



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: IX | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year: 2023

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadıth and Sıra Studies

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors

Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor

Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryası
Editorial Secretary

Turgay Bakırtaş

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

Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
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

Cemal Ağırman
Cumhuriyet Üniversitesi

Ali Akyüz
Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman
Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andı
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak
Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu
Trabzon Üniversitesi

Seyit Avcı
Selçuk Üniversitesi

Jonathan Brown
Georgetown University

Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi

Garrett Davidson
College of Charleston

Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton
University of Cape Town

Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi

Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi

İbrahim Hatiboğlu
Yalova Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi

Huriye Martı
T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

Pavel Pavlovitch
Sofia University

Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino
Eberhard Karls Universität Tübingen

Ataullah Şahyâr
Marmara Üniversitesi

Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association
2023

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER | ARTICLES

İstihrâc, İntihal, İkmal Arasında Bir Ön Söz: Ebû Nuaym'ın Müstahrec Mukaddimesinde Hâkim'in Belirsiz Tesiri <i>Tahir Ayas</i>	7
Kalâid: Hac Gerdanlığı <i>Hacı Mehmet Altuntaş</i>	45
Klasik Hadis Usulüne Göre Bir Hadis Nasıl İncelenir? -Bir Hadis Tahlili Örneği- <i>Dilek Tekin</i>	85
Kureyş'in Habeşistan Elçiliğinden Hz. Peygamber'in Yemen Valiliğine: Abdullah b. Ebî Rebî'a (ö. 35/656) <i>Halil Ortakçı & Ümit Eskin</i>	115

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Al-Suyuî, A Polymath of The Mamlūk Period: Proceedings of the themed day of the First Conference of the School of Mamlūk Studies - Antonella Ghersetti (editör) <i>Abdullah Taha İmamoğlu</i>	151
--	-----

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR | RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

Bir Metin Tahkik Macerası <i>Beyza Tuncay</i>	165
Günah-Deprem İlişkisi <i>Yavuz Köktaş</i>	177



MAKALELER

ARTICLES



Makale / Article

İstihrâc, İntihal, İkmal Arasında Bir Ön Söz: Ebû Nuaym'ın Müstahrec Mukaddimesinde Hâkim'in Belirsiz Tesiri

Tahir Ayas*

Özet

İslam telif geleneğinde literatüre katkı yapmanın muhtelif yönlerinden bahsedilebilir. Özgün bir metin ortaya koyma yani günümüz tabiriyle çalışılmamış konuya eğilme bunlardan biridir. Ayrıca daha önceki bir eseri ikmal, tenkit ve tashih ederek ya da şablon/örnek alarak böylece bir anlamda yeniden üreterek, bazen de bilinçli veya bilinçsiz intihalde bulunarak ilgili sahaya bir çalışma kazandırılabilir. 4-5./10-11. asırların çok yönlü, velut âlimlerinden Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) de, Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'i üzerine bir müstahrec kaleme alarak hadis literatürüne bir katkıda bulunur. Müslim'in tertibini çok nadir ihlal ettiği bu hadis derlemesinin başına sünnetin, hadis rivayetinin ve cerh-ta'dilin önemine dair rivayetler naklettiği ve nihayetinde bir zayıf ravi listesi zikrettiği giriş (mukaddime) koymayı da uygun görür. Bu mukaddimenin "özgün" bir çalışma olduğuna dair yorumlar yapılmışsa da esasında, dönemin bir diğer önemli ismi Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1014) *Sahihayn* ravilerini tetkik etmek üzere kaleme aldığı *el-Medhal*'in baş tarafına koyduğu giriş ile benzerliği dikkat çeker. Bu yazıda bu mukaddimenin orijinal bir metin olmayıp Hâkim tarafından kaleme alınan metin üzerine bir *istihrâc* çalışması olabileceği ileri sürülmektedir. Kaynaklarda bu yönde bir malumat tespit edilemese de iki eser arasında konuların akışında, nakledilen hadislerdeki ve yapılan izahlardaki benzeşmeler bu yönde bir kanaat doğurmaktadır. Diğer taraftan yapılan mukayesede mezkûr özelliğinin yanında, üzerinde durulması gereken başka bazı hususiyetler de belirmiştir ki bunlar Ebû Nuaym'ın düşüncelerinin, ilmî kimliğinin ve içinde bulunduğu ortamın, esas aldığı metni yeniden üretirken şekillendirmesine katkıda bulunduğuna işaret etmektedir. Ne var ki Ebû Nuaym bu ön sözde Hâkim'in adını hiç anmamaktadır. Her ne kadar klasik kaynaklar iki isim arasındaki ilişkiyi sönük aksettirse de Ebû Nuaym Hâkim'in eserlerini elinin altında bulundurmakta ve -nadiren de olsa- bunları kaynak olarak kullanmaktadır. Bu son husus akla intihali getirir ki bu yazıda kısmen bir intihal ihtimali üzerinde de durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal*, *ed-Duafâ*, müstahrec, intihal, mukaddime.

* Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı,
tahirayas_61@hotmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-8801-0726>.

**A Preface among *Istikhrāj*, Plagiarism, and Completion:
The Uncertain Influence of the al-Ḥākim in Abū Nu‘aym’s Introduction to
His *al-Mustakhrāj***

Abstract

Various aspects of contributing to the literature in the Islamic writing tradition can be mentioned. In addition to presenting an original text in today’s expression/academic language focusing on the subject that has not been studied before, a study can be brought to the relevant field by completing, criticizing, and correcting a previous work or by reproducing it in a sense by taking a template and sometimes even by conscious or unconscious plagiarism. Abū Nu‘aym al-Ḥākim (d. 430/1038), one of the versatile and prolific scholars of the 4-5th/10-11th centuries, contributed to the *ḥadith* literature by writing a *Mustakhrāj* on Muslim b. al-Ḥajjāj’s (d. 261/875) *Ṣaḥīḥ*. He also considers it appropriate to include an introduction (*Muḥaddima*) in this compilation of *ḥadith*, which rarely violates Muslim b. al-Ḥajjāj’s layout, in which he narrates narrations about the importance of *sunnah*, *ḥadith* narration, and *jarḥ-ta ‘dīl*, and finally mentions a list of *ḍa ‘īf-majrūḥ* narrators. Although there have been comments that this preface is an “original” work, its similarity with the introduction to *al-Medkhal*, which was written by another important name of the period, al-Ḥākim al-Naysābūrī (d. 405/1014), to examine the narrators of *Ṣaḥīḥayn*, draws attention. In this article, it is argued that this introduction is not an original text, but may be an *istikhrāj* study on the text written by the al-Ḥākim. Although there is no information in this direction in the sources, the similarities between the two works in the flow of the subjects, transmitted *ḥadiths*, and the explanations give rise to such an opinion. On the other hand, in the comparison, besides the aforementioned feature, some other features that should be emphasized have also emerged. These indicate that Abū Nu‘aym’s thoughts, scientific identity, and environment contributed to the shaping of the text on which he was based. However, Abū Nu‘aym never mentions the name of the al-Ḥākim in this preface. Although the classical sources reflect the relationship between the two names dimly, Abū Nu‘aym has the works of al-Ḥākim at his disposal and -albeit rarely- uses them as a source. This last point brings to mind plagiarism, and this article also focuses on the possibility of partial plagiarism.

Keywords: *Ḥadith*, Abū Nu‘aym al-Ḥākim, al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Medkhal*, *al-Ḍu ‘afā’*, *mustakhrāj*, plagiarism, *muḥaddima*/preface/introduction.

Giriş

İsfahanlı büyük âlim Ebû Nuaym (ö. 430/1038)¹ 4./10. asırda, “*Sahih-i Müslim*’i [‘âli isnadla] *semâ‘* etme fırsatını kaçırarlara bir alternatif sunma” gayesiyle *es-Sahih* üzerine bir müstahrec yazar. *es-Sahih*’te Müslim tarafından tespit edilmiş asıl hadisleri (*usûl*) ve onun belirlediği konuları (*ebvâb*) takip ederek bunu yapar.² Bu noktada Ebû Nuaym asıl metne sıkı sıkıya bağlıdır. Eserinde Müslim’in tertibi dışına nadiren çıkar.³ O, bu derlemesinde Müslim’in *Mukaddimesini* de dikkate almış *el-Müstahrec*’inin başına sünnete ittiba, hadisi sonraki dönemlere usulünce nakletme ve hadis uydurmacılığı noktasında meşhur hadisleri naklettiği, cerh-ta‘dilin cevazı ve önemine dair bazı nakiller yaptığı ve nihayetinde bir zayıf-mecrûh ravi listesi zikrettiği bir giriş koymayı uygun görmüştür. Ne var ki bu giriş kısmında, Müslim’e bağlılıktan kısmen sapma söz konusudur. Mutasavvıf yönüyle de öne çıkan Ebû Nuaym’ın nispeten teknik bir metin olan *Mukaddimenin* yerine ikame ettiği bu giriş kısmında nasıl bir yöntem izlediği, hangi konuları ele aldığı, şablon metinden neden farklılaştığı önem arz

- 1 Hakkında bk. Osman Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahâni” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Eylül 2022); Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nu aym el-İsfahâni -Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003); Christopher Melchert, “Abû Nu‘aym’s Sources for Hilyat al-awliyâ’, Sufi and Traditionist” (Erişim 02 Ağustos 2022); Johannes Pedersen, “Abû Nu‘aym al-İsfahâni” *Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon), ed. P. Bearman vd. (Erişim 07 Ağustos 2022). Biyografisi ve biyografisinin yer aldığı kaynaklar için bk. Meis Al-Kaisi, “Abu Nu‘aym Al-İsfahâni” (d. 430/1038): Conflicting Opinions”, *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10/2 (2021), 177-192.
- 2 Ebû Nuaym, *el-Müsneğü’l-müstahrec alâ Sahîhi’l-İmâm Müslim*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.) 1/89-90. “Herhangi bir hadis kitabındaki rivâyetlerin bir müellif tarafından o kitabın yazarının hocasında veya daha yukarıda birleşerek kendi isnadıyla zikredilmesi” olarak tarif edilen istihrâc ve müstahrec hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Sandıkçı, “Müstahrec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 3 Mayıs 2023); Feyzullah Kağıt, *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014). İstihrâc bu yerleşmiş tanımın hissettirdiğinin ötesinde müstahrice, asıl kabul ettiği metne isnadlı rivayetler haricinde kısmi katkılarda bulunma ve eksik gördüğü hususları tamamlama fırsatı da sunar. Geniş bilgi için bk. Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Ḥadîth Canon*, ed. Wadad Kadi - Rotraud Wielandt (Leiden: E.J. Brill, 2007), 104-114. Bu yazı boyunca istihrâc isnad merkezli takipten ziyade bu tür müellif tasarruflarını içeren/öne çıkararak geniş bir anlamda kullanılmıştır.
- 3 Ebû Nuaym’ın istihrâcta bulunduğu esere/şablon metne sadakati/bağlılığı noktasında bk. Heyfâ’ Mustafa ez-Ziyâde, “Ebû Nuaym el-Esbahâni ve menhecuhû fi Kitâbihi’l-Müstahrec alâ Müsneği’l-İmâm Müslim”, *Mecelletü Külliyyeti’ş-Şerî‘a ve’l-Kânûn* 20/1 (2018), 390.

eder. Biraz yakından bakıldığında da bu metnin, hocası Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1014) *Sahîhayn* ravilerini tetkik etmek üzere kaleme aldığı *el-Medhal*'in⁴ baş tarafına koyduğu giriş kısmı ile olan benzerliği dikkat çeker.

Ebû Nuaym farklı yönleri ve muhtelif eserleriyle irili ufaklı pek çok çalışmaya konu olmuştur. Hadîşçiliği ve *el-Müstahrec*'i üzerine de makale ve tez türünde bir hayli çalışma kaleme alınmıştır.⁵ Üzerinde ayrıca durulmasa da *el-Müstahrec*'in giriş kısmı ve bu giriş kısmının bir özeti/ihtisarı mahiyetinde, Ebû Nuaym'a izafe edilen bir diğer eser *ed-Duafâ*⁶ hakkında birtakım yorumlar yapılmıştır. Bir kısmı, bahsi geçen metinlerin özgünlüğüne işaret eden bu yorumlar içerisinde Hâkim ile aralarındaki benzerliği tespit eden ancak bunu detaylandırmayan saptamalar

4 Eserin ismine dair bk. M. Yaşar Kandemir, "Hâkim en-Nisâbüri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Mayıs 2023). Makalede *el-Medhal ilâ ma 'rifeti's-sahîh mine's-sakim ve tebyîni mâ üşkile min esmâ 'i'r-ricâli fi's-Sahîhayn* başlığıyla yapılan son neşir (thk. İbrâhim b. Ali b. Muhammed Âlü Küleyb, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1423/2002) esas alınmıştır. Bundan sonra sadece *el-Medhal* şeklinde işaret edilecektir. Hâkim'in bir *el-Medhal*'i daha vardır (*el-Medhal ilâ ma 'rifeti Kitâbi'l-İklil*). Çalışmada bahsi geçtiği tek yerde bu kitaba tam başlığıyla atıf yapılmıştır.

5 Bir kısmını bu yazının kaynakçasında bulabileceğiniz çalışmaların nispeten uzun bir listesi için bk. Mustafa Dönmez, *Ebû Nuaym el-İsfahâni'nin et-Tıbbu'n-Nebevi İsimli Eserinin Tahkiki* (Bursa: [Bursa] Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 14-16.

6 Ebû Nuaym'a izafe edilen *ed-Duafâ*, *el-Müstahrec* mukaddimesine nazaran daha özet bir metindir, doğrudan *el-Müstahrec*'in mukaddimesi değildir ve muhtemelen *el-Müstahrec*'ten sonra kaleme alınmıştır. Konuya dair bk. M. Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 156. Aşağıda görüleceği üzere, *ed-Duafâ*'nın Ebû Nuaym tarafından kaleme alınmış müstakil bir eser olmayıp daha sonraki süreçte, 8./14. yüzyılda, meçhul biri tarafından *el-Müstahrec*'ten hareketle hazırlanmış bir metin olduğu da söylenmiştir. İleri sürülen bazı argümanlar oldukça zayıf olsa da *ed-Duafâ*'da bir yerde geçen "*ravâ eş-şeyh*" ifadesi ve çokça tekrarlanan "*rafe 'ahû*" ifadelerinin sahibi gerçekten belirsizdir. Ayrıca *ed-Duafâ*'yı Ebû Nuaym'dan kimin alıp sonraki dönemlere intikal ettirdiğine, hangi isnadla günümüze ulaştığına dair bir veri de yoktur. Küçük yaşlardan itibaren babasının yönlendirmesiyle Ebû Nuaym'ın meclislerine katılan ve neredeyse onun bütün kitaplarının/hadislerinin icazetine sahip olan, Ebû Nuaym'ın kitaplarının en önemli ravisi Ebû Ali el-Haddâd'ın (ö. 515/1122) *mesmû'âtı* içinde de -ki Ebû Nuaym'a ait eserlerin ilk ve en geniş listesidir- bu kitaptan bahsedilmez; bk. Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir*, thk. Münire Nâci Sâlim (Bağdat: Ri'âsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975), 1/177-182. Bu yazıda hem ortada bir aidiyet şüphesi bulunması hem de muhtasar olması sebebiyle *ed-Duafâ* dikkate alınmamış, inceleme *el-Müstahrec* mukaddimesi üzerinden yürütülmüştür. Ancak iki metin arasındaki irtibata binaen, *ed-Duafâ*'nın Ebû Nuaym'a aidiyeti noktasında bir tereddüdü olmayanlar tarafından *ed-Duafâ* hakkında dile getirilmiş yorumlar pekâlâ *el-Müstahrec* mukaddimesi için de dikkate alınabilir, bu yazıda da öyle yapılmıştır.

da mevcuttur.

el-Müstahrec mukaddimesinin bir özeti/ihtisarı mahiyetindeki *ed-Duafâ* için “Müslim’in *Mukaddime*’de raviler hakkında yaptığı tasnif ve izahları tamamlama çabası” yorumu yapılmıştır.⁷ Ebû Nuaym’ın, dikkate almadığı bazı hususlar bulunmakla birlikte geneli itibariyle Müslim’in *Mukaddime*’de üzerinde durduğu başlıkları tekrardan işlediği göz önüne alındığında bu yorumun isabetli olduğu söylenebilir. Diğer taraftan *ed-Duafâ*’nın -ve hâliyle *el-Müstahrec* mukaddimesinin- “*el-Müstahrec*’te rivayetlerine yer verilen zayıf ravileri tanıtmak” maksadıyla yazıldığı da söylenmiştir.⁸ Bir diğer yoruma göre ise “*el-Müstahrec*’e yapılan tenkitlere cevap mahiyetinde kaleme alınmış” bir metindir.⁹ Ancak bu yorumların herhangi bir dayanağı yoktur. İlk yorumun listelenen zayıf ravilerin hadislerinin *el-Müstahrec*’te zikredilmemesinden ve Ebû Nuaym’ın bu raviler hakkındaki şiddetli cerh ifadelerinden hareketle isabetsiz olduğu kolayca söylenebilir.¹⁰ İkinci yorum için *el-Müstahrec*’e kimler tarafından, ne tür tenkitler yöneltildiğine dair kaynaklarda bir kayda tesadüf edilememiştir. İddiayı dillendiren Tobay da herhangi bir kaynağa atıf yapmaz. Metinde/muhtevada da buna yorulabilecek argümanlar yoktur. Ayrıca bu yorum müellifin mukaddimeyi *el-Müstahrec*’ten sonra yazarak baş tarafa yerleştirdiği çıkarımını gerektirir ki buna işaret eden bir karine mevcut değildir ve metinden tam tersi olduğu anlaşılır.

Ebû Nuaym’ın metninin özgün olduğuna işaret eden yukarıdaki yorumlar dışında iki metin arasındaki benzerliği tespit eden tek isim, Ebû Nuaym’ın münekkit kimliğini ele aldığı doktora tezinde, *el-Müstahrec*’te esas alınan temel kaynağın Hâkim’in *el-Medhal*’i olduğunu açıkça söyleyen Mahmûd Mağrâvî’dir. Mağrâvî, *el-Müstahrec*’in muhtevasını ele alırken Ebû Nuaym’ın değindiği konuları zikredip *el-Müstahrec* mukaddimesi için -tıpkı Hâkim’in *el-Medhal*’de yaptığı gibi- “Mukaddimetü’s-sahîh” veya “el-Medhal ile’s-sahîh” denilebileceğini söyler.¹¹ O, *el-Müstahrec*’in kaynakları üzerinde durduğu başlık altında Ebû

7 Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 156. Ebû Avâne’nin *el-Müstahrec* neşrinin giriş kısmında da Müslim’in *Mukaddimesi* ile olan irtibata dikkat çekilir; Müslim’in *Mukaddime*’deki metodunu izlediği, ona benzediği söylenir; bk. Heyet, “Mukaddime”, *el-Müsnedü’s-sahihu’l-muharrec alâ Sahîhi Müslim*, mlf. Ebû Avâne el-İsferâyîni (Medine: el-Câmi’atü’l-İslâmiyye, 1435/2014), 240-241.

8 Faruk Hamâde, [“Mukaddime”], *Kitâbü’d-Duafâ*, mlf. Ebû Nuaym el-İsfahânî (b.y.: Dâru’s-Sekâfe, 1405/1984), 33; Keskin, *Ebû Nu’aym el-İsfahânî*, 72, 109.

9 Ahmet Tobay, “Ebû Nu’aym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 89-90.

10 Konuya dair bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 156-7.

11 Mahmûd Mağrâvî, *Menhecü’n-nakd inde’l-hâfiz Ebî Nuaym el-İsfahânî* (Mekke: Câmi’atü Ümmü’l-Kurâ, Doktora Tezi, 1992), 1/152.

