in bazen Kureyş'e muhalefet ettiği de olmuştur. Meselâ Hz. Peygamber'in (a.s.) hicretin 6. (628) yılında ashabıyla birlikte umre için gittiği Mekke'ye sokulmamasını doğru bulmamış, Müslümanların umreden menedilmesi ve uzlaşmaya gidilmemesi halinde ittifakı bozacağını bildirmiştir. Resûlullah'ın (a.s.) Hudeybiye'de Kureyş'e gönderdiği elçi Hırâş b. Ümeyye'nin öldürülme teşebbüsünü Ehâbiş'in reisi Huleys b. Alkame engellemiştir. Ancak muâhede sonunda Arap kabilelerinin Kureyş'i veya Müslümanları tercihte serbest bırakılmaları üzerine Ehâbiş yine Kureyşliler'in yanında yer almıştı. Kureyşli müttefikleri gibi Ehâbiş de Mekke'nin fethinden (8/630) sonra Müslüman olmuş, Emeviler zamanına kadar Mekke çevresinde yaşamaya devam etmiştir (M. A. Kapar, "Ehâbiş", DİA, X, 497).

56 (بلعاء بن قيس بن عبد الله بن يعمر الشداخ بن عوف بن كعب بن عامر بن ليث) Belâzürî, *Ensâb*, XI, 88.

57 Belâzürî'ye göre ez-Zübeyr b. Abdilmüttali Benî Hâşim'e, Harb b. Ümeyye Benî Abdişsems ve müttefiklerine, İkrime b. Hâşim Benî Abdiddâr ve müttefiklerine, Huveylid b. Esed Benî Esed b. Abduluzza'ya, Mahreme b. Nevfel Benî Zühre'ye, Abdullah b. Cüd'ân Benî Temim'e, Hişâm b. el-Muğîre Benî Mahzum'a, el-Âs b. Vâil Benî Sehm'e, Ümeyye b. Halef Benî Cumah'a, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl Benî Adiy'e, -Süheyl b. Amr'ın babası- Amr b. Abdişsems Benî Amir b. Lüey'e ve -Ebû Ubeyde'nin babası- Abdullah b.

meydanına çıktılar.

Kilâb ve Benî Ka'b⁵⁸ dışında Süleym ve Hevâzin'in bütün kollarının ve müttefiklerinin teşkil ettiği kuvvetleri ise Mesûd b. Mu attib es-Sekafî idare ediyordu. Ordularında Âmir b. Mâlik, Subey' b. Rebî'a b. Mu âviye en-Nasrî, Düreyd b. Samme, Ebû Urve b. Mes'ûd, Avf b. Ebi Hârise el-Mürri ve Abbâs b. Ri l es-Sülemî gibi ileri gelenler de bulunuyordu.⁵⁹

Bu savaşta, günün başlangıcında savaş Hevâzin'in aleyhine cereyan etti. Fakat Hevâzin'in savaş meydanında sebat etmesi neticesinde durum değişti. Harp kızıştı; Kureyş'in müttefiklerinden, sadece bayraklarının çevresinde 80 veya 100 kişi öldürüldü. Kureyşlilerin ileri gelenlerinden kimse öldürülmedi.

(3) Hevâzin'in galip geldiği I. Ukâz Günü de denilen Yevmü'l-Ablâ⁶⁰: Bu savaşta Kureyş'in ileri gelenlerinden, -Hz. Peygamber'in (a.s.) sahabisi- Zübeyr'in (r.a.) babası el-'Avvâm b. Hüveylid, Mürre b. Mu'attib es-Sakafî tarafından öldürüldü.

(4) Kinâne'nin galip geldiği ve en şiddetli çatışmaların yaşandığı⁶¹ II. Ukâz Günü de denilen Yevmü Şereb veya Şerib (يَوْمُ شَرِب)⁶²: Abdullah b. Cüd'ân, savaşçılara yüz deve temin etmiştir. Bugünde Ümeyye b. Abdüşems'in altı oğlu: Harb, Ebû Harb, Süfyân, -Hz. Muaviye'nin (r.a.) babası- Ebû Süfyân, Amr ve Ebû Amr, ölünceye veya zafer kazanıncaya kadar savaşmak için kendilerini bağlayıp Harb'in yanında aslan (anbes) gibi savaşmışları için, Anâbis (aslanlar: العنابس) denildi.⁶³ Benî Bekr ile Kureyş'in Mahzûmoğulları kolu savaşta büyük bir sebat gösterdiler. Aynı şekilde Kureyş'in Benî Mahzum kolundan el-Muğîre'nin oğulları Ebû Abdimenaf Kusay, -Ebû Cehil 'Amr'ın babası- Hişâm ve iki mızrakla savaştığı için kendisine Zü'r-Rumheyn denilen Ebû Rebîa⁶⁴ bu savaşta büyük kahramanlıklar gösterdiler. -Lahmî hükümdar en-Nu'mân b. el-Münzir'in kabilesi- Benî Nasr⁶⁵ ve

Cerrâh Benî Fihri'e ait kuvvetleri idare ediyordu (*Ensâb*, I, 102).

58 Kilâb ve Benî Ka'b kabileleri, Yevmü Nahle dışında Ficâr Savaşları'na katılmamışlardır (İbn Abdirabbih, *İkdü'l-Ferid*, VI, 106).

59 İbn Sa'd, I, 127.

60 العَبْلَاء: Ukâz'a yakın bir dağın veya büyük beyaz bir kayanın ismidir.

61 İbn Seyyidinnâs, I, 113.

62 شرب بفتح أوله وثانيه، بعده باء معجمة بواحدة. هكذا ثبتت الرواية عن أبي الحسن الطوسي فيه. ورواه ابن دريد عن أبي حاتم عن (el-Bekrî, الأصمعي، بكسر الراء، وأنشد لطفيل الغنوي: أمن رسوم بأعلى الجزع من شرب ... فاضت دموعك فوق الخد كالسرب Mu'cemü Me'sta'cem, III, 789.

63 Şâmî, II,153; M. Fayda, "A'yâs" (صراي أأل), *DîA*, IV, 201.

64 Anneleri: ربيعة بنت سعد بن سهم. İbn Abdirabbih, *İkdü'l-Ferid*, VI, 107.

65 (بنو نصر بن ربيعة بن عمرو بن الحارث بن سعود بن مالك بن عمم بن ثمارة بن خم، هم الملوكة، رطه النعمان بن المنذر ملك العرب) Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (506-562/1113-1166), *el-Ensâb*, thk. Abdürrahman b. Yahya v.dğr., Haydarabad 1382/1962, Meclis Dâireti'l-Meârif el-Osmaniyye nşr., XIII, 177.

Sakîfli kuvvetleri hariç, Kays Aylân kuvvetleri hezimete uğramıştır. Benî Nasr ve Sakîfliler, bir müddet daha sebat etmiş ve savaşı sürdürdü.⁶⁶ Zira Ukâz, Sakîf'e aitti; orada hurma bahçeleri ve malları bulunuyordu. Sonuçta Hevâzinliler ağır kayıplar verip yenildiler. Bu savaşa dair söylenen şiirlerde, Hevâzinliler tezlil ve tahkir edildiler.

(5) Bir yıl sonra, Ukâz sınırları içinde, Nahle'ye yakın volkanik bir arazi olan Hureyre'de⁶⁷ taraflar tekrar savaşa tutuştular (يَوْمَ الْحُورَةِ). Bu savaşta Bekr b. Abdimenât b. Kinâne'nin komutanlığını -Bel'a' b. Kays'ın kardeşi- Cessâme b. Kays el-Ya'murî yaptı. Kureyşliler ve müttefikleri bakımından talihsiz bir gün olan bu savaşta şiddetli çatışmalar yaşandı. Kureyş'ten Harb'in kardeşi Ebû Süfyân b. Ümeyye b. Abdişems, Kinâne'den ise sekiz ileri gelen kişi öldürüldü. Bundan sonra, el-Fâkihî'nin metninden bir süre taraflar arasında dağınık bir şekilde münferit çatışmaların yaşandığı ve bir karmaşanın hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır.⁶⁸ Bu kaotik ortamda, taraflar tekrar meydan savaşına tutuşmak üzere sözleşti. Ancak -Harb b. Ümeyye'nin himayesinde yetim olarak büyümüş ve henüz otuzuna varmamış bir genç olan- Ebu'l-Velid Utbe b. Rebîa⁶⁹ gibi şahsiyetlerin devreye girmesiyle kalıcı sulh sağlandı.⁷⁰

Utbe b. Rebîa, izinsiz ve kimseye danışmadan, savaşa hazırlanan tarafların arasına girdi ve devesinin üzerinde şöyle seslendi: "Ey Mudar topluluğu! Niçin birbirinizi tüketirsiniz?"

Hevâzin: "Neye davet ediyorsun?" diye sordu.

O da: "Barışa! Sizden ölenlerin diyetini verelim; bizim kanlarımızı da size bağışlayalım!" dedi. "Bu nasıl olacak?" dediler. "Biz size rehine vereceğiz!" dedi. "Bunu bize kim yapacak?" diye sorduklarında, Utbe: "Ben!" diye cevap verdi. "Sen kimsin?" dediler. "Ben Utbe b. Rebîa b. Abdişems'im!" diye kendini tanıttı. Hevâzin, teklifi kabul etti. Bunun üzerine Kureyş ve müttefikleri, Hevâzin'e 40 adamını rehin verdi. Bunların arasında -İslâm çağında Müslüman olan- Hakîm b. Hizâm (54/674 [?])⁷¹ da bulunuyordu. Amir b. Sa'saoğulları, rehinelerin ellerine

66 İbn Seyyidinnâs, I, 113.

67 (بالحاء والراء غير المعجمتين، وهي تصغير حَزَّة إلى جنب عكاظ في مَهَبْ جنوبها) el-Meydânî en-Nisâbü'rî (v. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl*, II, 431.

68 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 189; S. el-Afgânî, s. 162-180.

69 Ebû Süfyân'ın kayınpederi ve hilfî'l-ahlâf mensubu olan Utbe b. Rebîa, "Eğer Hilfî'l-fudûl'e katılmam için ailemden ayrılıp gerekseydi bunu hiç çekinmeden yapardım" diyecektir. Utbe, İslâm çağında, hicretin 2. yılının Ramazan ayında meydana gelecek olan Bedir Gazvesi'nde Mekkeli Müşriklerin safında savaşa katılıp öldürülecektir.

70 (ثم تواعدوا للعام المقبل بعكاظ، فلما كان العام المقبل جاؤوا للوعد) el-Halebî (975-1044/1567-1635), *İnsanü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn: es-Sîretü'l-Halebî*, Beyrut 1427, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye nşr., II. Baskı, I, 187.

71 Kureyş'in Benî Esed kolundan, sahabe Ebû Hâlid Hakîm b. Hizâm b. Huveylid,

geçtiğini görünce, kanlarını bağışladılar ve onları serbest bıraktılar. Böylece birkaç yıl süren Ficârü'l-Berrâd denilen savaşlar silsilesi sona erdi. Utbe b. Rebîa'nın davranışı, o dönem Mekkeliler arasında bir özdeyiş ve atasözüne dönüşmüş ve şöyle denilmiştir: Utbe ve Ebû Tâlib'den başka Kureyş'e bir fakir liderlik yapmamıştır. Bunlar malları olmadığı halde liderlik yapmışlardır (لَمْ يَسُدْ مِنْ قُرَيْشٍ مُلِقٌ إِلَّا عُتْبَةُ وَأَبُو طَالِبٍ فَإِنَّهُمَا سَادَا بَعِيرٍ مَالٍ).⁷²

Netice itibariyle Ficârü'l-Berrâd denilen son Ficâr Savaşları, el-Halebî'nin⁷³ Süheylî'den yaptığı nakle ve eş-Şâmî'ye⁷⁴ göre altı yılda altı meydan savaşı şeklinde cereyan etmiştir. Çatışmaların yaşandığı günlere (eyyâmü'l-Arab), sırasıyla Nahle, Şemza, Ablâ' (I. Ukâz), Şerib (II. Ukâz) ve Hüreyre şeklinde savaşların meydana geldiği yerlerin isimleri verilmiştir. Zikredilen isimlerin hepsi, Ukâz sınırları içinde kalan değişik yerlerin adlarıdır.⁷⁵ el-Fâkihî, bu meydan savaşlarının her birinin ayrı bir yılda olduğunu tasrih eder.⁷⁶ Başka kaynaklar da onu teyit etmektedir. el-Fâkihî'nin metninden de Şemza, Ablâ, Şerib ve Hüreyre denilen büyük çatışmaların dört ayrı yılda olduğunu kaydetmekle birlikte kısa süreli ve hazırlıksız yapılan Yevmü Nahle denilen ilk çatışma ve kaotik bir ortamdan sonra barışın sağlandığı yıl da dikkate alındığında Ficârü'l-Berrâd'ın altı yıla yayıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁷

Hz. Peygamber'in (a.s.) Ficâr Savaşları'na Fiilen Katılıp Katılmadığı Meselesi

Hz. Peygamber'in (a.s.) Ficâr Savaşları'nda savaşıp savaşmadığı konusunda iki görüş bulunmaktadır.

Birincisi: O (a.s.) fiilen savaşa katılmamış; amcalarına ait eşyaları korumuş ve atılan okları devşirip onlara vermekle yetinmiştir.⁷⁸ Süheylî, Hz. Peygamber'in (a.s.) Ficârü'l-Berrâd'a fiilen iştirak etmediğini, onun (a.s.) Haram Aylar'da ve

doğum tarihi hakkında farklı görüşler mevcuttur; genellikle kabul edilen rivayete göre Fil Vakası'ndan on üç yıl önce (556, 557, 558) dünyaya geldi. Fil Vakası'nı çok iyi hatırladığını söylediği nakledilir. Hakîm (r.a.), Hz. Hatice'nin (r.anha) yeğeni ve Zübeyr b. Avvâm'ın (r.a.) amcasının oğludur. Ficâr Savaşları'na katılmış ve babası bu savaşların birisinde öldürülmüştür. Hakîm (r.a.) bi'setten önce Hz. Peygamber'in (a.s.) yakın arkadaşı idi (İ. Sarıçam, "Hakîm b. Hizâm", *DİA*, XV, 187).

72 İbn Abdirabbih, *İkdü'l-Ferid*, VI, 101-109; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XV, 423-430.

73 (أقول: قال السهيلي: الصواب ستة أيام، والله أعلم) Ebu'l-Ferec Nûrüddin Ali b. Burhaniddin el-Halebî (975-1044/1567-1635), *İnsanü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn: es-Sîreti'l-Halebî*, Beyrut 1427, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye nşr., II. Baskı, I, 187.

74 (وكان لكانة وقيس فيه ستة أيام) eş-Şâmî, II, 152.

75 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 185 vd.; İbn Seyyidinnâs, I, 113.

76 el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 185, 188.

77 İbn Abdirabbih, *İkdü'l-Ferid*, VI, 108.