Nuaym'ın, ravi değerlendirmelerinde kendilerine atf yaptığı isimlere ulaşan isnadlarını ele aldıktan sonra mukaddimeyi Hâkim'in *el-Medhal*'i ile -özellikle zayıf ravilere dair kısımların- mukayesesi neticesinde bu metnin çoğunun Hâkim'in *el-Medhal*'inden alınma olduğunu ifade eder. Ebû Nuaym'ın bazı ravileri almadığını, bazı isimler eklediğini, bazen de Hâkim'in ifadelerini değiştirdiğini, ancak yine de kitabın esasının Hâkim'e dayandığını belirtir.¹² Ardından Ebû Nuaym'ın Hâkim'e tabi olduğunu gösteren mukayeseler yapar.¹³ Detayı aşağıda ve daha geniş bir şekilde ele alınacak olan sika ravilerin sayısı meselesi ile bazı zayıf ravi tercemelerinin karşılaştırılması zikrettiği konulardır. Mağrâvî son olarak Faruk Hamâde'nin *ed-Duağâ* neşrinin arka kapağındaki "cerh-ta' dilin ana kaynaklarından (*min ümmehâti kütübi 'ilmi'l-cerhi ve't-ta'dil*)" ifadesinin doğru olmadığını, zira Ebû Nuaym'ın bu kitabında Hâkim'e tabi olduğunu (*'âletün 'alâ Hâkim*) belirtir.¹⁴ Mağrâvî doktora çalışmasındaki bu yorumlarını, *ed-Duağâ*'nın Ebû Nuaym'a ait müstakil bir eser olmadığı tezini işlediği ve *ed-Duağâ* naşiri Faruk Hamâde'yi tenkit ettiği müstakil bir makalede de tekrarlamıştır.¹⁵

Ebû Nuaym'ın çalışmasında belirleyici etkinin, Hâkim'den ziyade Hâkim'in de pek çok konuda takipçisi olduğu Buhârî'den geldiği de söylenmiştir.¹⁶ Evet, zayıf raviler listesinde Buhârî'nin etkisi pekâlâ mümkündür ancak *ed-Duağâ*'sı ravi listesinden ibaret¹⁷ olan Buhârî'nin, başka bir etkisi hâliyle aranamaz.

En temelde bu metin ile Hâkim'in *el-Medhal*'inin baş tarafında yer alan ve bir zayıf ravi listesi de içeren giriş kısmının ileri düzeyde benzerliği dikkat çekicidir. Üslup benzerliğini aşan bu istifadenin mahiyetini tetkik etmeyi, iki metin arasındaki ilişkiyi belirleyip bu benzerliğin adını koymayı, Hâkim ile Ebû Nuaym arasındaki hoca-talebe ilişkisine, ayrıca bu ilişkinin klasik kaynaklarda

12 Mağrâvî, *Menhecü'n-nakd*, 1/157.

13 Mağrâvî, *Menhecü'n-nakd*, 1/157 vd.

14 Mağrâvî, *Menhecü'n-nakd*, 1/164 dip. 2.

15 Mahmûd Mağrâvî, "Mülâhazât alâ tahkîki *Kitâbi'd-Duağâ*", *Mecelletü Külliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye [es-Sırât]* 5/10 (2004),74-99. Ancak Mağrâvî benzerliği kısmen -örneğin sika raviler bahsinde sadece benzerliği gösterir, ekstra bir yorum yapmaz- ortaya koymakla yetinmiş, iki metin arasındaki bağlantının adını koyma çabasına girmemiştir.

16 bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 156-8. Muhtemelen Karagözoğlu ilk aşamada, konu gereği tabii olarak *ed-Duağâ*'yı incelemekle yetinmiştir. *ed-Duağâ* üzerinden *el-Müstahrec* mukaddimesi ile Hâkim'in *ed-Duağâ*'sı arasındaki irtibatı görebilmek zordur. Ebû Nuaym'ın yaptığı(?) özetleme, hatta bazen sayfalarca tamamen çıkarma bu istifadenin tespitini engelleyebilir. Yukarıda bahsi geçen şüphe ve *ed-Duağâ*'nın muhtasar karakteri göz önüne alındığında Karagözoğlu'nun, araştırmasını *el-Müstahrec* merkezli sürdürmesi daha sağlıklı olabilirdi.

17 Buhârî'nin eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 48-54.

ele alınma tarzına dair bazı çıkarımlarda bulunmayı hedefleyen bu makalede *el-Müstahrec*'in giriş kısmında tespit edilen bazı tahkik ve istinsah hatalarına da temas edilecektir. Makalede ele alınan meselenin tetkikine katkı sağlayacağı açık olsa da “4./10. asırda kitap yazım usulü” konusu müstakil ve daha geniş çalışmalara ihtiyaç duyması sebebiyle dışarıda bırakılmıştır. Önce Ebû Nuaym'ın Hâkim'in ilmî birikimine ilgisi üzerinde durulacak ardından iki metin mukayese edilerek benzeşen-farklılaşan noktalar tetkik edilecektir.

1. Ebû Nuaym – Hâkim İrtibatı

Gerek Ebû Nuaym'ın kendi kitaplarında gerek farklı çalışmalarda Hâkim ile arasında ilim alışverişine dair kayıtlar mevcuttur. Ebû Nuaym'ın 150 civarındaki¹⁸ kitabından ancak bir kısmı günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir. Bunlar içerisinde Hâkim'in kaynak olarak anıldığı tek çalışma *Hilye*'dir. O, *Hilye*'de iki yerde tahdis sigası ile Hâkim'den nakilde bulunur.¹⁹ Hâkim'in adı bu iki kayıt dışında da daha pek çok yerde anılır. Bunların tamamı aynı konuda, Suffe ehli noktasında yapılmış atıflardır.

Ebû Nuaym, *Hilye*'de ehl-i Suffe listesini verirken kendinden önce yapılmış çalışmalara dayanır. Konuya dair elinin altındaki kaynaklar *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un ravisi Ebû Sa'îd İbnü'l-A'rabî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtü'n-nüssâk*'ı ve çağdaşı Horasanlı sufi muhaddis Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Târîhu ehli's-Suffe*'sidir.²⁰ Ebû Nuaym, günümüze ulaşmayan ve hâliyle kontrol imkânı bulunmayan bu iki kaynakta verilen ehl-i Suffe listelerini alıntılar, sadece alıntılama kalmayıp tetkik ve tashih eder, mevcut hataları dile getirir.²¹ Ebû Nuaym'ın sık sık işaret ettiği üzere Sülemî ve İbnü'l-A'rabî'nin,

18 Kitaplarının bir listesi için bk. Sem'ânî, *et-Tahbir*, 1/179-182; Keskin, *Ebû Nu'aym el-İsfahânî*, 69-126.

19 Rivayetlerden birinin isnadına göre bu tahdis Nişabur'da gerçekleşmiştir; bk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Kahire - Beyrut: Mektebetü'l-Hâncî - Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 8/46. Diğeri için bk. *Hilye*, 10/281.

20 *Hilye*'de Sülemî'nin *Tabakâtü's-süfiyye* başlıklı kitabına işaret eder; bk. 10/41-2 (İbnü'l-A'rabî'nin ise *Tabakâtü'n-nüssâk*'ını anar; bk. 10/127-8). Fakat Suffe ehli konusundaki bilgiler günümüze ulaşan *Tabakât*'ta yer almaz. Bunlar ya *Târîhu ehli's-Suffe*'den ya da *Tabakât*'ın daha geniş bir versiyonundan olmalıdır. Hâlihazırda onun *Hilye*'de kullandığı kaynaklar, bu kaynakları kullanma usulü müstakil araştırmalara konu olmuştur. *Hilye*'deki kaynaklar hakkında bk. Melchert, “Abû Nu'aym's Sources”. *Bir Tasavvuf Tabakâtı Olarak Hilyetü'l-Evliyâ'nın Kaynakları, Muhtevâ Özellikleri ve Tahlili* başlıklı devam eden bir doktora tezi için bk. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “Aranan: *Hilyetü'l-Evliyâ'nın Kaynakları*” (Erişim 29 Temmuz 2022).

21 Ehl-i Suffe bölümünün başlangıcında konuya dair ifadeleri için bk. *Hilye*, 1/347. Ebû

bazı isimleri Suffe ehli içinde sayarkenki kaynakları arasında Hâkim de yer alır. Bunlar Hâkim'in *el-Müstedrek*'te verdiği ehl-i Suffe listesiyle örtüşür. Ancak bu konuda Hâkim'e doğrudan atıf yapmaz, onu eleştirmez. Ona yaptığı atıflar ilgili konuda mezkûr isimlerin Hâkim'i kaynak göstermeleri sebebiyledir.²²

Ebû Nuaym'ın kendi eserleri dışında sadece Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) çalışmalarında Hâkim ile irtibatı tespit edilebilmektedir. Ancak bu irtibat oldukça sınırlıdır.²³ Hatîb'in muhtelif eserlerindeki nadir atıflara bakıldığında, bunların Ebû Nuaym'ın Hâkim'den icazetle aldığı²⁴ kitaplara yapılmış atıflar olduğu görülür. *Târihu Bağdâd, er-Rihle ve el-Câmi* 'de "*ahberanâ Ebû Nu 'aym el-hâfız, kâle ahberanî Muhammed b. 'Abdillâh ed-Dabbî fî kitâbihi*" kalıbıyla tespit edilen bu atıflar Hâkim'in *Ma 'rifetu ulûmi'l-hadîs*'indendir.²⁵ Buradaki "*ahberanâ ... fî kitâbihi*" ifadesi bir icazete işaret eder²⁶ ve bu icazetin içerisinde *Ma 'rife*'nin bulunduğunu söyleme imkânı verir. Ebû Nuaym'ın kaynaklarda *Ma 'rife* üzerine bir müstahreci (*Ma 'rifetu ulûmi'l-hadîs alâ Kitâbi'l-Hâkim*) olduğu söylene²⁷ de bu çalışmanın seyri sönük ilerlemiş, günümüze

Nuaym burada takip edeceği kitap ve müellif konusunda isim vermez hatta tek bir kitaptan bahseder. Ayrıca biyografilerde çoğu kere *zekera* demekle yetinir. Bu, onun takip ettiği kitabı ve müellifi tespit işini güçleştirir de ehl-i Suffe bölümü içerisinde iki yerde Sülemî ve İbnü'l-A'rabî'nin isimlerini açıkça kaydeder; bk. 2/14 ("İbnü'l-A'rabî'nin -ayn harfinde- Suffe ehli içerisinde zikredip Sülemî'nin zikretmediği isimler"); 2/26 ("Sülemî ve İbnü'l-A'rabî'nin zikretmediği Suffe ashabı").

22 Sözelimi bk. *Hilye*, 1/372, 2/12.

23 Jonathan Brown'in tespitine göre Ebû Nuaym Hatîb'in Hâkim'e ulaşmak için nadiren kullandığı araçlardandır; bk. Brown, "Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbüri Arasındaki Gizemli İrtibat", çev. Dilek Tekin, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2/2 (2016), 126, dip. 13.

24 Ebû Nuaym, -aşağıda işaret edileceği üzere- bütün rivayetlerinin icazetini aldığı (*ecâzû li cemî 'a mesmû 'âtihim ve ketebû li bi-huûfihim*) isimler arasında Hâkim en-Nisâbüri'yi de zikreder.

25 Sırayla bk. *Târihu [Bağdâd] Medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001), 2/348, 418; *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*, thk. Nüreddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, H. 1395), 89; *el-Câmi ' li ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi* ' , thk. Mahmûd Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 2007), 2/75, 269. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerinde yer alan isnadlarda, Hâkim'den genellikle "Muhammed b. Abdullah ed-Dabbî" şeklinde bahseder, sadece bir yerde (*el-Câmi* ' , 2/75) "Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri" olarak kayıtlıdır.

26 bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), "Ahberenâ fî Kitâbih", 17.

27 Sem'ânî, *et-Tahbir*, 1/181; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nüreddin İtr (Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1421/2000), 38. Bazı kaynaklarda "*Ulûmu'l-hadîs*", "*Ulûm*" ve "*Kitâb fî ulûmi'l-hadîs*" olarak bahsedilen kitap da bu müstahrectir. Sırasıyla bk. Zehebî, *Siyeru a lâmi'n-*

gelememiştir.²⁸

Hatib el-Bağdâdî'deki alıntılar *Ma'rife* dışında bir esere işaret etmez. Jonathan Brown bir çalışmasında Ebû Nuaym'ın Hâkim ile mektuplaşarak *Târîhu Nisâbûr* ve *el-Medhal ile's-sahih* adlı eserlerini elde ettiğinden söz eder.²⁹ Bir diğer araştırmasında da bu iki eser ve muhtemelen diğer kitapların da birer nüshasının Ebû Nuaym'da bulunduğunu söyler.³⁰ Brown burada *Târîhu Bağdâd*'daki³¹ mezkûr kalıbın kullanıldığı bir alıntı ile aşağıda etraflıca ele alınacak olan *el-Müstahrec*'teki sika raviler alıntısına atıf yapar.³² *el-Medhal* anlaşılabilirse da *Târîh*'i neye binaen söylediği belirsizdir ve *Ma'rife*'yi de atlamıştır.

Diğer taraftan tabakât-terâcim türü eserlere bakıldığında farklı bir manzara ile karşılaşılır. Tespit edilebildiği kadarıyla sadece İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî'nin (ö. 641/1243), Nişabur ulemasına dair yazılmış daha önceki literatürden istifadeyle derlediği, *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nisâbûr* başlıklı çalışmasında³³ Ebû Nuaym kendisine icazet veren 18 âlim arasında Ebû Abdullah el-Hâfız en-Nisâbûrî'yi, yani Hâkim'i sayar.³⁴ Burada Hâkim'den bütün rivayetlerinin icazetini aldığını belirtir. Bunun haricinde *Tabakât-terâcim* literatürü Hâkim ile Ebû Nuaym arasındaki ilmî irtibata dair bilgi vermez;

nûbelâ`, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 19/306; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Fühayd Âlû Fühayd (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 4/426; Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî".

28 İbn Hacer Ebû Nuaym'ın eleştiriye açık, sonradan gelenlerin tamamlaması gereken / tamamlaması mümkün olan bazı hususlar bıraktığına işaret eder, herhangi bir şekilde kitaba atıf yapmaz, *Mu'cem*lerinde saymaz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kitabı tek kullanan Sehâvî'dir (ö. 902/1497). *Fethu'l-muğîs*'te muhtelif başlıklarla çeşitli meselelerde bu kitaba başvurur; bk. 1/213; 1/242; 4/179; 4/426. Bazı çalışmalarda Köprülü'de bir nüshasının olduğu (Subhî es-Sâmerrâî, "Mukaddime", *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, mlf. Şerefüddîn et-Tîbî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985, 13) hatta baskısının yapıldığı söylenir (Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 135). Fakat ne herhangi bir kütüphanede eserin izine rastlayabildik ne de bir baskısına tesadüf edebildik.

29 "Hatib el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbûrî Arasındaki Gizemli İrtibat", 125-6.

30 *The Canonization*, 158.

31 2/348.

32 *The Canonization*, 177-8.

33 Eser hakkında bk. Salahattin Polat, "Selçuklular Dönemi Nisabur ve Çevresinde Hadis Tarihi ile İlgili Önemli Bir Kaynak", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildiriler İslâmî İlimler*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi, 2013) 1/157-172.

34 İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nisâbûr*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1989), 92.

görüşmeleri, müzakereleri, tartışmaları vs. hakkında hiçbir kayıt içermez. Ayrıca ne Hâkim'in talebelerine dair verilen listelerde Ebû Nuaym sayılır ne de Ebû Nuaym'ın hocaları arasında Hâkim'in ismi geçer. Sözcüleri, hicri 340'larda, Ebû Nuaym henüz 6 yaşındayken babasının pek çok büyük âlimden (*kibâru'l-müsnidîn*) onun adına icazet istediğini kaydeden Zehebî, kısaca ancak şehir şehir zikrettiği icazet veren isimler arasında Nişabur'dan sadece Ebû'l-Abbas el-Esamm'ı (ö. 346/957) sayar.³⁵ Devamında hocalarına dair verdiği listede Nişabur'dan Ebû Amr İbn Hamdân (ö. 376/987), Ebû Ahmed el-Hâkim (ö. 378/988) ve Huseynek et-Temîmî'yi (ö. 375/985-6) zikreder, geri kalanları (*halk*) hatırlatmakla yetinir.³⁶

Son dönem araştırmalarda da bu tutum devam eder. Nadir birkaç çalışma³⁷ dışında iki isim arasındaki hoca-talebe irtibatı belirlenmemiştir.³⁸ Hatta bazı araştırmalarda bir hoca-talebe ilişkisinin olmadığına dair işaretler görülür. Madelung, Ebû Nuaym'ın Nişabur'daki hocalarının bir kısmına işaret ederken Hâkim el-Kebîr'i (ö. 378/988) sayar, muhtemelen karışıklığa engel olmak amacıyla parantez içinde "Hâkim en-Nisâbüri'yi işitmediği" kaydını düşer.³⁹

Hasılı Ebû Nuaym'ın Hâkim'den doğrudan istifadesi söz konusudur ancak bu oldukça sınırlıdır. Aralarındaki irtibat klasik kaynaklarda yansıtılmamıştır. Diğer taraftan Ebû Nuaym eserlerinde Hâkim'den çok az nakilde bulunmuştur. Hâkim'in icazetle elde ettiği kitaplarını kaynak olarak kullanımı ise söz konusu

35 Zehebî, *Siyer*, 17/454; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/1092.

36 Zehebî, *Siyer*, 17/455. Ayrıca bk. Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Heceer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, H. 1413), 4/19 (Temîmî ile Hâkim el-Kebîr'i sayar ve Serrâc'ın [ö. 313/925] ashabına ve daha başkaları -*men ba'dehum*- olduğuna atıf yapar); Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd – Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs'l-Arabî, 1420/2000), 7/53 (Ebû Amr ve Hâkim el-Kebîr'den sonra üçüncü isim İbn Huzeyme'nin [ö. 311/924] torunlarından Ebû Tâhir es-Sülemî'dir [ö. 387/997]).

37 Hocaları arasında Hâkim'in sayıldığı çalışmalar için şunlara bakılabilir: Mağrâvî, *Menhecü'n-nakd*, 1/76; Abdülhafız Ferağlı, *el-Hâfiz Ebû Nuaym el-Asfahâni el-fakih el-muhaddiss es-sûfi el-müerrih* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987), 46; Alireza Zekavati Gharagozlu, "Abû Nu'aym al-İsfahâni", *Encyclopaedia Islamica*, ed. Farhad Daftary (Erişim 28 Aralık 2022).

38 Hoca-talebe ilişkisine işaret etmeyen kaynakları listelemeye çalışmak yerine Türkçe kaleme alınan hiçbir çalışmada ve iki muteber ansiklopedide (*DİA* ve *Eİ* -tüm versiyonları-) yer verilen "Hâkim" ve "Ebû Nuaym" maddelerinde bu yönde bir bilgi girişinin olmadığını belirtmek yeterli olacaktır.

39 Wilferd Madelung, "Abû Nu'aym al-İsfahâni", *Encyclopaedia Iranica (EIr.)* (Erişim 07 Ağustos 2022). Aynı ansiklopedinin Hâkim ile ilgili maddesinde de aralarındaki hoca-talebe ilişkisi konu edilmez; bk. Richard W. Bulliet, "Abû 'Abdallâh b. al-Bayye'" *Encyclopaedia Iranica (EIr.)* (Erişim 07 Ağustos 2022).

olmamıştır. Bu icazetini aldığı kitaplar arasında *Ma'rif*e ve bir ihtimal *el-Müstedrek*'in bulunduğu, nadir kayıtlardan anlaşılmaktadır. Üçüncü bir kitap olarak *el-Medhal*'e olan ilgisinin boyutu ve mahiyeti aşağıda ele alınacaktır.

2. Mukayese

Girişte de ifade edildiği üzere Ebû Nuaym müstahrecinde Müslim'in naklettiği hadisleri neredeyse aynen takip eder. Ancak bu takip, müstahrecin girişi ile Müslim'in *Mukaddimesi* arasında görülmez, Ebû Nuaym burada esnek davranır.⁴⁰ Müslim ile olan farklılıklara bakınca Ebû Nuaym'ın *Mukaddime*'ye yaklaşımının *es-Sahih*'in esas metnine nazaran farklı olduğu, bu giriş kısmını kendince yeniden tesis edebileceği ve bazı meseleleri yansıtabileceği bir bahis olarak gördüğü anlaşılır. Bunun doğal bir neticesi olarak da onu böyle bir tasarrufa yönelten saiklerin neler olduğu sorusu zorunlu olarak belirir. Muhtemel sebepler olarak da Ebû Nuaym'ın entelektüel biyografisi, ilmî-fikrî yönelimleri ve içinde bulunduğu dönemin, şartların izleri ve gereksinimleri akla gelebilir. Hâlbuki burada onu yönlendiren, çalışmasını kaleme alırken esas aldığı başka bir metnin [daha] bulunduğu dikkate alınmalıdır: Hâkim'in *el-Medhal*'i.

Bu başlık altında her iki metnin giriş bahisleri karşılaştırmalı ele alınarak aralarındaki benzerlik, muhtemel etkileşim gösterilmeye çalışılacaktır. Her iki kitapta bahse konu kısımlarda nadiren başlık (ya da başlık yerine geçebilecek ifadeler) bulunur. Mukayesenin daha sağlıklı görülebilmesi adına *-el-Medhal* muhakkikinin eklemiş olduğu başlıklardan da yardım alarak- metnin akışı

40 Müslim *Mukaddime*'de baştaki telif sebebini hikaye ettiği kısmı takiben önce sahih ve zayıf hadislerin temyizine vurgu yapar, ardından resule yalan isnadının tehlikesine dikkat çeker. Her rivayete itibar edilmemelidir, temyize gücü yetmeyenler (avam) dikkate alınmalı, garîb-münker ve sahîh olmayan rivayetlerin peşine düşülmemelidir. Zira ilmî ortam bozulmuş ve gittikçe güvensiz bir hâl almıştır. Burada isnada önem verilmeli, sikalardan nakille yetinilmeli, zayıflara iltifat edilmemeli ve cerh mekanizması işletilmelidir. Selef bunu uygulamıştır, bu meşru ve gereklidir. Bu akışı, "bazı zayıf ravilerin, haklarında kısa değerlendirmelerle zikredildiği kısım" takip eder. Bu giriş, *Mukaddime*'de en fazla yer tutan mu'an'an meselesi ile son bulur; bk. Müslim b. el-Haccâc, "Mukaddime", *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991), 1/3-35. Mu'an'an bahsine hiç değinmeyen Ebû Nuaym ise temel kaynaklara (Kitap, sünnet ve icma) vurgu ile başladığı mukaddimesinde Müslim'den farklı olarak zayıf hadislerin rivayetine delil getirilen hadisleri tetkik eder, sika ravilerin *Sahihayn*'dakiler ile sınırlı olduğu algısına dair bir tartışma açar ve haklarında kısa açıklamalar da yaptığı nispeten uzun bir zayıf ravi listesinin peşinden esas konuya gelir. Müslim'e övgüde bulunur, onun şartlarından kısaca bahseder, *Mukaddime*'den blok alıntılar yapar ve *el-Müstahrec*'ini yazma amacını dile getirir; bk. Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 1/33-97.

doğrultusunda bazı başlıklar belirlenmiş, her iki ismin bu başlıkların altında hangi konuları ele aldıkları ve benzeşen-farklılaşan yönleri kısaca ele alınmıştır. Mukayesenin daha rahat takip edilebilmesi için temsil gücü yüksek bazı bahisler de tabloya çekilmiştir.

2.1. Giriş (krş. *el-Medhal*, 1/91; *el-Müstahrec*, 1/33-34)

Hâkim ve Ebû Nuaym'ın, eserlerine giriş tercihleri farklıdır. Hâkim besmele, hamdele ve salvele ile yetinirken Ebû Nuaym uzunca bir bahis açar. Burada temel kaynaklardan Kitap, sünnet ve icma olarak bahseden Ebû Nuaym Kitab'ın resule/sünnete itaati emrettiğini belirtir ve bu minvalde ayetleri zikreder. Buna binaen herkes sahih hadisleri sahih olmayanlardan ayırmalı (*temyîz*), bu konuda gerekli çabayı göstermelidir. Bunun yolu da ravi bilgisinden geçer. Raviler de derece derecedir.

2.2. Sünnete İttiba (krş. *el-Medhal*, 1/91-94; *el-Müstahrec*, 1/35-38)

Ana temayı sünnete ittiban oluşturduğu bu bölümde her iki müellif aynı hadisleri esas alır. Hâkim hadislerin muhtevalarına dair kısa açıklamalarla ve farklı bir tarihteki ziyadeye işaretle yetinirken Hâkim'in zikrettiği hadisleri kendi isnadlarıyla nakleden Ebû Nuaym onun açıklamalarını genişletir. Ebû Nuaym burada farklı olarak bir ara izahı atlar ve uzun bir açıklama ekler. Bunların yanında, temel hadislerden birinin farklı tarikleri üzerinde durur ve bunun sahih olduğunu ortaya koymaya dalarak esas konudan epey uzaklaşır.

2.3. Hadis Tebliği (krş. *el-Medhal*, 1/94-95; *el-Müstahrec*, 1/38-39)

Ebû Nuaym Hâkim'in açıklamalarını (muhtevayı, lafızları ve mezkûr hadisi koruyarak) genişleterek tekrarlar. Konuya dair Hâkim'in zikrettiği hadisi, farklı tarikle nakleder, giriş cümlelerinde isnadsız geçen hadisi de senediyle verir.

2.4. İşittiği Gibi Nakletme (krş. *el-Medhal*, 1/95-96; *el-Müstahrec*, 1/39-41)

Konuya dair asıl hadisler -ilk hadiste bu sefer sahabi ravi farklılaşsa da- yine aynıdır. Ebû Nuaym açıklamaları da takip eder. Ayrıldığı nokta hadisin başka tarihlerine ve lafız farklılıklarına işaret ettiği yerlerdir.

2.5. Rivayetin Karşılığı (Ecr) (*el-Medhal*, 1/96-97)

Hâkim bir-iki satırlık giriş cümlelerinin ardından (hadisin muhtevasına işaret eden cümleler) Hz. Ömer'den tek bir hadisle bu konuyu işler. Bu kısa bahis Ebû Nuaym'ın atladığı nadir yerlerdendir.

2.6. İlmi Gizleme (krş. *el-Medhal*, 1/97-99; *el-Müstahrec*, 1/41-42)

Konunun akışı her iki eserde aynıdır. İki noktada farklılaşmadan bahsedilebilir. İlki Ebû Nuaym'ın Hâkim'e nazaran daha az söz almasıdır. Hâkim'in iki hadis arasına düştüğü kısa bir geçiş açıklamasının karşılığı *el-Müstahrec*'te yokken bir diğer izahı daha kısa yer bulur. Bu kısaltmada dikkat çeken, Hâkim'de içe dönük bir eleştiri (hadisçilerin bir kesiminin zaman zaman muhtelif gerekçelerle hadis rivayetinden kaçınmalarını mazur görme tutumuna yönelttiği eleřtiri⁴¹) söz konusuyken Ebû Nuaym'ın bu bağlamda sessiz kalmasıdır. İkincisi ise bahsin sonunda nakledilen hadisler aynı mana-yakın lafızlara sahiptirler ancak isnadları farklıdır.

41 Konuya dair bk. Üsâme Bozkurt, *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadîs Arasındaki Tartışmalar* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 26-31.

Tablo 1: Hâkim ve Ebû Nuaym'ın, "ilmi gizleme" bahsinde naklettikleri hadisler ve açıklamalarının mukayesesi

Hâkim, <i>el-Medhal</i>	Ebû Nuaym, <i>el-Müstahrec</i>
<p>ثم أُوعدَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَاتِمَ الْعِلْمِ أَشَدَّ الْعِقَابِ.</p>	<p>وَكَمَا رَغِبَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْإِنْلَاغِ عَنْهُ وَحَثَّ عَلَيْهِ أُوعدَ كَاتِمِي بَيَانِهِ عَظِيمَ الْوَعِيدِ وَبَلِيغَ التَّخْوِيفِ.</p>
<p>حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ أَنَا ابْنُ وَهَبٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُبَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ</p>	<p>حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَحْمَدُ بْنُ بِنْدَارٍ الْفَقِيهِيُّ ثَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَاصِمٍ ثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَيَّاشٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُبَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ)</p>
<p>وَقَدْ بَيَّنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ الَّذِي لَا يَجُوزُ كِتْمَانُهُ هُوَ مَا يَنْفَعُهُ الْعَالَمُ بِتَعَلُّمِهِ.</p>	<p>وَأَعْلَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ الَّذِي أُوعدَ كَاتِمَهُ هُوَ مَا يَنْفَعُهُ وَيَحْفَظُهُ.</p>
<p>أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ سَلِيمَانَ الْمُؤَصِّلِيُّ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَزْبٍ الْمُؤَصِّلِيُّ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُثَنَّى ثَنَا عُمَارَةُ بْنُ زَادَانَ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبُلٌ مِنْ سُبُلٍ عَنْ عِلْمٍ يَعْلَمُهُ فَكْتَمَهُ أَلْجَمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ</p>	<p>حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ مَالِكٍ ثَنَا بَشْرُ بْنُ مُوسَى ثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ ثَنَا عُمَارَةُ بْنُ زَادَانَ الصَّبَّالِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ وَحَدَّثَنَا فَارُوقُ الْحَطَّابِيُّ وَحَبِيبُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ ثَنَا أَبُو مُسْلِمٍ الْكَنْبِيُّ ثَنَا حَبَّاحُ بْنُ مِنْهَالٍ ثَنَا عُمَارَةُ بْنُ زَادَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ</p>
<p>وَقَدْ رَوَى عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا دَلَّ عَلَى أَنَّ عِلْمَهُ وَإِتْقَانَهُ حَفِظَهُ وَلَا يَجْمَعُهُ فِي الصَّنَائِقِ وَالْحَبَابِ</p>	<p>XXXX</p>
<p>أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْدَانَ الصَّمِرِيُّ بِمَرَوْ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشْرِ الْمَوْتَدِيُّ ثَنَا خَالِدُ بْنُ خِدَّاشٍ ثَنَا عُمَارَةُ الصَّبَّالِيُّ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ رَجُلٍ حَفِظَ عِلْمًا نَافِعًا فَسُبِّلَ عَنْهُ فَكْتَمَهُ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ</p>	<p>وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ خَلَادٍ ثَنَا الْحَارِثُ بْنُ أَبِي أَسَامَةَ ثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيِّ ثَنَا عُمَارَةُ الصَّبَّالِيُّ أَنَّهُ عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ رَجُلٍ حَفِظَ عِلْمًا نَافِعًا فَسُبِّلَ عَنْهُ فَكْتَمَهُ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ</p>
<p>وَقَدْ رَوَى عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ الَّذِي أُوعدَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى كِتْمَانِهِ هُوَ عِلْمٌ يَنْتَفَعُ بِهِ لَا كِتْمَانَهُ بِتَوَهُمِهِ حَشْوِيَّةٌ أَهْلُ الْعِلْمِ إِنَّ الْمُحَدَّثَ تَخَطَّرَ عَلَيْهِ أَنْ يَمْتَنِعَ عَنِ التَّحَدِيثِ فِي وَقْتِ دَوْنِ وَقْتِ أَوْ يَعْزُ مَا يَغْلُو فِيهِ مِنَ الْأَسَانِيدِ.</p>	<p>وَبَيَّنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْمُلْجَمَ بِلِجَامِ النَّارِ هُوَ مَنْ كَتَمَ عِلْمًا نَافِعًا يَسْتَنْدِلُ بِهِ الْمَرْءُ عَلَى نَفْعِ دِينِهِ وَلِرُومِ شَرِيعَتِهِ.</p>
<p>أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ ثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّبَّيِّ ثَنَا سَوَّازُ بْنُ مُصْعَبٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْأَخْوَصِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يَنْتَفَعُ بِهِ بِجَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ</p>	<p>حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ خَلَادٍ وَأَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الرَّيْهَارِيُّ قَالَا ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ الْحَزَّارِيُّ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَاصِمِ الْجَمَّالِيُّ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ ذَابٍ وَأَخْبَرَنِي صَفْوَانُ بْنُ سَلِيمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يَنْتَفَعُ اللَّهُ بِهِ فِي أَمْرِ الدِّينِ أَلْجَمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ</p>
	<p>حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعْدِ الْوَاسِطِيِّ وَسَلِيمَانُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَا ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ الْوَاسِطِيُّ ثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ثَنَا الْحَارِثُ بْنُ النُّعْمَانَ أَبُو النَّضْرِ الْأَنْطَلِبِيُّ ثَنَا سُفْيَانُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سُبِّلَ عَنْ عِلْمٍ نَافِعٍ فَكْتَمَهُ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ لَفْظُ سَلِيمَانَ</p>

2.7. Nebiye Yalan İsnadı (krş. el-Medhal, 1/99-103; el-Müstahrec, 1/42-47)

Hâkim bu kısmı “dört va ‘id” olarak ele alır: Nebinin kendisinden sonra hakkında girişilecek hadis *vad* ‘ı konusunda Allah tarafından bilgilendirildiğine ve bu doğrultuda bazı hadisler dile getirdiğine dair bir açıklamayla başlayan ilk va ‘id, kasıtlı-kasıtsız nebi hakkında yalan konuşmanın akıbeti ve nebi hakkında yalan konuşmanın diğer insanlar hakkında yalan konuşmak gibi olmadığı üzerinde durur. Hâkim’in açıklamalarını genişleterek veren Ebû Nuaym’ın üzerinde durduğu hususlar ve vurguları da aynı yöndedir. Konunun başındaki hadisler dışında iki müellif tarafından ele alınan hadisler de hemen hemen aynıdır. Hâkim gelen 2, 3 ve 4. va ‘id için başlık yerine geçecek ifadeler (*zıkrı va ‘idin şânin ...; şâlişin ..., râbi ‘in...*) tercih eder. Örtüşme o dereceye varır ki Hâkim gibi ilk va ‘ide açıklamayla giren Ebû Nuaym bu 2. bahis için benzer bir başlık atar; 3. va ‘id için başlığı serbest üslupla metin olarak verir.⁴² Son va ‘id ise Ebû Nuaym’ın hiç dikkate almadığı, tamamen farklı akışa sahip bir bahistir. Bu farklılığa Hâkim’in konuya dair naklettiği hadisin sıhhati hakkında şüphe duymuş olması (*in şahhat*) ne kadar etki etmiştir bilinmez. Fakat Ebû Nuaym’ın sıhhate vurgu ile (*şebete ‘anhu*) söze başlamış olması bu ihtimali akla getirir.

2.8. Hadis Vad ‘ına Delil Getirilen Rivayetler (krş. el-Medhal, 1/103-108; el-Müstahrec 1/47-50)

Hâkim, -ahkama taalluk etmemek kaydıyla- sevap bekleyerek hadis uyduranların (*kezzâb*), bunu yaparken delil aldıkları bazı zayıf hadisleri ele aldığı bu kısımda konuya dair üç rivayet üzerinde durur, her birinin illetini açıklar. Ebû Nuaym da son hadis dışında farklı tarihleri de dâhil kendi senedleriyle (hocaları ve bir üst tabaka) naklettiği hadisleri Hâkim’in sırasını takip ederek tetkik eder. Konunun akışı yanında açıklamalardaki örtüşmeler dikkat çeker ve bunlar normal karşılanamayacak miktardadır. Bununla birlikte matbu metinlere bakıldığında farklılık arz eden bazı detaylar göze çarpar.

Hâkim konuya dair zikrettiği ikinci hadisin (*men kezebe ‘aleyhemute ‘ammiden li-yuğille bihi’n-nâs fe’l-yetebevve’ mek’adehû mine’n-nâr*) 4 vechini ele alır ve 4’ünün de illetlerini belirterek delil alınmaya uygun olmadıklarını ortaya koymaya çalışır. Ebû Nuaym da Hâkim’i aynen takip eder. Her iki isim mahfûz

42 Ebû Nuaym Hâkim’in “*zıkrı va ‘idin şânin min rasûlillâh li’l-kâzıbi ‘aleyh*” şeklindeki başlığını (*el-Medhal*, 1/101) “*zıkrı va ‘idin şânin fî men te ‘ammede’l-keziibe ‘aleyh*” şeklinde zikreder (*el-Müstahrec*, 1/45). Hâkim’in “*zıkrı va ‘idin şâlişin minhu fih*” başlığını ise (*el-Medhal*, 1/102) açıklama olarak verir (*el-Müstahrec*, 1/45).

olan tarike işaretle bu ikinci hadise dair tetkiklerini sonlandırır.

Mezkûr hadisin ikinci tarikinin kusurunu ortaya koyarken her iki isim hatayı tespitite, aynı ravi (Yunus b. Bükeyr) üzerinde uzlaşsalar da ravinin yaptığı hatanın türüne dair farklı kanaatte görünürler. Hâkim Yunus b. Bükeyr'i, isnadın yukarısında iki ravi arasındaki bir ismi (Ebû Ammâr) düşürdüğü (*iskât*) ve hadisi ref' ettiği gerekçesiyle eleştirirken, ref' konusunu tekrarlayan Ebû Nuaym ise adı geçen ravinin, Yunus b. Bükeyr tarafından iki ravi arasına eklendiğini (*idhâl*) söyler.⁴³ Ancak buradaki farklılık Ebû Nuaym'ın Hâkim'e muhalefetinden/farklı bir tespitinden değil bir nakil/atıf/istinsah veya tahkik hatasından kaynaklanmaktadır.⁴⁴ Nitekim Ebû Nuaym'ın metnin yazma nüshadan kontrolü yapıldığında ve konunun akışı dikkate alındığında çözümün bu ihtimaller doğrultusunda olduğu görülür.⁴⁵ Hâkim, ikinci hadisin üçüncü tarikinde mevcut

43 krş. *el-Medhal*, 1/106, *el-Müstahrec*, 1/49.

44 *el-Müstahrec* için üç yazma nüsha tespit edebildik. Piyasada bulunan ve bu çalışmada esas alınan *el-Müstahrec* neşri, bunlardan **Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye** nüshasına dayanmaktadır (bk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi, "Mukaddime", *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*, mlf. Ebû Nuaym el-İsfahânî, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., 1/21 ve 29 (Aynı yerde yazmanın durumunun zayıf olduğu belirtilir. Baskıda da ciddi tahkik hataları müşahede edilir ki bir kısmı üzerinde aşağıda durulacaktır). İkincisi **Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye** nüshasıdır ki bu nüshaya ulaşamadığımız gibi bu ilk iki nüshayı esas alarak hazırlanan bir doktora tezine de ulaşmak mümkün olmamıştır (Mukbil Murayşid Râşid er-Rafî'î, *Müstahrecü Ebî Nuaym el-Asbahânî alâ Sahîhi Müslim mine'l-cüz 'il-evvel ilâ ahiri'l-cüz 'i's-sâlis dirâse ve tahkik*, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1992). Üçüncü nüsha ise internet ortamında da paylaşılan **el-Mektebetü'l-Câmia'ti'l-İslâmiyye** nüshasıdır ki bu yazıda tüm kontroller bu nüsha üzerinden yapılabilmektedir (Yazma için bk. Alukah.net, "Mahtûtatü'l-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim" Erişim 29 Temmuz 2022).