78 (كُنْتُ أَثْلُ عَلَى أَعْمَامِي أَى أَرَدَ عَنْهُمْ ثَبَلٌ عَنْهُمْ إِذَا رَمَوْهُمْ بِمَا)

müşrikler arasında cereyan eden bir savaşa katılmasının mümkün olmadığını kaydeder ve Yüce Allah'ın bir mümine ancak İ'lâ-yi Kelimetullah için savaşa izin verdiğini belirterek görüşünü desteklemeye çalışır.⁷⁹

Bu konuda el-Câhız'ın tespitleri önemlidir: “Tenkitçi şöyle demektedir: Araplar, özellikle de Kureyşliler, Harem bölgesinde Haram Aylar'da olmadıkça Ficar savaşlarına fücûr demiyorlardı. Hz. Peygamber (a.s.) 14 yaşında –ki bu yaşta olan ergendir- bu savaşta bulundu. Daha sonraları da: ‘Ficâr’a tanık oldum; amcalarıma ok veriyordum’ buyurdu. Bu tenkide cevabımız şöyledir: Benî ‘Âmir b. Sa’saa, -Urve er-Rehâl'i öldürdüğü için- Berrâd b. Kays'ın cezalandırılmasını, Harem ahalisi olan Kureyş ve Kinâne'den istedi. Hâlbuki Benî ‘Âmir b. Sa’saa, bu olayla alâkası olmayan Kureyş ve Kinâne'den talepte bulunduklarını, Berrâd b. Kays'ın himaye hakkını kaybetmiş ve kovulmuş olduğunu biliyorlardı. Benî ‘Âmir b. Sa’saa, Kureyş ve Kinâne'nin haremlerine gelip başkasının suçundan dolayı onları mesul tuttular. Kureyş ve Kinâne, savaş istemedikleri halde, canlarını, mallarını ve ailelerini savunmak için savaşmak zorunda kaldılar. Bu nedenle Yüce Allah, Peygamberini o konumda bulundurdu. Onunla (a.s.) ve gelişyle (âlemi teşrifi veya bisetiyle), Zikâr Savaşı'nda İranlılar karşında Araplara zafer verildiği gibi Kureyş ve Kinâne'ye de yardım edildi.”⁸⁰ el-Câhız'ın bu cevabı, İslâm'ın İ'lâ-yı Kelimetullah dışında, bir insanın kendi canını, ırzını, malını ve benzeri meşru sebeplerden dolayı müdafaa-i nefis şeklinde mücadelelere girişmesine izin verdiğini hatırlatır. “Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever”⁸¹ meâlindeki âyet bu kabildendir.

İkincisi: Bazı rivâyetlere göre ise Hz. Peygamber (a.s.) amcaları ile birlikte katıldığı savaşta ok atmış, bundan dolayı pişman olmadığını ve atılan okları devşirip amcalarına verdiğini beyan etmiştir.⁸² Bunu teyit eden başka bir rivâyette ise Hz. Peygamber'in (a.s.) Ficâr Savaşı'nda on küsur ok attığı ve bu okların kendisi tarafından ok yapımında kullanılan bir ağacın dallarından yapıldığı bildirilir.⁸³

79 وَإِنَّمَا لَمْ يُقَاتِلْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَعَ أَعْمَامِهِ وَكَانَ يَمِيلُ عَلَيْهِمْ وَقَدْ كَانَ بَلَغَ سِنَ الْقِتَالِ لِأَنَّهَُا كَانَتْ حَرْبَ فِجَارٍ وَكَانُوا (أَيْضًا كَلَّمَهُمْ كُفْرًا، وَلَمْ يَأْذَنْ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُقَاتِلَ إِلَّا لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا) Süheylî, II, 147.

80 el-Câhiz, I, 165-166.

81 el-Hucurât 49/9.

82 وَرَوَى ابْنُ سَعْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (قَدْ حَضَرْتُهُ مَعَ عُمُومِي، وَرَمَيْتُ فِيهِ بِأَسْهَمِهِ، وَمَا أَحْبَبَ إِلَيَّ لَمْ أَكُنْ فَعَلْتُ) (اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَدْ حَضَرْتُهُ - يَعْنِي: حَرْبَ الْفِجَارِ - مَعَ عُمُومِي وَرَمَيْتُ فِيهِ بِأَسْهَمِهِ وَمَا أَحْبَبَ إِلَيَّ لَمْ أَكُنْ فَعَلْتُهُ وَكَنتُ أُنْبِلُ عَلَى أَعْمَامِي) eş-Şâmî, II, 152.

83 وَقَالَ فِي حَدِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَيْتُ يَوْمَ الْفِجَارِ بِضِعَةِ عَشْرِ سَهْمًا مِنْ قِضَى قَالَ ابْنُ سَالَمٍ قَوْلُهُ مِنْ قِضَى يَعْنِي مِنْ صَنْعَتِهِ (أَي مِنْ عَمَلِهِ) Ebû Muhammed Kasım b. Sabit b. Hazm el-Avfi es-Serakusti (255-302), ed-Delâil fî Garibi'l-Hadis, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Kannâs, Riyad 1422/2001, I,

Hakîm b. Hizâm, Resûlullah'ın (a.s.) Ficâr Savaşı'na katıldığını gördüğünü nakletmiştir.⁸⁴ el-Halebî, hadisin zahirine göre onun (a.s.) Ficârü'l-Berrâd dışında başka bir savaşa katılmadığını kaydeder. İbn Kesîr ise Şereb (Ukâz) Savaşı'na katıldığını belirtir ki bu savaş, yukarıda anlatılan Ficârü'l-Berrâd'ın bir safhasıdır.

Zührî'den nakledilen rivâyete göre, Hz. Peygamber (a.s.) (II.) Ukâz Savaşı (Yevmü Şerib) dışındakilere katılmamıştır. O (a.s.) (II.) Ukâz Savaşı'na katıldığı için Kureyş ve müttefikleri galip gelmiş, diğerlerinde ise yenilmişlerdir.⁸⁵ İbnü'l-Esîr, bu fikre karşı çıkar ve onun (a.s.) peygamber olduktan sonra katıldığı savaşlarda bile ashabının mağlûp olduklarını hatırlatır.⁸⁶

Netice olarak, Câhiliye devrinde meydana gelen ve eyyâmü'l-Arab⁸⁷ da denilen Ficâr Savaşları gibi hadiselerin, karmaşık bir yapıya sahip olduğu ve tesadüfî olmaktan öte siyasî nüfuz sağlanması, iktisadî güç elde edilmesi, toplum hayatında kabile mensuplarının her durumda koruyup kollanması (asabiye, hilf, civâr, himâye, ilâf, emân) ve Arabistan'ın tamamını kapsayan merkezî bir idarenin bulunmaması gibi amiller nedeniyle meydana geldiği anlaşılmaktadır. Böyle olayların neden olduğu problemlerin çözümünde de güç dengeleri, çeşitli çıkar ilişkileri, fazilet/erdem, bilgelik (hilm ve hikmet), cesaret, cömertlik ve adalet gibi farklı amiller etkin olur.

قلت: القصة بتخفيف الصاد ليست من حدّ المضاعف، وهي شجرة من شجر الحمض معروفه. وأخبرني المنذري عن الحرّاني. 53-54. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî (ö. 370), *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Muhammed İvaz, Beyrut 2001, VIII, 209.

84 İbn Sa'd, I, 128; eş-Şâmi, II, 152.

85 Belâzürî, *Ensâb*, I, 113.

86 H. Algül, "Ficâr", *DÎA*, XIII, 52.

87 Eyyâmü'l-Arab terkindeki eyyâm kelimesi yevm kelimesinin çoğuludur. Burada zarf olan eyyâm kelimesi Arap kelimesine izafe edilerek zikredilmiş; fakat kast edilen mazruftur; yani Arapların tarihinde önemli bir yere sahip olan o günlerde yaptıkları savaşlar ve önemli hâdiseler kast edilmiştir. Eyyâm kelimesi: "Eğer siz (*Uhud'da*) bir acıya uğradınızsa, (*Bedir'de de düşmanınız olan*) o kavim de benzer bir acıya uğramıştır. O günleri (وَيْلَكَ الْيَوْمَ) biz insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz)..." (Âl-i İmrân 3/140) meâlindeki âyette zikredilir. Eyyâmü'l-Arab, Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabirdir. Eyyâmü'l-Arab'ın her birine meydana geldiği yere, savaşa yol açan sebeplere veya savaşın sonucuna göre Yevmü Buâs, Yevmü Zûkâr, Yevmü Dâhis ve Gabrâ, Yevmü Ficâr gibi adlar verilmiştir (Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, Maarif matbaası neşri, 1941, IV, 421; *Tecrid Tercemesi*, III, 153; M. A. Kapor, "Eyyâmü'l-Arab", *DÎA*, XII, 14-16).

TERCÜMELER
TRANSLATIONS

Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı

İbn Fâris*

Çev. Feyza Betül Köse**

Bismillâhirrahmânirrahîm

Şeyh, fakîh, kâdi Ebu'l-Kasım, Abdussamed b. EbîAbdillah Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Ensârî bize haber verdi ve dedi ki: Bize Hâfız Ebu'l-Kasım, İsmail b. Muhammed (b.) Fadl el-İsbahânî haber verdi ve dedi ki: Bize Süleyman b. İbrahim ve Abdullah b. Muhammed el-Fakîh en-Nîlî haber verdi ve dediler ki: Bize Ali b. Kasım el-Mukriî haber verdi ve dedi ki: Bize Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya en-Nahvî er-Râzî haber verdi.

Şeyh Hafız Ebu'l-Hattâb Ömer b. Hasan b. Ali, Allah ona mağfîret etsin Musul şehrinde bana (kırâaten) haber verdi, Allah Musul'u, diğer İslâm beldelerini ve halklarını koruyup gözet sin (lafız ona aittir ve ilk rivâyetin lafzı az bir kısmı hariç onunkine uymaktadır). O şöyle dedi: Bize nahiv ve lûgat âlimi, muhaddis, mütebahhir Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. el-Hatîb Ebî (Muhammed) Abdillah b. Ebi'l-Hasan el-Has'amî es-Süheyli, Allah rahmet etsin, haber verdi ve dedi ki: Bize fakîh, hâfız, allâme, kâdi, hacı, arrâfe Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah (b. Muhammed b. Abdillah) b. Ahmed el-Arabî el-Meâfirî, Allah ondan razı olsun, (semâen) haber verdi ve dedi ki: Şeyh, fakîh Ebu'l-Feth, Nasr b. İbrahim b. Nasr el-Makdisî ez-Zâhid, Beyti Makdis'te 491 senesinin Ramazan ayında haber verdi ve dedi ki: Şeyh, fakîhEbu'l-Feth, Süleym b. Eyyûb er-Râzî 440 senesinde (kırâaten aleyh) haber verdi ve dedi ki:

Ebu'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya haber verdi ve dedi ki:

Bu risale, Resûlullah'ın (s.a.v.) nesebi, doğumu, kökeni, peygamber olarak gönderilişi, gazvelerindeki durumlarının zikri, çocuklarının, amcalarının ve eşlerinin isimlerinin bilgisine dair Müslüman bir kişinin hıfzetmesi, din sahibi herkesin bilmesi gereken hususları ele alacaktır. Zira bunları bilen rütbesi bilmeyeninkinden yüksek olur. Aynı şekilde bunları bilmek göğüste bir tatlılıktır; hayır meclisleri, Allah'ın Kitabı'ndan sonra, Resûlullah'ın (s.a.v.) haberlerinden daha güzeli ile mamur olmamıştır. Bundan dolayı biz de bu muhtasarımızda

* İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerîyyâ (395/1004), "Evcezü's-Siyer li Hayri'l-Beşer" (nşr. Hilâl Naci), Mecelletü'l-Mevridi'l-İrâkiyye, II/4 (1972), s. 143-154. Muhakkikin, burada esas alınan metinde yer alan notları ve açıklamaları çeviriye dâhil edilmemiştir (çev.).

** Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, feyzabetulkose@ksu.edu.tr.

meseleyi kısaca ortaya koymaya çalıştık. Allah'ın bizi muvaffakiyete erdirmesini isteriz, resûllerin zîneti, âlemlerin efendisi, hâtemü'n-nebî, imâmu'l-müttakîn Ebu'l-Kâsım'a salât ederiz.

Resûlullah'ın (s.a.v.) soyu, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf b. Kusayy b. Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Lüeyy b. Gâlib b. Fihri b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar b. Nizâr b. Maad b. Adnan şeklindedir ve buraya kadar ümmetin icmâı vardır.

Resûlullah (s.a.v.) Fil yılında, Rebîülevvel ayının sekizi olan Pazartesi günü dünyaya geldi. Annesi, Âmine b. Vehb b. Abdimenâf b. Zühre'dir. Âmine, Abdullâh b. Abdilmuttalib ile evlendi ve Resûlullah'a (s.a.v.) hamile kaldı. Abdilmuttalib, Abdullâh'ı Yesrib'e kendilerine hurma alması için göndermiş, Abdullâh orada vefat etmişti.

Âmine Resûlullah'ı (s.a.v.) Pazartesi günü dünyaya getirdi. Dedesi Abdilmuttalib onu kucağına aldı, Benî Sa'd b. Bekr'den, Halime bint Ebî Züeyb es-Sa'dî isimli bir kadından onu emzirmesini istedi. Halime, büyüüp yetiştğinde onu süttten kesti ve annesine verdi.

Altı yaşına geldiğinde annesi Medine'den dönüşü sırasında Ebvâ'da vefat etti ve o, yetim olarak dedesi Abdilmuttalib'in gözetiminde büyüdü. Sekiz yaş iki ay on günlük olduğunda dedesi Abdilmuttalib de vefat etti, Abdullâh'ın anne baba bir kardeşi olan Ebû Tâlib b. Abdilmuttalib onun velâyetini üstlendi.

On iki yaş iki ay on günü tamamladığında Ebû Tâlib onu Şam tarafına ticaret yolculuğuna götürdü. Teymâ'da konakladılar. Teymâ Yahudilerinden kendisine Rahip Bahira denilen bir hıbr¹ onu gördü ve Ebû Tâlib'e "Yanıdaki çocuk kim?" diye sordu. O, "Kardeşimin oğlu" cevabını verince rahip "ona şefkat gösteriyor musun?" sorusunu yöneltti, o da "evet" diye cevapladı. Bunun üzerine Bahira "Allah'a yemin olsun ki eğer onu Şam'a götürürsen Yahudiler mutlaka öldürürler zira o, onların düşmanıdır" dedi. Bunun üzerine Mekke'ye geri döndü.

Resûlullah (s.a.v.) yetişt, yirmi beş yıl iki ay on güne ulaşınca Hatice'ye tâlip oldu. Ebû Tâlib, beraberinde Benî Hâşim ve Mudar'ın diğer önde gelenleri ile kız istemeye geldiler. Ebû Tâlib orada bir konuşma yaparak şunları söyledi:

"Bizi İbrahim'in zürriyeti, İsmail'in evladı, Maad'ın kökü, Mudar'ın aslı kılan, evinin bakıcısı, hareminin işlerinin üstlenicisi eyleyen, bizim için örtülü bir ev ve emin bir harem veren ve bizleri insanlara hâkim kılan Allah'a hamd olsun. Kardeşimin oğlu, Muhammed b. Abdillâh kiminle karşılaştırılsa ona üstün gelecektir. Eğer malında azlık varsa şüphesiz mal gelip geçici bir gölge, değişken bir durumdur. Muhammed akrabalığını bildiğiniz bir kimsedir. O, Hüveylid'in

1 Yahudi din âlimi (çev.).

kızına (Hatice) tâlip oldu. Mehir olarak onun için peşin ve süreli ne varsa malımdan harcadı. Allah'a yemin ederim ki onun için bundan sonra üstün bir derece ve parlak bir merteye vardır.”