45 Ebû Nuaym söz konusu tarihi nakletmeden önce "isnaddan [Ebû] Ammâr'ın (Burası "İbn Ammâr" olarak tahkik edilmiştir; bk. *el-Müstahrec*, 1/49) düşürüldüğünü" söylemekte ardından hadisi naklederken Ebû Ammâr'ın yer aldığı bir sened zikretmektedir. Oysa yazma nüshada senedde Ebû Ammâr yer almamaktadır. Ayrıca Hâkim'e göre hadisin doğru rivayeti (*mahfûz*), isnadında Ebû Ammâr'ın yer aldığı mürsel tariktir ve Ebû Nuaym da hadisin mahfûz rivayeti olarak Hâkim'in işaret ettiği isnadı vermektedir (krş. *el-Medhal*, 1/107; *el-Müstahrec*, 1/50). Yani Ebû Nuaym da burada bir *iskât* olduğu fikrindedir. Ulaşabildiğimiz yazma nüshada *idhâl* kısmının aynen mevcut olmasına bakılırsa da problemin geri kalan kısmı istinsah aşamasında ortaya çıkmış olmalıdır. *Hilye*'de Ebû Ammâr'ın isnadla rivayeti kaydeden Ebû Nuaym, sadece Yunus tarafından merfû ve muttasıl (*mücevved*) olarak nakledildiğini not düşer; bk. 4/146. Literatürde mezkûr hadise dair değerlendirmelerde de Ebû Nuaym'a herhangi bir atıf tespit edilememiştir. Örneğin bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-Mevdû ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966 – 1388/1968), 1/97. Buradaki tek problem *idhâl-iskât* meselesi

hatanın kimden kaynaklandığı noktasında belirli bir isim üzerinde dururken Ebû Nuaym'ın şüpheye düşerek iki isimden biri olabileceğine işaret etmesi burada ele alınabilecek tek sağlıklı farklılık gibi durmaktadır.

Hâkim'in girişteki "kezzâbın hadis vad'ından karşılık beklerken dayandığı zayıf hadisler" şeklindeki ifadelerini "cahillerin **zayıf (sakim) hadis rivayetini** mubah göstermek için istinat ettiği zayıf hadisler" olarak veren Ebû Nuaym'ın (krş. *el-Medhal*, 1/103; *el-Müstahrec*, 1/47-48; ayrıca bk. Tablo 2), mutasavvıf kimliğinin etkisiyle burada bir yumuşatma eğilimi gösterdiği söylenebilir. Gelen bahsin girişinde, Hâkim'in tasavvuf ehline yönelik olma ihtimali oldukça yüksek ifadelerini *el-Müstahrec*'te bulamamız da aynı doğrultuda ele alınabilir. Bununla birlikte mutasavvıf tarafının, metnine etkisi noktasında eldeki tüm argümanlar bunlardan ibarettir.

de değildir. Hadiste (ikinci vecih) yer alan ve konunun özüne tekabül eden "*li-yüçille bihi'n-nâs*" lafzında da bir problem olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin hadisin (ikinci vecih) hemen ardından Hâkim "ravi *li-yüçille bihi'n-nâs* ifadesini zikretmedi." der. Oysa metinde bu ifade geçmektedir (*el-Medhal*, 1/105). Kullandığımız baskıda muhakkik, Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Müsned*'inde kayıtlı hadisi de delil getirerek hadisin ardından verilen Hâkim'in açıklamalarının müstensihinden kaynaklanmış bir hata olabileceğini söyler (*el-Medhal*, 1/105 dip. 2). İlginçtir, bir diğer *Medhal* baskısında ise muhakkik, hadisin ardından kaydedilenlere dayanarak metinden "*li-yüçille bihi'n-nâs*" kısmını çıkartmıştır (bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ile's-sahîh*, nşr. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî, Kahire: Dâru'l-İmam Ahmed, 2009, 1/130 dip. 1). *el-Müstahrec* baskısı/yazmasında da bu kısım karışıktır. Örneğin birinci tarihi, ilk iki tabaka hariç Hâkim ile aynı raviler aracılığıyla nakletmesine rağmen metinde "*li-yüçille bihi'n-nâs*" lafzı yoktur. Oysa hocası Taberânî'nin (ö. 360/971) -ki hadisi aldığı isimlerden biridir- konuya dair müstakil çalışmasında hadis bu lafızla kayıtlıdır (*Turuku hadîsi "men kezebe aleyye müte'ammiden"*, nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd - Hişâm b. İsmâil es-Sekkâ, Amman - Beyrut: Dâru Ammâr - el-Mektebü'l-İslâmî, 1410/1990, 100). İkinci tarihte -yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- Hâkim "*li-yüçille bihi'n-nâs*" yok derken Ebû Nuaym bu kısmın hadiste zikredildiğini söyler. Ancak elimizdeki metinlerde bu lafızlar yoktur. Hasılı başta hadisin bu ziyadeli metni olmak üzere tüm tarikleri muhtelif kaynaklar ve ulaşılabilecek yeni yazmalarla tekrar ele alınmalıdır.

Tablo 2: Hâkim ve Ebû Nuaym'ın Giriş Cümleleri ve Senedlere Dair Açıklamalarının Mukayesesi

Hâkim, <i>el-Medhal</i>	Ebû Nuaym, <i>el-Müstahrec</i>
<p>وَقَدْ رُوِيَ أَخْبَارٌ واهية يغير بها الكذاب فيتوهم أنه محتسب في وضعه الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما لا ينزل حكما من أحكامه ولا يوجه</p> <p>حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو سَهْلٍ الْقَاسِمُ بْنُ خَالِدِ بْنِ قَطَنِ الْمُؤَزَّرِيُّ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ أَبِي جِدَاشِ الْمُؤَصِّلِيُّ ثَنَا عَمِّي عَنِ الْمُعَاوِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ الْخُرَاسَانِيِّ عَنِ الْأَخْوَصِ بْنِ حَكِيمٍ عَنِ مَكْحُولٍ عَنِ أَبِي أَمَانَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا [...]</p>	<p>وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَادِيثٌ ضَعِيفَةٌ وَمَعْلُومَةٌ طَالَمَا افترأها الأعمىباء والجهلة فتتزوفا بها إلى إباحة الرواية لستقيم الأحاديث وأتابيلها ولم يمنعهم ما لله تعالى عليهم من حجة النظر وإبلاغ الأثر من المصطفى أن المرء مخطوئ عليه بإرسال لسانه بالحق والإختيار عمن يصير الإختيار عنه ديناً وتديناً إلا بعد العلم الذي يوجب العلماء صحة قوله وأن ذاكم من تلك الأحاديث بعينها إن شاء الله فميتها ما</p> <p>حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْكُوفِيِّ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ الْحَزْرَائِيُّ وَحَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّلَالِ ثَنَا أُسَيْدُ بْنُ زَيْدِ الْجَمَّالِ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنِ الْأَخْوَصِ بْنِ حَكِيمٍ عَنِ مَكْحُولٍ عَنِ أَبِي أَمَانَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا [...])</p>
<p>وهذا الحديث واه. وقد روى القزاري عن طلحة بن مصرف. والقزاري الراوي عن طلحة بن مصرف وهو محمد بن غنيد الله العزيمي متروك الحديث بلا خلاف أعرفه بين أئمة أهل الثقل فيه الحديث مجمع عليه</p>	<p>ضعيف. وقد روى عن طلحة بن مصرف بعد هذا الممن أقاويل أزيعة منها ما تقدم من حديث عبد الرحمن ابن عوسجة عن البراء. والواهم فيه القزاري وهو محمد بن عبد الله الحرزمي متروك الحديث مجمع عليه</p>
<p>ولم يذكر ليضيل به الناس. ويؤنس بن بكر واهم في إسناد هذا الحديث في موضعين: أخذهما أنه أسقط بين طلحة بن مصرف وعمرو بن شريحيل أبا عمارة. والآخر أنه وصل يدكر عبد الله بن مسعود وغير مستبعد من يؤنس بن بكر الوهم</p>	<p>ضعيف. هذا لفظ هناد. وهو المشهور من حديث يؤنس بن بكر وذكر فيه ليضيل به. ووهم يؤنس بن بكر في هذا الحديث في موضعين: أخذهما إدخال أبي عمارة فيما بين طلحة وعمرو. والآخر إصالة ورفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير مرفوع من الوهم الكثير</p>

2.9. Cerh-ta 'dilin Gerekliliği (krş. el-Medhal, 109-113; el-Müstahrec, 1/51-56)

Hâkim bu kısma “tedavüldeki hadislerin hepsini sahih kabul eden ve cerh-ta 'dili inkâr eden bir gruba” atıfla başlar. Ardından “[birinci haber]”, “ikinci haber”, “üçüncü hadis” vd. şeklinde sırayla, “raviler içinde kezzâbların varlığına ve ravileri araştırmaya delalet eden” yedi merfû rivayet nakledip sahabe, tabiin ve imamlardan kendi zamanına kadar konuya dair nakledilen diğer haberler için *Kitâbü'l-İlel*'ine atıf yapar (zira çok fazla olduğu için burada zikredilmelerinin uygun düşmeyeceğini belirtir). Hâkim bu bahsi, Yahyâ b. Sa'îd'in (ö. 198/813) kendisine yöneltilen “Hadislerini terk ettiğin ravilerin kıyamet günü sana düşmanlık etmelerinden korkmuyor musun?” sorusuna verdiği “Allah'ın elçisinin ‘Niçin yalan olduğunu bildiğin hadisleri naklettin?’ diyerek bana düşman olmasındansa bunların düşmanlığını tercih ederim.” şeklindeki meşhur cevapla bitirir.

İki kitap bu konuda neredeyse hiç uyuşmaz. Ebû Nuaym -ayrıntısını aşıya

bıraktığımız- sika ravilere dair tartışmayla iç içe geçmiş görünümü veren bu bölümle birlikte serbestleşir. Cerh-ta‘dilin, sahih-zayıf temyizinin gerekliliğine; hadisler ve raviler içinde makbul olmayanların bulunduğu ve selefin geçmişten günümüze hadis tenkidine olan ilgisine vurguyla başlar. Seleften hadis tenkidine verdikleri öneme işaret eden üç nakilde bulunan Ebû Nuaym ardından sika ravilerin sayısı meselesini gündeme getirir. Daha sonra ravilerin durumunu araştırma ve tenkit yapmanın önemine işaretle tekrar konuya döner. Cerh-ta‘dilin gerekliliğine, meşruiyetine, uygulandığına dair selefte atıflar yapar. Yahyâ b. Sa‘îd’in yukarıda anılan meşhur cevabını içeren nakle de burada yer verir. Daha sonra tekrardan sahih hadislerin/sika ravilerin sayısı tartışmalarını ihsas ettiren izahlarda bulunur. Cerh-ta‘dile, isnada, hadis tenkidine vs. verilen öneme dair seleften nakillerle bahsi kapatır.

Hâkim merfû hadisler dışında kalan rivayetler için *Kitâbü'l-İlel*'ine atıf yaparken Ebû Nuaym'ın konuyu hep seleften nakillerle işlemesi dikkat çeker. Böylece o, konuyu tamamlayıcı bir rol oynamış olmaktadır. Diğer taraftan burada asıl dikkat çeken Ebû Nuaym'ın, -sika ravilerin sayısı meselesiyle ilişkili olarak dile getirdiği- kapsamlı (*câmi* ') bir kitap yazmayı arzularken bundan vazgeçtiğini belirtmesidir ki bunu aşağıya ilgili konuya bırakıyoruz.

Hasılı takdir edilen dokuz konu başlığında ortaya çıkan örtüşme dikkat çekicidir. Özellikle geçiş cümlelerinde/bir meseleden diğerine geçişlerde sıkı bir takibin söz konusu olduğu durumlar mevcuttur. Konuya delil getirilen hadislerin benzerliği/aynılığı ilk anda elbette tabiidir ancak bu hadislerin sıralanması ve muhtevasına işaret eden izahlardaki benzeşmenin farklı bir açıklaması olmalıdır. Bununla birlikte Ebû Nuaym'ın yukarıda değinilenler haricinde konuya katkı türünden okunmaya müsait tasarrufları ve özgün olarak yorumlanabilecek daha başka müdahaleleri de söz konusudur. Gelen başlık altında bu özellikleri ele alınmaya çalışılacaktır.

3. Farklılıklar: Özgün Yönler, Kısmi Katkılar

Atlama, takdim-tehir, izahların genişletilmesi veya kısaltılması gibi muhtevanın özüne tesir etmeyen türden farklılıkların Ebû Nuaym'ın *el-Medhal*'in farklı bir nüshasına sahip olmasından ya da Hâkim'in başka eserlerinden de istifade etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Fakat bu yönde herhangi bir kayıt tespit edilememiş olup bu farklılıkların tamamen Ebû Nuaym'ın kendi inisiyatifiyle oluştuğunu kabul etmek daha isabetli görünmektedir.⁴⁶

46 Mısırlı muhaddis Abdülğani el-Ezdi (ö. 409/1018) *el-Medhal*'de tespit ettiği bazı hataları tashih ederek oluşturduğu notlarını (*el-Evhâm elletî fi Medhali Ebî Abdillâh*

Yer vermediği ya da Hâkim’de olmadığı hâlde eklediği konuların bir kısmı için herhangi bir yorum yapılamazken bazısı için makul açıklamalar getirilebilir. Sözelimi Kitap, sünnet ve icma üzerinden bir girişi neye binaen tercih ettiğine dair hiçbir fikrimiz yokken bir hadisin *Sahîhayn*’da olmamasına rağmen sahih olduğunu ortaya koymak için yaptığı açıklamaları, hicri 3. asra uzanan sahih hadislerin miktarına dair tartışmaların etkisiyle irtibatlandırmak mümkündür.⁴⁷

Bunların haricinde kalan bazı farklılıklar ise Ebû Nuaym tarafından metne katkı olarak ele alınıp çalışmasının “özgün yönü” olarak okunmaya müsaittir. Gelen iki başlık aynı zamanda *el-Müstahrec*’in girişinin de son kısmına tekabül etmektedir ve bu iki mevzudan Ebû Nuaym’ın orijinallliği, esas aldığı metne katkısı takip edilebilir: Sika ravilerin sayısına dair tartışmalar ve zayıf ravi listeleri.

3.1. [10.] Sika Ravilerin Sayısı (*el-Medhal*, 1/114-117; *el-Müstahrec*, 1/52-55)

Her iki eserin mukayesesinde dikkat çeken bahislerden biri sika ravilerin *Sahîhayn* ile sınırlı olabileceği endişesine dair bölümdür. Hâkim isnadlı hadislerle işlediği konuları bitirir, esas konu olan zayıf ravileri listelemeye geçmeden bir tartışma açar. Burada *Sahîhayn* üzerine bir müstahrec de kaleme almış olan Nişaburlu Ebû Ali el-Mâsercisî’nin (ö. 365/976) “Muhammed b. İsmâil’in kitabında [yani *et-Târîhu’l-kebir*’de] yer alan ravilerin sayısı 40.000’e yakındır. Buhârî ve Müslim’in hadislerini sahih bulup kitaplarında tahrîc ettiği sika ravilerin sayısı ise 2.000’e ulaşmaz.” ifadelerine yer verir.⁴⁸ Hâkim, işin ehli (*ehlü’s-san’a*) tarafından, içeriden dile getirilen bu tarz ifadelerin bid’atçı (*mübtedi’a*) ve sapkınların (*mülhide*) hadise/hadisçilere saldırmaları için fırsat sunduğunu söyler. Ardından Şeyhayn’ın çok sıkı şartlar ileri sürdüklerine, dileyenin onların eserlerine dâhil etmediği daha başka sahih hadisleri pekâlâ tespit edebileceğine işaret eder ve konuyu bağlamak adına şu cümleleri kurar:

el-Hâkim en-Nisâbüri) Hâkim’e gönderir. Hâkim olgunlukla karşıladığı bu uyarılara göre metnini gözden geçirir ve okutmaya tashihli nüsha üzerinden devam eder (bk. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, “[Mukaddime]”, *el-Evhâm elletî fi Medhali Ebi Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri*, mlf. Abdülğani el-Ezdî, thk. Meşhûr Hasan Muhammed Selmân, Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1307/1987, 32-33). Ebû Nuaym’ın Ezdî’nin son okumasından geçen *el-Medhal* nüshasını mı yoksa ilk sürümü mü dikkate aldığının takibini yapmak oldukça güçtür. Net bir şey söylemek zor olsa da Ebû Nuaym’ın iki isimden bağımsız, kendi değerlendirmelerini başka kaynaklardan istifade ederek metnine yansıttığı düşünülebilir.

47 Mukaddimenin sonunda Müslim’in *es-Sahîh*’i üzerine bir müstahrec yazıyor olmasının etkisiyle Müslim ve eseri hakkında konuşması da tabiidir.

48 *el-Medhal*, 1/114.

Durum bizim bu anlattığımız şekildeyken işin ehli için şu barizdir ki bu kitaplar tüm sahih hadisleri içermeyen ve Şeyhayn, hadisini tahrir etmedikleri ravilerin mecrûh veya gayri sadûk olduğunu söylememişlerdir.⁴⁹

Hâkim ayrıca Buhârî'nin mecrûh ravilere dair kaleme aldığı eserindeki [yani *ed-Duafâ 'ül-kebir*'deki] isimlerin 700'e ulaşmadığını, bu 700'e, *el-Câmi 'u's-sahih*'teki 1.500'den fazla ta'dil edilmiş ravi eklendiğinde *-et-Târihu'l-kebir*'deki 40.000 civarındaki⁵⁰ isimden- geriye 30.000 küsur sika ve mecrûh ravi kaldığını belirtir. Ancak ona göre işi hesaba dökmeye gerek de yoktur. Zira raviler derece derecedir.⁵¹

el-Müstahrec'in mukaddimesine bakıldığında bu meselenin anlatımının örtüştüğü görülür. Ancak bazı detaylar göze çarpar. Öncelikle Ebû Nuaym, Hâkim'in Mâsercisî'ye izafe ederek kaydettiği ifadeler karşılık, söyleyeninin ismini müphem bırakıp sadece vasıflarını zikretmekle yetindiği bir iddiaya yer verir:

Bana, hadislerin kabulünü küçümseyen, ravileri ta'n eden birinin şöyle bir iddiada bulunduğu bildirildi: Hadislerin cem'i konusunda mahir biri bir kitap yazdı, adını da *el-Câmi 'u's-sahih* koydu. Bu kitaptaki ravilerin sayısı 3.000 yoktur, ancak 2.000'e ulaşır.

Bunları aktardıktan sonra Hâkim'de gördüğümüz hesap kitaba o da girişir; benzer argümanlara yer verir ve aynı hususları vurgular.⁵² Meselenin daha açık ve uzun ele alınması yanında asıl dikkat çeken, Ebû Nuaym'ın bir (veya birkaç) saldırgan kişiyi muhatap almasıdır. Onun Hâkim'in bahsini ettiği/endişesini duyduğu durumu bizzat yaşadığı hissedilir. Hâkim'in sözleri, ehli hadis için muhaliflere fırsat vermeme adına bir uyarı, içe dönük bir tavsiye/öz eleştiri niteliğindeyken Ebû Nuaym ise söz konusu mesele sebebiyle muhalifler tarafından yöneltmiş bir iddiayı ele almakta, somut bir durumdan, bir karalamadan bahsetmektedir.

49 *el-Medhal*, 1/115.

50 *et-Târihu'l-kebir*'de 13.000 küsur ravi yer alır (Ali Yardım, "Buhârî ve et-Târihu'l-kebir'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 185), günümüze ulaşan *ed-Duafâ*'da da 418 ravi listelenir (Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 49). Muhtemelen *et-Târihu'l-kebir*'in geniş versiyonu kastedilirken zayıf raviler için de *ed-Duafâ 'ül-kebir* bahis konusudur.

51 bk. *el-Medhal*, 1/115-7. Hâkim, ravilerin derece derece olması hususunu seleften yaptığı üç nakil ve bu nakillere dair kısa açıklamalarıyla desteklemeye çalışır.

52 Devamında -Hâkim gibi- Buhârî'nin ve Müslim'in şartlarına, her iki musannifin de sıkı davrandığına, Müslim'in *Mukaddime*'de vadettiği "*es-Sahih*'i ravileri üçlü tabakaya göre ele alarak tasnif etme" düşüncesini tamamlayamadığına ve ravilerin derece derece olduğuna değinir.

Tablo 3'te her iki ismin konuya dair açıklamalarındaki benzerlik müşahede edilebilir. 2. ve 3. paragrafların yer değiştirmesi dışında akış aynı doğrultudadır.

Tablo 3: Sika Ravilerin Sayısı Meselesinde Hâkim ve Ebû Nuaym'ın İfadelerinin Mukayesesi

Hâkim, <i>el-Medhal</i> , 1/114-6	Ebû Nuaym, <i>el-Müstahrec</i> , 1/52-3
(I) Olay/iddia:	
Sika ravilerin belirli kitaplarla sınırlı olduğu iddiası	
<p>وَأَخْبَرَنِي فَقَبِهَ مِنْ فَقِهَانِنَا عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْحُسَيْنِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمَاسَرَجِيِّ رَحِمَنَا اللَّهُ وَإِيَاهُ أَنَّهُ قَالَ قَدْ بَلَغَ رِوَاةُ الْحَدِيثِ فِي كِتَابِ التَّارِيخِ لِمُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَرِيبًا مِنْ أَرْبَعِينَ أَلْفَ رَجُلٍ وَالْمَرْأَةُ وَالَّذِينَ يَصِحُّ حَدِيثُهُمْ مِنْ مُجْتَمِعِهِمْ هُمُ الثَّقَاتُ الَّذِينَ أَخْرَجَهُمُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ بْنُ الْحَجَّاجِ وَلَا يَبْلُغُ عَدَدَهُمْ أَكْثَرَ مِنْ أَلْفِي رَجُلٍ وَالْمَرْأَةُ فَلَمْ يُعْجِبْنِي ذَلِكَ مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَإِيَانَا لِأَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ وَالْمُلْحَدَةِ يَشْتَمُونَ بِرِوَاةِ الْأَثَارِ بِمِثْلِ هَذَا الْقَوْلِ إِذَا رَوَى عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الصَّنْعَةِ</p>	<p>وَأَخْبَرْتُ أَنَّ بَعْضَ مَنْ يَسْتَهَيِّنُ بِقَبُولِ الْأَثَارِ [الرَسُولِ اللَّهِ طَعْنِ عَلِيٍّ نَقْلَةَ الْأَخْبَارِ وَ زَعَمَ أَنَّ الْمُنْبَحِرَ فِي جَمْعِ الْأَثَارِ] 53 جَمَعَ كِتَابًا وَسَمَّاهُ الْجَمَاعَةَ الصَّحِيحَةَ وَأَنَّ عَدَدَ الْمُدْكُورِينَ فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنْ نَقْلَةِ الْأَخْبَارِ لَا يَتَلَوُّ ثَلَاثَةَ آلَافٍ رَجُلٍ بَلْ يَتَلَوُّ الْمُدْكُورِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ نَحْوَ أَلْفِي تَقْسِي لِيَشْتَمَ الْمُؤَلِّجِينَ بِهِمْ</p>
(II) İtiraz/Delillendirme :	
“Buhârî ve Müslim tüm sahih hadisleri cem etmeyi (<i>isti'âb</i>) amaçlamamışlardır.”	
<p>فَقُلْتُ وَاللَّهِ الْمُؤَفَّقُ إِنْ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمُ ابْنُ الْحَجَّاجِ شَرَطَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِنَفْسِهِ فِي الصَّحِيحِ شَرْطًا احْتِطَاطٌ فِيهِ لَدِينِهِ. فَأَمَّا مُسْلِمٌ فَقَدْ ذَكَرَ فِي خُطْبَتِهِ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ قَصِيدَةً فِيمَا صَنَفَهُ وَنَحَاهُ وَأَنَّهُ عَزَمَ عَلَيَّ تَخْرِيجَ الْحَدِيثِ عَلَيَّ ثَلَاثَ طَبَقَاتٍ مِنَ الرِّوَاةِ فَلَمْ يَقْدِرْ لَهُ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَّا الْفَرَاغَ مِنَ الطَّبَقَةِ الْأُولَى مِنْهُمْ. وَأَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ فَإِنَّهُ بَالِغٌ فِي الْإِحْجَادِ فِيمَا خَرَجَهُ وَصَحَّحَهُ وَمَتَى قَصِدَ الْفَارِسَ مِنْ فَرَسَانَ أَهْلِ الصَّنْعَةِ إِنْ يَزِيدُ عَلَيَّ شَرْطَهُ مِنَ الْأَصُولِ أَمْكَنَهُ ذَلِكَ لِتَرْكِهِ رَحِمَهُ اللَّهُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَبْوَابِ وَالنَّجَائِمِ الَّتِي بَنَى عَلَيْهَا كِتَابَهُ وَكَذَلِكَ مُسْلِمٌ بِنِ الْحَجَّاجِ النَّيْسَابُورِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَهُ شَرْطٌ فِي صَدْرِ كِتَابِهِ أَنَّهُ أَنْزَلَ رِوَاةَ الْحَدِيثِ مَنَازِلَ ثَلَاثَةَ وَأَنَّهُ لَمْ يَقْدِرْ لَهُ الْفَرَاغُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِهِمْ إِلَّا مِنَ الطَّبَقَةِ الْأُولَى مِنْهُمْ</p>	<p>وَذَلِكَ أَنَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْبُخَارِيَّ شَرَطَ شَرْطًا بَنَى كِتَابَهُ عَلَيْهِ وَمَتَى قَصِدَ فَارِسَ مِنْ فَرَسَانَ هَذِهِ الصَّنْعَةُ وَزَامَ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ فِي شَرْطِهِ مِنَ الْأَصُولِ أَمْكَنَهُ ذَلِكَ لِتَرْكِهِ رَحِمَهُ اللَّهُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَبْوَابِ وَالنَّجَائِمِ الَّتِي بَنَى عَلَيْهَا كِتَابَهُ وَكَذَلِكَ مُسْلِمٌ بِنِ الْحَجَّاجِ النَّيْسَابُورِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَهُ شَرْطٌ فِي صَدْرِ كِتَابِهِ أَنَّهُ أَنْزَلَ رِوَاةَ الْحَدِيثِ مَنَازِلَ ثَلَاثَةَ وَأَنَّهُ لَمْ يَقْدِرْ لَهُ الْفَرَاغُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِهِمْ إِلَّا مِنَ الطَّبَقَةِ الْأُولَى مِنْهُمْ</p>

53 Matbu nüshada köşeli parantez içindeki kısım atlanmıştır. Eksik hâliyle metin anlaşılammakta, hatta Buhârî iddia sahibi konumuna geçmektedir. İlgili ibare, matbu nüsha yerine yazma nüshayı kullanmayı tercih eden Mağrâvî'nin çalışmalarından da takip edilebilir. krş. Mağrâvî, “Mülâhazât alâ tahkîki Kitâbi'd-Duafâ”, 89.

(III) İtiraz/Delillendirme₂:

“Zikredilen rakamlar bir araya getirildiğinde mezkur iddia havada kalmaktadır.”

وَمَا يَدُلُّا عَلَيْهِ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيَّ قَدْ صَنَفَ
أَسْمَاءَ الْمَجْرُوحِينَ فِي حِمْلَةِ رِوَاةِ الْحَدِيثِ فِي أَوْرَاقِ بَسْرَةَ
لَا يَبْلُغُ إِذْ شَاءَ اللَّهُ عَدَدَهُمْ إِلَّا أَقْلٌ مِنْ سَبْعِمِائَةِ رَجُلٍ فَإِذَا
أَحَدْنَا سَبْعِمِائَةَ لِلْحَرَجِ وَالْفَا وَحَسْمِائَةَ وَأَكْثَرَ لِلتَّعْدِيلِ فِي
كِتَابِهِ بَقِيَ عَلَى مَا ذَكَرَ أَبُو عَلِيٍّ نَيْفٌ وَثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ
بَيْنَ الْبَابِ وَالْدَّارِ

فَإِنَّ عَصَابَةَ تَبْلُغُ عِدَّتَهُمْ مِنْ لَدُنِّ نَبِيِّهِمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِلَى يَوْمِنَا هَذَا مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْعَدَدِ لَيْسُوا عَلَى حَقِّ وَطَرِيقَةِ إِيْتِهَامَا
مِنْهُ أَنَّ الْحَقَّ فِيمَنْ خَالَفَهُمْ وَبَلَّغَتْ عِدَّتَهُمْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ وَهَذَا
بِحَمْدِ اللَّهِ وَنِعْمَتِهِ رَاجِعٌ عَلَيْهِ وَدَافِعٌ لِضَلَالِيهِ فَإِنَّ الَّذِينَ ذُكِرُوا
فِي هَذَا الْكِتَابِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَأَعْلَامُ الدِّينِ فَهَلْ يُعْرِفُ لِفِرْقَةٍ
مِنَ النَّاسِ مِنْ أَيْمَتِهِمْ وَعُلَمَائِهِمْ مَا يُعْرِفُ لِهَذِهِ الْعَصَابَةِ فَلَقَدْ
اغْتَرَفَ بِرِغْمِهِ أَلْفِي نَفْسٍ فَلْيَدْكُرْ هُوَ مِنْ أَيْمَتِهِ وَعُلَمَائِهِ عِشْرِينَ
نَفْسًا أَوْ لِمَنْ شَاءَ مِنْ سَائِرِ الْفِرْقِ بِنِ احْتِجَالِ دِينًا أَوْ قَالَ مَعَالَةً
سِوَى أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَتَبِيعِ الْأَثَرِ وَلَقَدْ اسْتَهْلَلَ كِتَابَ التَّارِيخِ
لِهَذَا الْإِمَامِ الَّذِي نُسِبَ هَذَا الرَّعْمُ إِلَيْهِ عَدَدَ هَؤُلَاءِ الْأَيْمَةِ عَلَى
أَكْثَرِ مِنْ أَرْبَعِينَ أَلْفًا مِنْ رِوَاةِ الْأَثَرِ وَتَعَلُّةِ الْأَخْبَارِ وَلَيْسَ وَالْحَمْدُ
لِلَّهِ فِيمَا طَعَنَ بِهِ مَطْعَنٌ وَلَا سَمَاتَةٌ وَهَذَا الْإِمَامِ الَّذِي احْتَجَّ هَذَا
الطَّاعِنُ بِعَدَدِ الْمَدْكُورِينَ فِي جَامِعِهِ الْمُنْسُوبِ إِلَى الصَّحِيحِ
وَهُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ كِتَابَ
تَرْجَمَهُ بِكِتَابِ الضُّعْفَاءِ وَالْمَجْرُوحِينَ يَبْلُغُ عَدَدُ الْمَدْكُورِينَ فِيهِ
مِنَ الضُّعْفَاءِ وَالْمَجْرُوحَاءِ نَحْوَ سَبْعِمِائَةِ رَجُلٍ أَوْ أَقَلَّ فَإِنَّ كَانَ هَذَا
الطَّاعِنُ جَعَلَ كِتَابَهُ فِي الصَّحِيحِ أَصْلًا وَحِجَّةً لِيَجْعَلَ كِتَابَهُ فِي
الضُّعْفَاءِ أَيْضًا أَصْلًا وَحِجَّةً وَكِتَابَهُ فِي التَّارِيخِ حِجَّةً وَلَيْسَ يَقِطُ
الْمَجْرُوحِينَ مِنْهُ وَهُمْ دُونَ سَبْعِمِائَةِ نَفْسٍ وَلَيَأْخُذُ بِالْمُعَدَّلِينَ وَهُمْ
عَلَى رِغْمِهِ أَلْفًا نَفْسٍ فَكَلَى رِغْمِهِ يَبْنِي الْبَاقُونَ مِنَ الْمَدْكُورِينَ
فِي التَّارِيخِ وَهُمْ نَيْفٌ وَثَلَاثُونَ أَلْفًا مَتْرُوكِينَ بَيْنَ الْبَابِ وَالْدَّارِ
وَهَذَا مَا لَا يُعْتَرِضُ بِهِ صَاحِبُ عَقْلٍ وَدِينٍ وَمَنْ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ
هَذِهِ الصَّنَعَةِ

(IV) İtiraz/Delillendirme₃:

“Raviler derece derecedir.”

لَا نَقُولُ هَكَذَا بَلْ نَقُولُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ إِنْ أَيْمَةُ النُّقْلِ قَدْ فَرَّقُوا
بَيْنَ الْحَافِظِ وَالنَّقِيعِ وَالنَّبَاتِ وَالْمَتَّقِينَ وَالصَّدُوقِ هَذَا فِي التَّعْدِيلِ
ثُمَّ فِي الْجُرْحِ فَرَّقُوا بَيْنَ الْكُذَّابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَالْكَذَّابِ فِي حَدِيثِ النَّاسِ ثُمَّ الْكُذَّابِ فِي لَقَبِ الشُّيُوخِ
ثُمَّ كَثِيرِ الْوَهْمِ وَسَاءِ الْحِفْظِ وَالْمُنْتَهَمِ فِي الرِّوَايَةِ وَالْمُنْتَهَمِ فِي
الدِّينِ وَالصَّدُوقِ إِذَا أَكْثَرَ الرِّوَايَةَ عَنِ الْكُذَّابِينَ وَكَثَرَ الْمُنَاكِيرِ
فِي حَدِيثِهِ

مَعَ أَهْلِيهَا وَسَائِرِ أَيْمَتِنَا رَجْمَهُمُ اللَّهُ فَتَرَفُوا بَيْنَ رِوَاةِ الْأَخْبَارِ
وَأَتَرَلُوهُمْ مَنَازِلَهُمْ لِمَا جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ خَلْقِهِ مِنَ النَّبَاتِينَ فِي
كُلِّ شَيْءٍ فِيمَنْهُمْ بَقَّةٌ ثَبَتَ حَافِظٌ لِحَدِيثِهِ مُتَّقِنٌ لِأَخْذِهِ صَدُوقًا
فَهَذَا هُوَ الَّذِي جُمِعَ لَهُ أَكْثَرُ أَسْبَابِ هَذِهِ الصَّنَعَةِ وَأَدَاهَا وَمِنْهُمْ
بَقَّةٌ ثَبَتَ غَيْرَ حَافِظٍ وَمِنْهُمْ صَدُوقٌ غَيْرَ حَافِظٍ وَلَا مُتَّقِنٍ وَمِنْهُمْ
مُؤَدٌّ لِمَا سَبِقَهُ مِنْ كِتَابِهِ غَيْرَ مُعْتَمِدٍ عَلَى حِفْظِهِ وَأَحْوَالِهِمْ مُتَّخِلِفٌ
هَذَا صُورَةُ الْمُعَدَّلِينَ مِنْهُمْ وَكَذَلِكَ أَيْضًا لَهُمْ رَجْمَهُمُ اللَّهُ فَتَرَفُوا
فِي التَّجْرِيحِ فَفَرَّقُوا بَيْنَ الْكُذَّابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَبَيْنَ مَنْ يَكْذِبُ فِي حَدِيثِ النَّاسِ وَبَيْنَ مَنْ يَكْذِبُ فِي
لَقَبِ الْمَشَايخِ وَبَيْنَ مَنْ يُدَلِّسُ وَبَيْنَ مَنْ هُوَ كَثِيرِ الْوَهْمِ سِوَى
الْحِفْظِ وَبَيْنَ مَنْ ظَهَرَ مِنْهُ الْخِطْلَاطُ فِي ذَهْنِ أَوْ عَقْلِ فِي آخِرِ عُمْرِهِ
فَأُخِيطَ عَنْهُ وَأُخِيطَ مِنْهُ بَدَأًا وَأَجِيرًا وَبَيْنَ مَنْ حَدَّثَ مِنْ حِفْظِهِ
فَأُخِطًا ثُمَّ ثَبَتَ عَلَى خَطِيئِهِ وَمُخَالَفَةِ أَهْلِيهِ وَنُظَرَاتِهِ وَبَيْنَ الْمُنْتَهَمِينَ
فِيمَا رَوَوْا وَلَمْ يَكْتُمُوا تَصْحِيحَ الْكُذِّابِ عَلَيْهِ وَبَيْنَ مَنْ أَهَمَّ فِي دِينِهِ
وَبَيْنَ مَنْ أَكْثَرَ الرِّوَايَةَ عَنِ الْكُذَّابِينَ وَكَانَ يَتَّعَمِدُ فِي نَفْسِهِ صَادِقًا
كُلَّ هَؤُلَاءِ أَحْوَالَهُمْ عِنْدَهُمْ مُرْتَبَةٌ وَمَنَازِلُهُمْ مُخْتَلِفَةٌ

(Seleften nakillerle bu son delili destekleme)

(Bu doğrultuda bir kitap yazarak bu son hususu destekleme düşüncesi)

Bu anlatılanlar bize iki asır önce Nişabur-Rey ekseninde Müslim ile Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) arasında yaşanan diyalogları hatırlatır. Buna göre Müslim'in *es-Sahîh* başlıklı bir kitap tasnif ettiğini duyan Ebû Zür'a, Müslim'e bazı noktalardan itirazda bulunur.⁵⁴ Bunlardan biri ve en esaslı olanı Müslim'in, dışarıda bıraktığı hadislerin zayıf kabul edilerek ehl-i bid'atın eline fırsat verecek olmasıdır. Böylece bid'at ehli, sözelimi muhaddislerle girdikleri tartışmalarda bu kitabın dışında kalan hadisleri sahih kabul etmeyerek delil getirilmesine itiraz edebilecektir.

Bu itirazların Ebû Zür'a sonrası yansımaları ayrı bir inceleme konusu olmakla birlikte onun endişelenmekte haklı çıktığı söylenebilir.⁵⁵ Burada şu kadarı ifade edilebilir ki 4./10. asra gelindiğinde Hâkim, hadislerin sayısının *Sahîhayn*'dan hareketle 10.000'i bulmayacağı iddiasını⁵⁶ ortaya atan *mübtedi'aya*⁵⁷ cevap

54 bk. Ebû Osman Sa'îd b. Amr el-Berze'î, *Sü'âlâtü'l-Berze'î li-Ebî Zür'a er-Râzî*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1430/2009), 375-7. Ebû Zür'a'nın Müslim'e yönelik itirazları üç açıdandır: (1) Daha önce örneği görülmemiş bir şekilde *es-Sahîh* başlıklı kitaplar telif etmek ve bununla kendilerine (maddi-manevi) çıkar sağlamak. (2) *es-Sahîh* başlıklı bir kitap telif etmelerine rağmen cerh edilmiş, naklettiği hadisler sahih olmayan ravilerin hadislerine yer vermek. (3) Bu tarz bir kitap ortaya çıkarmak suretiyle, bid'at ehline, aleyhlerinde *es-Sahîh*'te geçmeyen bir hadis delil getirildiğinde, "Bu, sahihleri topladığını belirttiğiniz / *es-Sahîh* başlıklı kitabınızda geçmeyen yani sahih olmayan dolayısıyla bize karşı delil getiremeyeceğiniz bir hadistir." demelerine fırsat vermek (Brown, *the Canonization*, 93).