Hız. Muhammed onunla evlendi ve Hatice, vahiy almadan önce on beş yıl onunla evli kaldı. Hatice vefat ettiğı sırada Resûlullah'ın (s.a.v.) yaşı kırk dokuz yıl sekiz aydı. Resûlullah'ın Hatice'den olan çocukları altı tanedir: el-Kâsım, Resûlullah bu oğlunun ismiyle künyelenirdi. et-Tâhir, isminin Abdullah olduğı da söylenir. Fatıma, en büyük çocuğuydu. Diğerleri Zeynep, Rukiyye ve Ümmü Gülsüm'dür. İbrahim ise Mariye'den doğmuştu. Oğullarının üçü de süt emme dönemlerinde vefat etmişlerdi. Kâsım'ın bineğı bindiğı ve necibe türü devenin üzerinde yolculuk yaptığı da söylenir. Üç kızına gelince: Ali (r.a.), Fâtıma ile, Ebu'l-As b. Rebî', Zeynep ile; Osman (r.a.), Ümmü Gülsüm ile evlendi. Ümmü Gülsüm vefat edince de Resûlullah (s.a.v.) onu Rukiyye ile evlendirdi. Rukiyye Osman'dan serzenişte bulununca Resûlullah (s.a.v.) “Bir hanımın kocasından çokça şikâyet etmesinden hoşlanmıyorum, evine git” dedi. İşte bu isimler onun çocuklarıdır.

Eşleri konusuna gelince, Resûlullah Hatice vefat edinceye kadar başka bir hanımla evlenmedi. Hatice'den sonraki hanımları ise: Sevde bint Zem'a, daha önce Sükrân b. Amr'ın nikâhı altındaydı. Âişe bint es-Sıddık (r.a.), Hız. Peygamber (s.a.v.) onunla nikâhlendiğinde altı yaşındaydı, evlilik ise dokuz yaşında gerçekleşti. Resûlullah (s.a.v.) vefat ettiğinde Âişe on sekiz yaşındaydı. Hafsa binti Ömer (r.a.); Zeynep binti Huzeyme el-Hilâliyye yoksulların anasıydı; Ümmü Habibe binti Ebî Süfyân'a Resûlullah için Necaşî dünürcü olmuştu ve Ümmü Habibe'ye onun adına dört yüz dinar mehir vermişti; Hind binti Ebi Ümeyye, Ümmü Seleme, Ümmü'l-Hakem olan Zeynep binti Cahş, Cüveyriye binti el-Hâris el-Huzâiyye, Safiyye binti Huyey, Meymûne binti el-Hâris el-Hilâliyye. Zeynep binti Huzeyme Resûlullah'tan önce vefat etti. Resûlullah (s.a.v.) vefat ettiğinde ise dokuz hanımı vardı.

Ayrıca Esmâ binti Ka'b el-Cevniyye ile nikâhlandı fakat zifafa girmeden onu boşadı. Beni'l-Vahid'den Benî Kilâb'ın kadınlarından biri olan Amra binti Yezid ile de nikâhlandı, onu da zifafa girmeden boşadı. Yine Gıfâr'dan bir kadın ile nikâhlandı, elbisesini soyduğunda bedeninde alaca hastalığı görmesi üzerine ona, “Ailene dön!” dedi. Temîmî kabilesinden bir diğer kadın ile de nikâhlandı, bir araya geldiklerinde kadın, “Senden Allah'a sığınırım” deyince Resûlullah, “Allah sığındığından engellesin, ailene dön” karşılığını verdi. Kendisini Nebî'ye (s.a.v.) hibe eden kadının isminin ise Ümmü Şerîk olduğı söylenmektedir.

Amcaları ve halalarına gelince, Abdulmuttalib'in on oğlu vardı: el-Hâris, ki Abdulmuttalib onun ismiyle künyelenirdi, Zübeyr, Hacl, Dırâr, Mukavvem, Ebû Leheb, Abbas, Hamza, Ebû Tâlib ve Abdullah. Hız. Peygamber'in dokuz amcası vardı ve onların yaşça en küçüğü Abbas'tı.

Ebû Dâvud Süleyman b. Yezîd anlattı, dedi ki: bize Muhammed b. Mâce anlattı; o da dedi ki: bize Nasr b. Ali haber verdi; o da dedi ki: bize Abdullah b. Dâvud anlattı; o da Ali b. Sâlih'ten şöyle dediğini rivâyet etti: Abdulmuttalib'in oğlu on taneydi. Onların her biri *ceze'a* denilen deve eti yerdı.

Resûlullah'ın (s.a.v.) halaları ise altı taneydi: Ümeyme, Ümmü Hakîm, Berre, Âtike, Safiyye, Ervâ. Abdulmuttalib'in kızları bunlardı.

Hız. Peygamber'in soyundaki *Âtikeler* şunlardır: Benî Süleym'den Âtike bint Hilâl, Abdimenâf b. Kusay'ın annesidir. Âtike binti Mürre b. Hilâl, Hâşim b. Abdimenâf'ın annesidir. Âtike bint el-Evvakas b. Mürre b. Hilâl, Âmine'nin babası Vehb b. Abdi Menâf'ın annesidir.

Akrabalıkta önde gelen *Fâtımalar* ise: Fâtıma bint Sa'd, Kusay'ın annesi. Fâtıma bint Amr b. Cervel b. Mâlik, Esed b. Hâşim'in annesi. Fâtıma bint Esed b. Hâşim, Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a.) annesi olup onun annesi de Fâtıma bint Herm b. Revâha'dır. Fâtıma (r.a.) bint Resûlullah (s.a.v.).

Resûlullah'ın mevâlisi; Zeyd b. Hârise, Bereke, Eslem, Ebû Kebşe, Enese, Sevbân, Şükrân –ki ismi Salih'ti–, Yesâr, Fedâle, Ebû Müveyhibe, Râfi', Sefine'ydı. Kadın mevâlileri, dadısı olan Ümmü Eymen, Zeyd b. Hârise'nin eşi olup Üsâme b. Zeyd'in annesiydi. Diğerlerinin de, Radvâ, Mariye ve Reyhâne olduğundan bahsedilmektedir. Hizmetinde bulunan hürler; Enes b. Mâlik, Eslem kabilesinden Harise'nin çocukları, Hind ve Esmâ'ydı.

Resûlullah (s.a.v.) otuz beş yaşına geldiğinde Kâbe'nin inşâsına tanık oldu ve Kureyş onun bu konudaki hakemliğini kabul etti.

Kırk yaşından bir gün aldığında Allah onu tüm insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdi. Allah'ın emrini açıkladı, risâletini tebliğ etti, ümmete nasihatte bulundu. Kendi kavmi ona buğz etti, o kadar ki onu ve ailesini iki dağ arası bir mevkide muhasara ettiler. Muhasara sırasında Resûlullah (s.a.v.) kırk dokuz yaşında olup bu yaş oradan çıkışı anındaki yaşıydı. Resûlullah kırk dokuz yıl sekiz ay on bir günlük ömrüne ulaşınca amcası Ebû Tâlib vefat etti. Hatice'nin (r.a.) vefatı ise amcası Ebû Tâlib'in ölümünden üç gün sonraydı.

Resûlullah (s.a.v.) elli yıl üç ayına geldiğinde Nusaybin cinleri ona geldiler ve Müslüman oldular. Elli birinci yılı dokuzuncu ayına geldiğinde zenzem ve makam (-ı İbrahim) arasından *Beyti Makdis'e* yürütüldü. Elli üç yaşına ulaştığında Mekke'den Medine'ye, Ebû Bekr, Ebû Bekr'in kölesi Âmir b. Führeyre birlikte hicret etti. Rehberleri ise Abdullah b. Uraykıt ed-Dili'ydı. Hicreti Rebîülevvel'in sekizi olan pazartesi günü gerçekleşti. Âişe ile zifafa girmesi bu senededir. Hicretinin üzerinden sekiz ay geçtiğinde muhâcir ve ensâr arasında kardeşlik tesis etti. Hicretten dokuz ay on gün sonra Âişe ile zifafa girdi. Hicretin bir yıl, bir ay yirmi iki gün sonrasında da Ali ve Fâtıma'yı (r.a.) evlendirdi.

Hicretin üzerinden bir yıl iki ay on gün geçtiğinde Resûlullah (s.a.v.) *Veddân Gazvesi*'ne çıktı ve Ebvâ'ya ulaştı. Hicretin bir yıl üç ay on üç gün sonrasında ise Ümeyye b. Halef'in bulunduğu Kureyş kervanına sefer düzenledi. Bundan yirmi gün sonra Medine'nin koyun ve develerine saldıran Kürz b. Câbir'i yakalamak için sefere gitti. Hicretten bir sene sekiz ay on yedi gün sonra ise, Ramazan'ın on yedinci gecesi vuku bulan Bedir Gazve'sine çıktı. Bu savaşta Resûlullah'ın (s.a.v.) arkadaşları üç yüz on küsur kişiydi, müşriklerin sayısı ise dokuz yüz ile bin arasındaydı. O gün Allah'ın hak ile batılın arasını ayırdığı *Yevmü'l-Furkân*'dı. İşte bu Allah'ın sözüdür: "Muhakkak ki Allah size Bedir'de yardım etmişti." (Âli İmrân, 3/123).

Bedir'den sonra Benî Kaynuka üzerine sefere çıktı. Akabinde de Ebû Süfyan Sahr b. Harb'ı yakalamak için *Sevîk Gazvesi*'ne, sonrasında Küdr'de *Benî Süleym Gazvesi*'ne, arkasında da *Gatafan Gazvesi* diye de bilinen *Zu Emr Gazvesi*'ne çıktı. Bu gazveye *Enmâr Gazvesi* de denilmektedir. Hicretin üçüncü senesinde *Uhud Savaşı* meydana geldi. *Benî Nadir Gazvesi* ise iki yıl dokuz ay on gün sonraydı. Bundan iki ay yirmi gün sonra *Zâtü'r-Rikâ Gazvesi* gerçekleşti. Resûlullah (s.a.v.) bu savaşta korku namazı kıldı. Bu savaştan iki ay dört gün sonra *Dûmetü'l-Cendel Gazvesini*, onun beş ay üç gün sonrasında ise Huzaa'dan *Benî Mustalik* ile gazve yaptı ki bu, ifk ehlinin iftiralarını dile getirdikleri seferdi.

Sonra *Hendek Savaşı* vuku buldu, bu sırada hicretin üzerinden dört yıl on ay beş gün geçmişti. Bundan on altı gün sonra *Benî Kurayza Gazvesi*, üç ay sonra *Benî Lihyân Gazvesi* ve arkasından *Gâbe Gazvesi*'ne çıktı. Bu savaş, altıncı senede cereyan etti. Aynı yılda *Hudeybiye Umresi*'ne gitti. Hicretin üzerinden altı yıl üç ay yirmi bir gün geçmişti ki *Hayber Gazvesi*'ni gerçekleştirdi. Bu gazvenin altı ay on gün sonrasında ise Kaza Umresi'ni yaptı.

Sonra Mekke üzerine yürüdü ve orayı fethetti. O gün, hicretin üzerinden yedi yıl, sekiz ay on bir gün geçmişti. Bundan bir gün sonra *Huneyn* üzerine yürüdü. Aynı yıl *Taife* de sefer düzenledi. Hicretten sekiz yıl altı ay beş gün sonra *Tebük Gazvesi*'ne gitti. Bu sene Ebû Bekr (r.a.) insanlara haccettirdi. Ali b. Ebî Tâlib de onlara Berâe (Tevbe) Suresi'ni okudu.

Hicretten dokuz yıl on ay on gün sonra Resûlullah (s.a.v.) *Veda Haccı*'nı yaptı.

Hicretten on yıl iki ay sonrasında vefat ettiğinde Resûlullah'ın (s.a.v.) yaşı altmış üçe ulaşmıştı.

Bize Ali b. İbrahim anlattı, dedi ki: bize Muhammed b. Mâce haber verdi, dedi ki: bize Ali b. Muhammed et-Tenâfisî haber verdi, dedi ki: Vekî' haber verdi, dedi ki; babam ve İsrail, Ebû İshâk'tan şöyle dediğini haber verdiler: "Zeyd b. Erkam'a, "Resûlullah kaç gazveye katıldı?" diye sordum. "On dokuz gazve, ben on yedisine iştirak ettim, ikisinde beni geride bırakmıştı" dedi.

Seçkin yoldaşları; Ali ve iki oğlu, Hamza, Ca'fer, Ebû Bekr, Ömer, Ebû Zer, Mikdâd, Selmân, Huzeyfe, İbn Mes'ûd, Ammar b. Yâsir, Bilâl'di. Onun huzurunda kâfirlerin boynunu vuranlar; Ali, Zübeyr, Muhammed b. Mesleme, Âsım b. Ebi'l-Aklah, el-Mikdâd'tı.

Resûlullah (s.a.v.) Bedir günü gölgeliğinde uyurken onun korunmasını Sa'd b. Muâz ve Zekvân b. Abdi Kays, Uhud'da Muhammed b. Mesleme el-Ensârî, Hendek'te ise Zübeyr b. Avvâm üstlendi. Ayrıca Abbâd b. Beşr, Sa'd b. Ebî Vakkas; Hayber'de Safiyye ile zifafa girdiğinde Ebû Eyyûb el-Ensârî; Vâdi'l-Kura'da ise Bilâl onun korumalığını yaptılar.

“Ey Resûl, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan risâletini tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur” (Mâide, 5/67) âyeti nazil olunca koruma işinden vazgeçildi.

Silahları ise şunlardı: *Zülfikâr*, Resûlullah'ın Bedir'de eline geçmiş bir kılıçtı. Babasından ona miras kalan bir kılıcı vardı. Yine Sa'd b. Ubâde ona 'Adb denilen bir kılıç vermişti. Benî Kaynuka silahlarından *Kala'i* bir kılıç onun payına düştü. *Lahîf* adlı atı ve ayrıca *Bettâr*, *Mihzem*, *Resûb* dâhil sekiz adet kılıcı vardı. Benî Kaynuka silahlarından aldığı üç mızrak dışında *el-Mütesennâ* denilen bir mızrağı daha bulunuyordu. Ayrıca bir asası, ucu eğri bir bastonunun yanı sıra *el-Urcân* ve *Memşûk* isiminde değneklere de sahipti. İnceltilmiş deri kuşağının üzerinde gümüşten üç halka, gümüş bir kayış tokası ve yine gümüş bir kanca bulunmaktaydı.