55 Muhaddislerin bahsi geçen algı doğrultusunda hicri 4. asır boyunca ortaya koydukları telif çabası için bk. Bozkurt, *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadîs Arasındaki Tartışmalar*, 64-70.

56 *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Musatfa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/41-2. Hâkim bu iddiaya şöyle işaret eder: "Asrımızda bir grup bid'atçı ortaya çıktı. Bunlar 'Elinizdeki sahih hadislerin [yani *Sahîhayn*'daki hadislerin] sayısı 10 bini bulmaz.' diyerek hadisçilerle alay ediyorlar (*yeşmetüne bi-ruvâti'l-âsâr*)".

57 Hâkim'in bu ifade ile Mutezile'den birilerini kastettiğine dair bk. Brown, *the Canonization*, 175 vd. Ebû Nuaym'ın "hadislerin kabulünü küçümseyen" ve "müfteri kişi" olarak tavsif etmekle yetinip ismini vermediği muhatabı da Hâkim'in hedefindeki muasır *mübtedi'a* kapsamına dâhil biri olmalıdır. Ebû Nuaym diğer eserlerinde de zaman zaman isim vermeden belli kişileri hedef alır. Telif sebepleri arasında Râfıza'ya reddiye de bulunan *Tesbîtü'l-îmâme*'de, *el-Müstahrec*'e benzer şekilde "saldırgan kişi" (*tâ'in*) olarak andığı muhatabı muhtemelen dönemindeki Şii isimlerden biri veya birkaçıdır. Muhtemel muhatapları için bk. Nurşen Gelir Büküş, *Ebû Nuaym el-İşfahânî'nin "Kitâbü'l-îmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza" İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 85-94. Yine *Ma'rîfetü's-sahâbe*'de isim vermeden meşhur muhalifi İbn Mende'yi (ö. 395/1005) eleştirdiği söylenir; bk. Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 266. Fakat bunlarla söz konusu mesele arasında bir bağ kurulamaz. Bu noktada eldeki

olarak önce bir zemin inşa etmiş⁵⁸ ve akabinde *el-Müstedrek*'i kaleme almıştır.⁵⁹

Ebû Zür 'a'nın Müslim'e karşı çıkarken, ifadeleri arasında Muhammed b. Aclân (ö. 148/765) gibi bazı sika ravilerin dışarıda kalmasını garipsemesi Müslim'in bu mahiyet ve başlıkta bir kitap yazmakla aynı zamanda her sikanın hadisinin *es-Sahîh*'te yer alacağı algısına ve dolayısıyla *es-Sahîh*'te hadisi bulunmayanların zayıf addedileceği düşüncesine yol açabileceğine işaret eder. Bakıldığında, yine Hâkim döneminde, bu endişesinde de haklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ebû Nuaym'ın ifadeleri onun da Hâkim gibi, ancak bu sefer makbul ravilere dair benzer bir durumla karşılaştığına işaret etmektedir. Her iki ismin bu duruma karşı benzer reaksiyon gösterdikleri söylenebilir.

“*Sahîhayn* tüm sahihleri içermediği gibi *Şeyhayn* da hadisini tahrîc etmedikleri ravilerin mecrûh veya gayri sadûk olduğunu söylememişlerdir.” diyen Hâkim, -sahih hadislerin daha fazla olduğunu göstermeye yönelik kaleme aldığı *el-Müstedrek* gibi- sika ravilerin daha çok olduğunu gösterme amacıyla herhangi bir telif faaliyetine yönelmemiştir. Hâkim, *Sahîhayn* ravilerini ele alan bir kitapta, öncelikle bahsi geçen anlayışın yanlış olduğunu belirterek kitaba başlamayı uygun ve yeterli görmüş olabilir. Fakat bahsin akabinde zayıf ravileri listelemesi, esasında sınırlı sayıda olanın makbul değil mecrûh raviler olduğunu göstermeye yönelik bir girişim olarak okunabilir. [aş. bk.]

Ebû Nuaym ise bu yönde bir kitap telifine girişmiş ancak bundan vazgeçmiştir. Ebû Nuaym, muhaddislere göre ravilerin derecelerini içeren geniş (*câmi'*) bir kitap yazmayı arzularken kitabın esas maksadından çıkıp da farklı konuları kapsar hâle gelmesi ihtimali belirince bundan vazgeçtiğini belirtir.⁶⁰ Devamında “Bir şart ve metot benimseyip buna göre hareket ederek hadis tasnif edenler, hadisini almadıkları raviler ile esere dâhil etmedikleri hadislerin reddine (*iskât*) hükmetmiş değillerdir. Bunu ancak bu ilimle uğraşmamış, kalın kafalılar söyler.”

tek isim Ebû Nuaym'ın muasırı ve hemşehrisi, “İbnü'l-Mukadder” diye maruf Ebü'l-Feth Mansûr b. Muhammed b. Abdullah el-İsfahânî'dir (ö. 442/1050). Zira Hatîb el-Bağdâdî onun hadis ashabını hakir gördüğünü (*yüzri*), hadisler ile alay ettiğini (*istihzâ*) ve pis bir Mutezilî olduğunu kaydeder; bk. *Târîhu Bağdâd*, 12/101.

58 Hâkim sahih hadislerin *Sahîhayn* ile sınırlı olduğu algısını ele alırken sahihlerin derece derece olduğuna işaret eder, sahih hadisleri 10 kısım olarak ele alır (Buhârî ve Müslim sadece ilk kısmı almışlardır); bk. *el-Medhal ilâ ma 'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 73-125.

59 Anlaşılan hicri 4. asırda bu konu önemli bir yer işgal eder. Ebû Nuaym'ın hocası da rüyasında gördüğü Allah resulüne aralarında Müslim'in de bulunduğu musanniflerin adını vererek sahih hadislerin miktarını sorar; bk. İbnü's-Salâh, *Risâle fi'r-rü'ÿâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3720), 141b.

60 *el-Müstahrec*, 1/55.

diyen Ebû Nuaym son olarak ravilerin derece derece olduğunu tekrar hatırlatır.⁶¹ Ebû Nuaym Hâkim'in sahih hadisler meselesinde takip ettiğine benzer bir adımı sika raviler konusunda atmak istemiş ancak bundan vazgeçmiş gibidir. Neticede bu meselenin ardından Hâkim'e nazaran daha uzun bir zayıf ravi listesini *el-Müstahrec*'inin girişine yerleştirmiştir.

3.2. [11.] Zayıf Ravi Listesi (*el-Medhal* 1/118-241; *el-Müstahrec*, 1/56-90)

Hâkim, **taklit** ifadesinin dikkat çektiği şu sözlerle zayıf ravileri listelemeye başlar:

İçtihadım ve haklarındaki cerh bilgim doğrultusunda mecrûh ravileri sayıp döneceğim. Bunu yaparken önceki münekkitlerin hiçbirini taklit etmeyeceğim. Bu kimselerin hadislerini rivayet etmek ancak durumlarını açıkladıktan sonra caiz olur diye düşünüyorum. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Kim yalan olduğunu bildiği hâlde bir hadisi naklederse iki yalancıdan birisi olur.⁶²

Bu giriş cümlelerinin ardından 234 raviyi listeler. Bu raviler onun nezdinde cerh edilmeleri uygun isimlerdir. Sonuç kısmında vurguladığı hususlar yine aynıdır: Cerh ancak delille olur. Başkalarını taklit ederek cerh yapmak helal değildir. Hadis ilmini talep edenlerin de listede adı geçen ravilerin hiçbirisinden hadis almaması gerekir. Zira bu takdirde “Kim yalan olduğunu bildiği hâlde bir hadisi naklederse iki yalancıdan birisi olur.” hadisinin kapsamına girerler.⁶³

Hâkim'in buradaki taklit vurguları ilgili literatürde hadis tenkidi bağlamında ilk kez karşılaşılan bir durumdur.⁶⁴ Ebû Nuaym da bazı zayıf raviler eklemek suretiyle genişlettiği listenin (289 raviyi listeler) ardından -Karagözoğlu'nun da işaret ettiği üzere- “önceki münekkitlere yaptığı atıfların, -isnadlarını en son topluca verir- onları taklit etmeye değil, ilgili ravilerin kendisinden önce de cerhe uğradıklarını göstermeye matuf olduğunu belirterek kendisinin mukallit bir münekkit olmadığını vurgulamıştır.”⁶⁵

Bu son husus Hâkim'in ifadelerini tekrar yerine Hâkim'e bir cevap gibi okunmaya müsaittir. Ya da daha doğru bir ifadeyle Hâkim'in vurgusu ortadayken listesinde önceki münekkitlere çok fazla atıfta bulunması Ebû Nuaym'ı, taklit vurgusunu canlı tutmaya, tekrarlamaya itmiştir. Zira Hâkim zayıf ravilere

61 *el-Müstahrec*, 1/55.

62 *el-Medhal*, 1/118.

63 bk. *el-Medhal*, 1/241.

64 Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 152.

65 Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 1/88; Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 159.

dair listesinde nadiren ve esasında kendisini desteklemek amacıyla önceki münekkitlerin atıflarına yer verirken⁶⁶ Ebû Nuaym ondan farklı olarak bazı zayıf raviler yanında ağırlığını Buhârî'nin oluşturduğu, 3./9. asır münekkitlerinin değerlendirmelerini de ekler. Ayrıca Buhârî onun diğer bazı isimlerin değerlendirmelerine ulaşmasında da bir vasıtaadır.⁶⁷ Bu sebeple Karagözoğlu Mağrâvî'nin, Ebû Nuaym'ın Hâkim ile olan benzerlik tespitine katılmamıştır. Girişte de ifade edildiği üzere ona göre “belirleyici etki Hâkim'den ziyade Hâkim'in de pek çok konuda takipçisi olduğu Buhârî'den gelmektedir.”⁶⁸ Fakat Buhârî'nin kaynaklığının sadece zayıf raviler listesiyle sınırlı olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Zira *ed-Duafâ*, ravi listesi dışında herhangi bir bahis (yukarıda zikredilen başlıklardan birini) içermez. Dolayısıyla ele alınan konularda, delil getirilen hadislerde, konuya ve rivayetlere dair açıklamalarda Buhârî'nin bir etkisi hâliyle aranamaz.

Buradaki tek benzerlik taklit meselesi değildir. Ebû Nuaym'ın zayıf raviler listesinde ravilere dair yaptığı açıklamalarda da Hâkim ile örtüşmeler müşahade edilir. Nitekim Mağrâvî Ebû Nuaym'ın burada tamamen Hâkim'e bel bağladığını, bazen Hâkim'in ifadelerini aynen alıntılıdığını söyler.⁶⁹ Ancak Ebû Nuaym Hâkim'in zayıf ravi listesine -neredeyse hiçbir ismi dışarıda bırakmadan- 50 civarında ravi eklemiş, ravilerin tercemelerini -bazısını açıkça zikrettiği kaynaklardan hareketle- genişletmiştir. Dolayısıyla onun, bir kısmını açıkça zikrettiği pek çok kaynağı kompoze ederek bu zayıf raviler listesini hem madde sayısı hem de maddelerin içeriği açısından geliştirdiği ve böylece literatüre mütevazı bir katkıda bulunduğu söylenebilir.

Her iki ismin sika ravilere dair oluşacak algıya işaretin ardından zayıf ravileri listelemeleri, güvenilir ravilerin sınırlı sayıda olduğu algısını kırmak bilakis zayıf ravilerin belirli, cüzi sayıda olduklarını gösterme amacına matuf olmalıdır.⁷⁰

66 Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 154.

67 Ebû Nuaym'ın en fazla atıf yaptığı isim Buhârî'dir; bunların da kaynağı *ed-Duafâ*'dır. Diğer münekkitler için de kaynağı yine Buhârî'nin *ed-Duafâ*'sıdır. Tespitler için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 157-8. Hâkim'in de mecrûh ravileri hocası İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'inden seçtiği, üslup ve yöntem olarak ondan etkilendiği söylenmiştir; bk. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî, “Mukaddime”, *el-Medhal ile's-sahîh*, mlf. Hâkim en-Nisâbüri, nşr. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-İmam Ahmed, 2009), 1/36.

68 Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 158. Karagözoğlu'na göre Hâkim ile Ebû Nuaym arasındaki benzerlik; çalışmalarının önemli bir kısmını *Sahihayn*'a hasretmeleri, *Duafâ*'ya dair yakın çalışmalar ortaya koymaları ve içtihadı vurgulamalarından ibarettir.

69 Mağrâvî, “Mülâhazât alâ tahkiki *Kitâbi'd-Duafâ*”, 91.

70 Ebû Nuaym'ın bu mahiyette bir listeye yer vermesinde Müslim'in *Mukaddime*'de bazı zayıf ravileri bir arada ele almasının payının olması da ihtimal dâhilindedir. Juynboll (ö. 2010) *Mukaddime*deki zayıf ravilere dair bu kısmın *Kitâbü'd-Duafâ* olarak

Şu hâlde *ed-Duaîfâ* başlıklı çalışmaların kaleme alınmasındaki etkenlerden bir diğèrinin sika ravilerin sayısına dair tartışmalar olduğu düşünölebilir.

el-Medhal'in başında yer alan giriş kısmı esasında *Sahîhayn* ricalinin tetkik edildiği, devam eden bölümlerle alakasız görünmektedir.⁷¹ Amacı *Sahîhayn* ricalini tanıtmak, tenkitlere karşı savunmak olan Hâkim, baş tarafa *Sahîhayn*'da bulunmayan zayıf ravilere dair bir liste koymayı uygun bulmuş olabilir.⁷² Fakat bu listeden önce, Mâsercisi ile ilgili kaydı vermesi de dikkate alınırsa, sika ravilerin *Sahîhayn* ile sınırlı olduğu algısına karşılık zayıf ravileri listelediği, yani bir anlamda sınırlı, belirli sayıda olanların sika raviler değil zayıflar olduğunu göstermeyi amaçladığı da söylenebilir.⁷³ Böylece söz konusu algıya ve bu algı çevresinde gelişecek muhtemel tartışmalara peşinen cevap vermektedir. Bu algıya bizzat şahit olan Ebû Nuaym ise esasında konuyu müstakil bir kitapta işlemeyi düşünmektedir ancak bundan vazgeçer. Neticede sahih hadislere dair hazırladığı koleksiyonun başına söz konusu tartışmayı ve nispeten genişletilmiş

başlıklandırılmasının mümkün olduğuna işaret eder; bk. "Muslim's Introduction to His *Sahîh*: Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 264. Fakat Müslim bu kısma ravileri cerh etmenin meşruiyetini göstermek için yer veriyorken Ebû Nuaym bu gerekçeye ilaveten içinde bulunduğu bir tartışmanın etkisiyle ve Hâkim'in çalışmasını da dikkate alarak yer vermiş olmalıdır.

- 71 Bu kısım *ed-Duaîfâ* olarak da adlandırılır. *el-Medhal*'in devam eden muhtevasıyla ilk anda uyumsuz görünen bu giriş kısmının ayrı bir eser olabileceği ihtimali dile getirilmişse de (bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 151-152) bunlar müstakil eserler değildir. Ya da en azından başlangıçta ayrı düşünölmüş olsalar bile daha sonra yazar tarafından bir araya getirilmişlerdir. Zira *el-Medhal*'de gördüğu hataları tashih etmek amacıyla bir eser kaleme alan Ezdi'nin düzeltileri incelendiğinde ayrı kitaplar olmadıkları anlaşılır. Onun zayıf ravi listesindeki hatalara da işaret ettiği görölür. İlk 10 tashih ilgili kısma yöneliktir; ör. bk. *el-Evhâm*, thk. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 48, 49.
- 72 İbrâhim b. Ali b. Muhammed Âlü Küleyb, "Mukaddime", *el-Medhal ilâ ma 'rifeti's-sahîh mine's-sakim ve tebyîni mâ üşkile min esmâ 'i'r-ricâli fi's-Sahîhayn*, mlf. Hâkim en-Nisâbüri (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1423/2002), 1/40.
- 73 Bu tespit akla bazı sorular getirir ki, bunlar ayrı bir araştırma konusudur: {1} Hâkim ve Ebû Nuaym'ın bahsettikleri bu endişe doğrutusunda *Sahîhayn*'da hadisi tahrîc edilmemiş ama güvenilir olan ravileri listelemeye yönelik çabalar var mıdır? {2} *Sikât* literatürünün oluşumunda/gelişiminde bu algının etkisi söz konusu olmuş mudur? {3} Yine bu doğrutuda *et-Târihu'l-kebir*'deki sika ravileri vurgulayan ve bunlar üzerine yoğunlaşan var mıdır? {4} *Sahîhayn* dışındaki hadis koleksiyonlarının ricaline dair çalışmalar bu bağlamda ele alınabilir mi? {5} *Sahîhayn* ricalini listeleyen çalışmalarda Mâsercisi'nin dile getirdiği düşüncenin tesiri söz konusu olmuş mudur? {6} *Sahîhayn* ricalini listeleyen çalışmalara bu bağlamda olumsuz bakış, eleştiri söz konusu olmuş mudur?

bir zayıf ravi listesini eklemekle yetinir. Her iki müellifin benzer aşamalardan geçtiği müşahede edilir: Hâkim (hem sahih hadisler hem sika raviler bağlamında) eleştiri/karalama → ret/cevap → sahih hadisler ve raviler derece derecedir → *el-Müstedrek/el-Medhal (ed-Duafa)*. Ebû Nuaym (sadece sika raviler bağlamında) itiraz-eleştiri → ret/cevap → raviler derece derecedir → kitap telifi/*el-Müstahrec* mukaddimesi.

Sonuç Yerine: İstihrâc mı İntihal mi?

İki eser mukayesesinde; bir iki takdim-tehir, atlama ve dikkate alınmayan bazı konu başlıkları haricinde paralel ilerleyen bir anlatım göze çarpar. Ebû Nuaym'ın *el-Medhal*'de yer alan asıl hadislerin neredeyse tamamını kendi isnadlarıyla naklettiği, Hâkim'in açıklamalarını bazen atladığı ama genellikle genişleterek aldığı, bazen de kendisinin ara notlar düştüğü görülür.

İncelenen on bir başlığın altısında büyük oranda takip söz konusu olup iki başlık hiç uyuşmazken üç başlıkta ise takipten ziyade etkileşim, cevap verme, ikmal çabası düşünülebilir. Elbette aynı konu hakkında yazılan eserlerin giriş bölümünde söyleneceklerde bir benzerlik tabiidir. Nitekim belli bir literatür içerisinde pek çok mukaddimenin yakın konulara temas ettiği görülür. Sözgelimi zayıf ravilere dair çalışmalarının giriş kısımlarında İbn Hibbân ve İbn Adî (ö. 365/976) benzer konulara değinir.⁷⁴ Ancak buradaki benzerlik bu diğer mukaddimeler arasında müşahede edilenden farklıdır, tabii benzerliği aşmaktadır. Daha ileri boyuttadır ve sadece işlenen konulardan ibaret değildir. Metinlerin alanları da listeler hariç tutulduğunda epey farklıdır; biri müstahrec türünde bir hadis koleksiyonu (girişi), diğeri muteber iki kaynağın ricalini tetkik amacıyla yazılmış bir çalışmanın ilk bahsi. Burada bir takip, paralel anlatım söz konusudur.