Resûlullah'ın Zatü'l-Fudûl ve Benî Kaynuka ganimetlerinden payına düşen ve birine *es-Sa'diyye* denilen iki zırhı vardı. Hz Dâvud'un Câlut'u öldürürken giydiği zırhının da Resûlullah'ta (s.a.v.) olduğu söylenmektedir. *er-Revha* diye isimlendirilen ve şevhat ağacından bir yayı vardı. *el-Beyza* isimindeki yayı da, şevhat ağacındandı. Bunların yanında *es-Safra* diye isimlendirilen ve neb' ağacından mamul olan ile *el-Ketûm* denilen bir yayı daha vardı. *el-Kâfûr* isiminde bir ok torbasına da sahipti. Denilir ki; bir adam Resûlullah'a (s.a.v.) üzerinde kuş resmi olan bir kalkan hediye etmiş, Resûlullah onun üzerine elini koyduğunda ise Allah azze ve celle bu resmi yok etmişti. Resûlullah'ın (s.a.v.) *Ukab* adında kadife siyah bir bayrağı vardı, sancağı ise beyazdı. *es-Sebûğ* denilen bir de miğferi bulunuyordu.

Resûlullah'ın (s.a.v.) atları ise; Temîm ed-Dârî'nin kendisine hediye ettiği *el-Verd*, *ez-Zarib*, Resûlullah'ın (s.a.v.) sahip olduğu ilk at *es-Sekb* ve *el-Mürteciz*'di. *Düldül* denilen katırı, İslâmî dönemde ilk binilen katır olup, *Ufeyr* denilen bir de merkebi vardı. Develeri, *el-'Adbâ* ve *el-Kusvâ* olup *Merve* isimli sağmal devesiyle ince sesli başka bir devesi de vardı. Ayrıca yüz baş da koyunu bulunuyordu.

Resûlullah'ın (s.a.v.), vefat ettiği gün hibere² türü bir elbise, yemânî bir izâr, suhârî türü iki elbise, suhârî ve sehûlî birer gömlek, Yemen kumaşından bir cübbe, yün bir elbise, beyaz bir elbise, başlıklar, üç veya dört tane küçük başlık, beş karış uzunluğunda bir izâr, dış elbise ve boyanmış bir elbise bıraktığı söylenmektedir. Cuma günleri kırmızı hırka giyer, başına sarık sarardı.

İçinde bir ayna, fildişi bir tarak, sürmelik, makas ve misvak bulunan bir kabı, üzerindeki üç gümüş ile kulp tutturulmuş bir bardağı, *el-Mihdab* denilen ve taştan yapılmış bir içme kabı, bakır bir leğeni, cam bir bardağı, bakır bir yıkanma teknesi, çanağı, bir yatağı ve örtüsü vardı.

Resûlullah'ın (s.a.v.), “Hint ödü kullanın zira onda yedi şifa vardır” dediği rivâyet edilir. “En güzel koku misktir” şeklinde bir söz de söylemiştir. Kendisi öd ile buhurlanır ve beraberinde kâfûr kullanırdı.

Rivâyet edildiğine göre onun gümüş ile “Muhammed Resûlullah” işlenmiş demir bir yüzüğü vardı. Necaşî ona üzerinde nakış olmayan ince deriden dikilmiş iki siyah elbise hediye etmişti.

Bu, onun doğumu, peygamber gönderilişi ve hallerine dair mümkün olan en kısa anlatımdır. Allah ona salât ve selam etmiştir, onu şerefli ve kerim kılmıştır, yüceltmış ve tazim etmiştir. Minnet ve keremiyle bizi onun zümresiyle beraber haşr eylesin, onun dini üzere öldürsün, cennetinde iskân etsin. (Amin)

2 Sık çizgili pamuk elbise (çev.).

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS

Zayd

David S. Powers

Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014, 174 sayfa.

David S. Powers tarafından İngilizce olarak kaleme ve *Zayd* adını taşıyan eserin ön kapağında “Hz. Muhammed’in Pek Tanınmayan Evlatlığı Zeyd” alt başlığı yer almaktadır. Eserin yazarı David S. Powers, Princeton Üniversitesi’nden 1979’da doktora derecesi almış olup hâlen Amerika’da Cornell Üniversitesi Near Eastern Studies bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. İslâm medeniyeti, İslâm tarihi ve hukuku ile ilgili klâsik Arapça metinler Powers’ın ilgi alanlarını teşkil etmekte ve o, araştırmalarında daha çok erken dönem İslâm tarihine odaklanmaktadır.

Eser, önsöz ve girişten sonra *Zeyd*, *Zeyneb*, *Mûte*, *Usâme* ve *Sonuç* bölümlerinden müteşekkil olup eserin sonunda dipnotlar, bibliyografya, indeks ve teşekkür kısımları yer almaktadır. Çalışmada el-Ahzâb sûresinin 40. âyetinde söz konusu edilen “evlatlık edinilen kimselerin gerçek oğul sayılmayacağı”na dair ilâhî emir, Zeyd b. Hârîse’nin (r.a.) Zeyneb bint Caḥş (r. anha) ile evliliği ve boşanmalarına değinen aynı sûresinin 37. âyeti¹ bağlamında Hz. Peygamber’in Zeyd ile münasebeti, onun Mekke hayatı, erken dönem siyer ve megâzî kitaplarından İbn Hişâm’ın *es-Sîre*’sinden kısa notlarla özetlenmekte, ayrıca İslâm tarihinin Mekke dönemi kısaca tanıtılmaktadır. Ancak kitabın özünü Hz. Muhammed, Zeyd ve Zeyneb münasebeti teşkil etmekte ve aralarında geçen olaylar, yazarın seçmeci bir şekilde uygun malzeme bulabildiği erken dönem kaynaklara atıflarda bulunularak ele alınmaktadır.

Eserin “Zeyd” başlığını taşıyan ilk bölümünde (s. 16-29) şerefli bir aileye mensup olan beyaz tenli Zeyd b. Hârîse’nin yirmili yaşlarda iken kaçırılarak köleleştirildiği ve Mekke pazarında satıldığı vurgulanmakta ve Hz. Muhammed’in zengin eşi Hz. Hatice tarafından satın alınıp eşine hediye edildiği hatırlatılmaktadır. Babası Hârîse b. Şurâhil ile amcası Kays’ın, oğulları Zeyd’in izini sürerek Mekke’ye ulaştıkları ve efendisi Hz. Muhammed’e yüksek bir fidyeye teklif ederek Zeyd’i hürriyetine kavuşturmak ve kabilelerine götürmek istedikleri nakledilmektedir. Zeyd’in kaybolmasının sebep olduğu derin üzüntü,

1 “(Resûlüm!) Hani Allah’ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: Eşini yanında tut, Allah’tan kork! diyordun. Allah’ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâayık olan Allah’tır. Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlatlıkları, karlılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah’ın emri yerine getirilmiştir.”

Zeyd'in kabilesi Kelb'e mensup bir şairden iktibas edilen lirik bir şiirle dile getirilmektedir. Bu hâdis, fakirleri gözetip doyurma ve kölelerini azat etme ile tanınan Hâşimoğullarının önde gelen fertlerinden Hz. Muhammed'in bi'setinden yaklaşık beş sene öncesinde vuku bulmuştur. Babası ve amcası yüksek bir fidye vererek Zeyd'i alıp götürmek istemişlerse de Hz. Muhammed onlara ailesine dönüp dönmeme kararını Zeyd'in vermesini teklif etmiş, ailesini seçerse fidye almadan Zeyd'i âzad edeceğini belirtmiş, Zeyd de ailesi yerine efendisi Hz. Muhammed'i seçmiştir. Bu kısımda Zeyd'in efendisi Hz. Muhammed'de bulunduğu samimiyet, yakınlık ve üstün karakter, Zeyd'in irad ettiği bir şiir ile izah edilip desteklenmektedir. Ayrıca ilgili sayfalarda babasının ve amcasının Zeyd'in kararı sonucu uğradıkları derin şoka temas edilmekte, Zeyd tarafından dile getirilen “Hz. Muhammed'in bana davranış biçimi, benim başka birini ona tercih etmeme imkân vermemektedir” sözü, bunun tereddüde düşmeden verilmiş bir karar olduğunu ortaya koymaktadır (s. 19). Yazar, Zeyd'in Hz. Muhammed lehine seçimi üzerine Resûl-i Ekrem'in reaksiyonuna dair kaynakların sessiz kaldığını belirtmektedir. Zeyd'in bu kararı üzerine Hz. Muhammed, Kâbe'nin hemen yanında şahitler huzurunda onu azat edip evlat edindiğini ilân etmiş ve artık o, Zeyd b. Hârise yerine Zeyd b. Muhammed diye çağrılmaya başlanmıştır. Ayrıca Resûlullah'ın (a.s.) Zeyd'i çok sevdiği, bu sebeple onun “Hıbbü Resûlillah” (Resûlullah'ın sevdiği kişi) diye nitelendirildiği vurgulanmaktadır.

Erken dönem İslâm tarihi kaynaklarında bulunabilecek bu notların ötesinde eserin en dikkat çekici yönü, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan tarihî şahsiyetlerle İslâm tarihindeki bazı şahısların, başlarına gelen hâdiselerin ve davranış biçimlerinin mukayese edilmesi ve aralarındaki benzerliklerin tespit edilmeye çalışılmasıdır. Meselâ eserde hür bir genç olan Zeyd'in köle olarak satılması ile kıskançlık sonucu kardeşleri tarafından kuyuya atılan ve İsmâiloğullarına mensup tâcirler tarafından Mısır pazarında köle diye satılan Hz. Yusuf arasında bağlantı kurulmaktadır. Ancak vurgu olaylara ve her devirde görülebilecek olan karakterlere olduğundan Kur'an'da zikredilmeyen isimler gibi bazı detaylar, yazar tarafından Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli bölümlerinden nakledilmektedir.

“Zeyneb” başlığını taşıyan bölümde (s.30-48) Zeyd'in, ilk dört müslümanın üçüncüsü kabul edildiğine, Hz. Peygamber tarafından *mevlâ* diye nitelendirildiğine ve kendisine en sevgili kişilerden olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in bakıcısı olup başından iki evlilik geçen ve bu evliliğinden Eymen isimli erkek çocuğu dünyaya getirerek Ümmü Eymen adını alan 40-45 yaşlarındaki Bereke ile Zeyd'in Hz. Peygamber tarafından -güya cennet vaadedilerek- gönülsüz bir şekilde evlendirilmesi ve Usâme isimli erkek çocuklarının dünyaya gelmesi söz konusu edilmektedir. Zeyd; Ümmü Külsüm bint Ukbe, Dürre bint Ebî Leheb ve Hind bint Avvâm'la da evlilik yapmıştır. Zeyd, Resûlullah'ın dadısı Ümmü Eymen ile evliliğinde isteksiz olduğu gibi, onun Hz. Peygamber'in halası

Ümeyme ve Ümeyme'nin kocası Cahş'ın kızları olan Zeyneb ile evlenme talebi de Allah Resûlü tarafından önce pek hoş karşılanmamıştır. Zeyneb'in Kureyş'in en güzel kızlarından biri olması ve Zeyd'in daha önce başından evlilik geçmesi, ayrıca Zeyneb tarafından dile getirilen “denklik problemi” gibi sebeplerle Hz. Peygamber'in bu konuda uzun süre olumsuz davrandığına dikkat çekilmektedir. Zeyd'in ısrarı üzerine Allah Resûlü'nün aracı olmasıyla babası Cahş kaybolduğu için velayeti ağabeyi Abdullah'a geçen Zeyneb'in Zeyd'le evliliğe ikna edildiği vurgulanmaktadır.

Yazar bu noktada, daha ziyade Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) tefsiri gibi pek muteber sayılmayan erken dönem bazı kaynaklarla² Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi bazı müfessirler eserlerinde zikretseler de *münker* ve *garîb* diye tenkit edilen rivayetlere ve Alfred Guillaume'nin (1888-1965) *The Life of Muhammed: A Translation of Ishaq's Sîrat Rasul Allah*³ adlı çalışmasına atıflarda bulunmaktadır. Neticede Allah Resûlü hakkında tasavvuru mümkün olmayan, ismet sahibi peygambere yakışmayan ve sıradan bir insanın içine düşebileceği türden senaryolar üretmekte ve bazı ithamlara yer vermektedir. Buradan hareketle yazara göre -güya- Resûl-i Ekrem, güzelliği ile dikkat çeken gelini Zeyneb'e karşı zaaf içinde olup ona âşıktır. Yazarın bu hususta ısrarla kullandığı kaynak, Mukâtil'in mezkûr eseridir. Ancak yazar, zikrettiği rivayetlerin münker ve garîb olduğuna, muhaddisler tarafından bunların hadis tekniği açısından muteber sayılmadığına hiç temas etmemektedir. Hâlbuki Allah Resûlü, Zeyneb'in güzelliğini Zeyd ile evlenmesinden sonra farketmiş değildir. Hz. Peygamber'in oğlu ve gelinini evlerinde ziyaret ettiği, Zeyd'in evde olmadığı sırada -kazara- Zeyneb'in bacaklarını görerek (s. 35) güzelliğini farkettiği şeklindeki Mukâtil b. Süleyman, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerinin tefsirlerinde ve tarih kaynaklarında yer alan hikaye ve rivayet uydurma olup açık bir ithamdan ibarettir. Yazar, Ahzâb sûresinin 37. âyetinden de destek alarak Hz. Muhammed'in gelini Zeyneb'e olan sevgisini içinde gizlediğini ileri sürmektedir (s. 35). Hâlbuki âyette Allah Resûlü'nün “içinde gizlediği şey” aslında “Zeyd'in eşini boşamasını arzu etmesi” değil, Allah'ın kendisine Kur'an'da yer almayan vahiy türüyle bildirdiği üzere “Zeyd'in Zeyneb'ten boşanacağı ve kendisinin eşi olacağı”dır.⁴ Allah Resûlü'nün bunu içinde gizleme sebebi ise Yahudi ve münafıkların “Hz. Muhammed gelini ile evlendi” şeklindeki kınama ihtimalleri ve insanların fitneye düşme tehlikesidir. Kurtubî (ö. 671/1273), Resûl-i Ekrem'in

2 Mukâtil, *Tefsir*, Dâru kütübî'l-ilmî, Beyrut 1424/2003, III, 35, 47-48. et-Tefsîrû'l-kebir/ Tefsiru Mukâtil b. Süleymân'nın Mukâtil'den sonra yazıldığı veya en azından ona bazı ilâvelerin yapıldığına dair bk. Türkeri, “Mukâtil b. Süleyman”, DİA, XXXI, 136.

3 Oxford University Press, Oxford 1955.

4 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an* (thk. Abdürrezâk Hamdi), Dârü kütübî'l-Arabî, Beyrut 1418/1997, XIII, 168; İbn Hacer, *Fethû'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, IX, 479.

Zeyneb'in güzelliğini farketdiği, ona istek duyduğu, "Sübhânallah" diyerek bunu dile getirdiği ve Zeyneb'in bu durumu eşine haber verdiği şeklinde *münker* bazı rivayetleri Mukâtil'den⁵ aktarmışsa da bununla yetinmeyip mezkûr rivayetleri tenkit etmiştir.⁶ Ayrıca İbn Hacer⁷ (ö. 852/1449) bu konudaki rivayetleri güvenilirmez bularak zikredeğer görmemiş ve eleştirmiştir. Aynı şekilde İbn Kesir, Taberî ve İbn Ebî Hâtîm gibi müfessirlerin kaydettikleri bu tür rivayetleri "garib oldukları için" kaydedeğer görmemiştir.⁸

Doğrusu Hz. Peygamber, Zeyneb'le (r.a.) güzelliği sebebiyle evlenmek isteseydi daha önce onu oğlu sayılan Zeyd'le evlendirmek yerine onunla kendisi evlenirdi; üstelik Zeyneb, Zeyd'le evliliğe yukarıda işaret ettiğimiz üzere denklik problemi gibi sebeplerden karşı idi. Şu hâlde Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evlenmesine hiçbir engel yoktu. Olaylar, Allah'ın iradesi dışında gerçekleşmiş değildir. Neticede Zeyneb Zeyd'le evlendirilerek İslâm'da kesbî olan dinin ve takvanın üstünlük sebebi olduğu, iman ve takva yoksa soy üstünlüğünün pek bir öneminin olmadığı ortaya konmuştur. Âyetlerden de anlaşılacağı üzere Allah'ın muradı, evlat edinilen kişilerin şeriat bakımından evlat edinen ailenin gerçek oğul ve kızı gibi mütalâa edilemeyeceği hükmünü yerleştirmek ve evlatlıklarının eşleriyle evlenmenin haram olduğu şeklindeki Câhiliye inancını yıkmaktır.⁹ Çünkü Ortadoğu'da ve Yahudi şeriatinde¹⁰ oğulluğun hanımıyla -boşansa da- evlat edinen babanın evlenmesi haramdı, bu fiili işleyen cezaya müstehaktı.¹¹ Bu husustaki âyetler, Zeyd ve Zeyneb arasındaki geçimsizliği gören ve ileride Zeyneb'in kendisinin eşi olacağı bildirildiği hâlde Allah Resûlü'nün "eşini tut, boşanma" şeklinde Zeyd'e tavsiyede bulunması, Hz. Peygamber'in Medine'de yaşayan yahudi, münafık ve bazı müslümanların kınamasından çekindiğini, ancak Allah tarafından vahiyle uyarılması sonucu Allah'ın emrine boyun eğdiğini açıkça göstermektedir. Ancak yazar burada, Allah'ın takdirini bildiği hâlde edebinden Zeyd'e eşinden boşanmamasını tavsiye etmesinden hareket ederek Resûlullah'ı Allah Teâlâ'nın azarladığı (rebuke) hükmünü vermektedir ki bu isabetli bir yorum değildir; çünkü âyetle "bunda bir vebal olmadığı" açıkça ifade edilmektedir.¹² Nitekim Nehhâs'ın (ö. 338/950) bir grup muhakkik âlimden naklettiğine göre,

5 Mukâtil, *Tefsir*, III, 47.

6 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, XIV, 169.

7 İbn Hacer, *Fethû'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 479.

8 Bk. İbn Kesir, *Tefsîru'l- Kur'an'l-azim* (Muhtasar), Dârü İbn Hazm, Beyrut 1420 /2000, s. 1503.

9 "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (el-Ahzâb 33/40).

10 Bk. Leviticus (Levililer) 18/15 (New Translation of the Holy Scriptures, Pennsylvania 1984).

11 Leviticus (Levililer) 18/29.

12 "Allah'ın, kendisine helal kıldığı şeyde Peygamber'e herhangi bir vebal yoktur." (el-Ahzâb 33/38).

yaptıklarında bir hata olsaydı Allah Resûlü tevbeye davet edilirdi.¹³

Yazar bu hâdisenin Kitab-ı Mukaddes'teki benzerine atıfta bulunmaktadır. Öyle ki peygamber saymadıkları Kral Dâvûd'un (Hz. Dâvûd) Uriah isimli bir askerle evli Eliam'ın kızı Bathsheba adında bir kadına âşık olduğu ve -hâşâ-onunla zina ettiği, ondan gayr-i meşru bir çocuğunun dünyaya geldiği, hâdisenin yayılmaması için komutanına emrederek Uriah'ı savaşta ön saflara sürerek ölmesine sebep olduğu,¹⁴ Kral Dâvûd'un da böylece âşık olduğu kadınla evlenmek için en büyük engelden kurtulduğu iddia edilmektedir. Yazarın naklettiğine göre Allah Teâlâ, Dâvûd'un bu fiilinden hoşnut olmamış,¹⁵ Nathan isimli bir peygamber vasıtasıyla Dâvûd uyarılmıştır. Bunun üzerine Dâvûd, günahına tevbe etmiş ve affedilmiştir. Yazar, ayrıca Hz. İsa'nın annesi Meryem'in Kur'an'a göre peygamber olduğunu belirttikten sonra Meryem'in "Yusuf isimli kişi ile birlikte olduğu" şeklinde akıl almaz bühthanları zikretmektedir. Hâlbuki iki iddia da asılsızdır. Hz. Meryem âlimlerin kâhir ekseriyetinin görüşüne göre peygamber olmadığı gibi âyetle sabit olduğu üzere ona hiçbir erkek eli değmemiştir. Bölümün sonunda ise altıyüz sene sonra Hz. Muhammed'in aynı duruma düşmemesi için (s. 35) Allah Teâlâ'nın tarihe müdahale edip oğul edinilen kişilerin boşadıkları eşleri ile kayınpederlerinin evlenebileceği hükmünü koyduğu dile getirilmektedir.

Kur'an'a göre, Ehl-i kitab'ın inancının aksine, Hz. Dâvûd ve Lût birer peygamberdir. "İsmet" ise peygamberlerde bulunması gereken vâcip sıfatlardandır. Bu sebeple Hz. Dâvûd'un ve -sadedinde olduğumuz kitapta dile getirilmemekle beraber- Ehl-i kitab tarafından peygamber olarak kabul edilmeyen Lût'un zina ettikleri¹⁶ açık bir iftira ve çarpıtmadan ibarettir.

Zeyd b. Hârîse'nin (r.a.) kendisini tahfif eden ve artık cinsî istek duymadığı eşi Zeyneb'i (r. anha) boşadığı, böylece ikinci sınavdan da başarı ile geçtiği, Allah Resûlü tarafından ilân edilen "*Artık senin baban değilim ve sen benim mirasçım değil, dinde kardeşim ve mevlâmsın*" hükmüne razı olduğu, böylece Hz. Peygamber'in övgüsüne ve ödüllendirmesine mazhar olduğu ve hatta ordu komutanı olarak atandığı belirtilmektedir (s. 39).

Yazar, başta da belirttiğimiz gibi, metodu gereği *Kitab-ı Mukaddes*'teki modellerle İslâm tarihindeki figürlerden benzerlik arzedenlere odaklanmakta ve tarihten bazı izdüşümler tespit etmeye çalışmaktadır. Meselâ Hz. İbrahim'in, oğlu İshâk'ı, kölesi -muhtemelen Danmesek Elizier- aracılığı ile Mezopotamyalı güzel ve bâkire Rebeka ile evlendirmesine atıfta bulunmaktadır.¹⁷ Bu evlilik de

13 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 169.

14 II. Samuel 11/15.

15 II. Samuel 12/11.

16 Genesis (Tekvîn), 19/31-38.

17 Genesis (Tekvîn), 24/16.

Allah'ın takdiri ile olmuştur.¹⁸ Rebeka, ailesini bırakarak İshak'la evlenmek üzere Kenan diyarına gitmiştir.¹⁹ Müteakiben, Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i verimsiz ve çöl araziye bıraktığını ve Kenan diyarından gelerek buraya toplam üç kez ziyarette bulunduğu belirtilmektedir. Bu kısımda yiyecek temin etmek için evinden çıkan İsmail'in ilk hanımının, yoldan gelen yaşlı ziyaretçi Hz. İbrahim'in ekmek ve su talebine olumsuz cevap verdiği, bunun üzerine geri dönen İbrahim'in, kendisini tanımayan gelinine oğlu İsmail'e iletmek üzere "Evinin eşliğini değiştir" mesajını bıraktığı, İsmail'in kinaye üslubuyla "eşini boşa" anlamına gelen baba tavsiyesini yerine getirerek Fâtıma adında yeni bir hanımla evlendiği, Hz. İbrahim, Fâtıma'dan razı olduğu ve onlara bereketle dua ettiği şeklinde İslâm kültürüne de intikal eden bazı hâdiseler nakledilmektedir (s. 43-44). Bunları zikretmemizin sebebi yazarın, Kenan diyarından Mekke'ye oğlu İsmail'i ziyarete gelen Hz. İbrahim'e, eşi Sâre'nin devesinden inmemesi yani gelinin evine girmemesi şartıyla izin verdiğini, çünkü onun -hâşâ- geliniyle birlikte olacağından korktuğunu iddia etmesidir (s. 47). Ulû'l-azm peygamberlerden olan Hz. İbrahim hakkındaki bu tasavvur, başka sebepler bir yana, Kurtubî'nin dediği gibi²⁰ en hafif tabirle Allah'ın seçkin elçileri olan peygamberleri ve peygamber kavramını hiç tanımamaktan ileri gelmektedir.²¹

"Zeyneb" adını taşıyan bölümde (s. 30-48), oğlu İshâk'a eş olarak Rebeka'yı bulan Hz. İbrahim'in hizmetçisi Elizeh ile, Allah Resûlü'nün kendisiyle evlenme isteğini Zeyneb'e iletip aracı olan Hz. Ali karşılaştırılmaktadır. Ayrıca İsmail ile Zeyd mukayese edilmekte, Sâre'nin eşi Hz. İbrahim'e "bir köle olan Hacer'in oğlu senin mirasçın olamaz" şeklindeki reddine rağmen (s. 44) İsmail'in hakiki oğul ve mirasçı olduğu ilân edilmekte, Zeyd b. Hârise'nin ise daha sonra bundan mahrum edildiğine temas edilmektedir (s. 45).

Aktarılanların dışında İshak ile Zeyd, Rebeka ile Zeyneb arasındaki soy benzerliğine dikkat çekilmektedir. Hem İshak'ın hem de Rebeka'nın Terah'ın büyük torunu oldukları, aynı şekilde (evlatlık edinilmesi sebebiyle) Zeyd ve Zeyneb'in Abdülmuttalib'in büyük torunu oldukları vurgulanmaktadır. Evlilikleri sırasında Rebeka'nın ve Zeyneb'in babaları kaybolmuşlar, muhtemelen vefat etmişlerdir. Her iki gelin, güzellikleri ile dikkat çekmektedir. Evlilikleri karşılığında ikisi de kıymetli hediyeler almışlardır. Rebeka, Kenan diyarına; Zeyneb ise Mekke'den Medine'ye olmak üzere her ikisi de kocalarının yurduna hicret etmişlerdir. İki evlilik de Allah'ın hükmü ile gerçekleşmiştir (s. 46).

Yazar, ısrarla aynı konuya dönme ihtiyacı hissetmektedir. Öyle ki Zeyd'in Kitab-ı Mukaddes'teki Uriah'a denk düştüğünü iddia etmekte (*Zayd is Uriah*

18 Genesis (Tekvîn), 24/50.

19 Genesis (Tekvîn), 24/61.

20 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 169.

21 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 169.

the Hittite) ve benzerliklere işaret etmeyi sürdürmektedir. Ona göre Dâvûd, yıkanırken gördüğü Uriah'ın hanımı Batsheba'ya, Hz. Muhammed ayaklarını gördüğü Zeyneb'e âşıktır (s. 46). Uriah ve Zeyd, eşleri ile mutlu değillerdir. Mûteakip satırlarda "Zayd is Ishmael" başlığı altında Zeyd, İsmail'le mukayese edilmektedir.

Kitabın "Mûte" adını taşıyan üçüncü bölümünde (s. 49-68) ise Mûte Savaşı²² ile ilgili bazı rivayetler zikredilerek konuya giriş yapılmaktadır. Bu kısımda Kur'an'da ismi açıkça zikredilen (el-Ahzâb 33/37) yegâne sahâbinin Zeyd b. Hârise (r. a.) olduğuna ve onun Allah Resûlü nezdindeki kıymetine dikkat çekilmektedir. Resûl-i Ekrem, elçisi Hâris b. Umeyr el-Ezdi'nin öldürüldüğü Ürdün'ün güneyinde yer alan Mûte mevkiinde Bizans ve onları destekleyen Araplarla savaşmak üzere 3000 sahâbiden oluşan bir ordu hazırlamış, komutan olarak tayin ettiği Zeyd'e beyaz bir sancak vermiş, onları Seniyyetü'l-vedâ'ya (Veda Tepesi) kadar uğurlamıştır. Hicrî VII. veya VIII. yılda meydana gelen bu savaş öncesinde Allah Resûlü sancağı ve komutanlığı önce Zeyd'e vermiş, o şehid edilirse sancağı ve komutanlığı yeğeni Ca'fer b. Ebi Tâlib'in, o da şehid düşerse şairi Abdullah b. Revâhâ'nın almasını emretmiştir. Medine yahudilerinden Numan b. Fuhnus, "Bir peygamber savaş öncesinde birden fazla komutan tayin ederse onların mutlaka öldürüleceği"ni, İsrailoğulları peygamberlerinin tayin ettiği komutanlarda bunun gerçekleştiğini haber vererek Zeyd'i bu sefere çıkmaktan vazgeçirmek istemiş; ayrıca Hz. Peygamber'e "Sen hak peygambersen senin bu savaşta komutan tayin ettiklerin sırasıyla öldürülecektir" diye aynı bilgiyi nakletmiştir. Ancak komutan olarak belirlenen üç sahâbî, bu yahudinin söylediklerine itibar etmemiştir. Yazara göre Hz. Peygamber, Zeyd'e savaş başlamadan evvel, düşmanı önce imana davet etmesini, düşman bunu kabul etmezse onlardan cizye alınacağını bildirmesini, bunu da reddederlerse onlarla savaşmalarını emretmiştir. (s. 53) Ancak bu tarihte henüz cizye âyeti (et-Tevbe 9/29) nâzil olmadığından bu yorum pek isabetli değildir.

Resûlullah, Medine'de minberde beş yüz mil uzaktan Zeyd'in, ardından Ca'fer'in ve Abdullah'ın şehid düştüklerini ashâbına haber vermiş ve onlara dua etmiştir. Yazar, şehid düşen Zeyd'in cennete girerek kendisini bekleyen esmer renkli huriye kavuştuğunu eklemiştir (s. 56). Mezkûr komutanlar peş peşe şehid edilince ashâb, sancağı Hâlid b. Velid'e vermek istemişlerse de o, İslâm'a girmede geç kaldığını ileri sürerek buna layık olmadığını belirtmiştir. Sancağın ehil birinde olması ve ordunun komutansız kalmaması için Hâlid b. Velid'in komutanlığı alması hususunda ısrar etmişler, o da kabul etmiştir. Kaynaklar bu savaşta şehid edilen bir düzine sahâbinin ismini zikretse de ciddi kayıplardan

22 Müslümanların Suriyeli Hristiyan Araplar ve Bizans ordusuyla yaptığı ilk savaş olup 8/629 tarihinde vuku bulmuştur.

dolayı Mûte Savaşı'nın sonuçlarının tartışmalı olduğu, bazılarınca müslümanlar açısından yenilgi olarak değerlendirildiği nakledilir. Seleme b. Hişam b. el-Muğîre gibi savaşın belli bir safhasından sonra Medine'ye dönenler, cepheden kaçtıkları için kınanmışlar, bu yüzden evlerinden çıkmak istememişlerse de Resûl-i Ekrem onların savaştan kaçmadıklarını belirtmiştir. Yazar, Vâkidi'nin (ö. 207/823) *Megâzisi*"ni kaynak göstererek bazı askerlerin, sayıca çok fazla olan düşman karşısında tutunamayıp Medine'ye döndüklerini ifade ederse de (s. 58) Allah Resûlü'nün Allah'ın müslümanlara fetih nasip ettiğini haber vermesi²³ ve tekrar savaşmak üzere geri çekildiklerini bildirmiş olması²⁴ bir yenilgiden söz edilemeyeceğini gösterir.