Peki bu benzerlik, Ebû Nuaym'ın Hâkim'in metnini bu şekilde şablon olarak kullanımı ne anlama gelmektedir, normal midir? Hâkim'in ismini hiç anmaması -her ne kadar reddedilse de benzer minvalde Ebû Nuaym'a yöneltilen bazı tenkitler de hatırlandığında⁷⁵- ilk anda akla *el-Medhal*'in usulsüz kullanımını;

⁷⁴ *Duafa* mukaddimelerinde literatürün ilk örneklerinden itibaren aynı konuların işlendiğine, benzer argümanlara yer verildiğine dair bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 159. Burada akla her iki ismin ortak bir üst metinden istifade etme durumu gelebilir. Buna en uygun çalışma İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'in baş kısmına koyduğu giriştir. Fakat mevcut anlatım yakınlıkları konu gereği tabii olup, bu yazıda üstünde durulan benzerliği ya da farklılıkları açıklamaya yeterli değildir.

⁷⁵ Hâris b. Ebî Üsâme'nin (ö. 282/895) *el-Müsned*'ini kısmen işittiği hâlde tamamını [işitmiş gibi] rivayet ettiği söylenirken Muhammed b. Âsım'ın (ö. 262/885) *Cüz* 'ünü

bir başka deyişle intihali getirir. Fakat her ne kadar bir benzerlik/takip tespit edilse de yer yer görülen farklılıklar, Ebû Nuaym'ın hadisleri kendi senedleriyle nakletmesi ve yaptığı bilinçli katkılar net konuşmanın önünde engeldir.

Konunun yapısı gereği olma sınırını aşan bu benzerliğin, **Hâkim'in metinlerinin etkisi**⁷⁶ veya **dönemin telif usulü**⁷⁷ ile izahı üzerinde durulabilirse de **Ebû Nuaym'ın telif usulü** ile açıklanması daha isabetli görünmektedir. Zira icazetle elde ettiği *Ma'rif*e üzerine bir müstahrec kaleme alan Ebû Nuaym'ın *Hilye*'deki kaynak kullanımını ve İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-Tevhid*'i⁷⁸ ile İbnü's-Sünnî'nin (ö. 364/975) *et-Tıbbü'n-nebevî*'si⁷⁹ üzerine de birer müstahrec kaleme almış olması, onun muasır/yakın kaynaklardan kolaylıkla istifade ettiğini, ilgili konuda yazılmış eserleri kendine şablon kabul etmekten çekinmediğini gösterir. Dolayısıyla onun *el-Müstahrec*'in mukaddimesinde Hâkim'in *el-Medhal*'ini şablon olarak bir anlamda *el-Medhal*'i yeniden ürettiğinin söylenmesi ve bu faaliyetinin kısmen müstahrec olarak tavsif edilmesi mümkün görünmektedir. Bu hâliyle ilgili bölüm/söz konusu mukaddime “müstahrec içinde müstahrec” özelliği taşımaktadır.

Ancak Ebû Nuaym'ın *el-Müstahrec*'in girişinde Hâkim'den hiç bahsetmemesi

hiç işitmediği hâlde işitmiş gibi naklettiği söylenmiştir. Ancak bunların isabetli olmadığı belirtilmiştir; bk. Dönmez, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin et-Tıbbü'n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki*, 29-31. Diğer taraftan pek çok noktada Ebû Nuaym'a eleştiri yönelten İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) dile getirdiği hususlar arasında kaynak kullanımına dair bir tespit mevcut değildir. Eleştiri noktaları için bk. Al-Kaisi, “Abu Nu'aym Al-İsfahânî”, 188-189. Ebû Nuaym'ın *Hilye*'de kaynak kullanımında; bilgiyi alınabilecek en uygun kaynaktan alma noktasında dakik bir üslup takip ettiğine dair bk. Melchert, “Abû Nu'aym's Sources”.

76 Örneğin kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) hadis ilmine dair kaleme aldığı *Cüz'ünde (Cüz' fî Ulûmi'l-hadis fî beyâni'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatı)*, Ebû Nuaym kadar yoğun olmasa da ilgili konularda -Hâkim'in ismini anmadan- *Ma'rif*e'den istifade etmiştir. Konuya dair bk. Mustafa Taş, “Ebû Amr ed-Dânî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve İlmu'l-Hadis Adlı Eseri”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. M. Sait Uzundağ vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 1-28.

77 Başlı başına müstakil bir araştırma konusu olabilecek bu bahse dair burada şu kadarını söylemekle iktifa edebiliriz: İsnadın / muttasıl bir isnadla ilk kaynağa ulaşmanın önemini koruduğu ilgili dönemde, bazı isimlerin ihtisası olmadıkları alanlara dair çalışma kaleme alırken bu tarz bir yola başvurdıkları üzerinde durulabilir.

78 Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 23.

79 Ebû Nuaym'ın *Kitâbü Tıbbi'n-nebevî* isimli eserinin, İbnü's-Sünnî'nin *et-Tıbbü'n-nebevî*'si üzerine müstahrec olduğu söylenmiştir; bk. Mustafa Dönmez, “Ebû Nuaym ve et-Tıbbü'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 331, 333, 345.

hâlâ açıklanmayı beklemektedir. Ebû Nuaym *Hilye* ve *et-Tıbbü'n-nebevî* gibi bazı eserlerinde kaynaklarını/istifade ettiği literatürü açıkça zikrederken⁸⁰ icazet aldığı ve eserleri üzerine çalışma yaptığı Hâkim'i anmada isteksiz gibidir. Yukarıda bahsi geçen irtibatlarına rağmen bunun hem kendi eserlerinde hem de klasik kaynaklarda sönük seyretmesinin sebebi nedir? Ebû Nuaym neden Hâkim'den daha belirgin bir istifadede bulunmamış, daha açık atıfları, övücü kalıpları tercih etmemiştir?⁸¹ Dönemlerinin önde gelen iki ismi arasındaki hoca-talebe irtibatı noktasında biyografileri neden sessizdir?

Meselenin klasik kaynaklara bakan tarafı için şunlar söylenebilir: Hâlihazırda iki isim arasında sınırlı bir bilgi alışverişi söz konusudur. Dolayısıyla bu sınırlı irtibat hoca-talebe listelerine yansıtılmamış olabilir. Ayrıca kaynaklarda bir âlimin hoca ve talebelerine dair sunulan listeler -Melchert'in de Ebû Nuaym'ın *el-Müstahrec*'teki hocaları özelinde tespit ederek ifade ettiği üzere- öne çıkan hocaları [dahi] atlama sebebiyle fikri ağların tespitinde yetersizdir.⁸²

Konunun Ebû Nuaym'ın eserlerine daha doğrusu *el-Müstahrec*'ine bakan tarafı için konuşmak ise daha zordur: 1) Hâkim'in Şiilikle itham edilmesi akla ilk gelecek ihtimaldir. Fakat buna yorulacak bir veri yoktur ve eserlerindeki nadir atıflarında yer alan "Hâfız" kaydına bakılacak olursa Ebû Nuaym'ın onun hakkında olumsuz düşüncede olmadığı söylenebilir.⁸³ 2) Esas şablon Müslim iken ikinci bir metin sahibi olarak Hâkim'i zikretmeyi istememesi bir noktaya kadar makul karşılanabilir. 3) Veyahut "cerh-ta'dilde taklitçi bir münekkit olmadığını ispat etme çabası" burada onu şablon aldığı metnin sahibini gizlemeye itmiş olabilir. 4) Fakat en olası görünen hadisleri kendi isnadlarıyla naklederken, zayıf ravi listesini kendi kaynaklarından hareketle oluştururken yani Hâkim'e

80 *et-Tıbbü'n-nebevî*'nin başında açıkça İbnü's-Sünnî ve eserini zikreder: *İbnü's-Sünnî'nin tasnif ettiği kitabı arz ettiniz, bu kitabı benden onun bana verdiği icazet üzere sema etmek istediniz [...] ben de konu konu, başlık başlık onu takip etmeyi, böylece kitabımın sizin için onun kitabına bir alternatif olmasını istedim [...] (Mevsû'atü't-Tıbbî'n-nebevî, thk. Mustafa Hıdır Dönmez et-Türki, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006, 1/171).*

81 Hatîb el-Bağdâdî'nin, Hâkim'in pek çok eserini elinin altında bulundurmasına rağmen bu kitapların Hatîb'in birikimindeki belirsizliği üzerinde duran Brown'a göre bunun sebebi, -Hâkim'in tartışmalı şahsiyeti de ihtimal dâhilinde olmakla birlikte- kitaplar ve yazarlar yerine hâlâ senedli bilgilere olan itimattır; bk. Brown, "Hatîb ile Hâkim Arasındaki Gizemli İrtibat", 128-9.

82 Melchert, "Abû Nu'aym's Sources". Bu listelerin kullanışsızlığına dair bir yorum için bk. Es'ad Sâlim Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisin: ehemmiyyetuhû ve fevâiduhû* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1994), 9-10.

83 Üstelik her ne kadar reddedilse de Ebû Nuaym'ın da Şii olduğu iddia edilmiştir; bk. Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî".

herhangi bir bilgi için borçlu değilken onu zikretmemiş olmasıdır.⁸⁴

Geldiğimiz noktada Ebû Nuaym için bir intihal girişimi ileri sürülemez. Zira hadisleri kendi isnadlarıyla naklederken açıklamaları da kendince genişletmekte, kısmen metne kendi ilmi anlayışı ve ortamı doğrultusunda katkıda bulunmaktadır. Burada ancak bir “taslak intihali” söz konusu edilebilir. Bu “kısmen intihal”, “istihrâc” ve “ikmâl” çabasında araştırmanın başlangıcında umduğumuz mutasavvif kimliğinin, sufleri savunma düşüncesinin yansımaları net olarak takip edilememektedir. Ancak diğer taraftan Ebû Nuaym’ın gerek nispeten genişlettiği izahlar gerekse de cevap görünümündeki alıntılarını ile *el-Medhal* özelinde ortaya koyduğu bu faaliyet, *Ma’rife* üzerine kaleme aldığı kayıp müstahrecinin, Hâkim’in mezkûr kitabındaki hadis usulüne dair değerlendirmelerini daha doğru anlamlandırabilme ve kapalı ifadelerini çözüme kavuşturabilme noktasında istifade edilebilecek önemli kaynaklardan biri olduğunu düşündürmektedir.⁸⁵

Son olarak piyasadaki tek *el-Müstahrec* baskısının durumu iç açıcı değildir. Okumayı-anlamlandırmayı zorlaştıran bir paragraflamanın takip edilmiş olması yanında bu nispeten küçük hacimli çalışma boyunca karşılaşılan tahkik hataları daha titiz bir neşir ihtiyacını ortaya koymaktadır. Diğer yandan tahkik aşamasından önce eserin istinsahı sırasında ve hatta yazımı aşamasında meydana gelmiş olabilecek bazı yazım yanlışlarının olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple mevcut yazma nüshaların tespiti ve kaynakların bütüncül bir tetkikiyle gerçekleştirilecek nitelikli bir neşir, Ebû Nuaym okumalarını daha sağlıklı yapabileme imkanı sağlayacaktır.

84 Ebû Nuaym’ın *Hilye*’de herhangi bir konuda Sülemî’den alıntı yapmama sebebini Sülemî’nin sunabileceği her şeye, Ebû Nuaym’ın zaten başka kaynaklardan ulaşabilmesiyle izah etme çabası bu son ihtimalle aynı doğrultudadır. bk. Melchert, “Abû Nu’aym’s Sources for *Hilyat al-awliyâ*”. Bu durumda Ebû Nuaym’ın Hâkim’i takip etmediği bazı yerler için -ör. Rivayetin karşılığı (ecr)- ilgili hadisi uygun bir isnadla elde edemediği düşünülmelidir.

85 Hâkim’in de Müslim’in *es-Sahih*’i üzerine bir müstahrecinden bahsedilir; bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, nşr. Abdülmüt’î Emîn Kal’acî (Kahire: Câmi’atü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1412/1991), 4/29, 14/475; Zehebi, *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1424/2003) 6/430. *el-Medhal*’ın ve özellikle Ebû Nuaym’ın müstahrecinin giriş kısımlarının bu kayıp müstahrecin -şayet varsa- giriş kısmıyla irtibatı ayrı bir merak konusudur.

Kaynakça

- Alukah.net.** “Mahtûtatü'l-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-Îmâm Müslim”. Erişim 29 Temmuz 2022. <https://bit.ly/3QxircH>
- Âlü Küleyb,** İbrâhim b. Ali b. Muhammed. “Mukaddime”. *el-Medhal ilâ ma 'rifeti's-sahîh mine's-sakîm ve tebyîni mâ üškile min esmâ 'i'r-ricâli fi's-Sahîhayn.* mlf. Hâkim en-Nisâbüri. 1/5-82. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1423/2002.
- Aydınlı,** Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü.* İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Berze 'î,** Ebû Osman Sa'îd b. Amr. *Süâlâtü'l-Berze 'î li-Ebî Zür'a er-Râzî.* thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1430/2009.
- Beyhakî,** Ahmed b. Hüseyin. *Ma 'rifetü's-sünen ve'l-âsâr.* nşr. Abdülmüt'î Emîn Kal'acı. 15 Cilt. Kahire: Câmî'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Bozkurt,** Üsâme. *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadîs Arasındaki Tartışmalar.* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Brown,** Jonathan. “Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbüri Arasındaki Gizemli İrtibat. çev. Dilek Tekin. *Hadis ve Şiyer Araştırmaları,* 2/2 (2016), 123-131.
- The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Ḥadîth Canon.* ed. Wadad Kadi - Rotraud Wielandt. Leiden: E.J. Brill, 2007.
- Bulliet,** Richard W. “Abû ' Abdallâh b. al-Bayye'”. *Encyclopaedia Iranica (EIr).* Erişim 07 Ağustos 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/abu-abdallah-b>
- Dönmez,** Mustafa. “Ebû Nuaym ve et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 16/1 (2007), 321-350.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki.* Bursa: [Bursa] Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî.** *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-Îmâm Müslim.* thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hilyetü'l-evliyâ ' ve tabakâtü'l-asfiyâ '.* 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Mektebetü'l-Hâncî - Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

- Mevsû'atü't-Tıbbi'n-nebevî*. thk. Mustafa Hıdır Dönmez et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Ezdî**, Abdülğanî. *el-Evhâm elletî fî Medhali Ebî Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri*. thk. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- Ferağlı**, Abdülhafız. *el-Hâfız Ebû Nuaym el-Asfahânî el-fakîh el-muhaddis es-süfî el-müerrih*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987.
- Gelir Büküş**, Nursen. *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin "Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza" İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Gharagozlu**, Alireza Zekavati. "Abû Nu'aym al-İsfahânî". *Encyclopaedia Islamica*. ed. Farhad Daftary. Erişim 28 Aralık 2022. http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0120
- Hâkim en-Nisâbüri**. *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.
- el-Medhal ilâ ma'rifeti's-sahîh mine's-sakîm ve tebyîni mâ üşkile min esmâ'ir-ricâli fî's-Sahihayn*. thk. İbrâhim b. Ali b. Muhammed Âlû Küleyb. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1423/2002. [esas alınan neşir]
- Medhal ile's-sahîh*. nşr. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-İmam Ahmed, 2009.
- el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Musatfa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Hamâde**, Faruk. ["Mukaddime"]. *Kitâbü'd-Duafâ*. mlf. Ebû Nuaym el-İsfahânî. 5-40. b.y.: Dâru's-Sekâfe, 1405/1984.
- Hatîb el-Bağdâdî**. *el-Câmi' li ahlâkî'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahrân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2007.
- er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. thk. Nûreddin İtr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, H. 1395.
- Târîhu [Bağdâd] Medîneti's-selâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Heyet**. "Mukaddime". *el-Müsnedü's-sahihu'l-muharrec alâ Sahîhi Müslim*. mlf. Ebû Avâne el-İsferâyînî. 20 [+1 (Mukaddime)] Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- İbn Hacer el-Askalânî**. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nûreddin İtr. Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 3. Basım, 1421/2000.

- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec. *Kitâbü'l-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiye, 1386/1966 – 1388/1968.
- İbnü's-Salâh**. *Risâle fi'r-rü'ÿâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3720, 137a-141b.
- İsmail eş-Şâfiî**, Muhammed Hasan. “Mukaddime”. *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*. mlf. Ebû Nuaym el-İsfahânî. 1/1-33. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İSAM**, İslam Araştırmaları Merkezi. “Aranan: *Hilyetü'l-Evliyâ'nın Kaynakları*”. Erişim 29 Temmuz 2022. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
- Juynboll**, G. H. Albert. “Muslim’s Introduction to His *Şahîh*: Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid‘a”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 263-311.
- Kağıt**, Feyzullah. *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kandemir**, M. Yaşar. “Hâkim en-Nisâbüri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-en-nisaburi>
- Al-Kaisi**, Meis. “Abu Nu‘aym Al-İsfahânî (d. 430/1038): Conflicting Opinions”. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10/2 (2021), 177-192. <https://doi.org/10.21580/tos.v10i2.9670>
- Karagözoğlu**, M. Macit. *Zayıf Râviler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Keskin**, Yusuf Ziya. *Ebû Nu‘aym el-İsfahânî -Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Kettânî**, Muhammed b. Ca‘fer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Madelung**, Wilferd. “Abū No‘aym al-Esfahânî”. *Encyclopaedia Iranica (EIr.)* Erişim 07 Ağustos 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/abu-noaym-al-esfahani-al-hafez-ahmad-b>
- Mağrâvî**, Mahmûd. “Mülâhazât alâ tahkîki *Kitâbi'd-Duafâ*”. *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye [es-Sırât]* 5/10 (2004), 74-99.
- Mağrâvî**, Mahmûd. *Menhecü'n-nakd inde'l-hâfız Ebî Nuaym el-İsfahânî*. Mekke: Câmi‘atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1992.

- Medhalî**, Rebî' b. Hâdî. "Mukaddime". *el-Medhal ile's-sahîh*. mlf. Hâkim en-Nisâbüri. nşr. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî. 1/6-108. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-İmam Ahmed, 2009.
- Melchert**, Christopher. "Abū Nu'aym's Sources for Ḥilyat al-awliyā', Sufi and Traditionist". Erişim 02 Ağustos 2022. <https://books.openedition.org/ifpo/3078#text> [<https://doi.org/10.4000/books.ifpo.3078>]
- Müslim b. el-Haccâc**. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Pedersen**, Johannes. "Abū Nu'aym al-Işfahânî". *Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon). ed. P. Bearman vd. Erişim 07 Ağustos 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0239
- Polat**, Salahattin. "Selçuklular Dönemi Nisabur ve Çevresinde Hadis Tarihi ile İlgili Önemli Bir Kaynak". *Selçuklularda Bilim ve Düşünce II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildiriler İslâmî İlimler*. 1/157-172. ed. Mustafa Demirci - Ali Temizel - M. Ali Hacıgökmen - Sefer Solmaz. 4 Cilt. Konya: Selçuklu Belediyesi, 2013.
- Safedî**. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. thk. Ahmed el-Arnaûd – Türki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâs'l-Arabî, 1420/2000.
- Sâmerrâî**, Subhî. "Mukaddime". *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*. mlf. Şerefüddîn et-Tîbî. 9-24. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Sandıkçı**, Kemal. "Müstahrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustahrec>
- Sarîfîni**, İbrâhim b. Muhammed. *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nisâbü'r*. thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Sehâvî**, Şemseddin. *Fethu'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman b Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Fühayd Âlü Fühayd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.
- Selmân**, Meşhûr Hasan Mahmûd. "[Mukaddime]". *el-Evhâm elletî fî Medhalî Ebi Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri*. mlf. Abdülğanî el-Ezdî. thk. Meşhûr Hasan Muhammed Selmân. 7-40. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- Sem'ânî**, Abdülkerim b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Ri'âsetü Divânî'l-Evkâf, 1395/1975.
- Sübki**, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 20 Cilt. Kahire: Hecer li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, H. 1413.