Yazar özetlenen olayları naklettikten sonra yine metodu gereği Kitab-ı Mukaddes ve Kitab-ı Mukaddes öncesi figür ve modellerle Mûte Savaşı'nın komutan şehidlerini, bunların geride bıraktıkları yakınlarını ve diğer hâdiseleri karşılaştırır, bu suretle aralarındaki benzerlikleri ve müşterek noktaları yakalamaya çalışır. Buna göre -daha önce de geçtiği gibi- Zeyd b. Hârîse'nin şehid edilmesi Uriah'ın öldürülmesine denk düşmektedir. Kral Nhaş, Kral Davudla (Dâvûd [a.s.]) iyi geçinmekte iken Nhaş'ın ölümüyle yerine geçen Hanun Uriah, Kral Davud'un askerlerini ülkesinde ajanlık yapmakla suçlamış ve küçük düşürmüştür. Bu sebeple çıkan savaşta Kral Dâvûd'un askerlerinden Hititli Uriah öldürülmüştür.²⁵ Daha önce de değinildiği üzere Mûte Savaşı'nın sebeplerinden biri de Hz. Peygamber'in elçisinin öldürülmesidir.

Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'e göre, oğlu İshâk'ı kurban eden Hz. İbrahim modeline temas edilerek oğul İshak'ın kurban edilmesi, Hz. Peygamber'in evlathı Zeyd'in Mûte Savaşı'nda şehit edilmesi ile irtibatlandırılmakta ve aralarında benzerlikler kurulmaktadır. İslâm geleneğinde kurban edilmeye çalışılan İsmail'dir; Tevrat'ın *Tekvîn* bölümünde ise bunun İshâk olduğu ifade edilir. İslâmî kaynaklara göre Hz. İbrahim ve İsmail'i bu işten vazgeçirmeye çalışan Şeytan'dır; ancak Kitab-ı Mukaddes'in tefsirlerinde bu, ya ölüm meleği (s. 63) ya da Job 4: 2'de belirtildiğine göre Samuel'dir. Bu kez Şeytan, Mûte Savaşı esnasında Zeyd'i ve bazı askerleri savaşmaktan vazgeçirmek istemişse de buna muvaffak olamamıştır.

Yahudi geleneğine göre İshak kurban edildikten sonra üç gün daha yaşayıp ölmüştür. Tekvîn 24-62'de kaydedildiğine göre, cennete yükseltlen İshak dünyaya tekrar gelmiştir. İslâm geleneğinde ise İsmail'in kurban edilmesi ancak teşebbüs safhasında kalmıştır. Hem İshak'ın hem de Zeyd'in vefatlarından sonra cennete gitmiş olmaları yönüyle de benzerlik kurulmaktadır. Hz. İbrahim ve Hz.

23 Buhârî, "Megâzi", 44; İbn Hişam, *es-Sîre*, IV, 23.

24 İbn Hişam, IV, 24; bk. Algül, "Mûte Savaşı", *DİA*, XXXI, 385-7.

25 II. Samuel, 10/1-5.

Muhammed gaybî bir durumu haber vermişlerdir.

Dördüncü bölüm (s. 64-94) “Usâme” adını taşımaktadır. Resûlullah’ın torunlarını sevdiği gibi bir zamanlar oğlu sayılan Zeyd b. Hârise’nin emaneti Usâme’yi de çok sevdiği kaydedilir. Bu sebeple ona *hibbû’bni’l-hib* (Resûlullah’ın sevdiği kişinin sevgili oğlu) denilmiştir. Resûl-i Ekrem’in, Usâme’nin incinmeden dolayı su toplayan bir uzvundaki suyu ağzıyla emmesi, Mekke’nin fethi günü onu devesinin tergisine bindirmesi (redif), kıymetli bir Yemen hırkasını kendisi bir kez giydikten sonra Usâme’ye vermesi yazar tarafından “otorite transferi”nin göstergeleri olarak nitelendirilir (s. 79).

Hiz. Peygamber, hastalığı sırasında Bizans’a karşı Safer 11/Mayıs 632’de bir ordu tertip eder ve içinde Hiz. Ebû Bekir ile Ömer gibi ileri gelen muhâcirlerin yanı sıra ensârın da yer aldığı ordunun komutanlığını Usâme’ye verir. O, üstünde babasının şehid edildiği ata biner, başarılı bir komutanlık sergileyerek bu seferden hiç kayıp vermeden zafer ve ganimetle döner.

Usâme’nin, savaşta öldürüleceğini anlayınca kelime-i şehadet getiren Mirdâs b. Nehik el-Cühenî’yi²⁶ “öldürülme korkusundan dolayı iman etti” diyerek öldürdüğünü öğrendiğinde Allah Resûlü buna çok üzölmüş, “*Kalbini yarıp baktın mı?*” diyerek onu uyarmıştır. Bu hâdise, ileride Hiz. Ali ile Aişe arasındaki Cemel Savaşı’nda Usâme’nin -Hiz. Ali’yi çok sevmesine rağmen- hiçbir tarafı desteklememe, bir daha mümin kanına girmeme şeklinde Resûlullah’a verdiği sözle irtibatlandırılmıştır.

Usâme’nin pazartesi ve perşembe günleri oruç tutan dindar bir sahâbî olduğu, babası Zeyd’i olduğu gibi onu da Allah Resûlü’nün çok sevdiği vurgulanır. Nitekim bu sevgi, Abdullah b. Ömer’in halife olan babası Ömer b. Hattab’a “divandan (beytül-mâl) Usâme’ye 4000 dirhem verirken kendisine niçin ondan 500 dirhem eksik verdiği” sorusuna karşılık, Halife Ömer, “Çünkü “*Resûl-i Ekrem onun babasını senin babandan, onu da senden daha fazla severdi*” cevabıyla dile getirilmektedir (s. 86).

“Textual Encounters” başlığı altında Hiz. Muhammed – Usâme arasındaki ilişki, onu Filistin’e düzenlenen seferde komutan tayin etmesi Kitab-ı Mukaddes’teki Hiz. Mûsâ -Yûşa modeli ile irtibatlandırılmıştır. Hiz. Mûsâ, Arz-ı Mev’ud’a girerken Yûşa b. Nûn’u komutan atamıştır. Yazarın iddiasına göre iki seferin de temel gerekçelerinin başında “intikam” gelmektedir (s. 91). Ayrıca Firavun II. Ramses’in otoriteyi temsil etmek ve kendisine olan desteğini ve Mısır topraklarında yetkili olduğunu göstermek üzere Hiz. Yusuf’a kıymetli elbiseler giydirdiği, ona yüzük ve gerdanlık taktığı, benzer uygulamayı Hiz. Peygamber’in

26 Kitapta Nuhayk b. Mirdas el-Cühenî şeklinde ifade edilmektedir; doğrusu yukarıdaki gibidir.

Usâme'ye yaptığı üzerinde durularak iki gelenek ve hâdisе arasındaki benzerlik hatırlatılmaktadır (s.87).

Sonuç bölümünde ise ana bölümlerde tesbit edilen hususlar özetlenmektedir. Zeyd ve Usâme'nin erken dönemde İslâm'ın doğuş ve gelişiminde çok az rolleri olsa da kaynaklarda haklarında çok sayıda rivayetin bulunduğu kaydedilmektedir. Zeyd'in Kitab-ı Mukaddes karakterlerinden Yusuf, Dammesk Elizier, Solomon, İsmail, Uriah ve İshak'la ortak yönlerinin bulunduğu, dolayısıyla erken dönem İslâm toplumunun tarihî hafızasının bu modellerden ciddi bir şekilde etkilendiği ve rivayetlerin oluşumunda bunların da rollerinin bulunduğu iddia edilmektedir (s. 96).

Sonuç olarak Powers'ın *Zayd* adını taşıyan bu eseri, özellikle Resûl-i Ekrem'in Hz. Zeyneb'le evlenmesi gibi hususlarda Kur'an'ın açık hükümleri ile çelişen tahrif edilmiş metinlere dayanılarak ve müslümanların hassasiyetleri gözardı edilerek amaca hizmet eden rivayetlere ve kaynaklara dayanmak suretiyle kaleme alınmış izlenimi vermektedir. Hâlbuki bazı eserlerde yer alan bilgi ve rivayetlerin daha muteber kaynaklarla teyid edilmesi, özellikle ihtilâflara değinilmesi ve rivayetlerin muhakkik ve münekkit âlimler tarafından münker ve garib sayıldığına işaret edilmesi gerekirdi, ancak bunlara gerek duyulmamıştır. Ayrıca varılan yargıların asliyetini muhafaza etmiş olan Kur'an'a ve sahih hadislere uygunluk arzedip etmediğine dikkat edilmemiştir. Bunlardan başka bazı konularda ister istemez tekrara düşülmüştür. Bibliyografyada (s. 141-156) kaydedildiği üzere iki yüz elli civarında zengin bir literatüre başvurularak vücuda getirilen eser, Kitab-ı Mukaddes'le Kur'an'da ve İslâm tarihindeki benzer karakter ve figürleri mukayese yoluyla ele alması yönüyle ciddi ve emek mahsulü bir çalışma olmakla beraber, dikkatli okunmalı ve oryantalist bir yaklaşımla kaleme alındığı hatırdâ tutularak yukarıda tahlil ve tenkit ettiğimiz konularda verilen bilgilere ihtiyatlı yaklaşılmalıdır.

İbrahim Kutluay

(Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı)

Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)

Mehmet Dinçoğlu

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2012, 472 sayfa.

Rivâyet tarihinin hicrî III. asrına bakıldığında en genel ifade ile doğru İslam anlayışını ortaya koymak ve yanlışları eleştirmek maksadıyla daha sonra *Kütüb-i Sitte* diye isimlendirilen temel hadis külliyatının yazıldığı ve hadis ilminin pek çok sahasında kıymetli çalışmaların yapıldığı bir kemâl dönemi olduğu görülmektedir. Bu sebeptendir ki bu asrı doğru anlamak ve isabetli neticelere varmak ancak söz konusu külliyatın dayandığı kaynakların tespiti ile mümkündür. Bu bağlamda hadis rivâyet tarihinin aydınlığa kavuşması için söz konusu külliyatı oluşturan her bir eserin hususiyetinin ve kaynakları ile ilişkisinin keyfiyeti meselesinin vuzuha kavuşması önem arz etmektedir. Nitekim Fuad Sezgin, III. asırda ortaya konan *Kütüb-i Sitte*'nin ve özellikle Buharî'nin *Sahih*'i tarafından temsil olunan musannefatın kaynaklarının ve birçok hususiyetinin izahının, kendine takaddüm eden hadis eserlerinin tetkikini zaruri kıldığını ifade etmektedir. İşte bu zaruret bağlamında Mehmet Dinçoğlu'nun *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* adlı çalışması büyük önemi haizdir.

Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu) adlı çalışma giriş ve her biri pek çok alt başlıktan oluşan iki bölümden müteşekkildir. Çalışmanın giriş kısmında Ebû Dâvûd'un yaşadığı dönem, hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Birinci bölümde öncelikle *Sünen*'in tarihçesi üzerinde durulmuş, daha sonra *Sünen*'in telifinde kullanılan kaynaklar tespit edilmiştir. Bu bölümde *Sünen*'in günümüze ulaşan kaynaklarıyla bazı karşılaştırmalar da yapılmıştır. İkinci bölümde, *Sünen*'in tasnif metodu ve bu konuda Ebû Dâvûd'a etki eden hususlar tespit edilmiş ayrıca rivâyet tekniği açısından *Sünen*'in analizi yapılmıştır. Sonuç kısmında ise, söz konusu çalışma boyunca elde edilen tespitler değerlendirilmiş, konuyla ilgili yapılması gereken çalışmalar hakkında bazı önerilerde bulunulmuştur. Ekler kısmında ise “Ebû Dâvûd'un Yaşadığı Bölgelerin Haritası”, “Ebû Dâvûd'un Hayat Hikâyesindeki Olaylar Kronolojisi” ve “*Sünen*'in El Yazmalarının Bulunduğu Kütüphaneler” başlıklı toplam üç tane faydalı ek bulunmaktadır.

Giriş “Ebû Dâvûd'un Yaşadığı H. III. Asra Genel Bakış” ve “Ebû Dâvûd'un Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri” olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Şahıs ve fikirlerin doğru anlaşılabilmesi ve bir eserin tarihi kıymetinin tespitinde söz konusu şahıs ve eserin meydana gelişine tesir eden siyasî, sosyal ve ilmi çevrenin bilinmesi gerekir. Bu düşünceden hareketle yazar çalışmasının girişinde

ilk olarak Ebû Dâvûd'un yaşadığı siyasi, sosyo-kültürel ve ilmî çevresi hakkında kıymetli bilgiler sunmaktadır. Daha sonra ise Ebû Dâvûd'un hayatı ilmî şahsiyeti ve eserlerinden ve özelde *Risâle*'den hareketle *Sünen*'in hususiyetlerinden bahsetmektedir.

Eserin “*Sünen*'in Tarihçesi ve Kaynakları” adlı birinci bölümünde yazar genel olarak “*sünen*” kavramının tarihî süreçte nasıl anlaşıla geldiğinden ve *sünen* edebiyatının doğuşunu hazırlayan sebeplerden ve bu türe duyulan ihtiyaçtan özel olarak da Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin telif maksadından, *Sünen*'in tarihi değerinden, yazmalarından, rivayet nüshalarından, nüshalar arası farklılıklardan ve *Sünen* üzerine yapılmış çalışmalardan bahsetmektedir. Bu bölümün tespit ve tetkiklere dayalı ‘*Sünen*'in Kaynakları’ kısmı ise oldukça dikkat çekicidir. Bu kısım ‘*Sünen*'deki Hocaları ve Rivayet Sayısı’, ‘*Sünen*'deki Malzemenin Kaynağı’, ‘*Sünen*'deki Kaynak Kullanımı ve Metodu’, ‘*Sünen*'in Kaynak Değeri ve Kaynak Olarak Kullanılması’ diye dört alt başlıktan müteşekkildir.

Her ne kadar yazar “Hadis edebiyatı tarihindeki kaynak çalışmasını yakın tarihten başlatmak haksızlık olur. Zira müelliflerin hocalarını, aynı zamanda onların kaynakları olduğunu kabul edersek eserlerin kaynakları hakkında yapılan ilk çalışmaların, müelliflerin hocaları ile ilgili yapılan çalışmalar olduğunu kabul etmek gerekir. Diğer bir kaynak çalışması da Fuad Sezgin ve batıluların yaptığı türden çalışmalardır. Zaman zaman eserlerin şerhlerinde, ilgili bölümlerde de kısmî kaynak tespiti çalışması yapılmıştır. Biz bu çalışmalardaki metodu içine alacak şekilde *Sünen*'in kaynaklarını tespit yolunu tercih ettik.” şeklinde bir izahta bulunsa da kaynak tespitinde takip ettiği metodun ne olduğu konusunda net bir izahta bulunmamaktadır.

‘*Sünen*'deki Hocaları ve Rivayet Sayısı’ başlığı altında yazar Ebû Davûd'un *Sünen*'inde kendisinden rivayette bulunduğu 401 hocası ve bu hocalardan 6151 rivayeti olduğunu tespit ettikten sonra söz konusu hocaların isimleri ve bu hocalardan kaç hadis rivayet ettiği hakkında bazı sayısal ve oransal bilgiler sunmaktadır. Ardından *Sünen*'de adı geçen hocaların yaşadıkları bölgelere göre dağılımını şema halinde vererek Ebû Dâvûd'un en çok hangi ilim merkezlerinin etkisinde olduğunu dolaylı olarak görmemize imkân sağlamaktadır. Ebû Dâvûd'un hocalarından rivayetleri hangi yolla aldığını kullandığı rivayet lafızları üzerinden tespit eden yazar, “Ebû Dâvûd ‘un 6133 rivâyeti sema yoluyla hocalarından almış olması ve bunlardan 6129 rivâyeti tahdis lafızıyla sevk etmesi *Sünen*'indeki rivâyetlerin hemen hemen hepsini hocaları ile görüşerek aldığını gösterir.” demektedir. Bu bize Ebû Dâvûd'un hocalarından rivâyet ederken bir ders usulü olarak şifâhî yöntemi tercih ettiğini göstermektedir. Öte yandan ‘*Sünen*'in yazılı müdevvenattan seçildiğini de düşünecek olursak bu durumun metinlere nasıl yansıdığını görmek için metin mukayeselerine müracaat etmek daha somut

veriler elde etmemizi sağlayabilirdi. Zira bir ders usulü olarak şifâhî yöntem ile muhafaza usulü olan yazının birlikteliğinin hadis rivâyetine tesir ettiği inkârı mümkün olmayan bir gerçekliktir.

Bahsi geçen bölümün devamında yazar Ebû Dâvûd'un tahvil kullanımının maksatlarını verdiği örnek isnatlarla açıklamaktadır. Ardından Ebû Dâvûd'un hocaları hakkında kullanılan cerh-ta'dil lafızları ve hakkında kullanıldıkları hoca sayısı ve onların rivâyet sayısının dökümüne yer verilmektedir. Bu bilgiler bize Ebû Dâvûd'un hocalarının cerh-tadil bakımından kıymetini, hadis ilmindeki konumlarını göstermesi bakımından mühimdir. Ancak haklarında ta'dil bulunan râvilerin rivâyetlerindeki isabet durumunu ya da haklarında cerh bulunan râvilerin rivâyetlerindeki hata oranını metin mukayeselerinden hareketle tespit etmenin daha doğru neticelere ulaştıracağı kanaatindeyiz. Zira hakkında ta'dil bulunan bir râvinin zaman zaman hata etmesi yahut tam aksi hakkında cerh bulunan bir râvinin de isabeti mümkün olabilmektedir.

Yazar, Ebû Dâvûd'un en çok hadis rivâyet ettiği hocalarından 15'i -ki bu hocaların rivâyetlerinin toplamı *Sünen*'in yüzde ellisini oluşturuyor- hakkında kısa bilgiler naklettikten sonra rivâyetleri ile ilgili istatistiksel bilgiler vermekte ve söz konusu hocaların kaynaklarından da kısaca bahsetmektedir. Bunlar Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini tanıma hususunda son derece kıymetli bilgilerdir.

"*Sünen*'deki Malzemenin Kaynağı" başlığı altında merfû ve mevkuf haberlerin, fikhî hükümlerin, ricâl değerlendirmelerinin, lûgat bilgisi ve konu başlıkları gibi değerlendirmelerin kaynağı ve bilgi değerine dair de bazı tespitlerde bulunmaktadır. Yazar *Sünen*'in kaynaklarını araştırmaya konu edinirken, yazılı bir materyale dayandığını ispat etmekten ziyade, hangi yazılı kaynaklardan yararlandığını, kaynak kullanımı ve seçiminde nasıl bir üslup kullandığını ve bazı kaynakları ile karşılaştırma yapmayı arzulamaktadır. Ayrıca ona göre Ebû Dâvûd tarafından, kaynakların hangi nüshalarının kullanıldığını tespit de bu kaynakların karşılaştırılmasıyla ortaya çıkacaktır. *Sünen*'in kaynaklarını belirtirken, *Sünen*'in de yazılı müdevvenattan seçildiği ve aynı zamanda şifâhî gelenekle beraber günün ihtiyacına göre tespit edilen konu başlıkları altında tertip ve tasnif edildiği açık bir şekilde görülecektir.

Ona göre *Sünen*'in kaynak durumu üzerinde yapılan genel bir incelemeyle bile, Goldziher'in iddia ettiğinin tam tersine hicrî III. asırdaki musannefatın, sema yoluyla sözlü gelenekle birlikte daha önce mevcut edebiyattan seçilmiş ve ihtiyaca göre tasnif edilmiş hadis derlemeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu tespit bize göre bazı sakıncalar ihtiva etmektedir. Zira mevcut edebiyattan seçilmiş hadis derlemeleri denildiğinde bu ifade akla vicâde yöntemini getirmektedir ve Goldziher'in iddiası şifâhî usulü doğrudan hadislerin sıhhatinin aleyhine bir durum görmesinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki hadislerin yazılı-şifâhî

rivayetinin doğrudan sıhhatle bir ilişkisi söz konusu değildir. Yani burada bizim açımızdan esas olan yazılı kaynaklardan şifâhî yöntemle nakledilen rivayetlerin kaynaklarıyla uyumu meselesidir. Ebû Dâvûd'un büyük oranda bizzat görüştüğü ve sema yöntemiyle hadis aldığı hocalarından rivayet ettiğini tespit etmiştik. O halde yazılı kaynaklardan sema yoluyla alınan hadislerin rivayete tesirinin keyfiyeti akla gelmektedir ki bu durum ancak Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki rivayetlerin kaynakları ile mukayeseli bir tetkikin neticesinde ortaya çıkacaktır. Yazar Goldziher'in "Eserinin kaynakları olarak yazılı malzemeyi kullanmış olan Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde kitabeti yasaklayan hadisleri hiç zikretmemektedir" tespitini bilâkis *Sünen*'in yazılı malzemeye dayandığının delili olarak görmektedir. Hâlbuki Ebû Dâvûd'un bu rivâyetleri kasıtlı olarak kullanmadığına dair bir bilgi, yorum veya herhangi bir işaret elimizde mevcut değildir. Öte yandan kitabetle ilgili hadisleri doğrudan kitabetin lehine yahut aleyhine yorumlamak çok da isabetli bir yaklaşım değildir.

'Sünen'deki Kaynak Kullanımı ve Metodu' başlığı altında Ebû Dâvûd'un kaynakları kullanma üslubunun tespiti için günümüze kadar gelen kaynakları uyum ve farklılıklarının neler olduğu genel hatlarıyla tespit edilmiştir. 'Sünen'in Kaynak Değeri ve Kaynak Olarak Kullanılması' başlığı altında ise yazar Ebû Dâvûd'un *Sünen*'deki 401 hocasından 175'inin Buhârî ve Müslim'in müştereken veya her birisinin ayrı ayrı hocaları olduğunu ve hadis tekniği açısından sağlam hocalardan ve kaynaklardan geldiğini dolayısıyla kaynaklarının güvenilir olduğunu ifade etmektedir. *Sünen*'in başta hadis olmak üzere kendinden sonraki birçok kitaba kaynaklık etmesini ise kaynaklık değerinin ve bir kaynak kitap olarak kullanımının yaygın olduğunun belgesi olarak görmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümü ise "Sünen'in Tasnif Metodu ve Rivayet Tekniği Analizi" başlığını taşımaktadır. Bu bölümün ilk kısmında yazar Ebû Dâvûd'un tasnif sisteminde etkili olan amilleri, *Sünen*'deki bölüm başlıkları ve bab başlıklarının tertibi ve seçimi, rivâyetlerin bablardaki tertip ve düzeni gibi hususlar hakkında bilgi vermektedir. Söz konusu bölümün ikinci kısmında ise yazar *Sünen*'in farklı nüshalarındaki rivayet sayılarındaki farklılıkları ve bu farklılıkların muhtemel nedenleri hakkında bilgi vermektedir. *Sünen*'deki mevkuf ve maktuların yanı sıra mensûh rivâyetlerin mevcudiyetine ve bunun nedenlerine dikkat çeken yazar rivâyetleri sıhhat bakımından değerlendirmekte ve âlimlerin bu husustaki farklı mülâhazalarından bahsetmektedir. Daha sonrasında ise zayıf olarak değerlendirilen ancak Ebû Dâvûd'un sıhhatiyle ilgili herhangi bir beyanda bulunmadığı rivayetler ve özellikle *Sünen*'e mahsus salih kavramı hakkında tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Yazar Ebû Dâvûd'a yöneltilen eleştirilere de müstakil bir başlık tahsis ederek bu hususu bütün ahkâm hadisleri tasnif etmesi, zayıf ve mevzu rivayetlere yer vermesi şeklinde üç başlıkta ele alarak eleştirilerin tahlil ve tetkikini yapmaktadır. Ebû Dâvûd'un rivayetlerle ilgili açıklamalarına da

değinen yazar bu açıklamaların bazılarının bizzat Ebû Dâvûd'un kendi tespiti, görüş ve düşüncesi olduğu bazılarının ise başkalarına ait fakat onun tasdik ettiği açıklamalar olduğunu ve söz konusu bu açıklamaların *Sünen*'in zatî değerini arttırdığını düşünmektedir.

Mehmet Dinçoğlu'nun ilk *Sünen* olma özelliği taşıyan, temel hadis külliyyatının en kıymetli eserlerinden birine dair Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i (*Kaynakları ve Tasnif Metodu*) adlı çalışması hem hadis rivâyet tarihinin en mühim dönemi olan hicrî III. asrı hem de kendine tekaddüm eden asırla irtibatını ortaya koyması bakımından son derece önemli bir çalışmadır. Eser hem yaşadığı dönemi hem de Ebû Dâvûd'u yakından tanıma fırsatı sunmakta, ayrıca hadisçilerin fıkıh kitabı olarak anılan *Sünen* türünün en güzide örneklerinden ve kıymet ve şöhret bakımında önde gelenlerinden birisi olan Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i hakkında oldukça detaylı ve mühim bilgiler vermektedir.

Dilek Tekin

(Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı)

Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet

David S. Powers

Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2009, 376 sayfa.

Üç ana bölüm ve on altı bölümden oluşan kitap, David S. Powers tarafından kendisinin önceki çalışmalarıyla da bağlantılı olarak, İslam araştırmaları çerçevesinde kaleme alınmıştır. Yazar çalışmasını Kur'an'ın değiştirilmiş olabileceği iddiasından yola çıkarak kurgulamıştır. Bunu açıklamak için ise, Nisâ Suresi 12. ve 176. âyetlerde geçen “kelâle” kelimesi üzerinden bulgularını ortaya koymaya çalışmıştır. Kur'an'ın niçin değiştirilmiş olabileceği konusuna gelince, yazar bu hususu İslam'ın ilk yıllarında serbest olup sonradan kaldırılan evlat edinme durumuyla ilişkilendirmektedir. Yazarın iddiasına göre, Ahzâb suresi 40. âyette geçen; “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir, fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur” hükmü inince bunun bir gereği olarak (1) Kur'an'ın harekesiz metninde (2) birçok hukukî doktrinde (3) İslam'ın doğuşuyla ilgili tarihi anlatılarda düzenleme yapılmıştır. Yazarın hemen giriş bölümünde ortaya koyduğu ve ileriki bölümlerde açıklamaya çalıştığı bu iddia kitabın adının seçimi konusuna da açıklık getirmektedir.

Yazar, aynı ada sahip roman yazarı Turgenyev'den ödünç aldığı “Babalar ve Oğullar” başlığına sahip birinci bölümde, antik çağlardan İslam'ın doğuşuna kadar olan süreçte evlatlık meselesi için tarihî bir altyapı oluşturmaya çalışmış ve bu bölümü kendi içinde de üç alt bölüme ayırmıştır. “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a Ait Temel Anlatılar” başlıklı ilk alt bölümde Yahudilik ve Hristiyanlığa dair kutsal metinlere yer vererek bu anlatılarda baba-oğul motifinin önemli olduğuna vurgu yaparken İslam'da böyle bir vurgunun olmayışına dikkat çekmiştir. Yazarın iddiasına göre bu vurgu en başlarda İslam'da da vardı ancak Hz. Peygamber'in son peygamber olmasıyla ilgili hüküm inince evlatlık olan Hz. Zeyd üzerinden kurulu olan baba-oğul motifi geri plana atılmıştı. Zaten yazar İslam araştırmacıları tarafından ihmal edilen evlat edinme meselesinin dikkatlice incelenip anlaşılamaması durumunda Hz. Peygamber'in hayatının ve İslam'ın ortaya çıkışının da anlaşılamayacağını söyleyerek zihninde Hz. Zeyd'e ve evlatlık meselesine dair atfettiği abartılı konumu henüz kitabın bu bölümünde ortaya koymaktadır. “Yakın Doğuda Evlat Edinme: Antik Çağlardan İslam'ın Doğuşuna Kadar” başlıklı diğer alt bölümde ise yakın doğuda özellikle putperest ve çok tanrılı din mensupları arasında evlat edinmenin yaygın olduğu ve Yahudilik ve Hristiyanlıkta baba-oğul metaforunun Allah-insan ilişkisi açısından önemli olduğu anlatılmıştır. Bölüm evlat edinmenin hukukî ve sosyal yönlerini ele

almakla başlayıp, yakın doğu medeniyetlerine ve dinlerine ayrı başlıklar açarak evlat edinmeye dair her birinin farklı veya benzer uygulamaları ele alınmıştır. “İslam’ın İlk Dönemlerinde Evlat Edinme Meselesinin Kaldırılması” adlı son alt bölümde yazar, evlatlık meselesini, (1) Hz. Peygamber’in Hz. Zeynep’e âşık olması (2) evlatlık Hz. Zeyd’in reddedilmesi, (3) evlatlık müessesesinin kaldırılması hakkındaki vahyin inmesi şeklinde kurgulamak suretiyle İslamî kayıtları özetleyerek anlatmaya çalıştığını ifade etmiştir. İslamî kaynaklarda Hz. Zeynep’in Hz. Peygamber’in kuzeni olması gerçeği öne çıkarılırken Powers’ın kitabında “daughter-in-law” kelimesini kullanarak Hz. Zeynep hakkında “Hz. Peygamber’in gelini” şeklinde bir tanımlamaya gitmesi onun konu hakkındaki görüşünü açıkça yansıtmaktadır ki Powers’ın çoğu revizyonistten farklı düşünmediği de zaten kitabın tamamında hissedilmektedir.

“Kutsal Efsaneden Kutsal Tarihe” adlı ikinci bölümde yazar, evlat edinmenin kaldırılması meselesi ile Hz. Muhammed’in vefatıyla peygamberlik müessesesinin sona ermesi meselesi arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. İkinci bölümün ilk kısmı “Allah’ın Elçisinin Sevgilisinin Reddedilmesi” alt başlığını taşımaktadır. “Beloved of the Messenger of God” tanımlaması burada Hz. Zeyd’e atfedilen bir tanımlamadır ve Powers’ın kitapta birçok farklı yerde bu tanımlamayı Hz. Zeyd’e atfetmeye çalıştığı misyon doğrultusunda kullandığı görülmektedir. Bu bölümde İslam’da yasaklanan evlat edinme hakkında ilk Müslüman toplumun Hz. Muhammed’in Hz. Zeynep ile evlenmesi ve ardından Hz. Zeyd’i reddetmesi şeklinde bir hikâye formüle ettiğini iddia ederek kendi açıklamaları ile İslam kayıtlarına karşı itirazını sunacağını belirtmiş ve bölüm boyunca da Kur’an’ın değiştirildiği iddiası üzerinden ürettiği tezleri sunup bunları desteklemeye çalışmıştır. Zorlama yorumlarının ve birçok yerde tekrara düşmesinin yanı sıra dipnotları kitabın sonunda bölüm bölüm verme sistemini kullanmasıyla kaynağın hızlı kontrolünü ve takibi zorlaştıran yazar, okuru İslam üzerinden faraziyeler dalgası içinde boğmaya niyetli görünmektedir.

İkinci bölümün “Mute Savaşı” başlıklı son alt bölümünde ise Müslüman tarihçi Vakıdî ile Bizans tarihçisi Theophanes’in eserlerinde geçen savaşa dair ayrıntıları karşılaştırdıktan sonra, Müslümanların İslam tarihi içinde Mute Savaşı’nı Hz. Peygamber’in vefatından önce bir tarihe yerleştirerek savaşta şehid olan Hz. Zeyd’in vefatını gerçekte olandan daha önce bir tarihe aldıklarını iddia etmiştir. Bunun sebebi olarak da Hz. Peygamber’in Hz. Zeynep’le evliliği ve Hz. Zeyd’i (evlatlık bakımından) reddetmesinin onun son peygamber olması meselesinde yeterli olmayacağını, çünkü Hz. Zeyd’in Hz. Peygamber’in küçük yaşta vefat eden diğer oğullarının aksine yetişkin bir birey olduğunu, dolayısıyla Hz. Zeyd’in vefat tarihinin Hz. Peygamber’in vefat tarihinden öncesine alınması gerektiğini ifade etmiştir.

Başlıklarını “Allah’ın Elçisinin Sevgilisinin Şهادeti” ve “Uydurulmuş ve Diğerinden Etkilenmiş Metinler” olarak çevirebileceğimiz ikinci bölümün son kısımlarında ise İslam tarihinde tezahür eden hadiseleri Yahudi ve Hristiyan dünyasındakilerle karşılaştırılmaya ve aralarında paralellikler bulmaya çalışılmış, neticede İslam tarihinin Yahudi ve Hristiyan anlatılarından etkilenilerek yazıldığı iddia edilmiştir. Burada Hz. Zeyd, peygamberlerden Hz. Süleyman, Hz. Yusuf, Hz. Yakup, Hz. İsmail’le özdeşleştirilen bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Zeyd, daima Hz. Peygamber’in yakınında olması, Kur’an’da adı geçen tek sahâbî olması ve ilk dört Müslümandan biri olması sebebiyle elbette ki Müslümanlar açısından önemli bir şahsiyettir ancak Powers ileri giderek Hz. Zeyd’i İslam dini adına sakıncalı bir konuma yerleştirmektedir.

“Metin ve Yorum” başlıklı üçüncü bölümde yazar, “Paleografi ve Kodikoloji” ve “İlk İslamî Gelenekte *kelâle*” başlıklarını açarak, Arapçada babası ve çocuğu olmayan anlamına gelen *kelâle* kelimesi üzerinden kitabın giriş kısmında ortaya attığı iddiayı devam ettirmeye çalışmıştır. Yazarın iddiasına göre babası ve çocuğu olmayan anlamında böyle bir kelime daha önceden ne Arapçada ne de başka bir Sâmi dilde bulunmaktaydı. Fakat Müslümanlar politik nedenlerle böyle bir kelime icat etti ve bunu Kur’an’a ekledi. Yazar bu eklentiye Mısır’da bulunmuş olan ve “Bibliothèque Nationale de France: BNF Arabe 328a” adı verilen el yazması Kur’an’dan bulduğu, yapılmış bir harf hatası ve (ultraviole ışınlarla bakıldığında gözlemlenebilen) düzeltmeyi delil olarak sunmaya çalışmıştır. Yazara göre “*kelâletün*” kelimesi Arapçada “daughter-in-law: gelin” anlamında kullanılmaktaydı ve zamanla bu kelime halen kullanılan “*kennatün*” kelimesine dönüşmüştü. Hatta birçok Sâmi dilde de “gelin” anlamını taşıyan “k-l-l” harflerini içeren benzer kullanımlar bulmak da mümkündü. Yazarın “*kelâle*” kelimesi üzerinden yürüttüğü araştırma, diğer başlık içerisinde, İslam tarihi içinde bazı müfessirlerin kelime üzerine getirdikleri açıklama ve tartışmaların aktarımıyla devam etmektedir. “Sonuç” başlıklı son alt kısımda ise yazar Kur’an’ın değiştirilmesinin teolojik ve politik sebeplerini tartışmaya çalışıp, ele aldığı konuya mahsus sözde yapılan değişiklikleri ve eklenen kısımları anlatmış, hatta ufak çaplı bir şema bile çıkarmıştır.

Kitap verilen üç ekle sona ermektedir. Bunların ilki farklı İngilizce Kur’an meallerinden Nisâ Suresi 12. ve 176. âyetlerini içermektedir. İkincisi –ve belki de en ilginç olanı- Hz. Peygamber’in ölüm döşeğindeyken söyledikleri “*kelâle*” kelimesi üzerinden ve onun vefatının ardından çıkan ona kimin varis olacağı tartışması da yeniden Hz. Zeyd’in konumu üzerinden ele alınmaktadır. Yazara göre Hz. Peygamber son nefesinde bile “*kelâle*” hakkında birtakım imalarda bulunmuştur (s. 244). Verilen son ek ise antik yakın doğudan İslam’ın ilk yıllarına kadar miras hukuku konusundadır.

Kitapta Powers'ın fazlasıyla yaptığı gibi, eğer Hz. Peygamber'in erkek evladına bir misyon izafe edilecekse, ki peygamber evladının da peygamber olması geleneği Müslümanlar tarafından kabul edilen bir inançtır, bu ancak Hz. Peygamber'in tüm öz erkek evlatlarının küçük yaşta vefat etmesiyle onun son peygamber oluşu gerçeğinin desteklendiğinin düşünülmesi şeklinde olmalıdır. Evlatlığı Hz. Zeyd'in Peygamberlik potansiyelini kesin olarak sona erdirmek adına onun Hz. Peygamber tarafından ölümüne göz yumulurcasına savaşa gönderilmesi (s. 143) vurgusu kabul edilebilirlikten uzaktır. Yazarın Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadiste altını çizmeye çalıştığı gibi (s. 26) Hz. Zeyd yaşasaydı, ilahî bir geleneğin devamı olarak, Hz. Peygamber tarafından kesin olarak halef bırakılacaktı diye bir durum söz konusu değildir. Çünkü İslamiyet evlat edinme meselesine doğrudan Hz. Peygamber'in hayat tecrübesi üzerinden bir açıklık getirmiş ve evlatlığın öz çocuk gibi olmadığı hükmünü koymuştur.

Kitap boyunca okurun göz önünde tutması gereken en önemli mesele Powers'ın çalışmasının ilmi bir zihniyete -yakın gibi görünse de- oldukça uzak olduğu gerçeğidir. Powers, bir taraftan Kur'an'dan, Tevrat'tan, İncil'den alıntılar yapmış, bazı linguistik analizlere girişmiş, diğer taraftan bulduğu bir el yazması Kur'an'da yer alan bir harf hatasına ve ardından yapılan düzeltmeye İslam tarihinin değiştirilme çabasına kadar uzanan büyük anlamlar yüklemiş, nihayetinde ise Müslümanlar tarafından asla kabul edilmeyecek sonuçlara ulaşmıştır. Ele aldığı yazmada yapılmış benzer yazım hatalarını önemsemezken (örnekler için Velid A. Salih tarafından 2011 yılında yapılan ve *Comperative Islamic Studies*'te yayımlanan kitap kritiğine bakılabilir) içlerinden birine bu kadar anlam atfeden bir yazarın eleştirilmesi kaçınılmazdır. Ancak yazarın, kitabın önsözünde, önceki çalışmaları için kendisine yöneltilen çok sayıdaki eleştiriyi sunmaktan çekinmemesinin takdir edilmesi gereken bir davranış olduğu da ifade edilmelidir. Ayrıca kitap boyunca referans gösterilen ve yazara önemli bir ilham kaynağı olan müfessir Mukatil b. Süleyman'ın, aktardığı doğru bilgilerin yanında, çalışmalarına konu olan malzemeyi sağlam rivayetlerle sunmaması ve çelişkili senedlerle aktarması sebebiyle eleştirildiği ve hadis âlimlerince “metrûk” ve “mehcûrül-kavl” kabul edildiği göz önünde bulundurulmalıdır (Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *DİA*, c. 31, s. 134-136).

Yazar Hz. Muhammed'in ve ilk Müslümanların Kur'an'ı çeşitli amaçlar doğrultusunda birtakım değişikliklere uğratan, bunları yaparken de Yahudi ve Hristiyan öğretilerinden esinlenen kişiler olarak tanımlamaya çalışmak yerine, Hz. Muhammed'i ilahî hüküm doğrultusunda hareket etmeye çalışan biri olarak görüp, olayları bu doğrultuda anlamaya çalışsaydı muhakkak ki işi çok daha kolay olacaktı. Ahzâb suresi 37. âyetle ilgili olarak Hz. Aişe'nin söylediği “Hz. Muhammed Kur'an'dan bir ayet gizleyecek olsa bu âyeti gizlerdi” sözünü, “gizlemek için çok geçti”(s. 50) yorumu yerine “demek ki bunu bile gizlemeyecek

kadar şeffaf bir fitrat üzere yaşamıştı” şeklinde yorumlamak çok daha insafli bir davranış olurdu. Çünkü her ne kadar toplum tarafından kabullenilmesi zor olsa da, Hz. Zeyneb’in Hz. Zeyd’le yaptığı evlilik kölelik yargısını kırıp köleyi efendiyle eş tutmaya, Hz. Zeyneb’in Hz. Muhammed ile yaptığı evlilik ise evlatlık meselesine açıklık getirmiş ve sonuç itibarıyla bu iki zor süreç iki önemli hükmü zihinlere kazımıştır.

Sonuç olarak, David S. Powers, son derece karmaşık ve kopuk bir metodolojiyle yazdığı kitabı için son yıllarda popüler olan “The Making of...” şeklinde alt bir başlık seçerek okura Hz. Muhammed hakkında önemli detaylar verilecek izlenimi uyandırsa da, kitapta Müslümanların Kur’an’ı Yahudilik ve Hristiyanlıktan da etkilenecek politik amaçlarla tahrif etmelerinden, bunu sağlamlaştırmak üzere İslam tarihine dair anlatılar uydurmaları ve hatta *kelâle* diye bir kelime bile icat etmelerine kadar yapılmış bir kurgu üzerinden Hz. Muhammed değil de evlatlığı Hz. Zeyd ön plâna çıkarılmış görünmektedir. Yazara göre ne evlatlık müessesesi kalkmış ne de Hz. Zeyd Hz. Peygamber’den önce vefat etmiştir. Bu durumda kitapta Hz. Zeyd, potansiyel bir peygamber olarak sunulmaktadır. Fakat ne gariptir ki Hz. Zeyd’in böyle bir potansiyele sahip olma ihtimali bu zamana kadar İslam tarihinde gerekli yankıyı bulamamıştır. Bu kitap İslam çalışmalarında hiçbir boşluğu doldurmamış, sadece İslam araştırmacılarının üzerinde çalışıp ikna edici deliller bulabilmesi adına sayısız kurgu üzerinden çok sayıda hipotez ve soru işareti ortaya çıkarmıştır. Yine de, sırf bu sebeple bile, Müslümanlar ve İslam araştırmacıları tarafından okunması gereken önemli bir çalışma olarak nitelendirilebilir

Öznur Özdemir

(Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı)

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmi geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayınlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine 15 adet, diğer bölümlerin yazarlarına 10 adet ayrı basım gönderilir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

YAZIM KURALLARI

Şekil şartları:

Makaleler Microsoft Word programında 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, Time News Roman fontuyla, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Türkçe makalelerin yanı sıra Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca makale ve araştırma notlarına da yer verilir. Makaleler ve araştırma notları için kelime sınırı bulunmamakla birlikte kitap, sempozyum, konferans değerlendirmeleri 2000 kelimeyi geçmemelidir.

Yayımlanacak her makalenin başında Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da eklenmelidir. Özetler 150 ile 200'er kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır. Dergiye makale gönderen her yazarın çalışmasına bir kaynakça eklemesi zorunludur.

Makaleler imlâ kurallarına uygun şekilde düzenlenmelidir ve imlâdan yazarlar sorumludur. Bununla birlikte esasa ilişkin olmayan tashihler editör tarafından yapılır.

Batı dillerindeki makalelerde Arapça kelimeler italik yazılır ve transkripsiyonlarında *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*'ın kuralları takip edilir: <http://www.dmg-web.de/?page=5>.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.yer. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., a.mlf. kısaltmaları ise kullanılmamalıdır.

Kitap:

Emin Âşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî* (nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1999, III, 59.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Kitap Bölümü:

Sean W. Anthony, “Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition”, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2010, s. 385-465.

Makale:

Salih Karacabey, “İsrâiliyyât’ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlähî Mesajın Birliği Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1 (2003), s. 71-104.

Yavuz Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, *Divân*, sy. 1 (2002), s. 95-160.

J. Koren – Y. D. Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, *Der Islam*, LXVIII (1991), s. 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

İsmail Lütfi Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 537-538.

Tez:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktoza tezi, 2008), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (26 Mart 2015'te girildi)

Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A'raf 7/157

Tekvin 16/15

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadıth and Sira Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

MAKALELER | ARTICLES

Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer
Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri
Adnan Demircan

Siyer Kitaplarında Mirâc Mucizesinin Ele Alınması
Rahile Yılmaz

Hız. Peygamber'in Örnekliliğinde Af ve İnsan Kardeşliği
Abdullah Yıldız

A Study of The Perception of The Prophet and The Sunnah in
Novels with Religious Content
Zeynep Kevser şerefoğlu Danış

DEĞERLENDİRME YAZILARI | REVIEW ESSAYS

Re-evaluating the classical Sira-Sources: New Approaches to
Sira writing with reference to the Contributions of Shibli
Nu'mānī and Akram Diyā al-'Umarī
Mubasher Hussain

Ficâr Savaşları'na Dair Bir Tetkik
Kasım şulul

TERCÜMELER | TRANSLATIONS

Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı - İbn Fâris
Çev. Feyza Betül Köse

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Zayd - David S. Powers
İbrahim Kutluay

Ebü Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu) - Mehmet
Dinçoğlu
Dilek Tekin

Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making
of the Last Prophet - David S. Powers
Öznur Özdemir



www.sonpeygamber.info