- Taberânî**, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Turuku hadîsi "men kezebealeyye müte'ammiden"*. nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd – Hişâm b. İsmâil es-Sekkâ. Amman – Beyrut: Dâru Ammâr – el-Mektebü'l-İslâmî, 1410/1990.
- Taş**, Mustafa. "Ebû Amr ed-Dâni'nin Hadis İlmindeki Yeri ve İlmu'l-Hadîs Adlı Eseri". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. M. Sait Uzundağ - Nurullah Agitoğlu - Arslan Karaoğlu. 1-28. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Teyyim**, Es'ad Sâlim. *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn: ehemmiyyetuhû ve fevâ'iduhû*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1994.
- Tobay**, Ahmet. "Ebû Nu'aym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 (1993-1994), 81-97.
- Türer**, Osman. "Ebû Nuaym el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-nuaym-el-isfahani>
- Uğur**, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yardım**, Ali. "Buhârî ve et-Târih'ul-Kebîr'i". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 181-193.
- Yazıcı**, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî**. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1435/2014.
- Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- ez-Ziyâde**, Heyfâ' Mustafa. "Ebû Nuaym el-Esbahânî ve menhecuhû fî Kitâbihi'l-Müstahrec alâ Müsnedi'l-İmâm Müslim". *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a ve'l-Kânûn* 20/1 (2018), 379-402.



alâid: Hac Gerdanlığı

Hacı Mehmet Altuntaş*

Özet

Arap geleneğinde kurbanlıklara takılan ve onları, Allah'a yakınlaşmak amacıyla, Kâbe'ye adayan kimselerin hac yolculuklarında taktıkları gerdanlıklar, birer ritüel olarak hürmet edilmesi ve yüceltilmesi istenilen nesnelere oldukları kadar hac ibadetinin güvenlik içinde gerçekleşmesini sağlamaları yönünden de önemliydiler. Gerdanlıklar, câhiliye dönemi Arap topluluklarının uygulamalarında olduğu gibi Hz. Peygamber ve onun sahabesinin pratiklerinde de bu önemini korudu. Diğer yandan hac ritüelleri arasında oldukça ayrıcalıklı ve işlevsel önemlerine karşılık gerdanlıklar, sonraki dönemlerde bu önemini tamamıyla kaybetmiş görünüyor. Kurban olarak adanan hayvanların kurbanlık statüsüne erişmeleri bu hayvanlara gerdanlık takmakla mümkün olmaktadır. İnsanların kendilerine hac yolculuklarında ritüel gereği taktıkları gerdanlık, İslâmî dönemde uygulamasının olmaması dolayısıyla, günümüz yorumcularının gözünden kaçmış görünmektedir. Mekkelilerin kendilerine has olarak haram aylar dışında şehri terk etmeleri durumunda harem bölgenin ağaç kabuklarından yaparak takındıkları gerdanlıklar da câhiliye döneminde saygı duyulan diğer bir gerdanlık türüdür. Bu durumda hac gerdanlığı uygulaması, diğer ritüellerin yanında gözden kaçabilen bir ayrıntı değil daha çok bu ritüellere anlam katan ve uygulamada oldukça işlevsel değere sahip bir ritüeldir. Kişinin kendi kabilesine ait topraklar haricinde güvenliğinin olmadığı, ona ve yanındaki her şeye saldırmanın oldukça normal ve hakkaniyetli bir durum olarak karşılandığı, düzen sağlayıcı merkezî bir gücün olmadığı bir dönemde gerdanlık, sahip olduğu dinî değer nedeniyle farklı topluluklardan olan kimselerin hacılara saldırmasını engelleme işlevi görüyordu.

Anahtar Kelimeler: Siyer, câhiliye, hac, harem, ritüel, kurbanlık, gerdanlık.

* Dr., Haydarpaşa Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi/Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7968-2101>; e-mail: hmaltuntas@gmail.com

Qalāid: Pilgrimage Necklace

Abstract

In Arab tradition, necklaces were worn to sacrificial animals and on pilgrimages who dedicate themselves to the Kaaba with the intention of getting closer to Allah. These necklaces held significant importance in ensuring the safety of the pilgrimage, being revered objects central to the rituals. This importance is observed both in the practices of Arab communities during the period of Jahiliyyah and during the time of the Prophet and his companions. However, despite their privileged and functional significance in pilgrimage rituals, necklaces appear to have lost their prominence in later periods. Animals designated for sacrifice attained a that status through the necklaces worn around their necks. The necklaces worn by individuals during their pilgrimages, as required by ritual, seem to have been overlooked by contemporary commentators due to their diminished practice in the Islamic era. Additionally, Meccans' necklaces made from the bark of the haram region that they were wearing, which they wore when they leave the city during the *aram* months, were also respected rituals items. Consequently, the pilgrimage necklace is not a mere detail to be overlooked alongside other rituals; rather, it imbues these rituals with meaning and holds significant functional value in practice. This religiously imbued necklace was instrumental in enabling individuals to travel comfortably in lands that did not belong to their own tribes during a time when there was no central power to regulate such matters.

Keywords: Sira, *jāhiliyyah*, *hajj*, *ḥaram*, ritual, sacrifice, necklace.

Giriş

Dini ritüellerin tarihsel çalışmalarda değerlendirilmeleri ilk bakışta tuhaf gibi görünür. Ancak hem ritüellerin kendileri hem de doğdukları ve varlıklarını sürdürdükleri bağlamda üstlendikleri roller bize toplumların geçmiş yaşamlarıyla ilgili önemli bilgiler verir. Hac ibadeti, uygulandığı bakımından da topluca gerçekleştirilen, toplumsal alanla ilgili önemli bilgiler sağlayan birbirleriyle iç içe geçmiş ritüeller örgüsünden oluşur. Kur'ân'ın insanlardan hürmet göstererek gereklerine riâyet etmelerini istediği gerdanlığın (*kilâde*, çoğ.: *kalâid*), bir ritüel olarak İslâm'ın doğduğu ortam ve zamanda Arap geleneğinde tam olarak neye karşılık geldiği bu araştırmanın konusunu oluşturur.

Ritüeller zaman içerisinde çeşitli sebeplerden dolayı uygulama biçimi açısından değişime uğrayabilmektedir. Bu değişim gerdanlık ritüeli için de geçerlidir. Bu yüzden tarihsel ve kültürel bağlamından kopuk güncel değerlendirmeler ile konu incelendiğinde oldukça sathi sonuçlara ulaşmak kaçınılmaz olmaktadır. Kur'ân'da açıkça emredilmesine ve Hz. Peygamber'in umre ve hac ziyaretlerinde kurban edeceği hayvanlar için bizzat uyguladığı bir ritüel olmasına rağmen günümüz İslâm topluluklarında bu ritüelin uygulamasına rastlanılmamaktadır. Makul ve gerçekliğe uygun sebepler ileri sürülerek şimdiki durum anlaşılır görülebilir. Ancak bu, geçmişteki bir uygulamanın kendi döneminde sahip olduğu değeri görmezden gelmeyi gerektirmez.

Özellikle câhiliye çağında olmak üzere Kâbe'ye hac ya da umre ziyareti için gerçekleştirilecek yolculuklar, güvenlik başta olmak üzere birçok gereksinimi karşılamayı gerektirmekteydi. O dönemde Mekke dışındaki Arap kabilelerinin kendi bölgelerinde yer alan putlarını ziyaret için güvenlik önlemlerine ihtiyaçları yoktu. Ancak Mekke'de "Allah'ın evi"¹ni ziyaret etmek için canları ve mallarını yolda kaybetmeyi göze almak durumundaydılar. Bölgede herhangi bir devlet otoritesinin bulunmaması nedeniyle kabilelerin kendi güvenliklerini kendilerinin sağlamaları gerekiyordu. Kabul gören anlayışa göre kendi topluluklarından olmayan her bir grup ya da birey, eğer anlaşmalılar değillerse, Araplar için karşı bir saldırı yapmasalar dahi her türden müdahaleye açık birer hedef konumundaydı. Onlara doğrudan saldırabilir, mallarına el koyabilir, çocuk ve kadınlar da dâhil olmak üzere toplulukta bulunan herkesi esir alabilirlerdi. Bu nedenle hac yollarında güvenliğin temini için zamanla çeşitli geleneklerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu cümleden olmak üzere söz gelimi "Haram aylar", "harem bölge" telakkileri, çeşitli anlaşmalar ve bir kısım ritüeller Allah'ın evini ziyaret edecekler için güvenlik sağlayan araçlar olarak işlev görmekteydi. Câhiliye

1 Ebû Tâlib b. 'Abdulmuṭṭalib el-Hâşimî Ebû Tâlib, *ed-Divân*, 68; el-Hac 22/26,29; el-Bakara 2/125, 127, 158.

döneminde ve İslâm'ın ilk yıllarında Hac ibadeti niyetiyle yola çıkan kimselerin ve bu bağlamda hac ibadetine niyet etmiş ya da etmemiş, ilgili ilgisiz herkesin gözetmek zorunda olduğu başka ritüellerin varlığı da söz konusuydu.

Hz. Peygamber'in uygulamaları ve konu hakkındaki ifadelerine yer verilen, başta siyer ve tarih kaynakları olmak üzere hadis ve fıkıh eserlerinde "kurbanlıkların gerdanlıklanması" başlığıyla adlandırılan bölümler bu çalışmaya önemli katkılar sunmuşlardır. Diğer yandan klasik Kur'ân tefsirleri, ansiklopedik dil kitapları, tarih kitapları, şiirler ve kültürel bilgiler içeren klasik eserler çalışma boyunca kaynak eser olarak başvurulan zengin bilgi kaynaklarındanır. Keza, İbn Ebî 'Arûbe'ye (ö. 156/773) ait *el-Menâsik*, haccın menâsikinden olan bu konuyu ayrıntılı bir biçimde değerlendirmesi yönüyle istifade edilen dikkat çekici bir eserdir. Câhiliye dönemi uygulamaları hususunda ayrıntılı bilgiler ihtiva eden Taberî (ö. 310/923) başta olmak üzere tefsir müelliflerinin eserlerinde yer alan arka plan bilgileri ve konu hakkındaki değerlendirmeler çalışma boyunca en çok başvurulan kaynaklar olmuştur.

Hac ve umre için Mekke'ye yaptıkları gidiş ve dönüş yolculuklarında Arabistan yarımadasının farklı bölgelerinden kimselerin boyunlarına taktıkları gerdanlıkların yanında, kutsallıklarını *Harem* ve onun içinde yer alan Kâbe'ye borçlu olmaları yönünden hac yolculuğuna çıkanların gerdanlıklarıyla yakın benzerlik gösteren Mekkelilerin kendilerine has olarak haram aylar dışında kullandıkları gerdanlıklar da çalışmada değerlendirilmektedir.

İslâm öncesi Arap toplumu ve tarihini en geniş haliyle değerlendiren Cevâd Ali, eserinde kurbanlıklara uygulanan gerdanlıklar ve onlarla beraber hac yolculuğuna çıkan sahiplerinin gerdanlıklarına da değinmektedir. İlk dönem eserlerinden hareketle Mekkelilerin ticaret yolculuklarına çıktıklarında takındıkları gerdanlıkları da söz konusu eder, ancak ayrıntılı bilgi vermez.² Câhiliye dönemi hac ve kurban ibadetlerini konu alan iki makalelerde kurbanlıklara ait gerdanlıklardan bahsedildiği görülür. Fakat ayrı bir konu başlığı ile bu ritüelin bütünlük içerisinde çalışıldığı bir akademik yayına rastlanmaz. Söz konusu makalelerde Kur'ân âyetlerinde yer verilen gerdanlığın genel olarak kurbanlıklar için uygulandığı değerlendirilirken onun insanlar tarafından da kullanıldığına değinilmemiştir.³ Bize göre, Arap folkloru ve inanışında önemli yeri

2 Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kâble'l-İslâm* (Beyrut: 2001), 11: 210-226.

3 Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 / 1 (Haziran 2017): 577-638; Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011): 143-184.

olan hac ibadetinin tarihsel bağlamında da değerlendirilmesi, İslâm dinî inancını anlamada yadsınamaz bir öneme sahiptir. Haccın en önemli ritüellerinden bir tanesi olan Kâbe'ye adanan kurbanlıklarsa sadece gerdanlıklar bakımından değil ama daha kapsamlı olarak tüm yönleriyle değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu çalışma sadece Mekke ve Kâbe özelinde gerçekleşen ritüelleri değil aynı önemde olmak üzere Arap toplumunun kurbanlarla bağlantılı tüm dinsel ve kültürel özelliklerini öğrenmeye katkı sunacaktır.

İnceleme, gerdanlığı ilişkili olduğu kavramlar ve onların bağlamlarıyla birlikte açıklamaya çalışmaktadır. Konunun gereğince anlaşılmasında bu kavramlar anahtar niteliğinde olup öncelikli olarak gerdanlıkla ilişkili oldukları yönleriyle değerlendirilecektir. Qalâid başlığı altında ise gerdanlığın gerek nesnel değeri ve uygulanışı gerekse diğer etkileri araştırmaya konu olacaktır.

1. Kavramsal Bağlam

Qalâid teriminin anlamını tam olarak kavramak için onun âyetlerdeki kullanımını bilmek önemlidir. Bu, Kur'ân'ın indiği dönemde Arap toplumunun gerdanlık kavramına yüklediği manayı öğrenmeye olanak tanır.⁴ Kur'ân'da qalâid iki bağlamda değerlendirilir. İlk bağlam onun kutsallığını vurgulayan 'işaret' (شعيرة) olma özelliğidir. İkincisi ise 'kıyâm' (قياما) çerçevesinde güvenlik sağlayıcı olma hususiyetidir. Söz konusu âyetlerde qalâid ile birlikte saygı duyulmaları ve gözetilmelerinin gerekliliği ifade edilen Kâbe, Harem ve hedy birbirleriyle bağlantılı terimlerdir. Özellikle hedy (الهدى) qalâid ile olan ilişkisinden ötürü üzerinde durulması gereken bir kavramdır.

Kur'ân-ı Kerim hac ibadeti ve ritüelleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Qalâid kavramı haccın önemli bir rüknü olarak Mâide Sûresi'nde iki ayrı âyette birbiriyle bağlantılı ama farklı iki yönüyle yer alır. Sûre'nin ikinci âyetinde -zikredilen diğer öğelerle birlikte- gerdanlık Allah'ın işaretlerinden (şe'âir) bir tanesi (شعيرة, çoğ.: شعائر) olarak ifade edilirken 97. âyette kıyâm (قيام) olması yönüyle zikredilmektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ
وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدَّقْتُمْ عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا

4 Kavramların anlam değişimine yönelik çalışmalarda Kur'ân'a ek olarak câhiliye şiiri ve İslâm öncesi dönemden kalma yazıtlara da müracaat edilebilir. Bk. Halil Ortakçı, "Güney Arabistan Yazıtları ve İslâm Kaynakları Işığında Hadis Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine Bir Deneme", *İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, ed. Recep Çetintaş-Murat Akın (Ankara: İlahiyat 2021), 367-370.

تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِغْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Ey iman edenler! Allah'ın işaretlerine (ritüellerine), haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, Rablerinin lütuף ve rızasını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir.”⁵

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَالِدَ ذَلِكَ لِنَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah Kâbe'yi, Beytülharâm'ı, haram ayı, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıkları insanların maddî ve manevî hayatları için destek kıldı. Bu, Allah'ın göklerde ve yerdeki her şeyden haberdar olduğunu ve Allah'ın her şeyi bildiğini anlamanız içindir.”⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı Kur'ân Yolu isimli meal ve tefsir çalışması âyetleri yukarıda verildiği gibi tercüme etmektedir. Kitapta tercih edilen görüşe göre القاليد (el-çalâid) kurbanlık hayvanların boyun bağıdır. Diğer Kur'ân tercümelerinde terim için verilen anlam çok farklı değildir. O kimi zaman kurbanlık için bir boyunluk kimi zaman bir gerdanlık ve kimi zamansa bir süstür. Bu tercümelerde çalâidin kurbanlık hayvanlar dışında insanlar için de kullanıldığına dönük bir ifadeye rastlanmaz.⁷

Mâide Sûresi'nin ikinci âyetinde çalâidin Allah'ın işaretlerinden (شَعَائِرُ اللَّهِ / şe'âirullah) biri olduğu belirtilir ve onun dokunulmazlığına dikkat çekilir. “Şe'âirullah” ibaresi hac ile ilintili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde daha aynı bağlam ve anlamda olmak üzere yer alır. Bakara Sûresi'nin Safâ ve Merve'nin saygınlığına vurgu yapan 158. âyeti, çalâidin de beraber zikredildiği kurbanlıklar ve Kâbe'nin kutsallığını ifade eden Mâide Sûresi'nin 2. âyeti ve Hac Sûresi'nin kurbanlıkları konu alan 36. âyeti ile “şe'âirullah”a hürmeti konu edinen 32. âyetler kavramın hac ibadetiyle olan ilişkisini göstermesi yönünden önemlidir. Hadis kaynakları ise Safâ ve Merve'nin hac ritüellerinden olup olmadıkları

5 Hayreddin Karaman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* - 2 (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 2: 205-208; el-Mâide 5/2.

6 el-Mâide 5/97

7 el-Mâide 5/2; el-Mâide 5/ 97.

konusunda gündeme gelen tartışmalar bağlamında kavrama yer verir. Medinelilerin İslâm'ı kabullerinden önce hac ya da umre için Mekke'ye geldiklerinde Mekke ve Medine arasında yer alan Menât putuna hürmeten Safa ve Merve arasında gerçekleştirdikleri sa'y ritüelini İslâmî dönemde de tekrarlamalarının mahzurlu olduğu düşüncesiyle Hz. Peygamber'e danışmaları üzerine Safa ve Merve'nin Allah'ın sembollerinden (شَعَائِرُ اللَّهِ) olduğunu beyan eden âyetin indirildiği ifade edilir.⁸ Bu ikisi arasında bazı putların bulunduğu ve burada geceleri şeytanların peyda olduğu şeklindeki düşünceden ötürü de konunun gündeme geldiği aktarılır.⁹ Muḳâtil b. Süleymân'ın aktarımına göreyse Kureys başta olmak üzere *Hums*¹⁰ üyesi olan Benî Kinâne, Benî Huzâa ve Benî Âmir b. Sa'saa kabileleri Safa ve Merve'nin Allah'ın sembollerinden olmadığını söylüyorlardı; câhiliye döneminde Safa'nın üzerinde Nâile putu, Merve'nin üzerinde ise İsâf putunun olduğunu ve bu nedenle ikisi arasında gidip gelmenin uygun olmadığını düşünüyorlar ve bunlara tavaf yapmıyorlardı; âyetin iniş nedenleri arasında bu konu da yer alır.¹¹

“Şe'âir” kavramının Kur'ân'ın indiği dönemdeki anlam alanını bilmek gerdanlıkların işlevini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu terimin dinî alametler/işaretler/semboller için kullanıldığı görülmektedir.¹² Allah'ın kulları için işaret olarak belirlediği dua, zikir ve Allah'ın emri olan ibadetler “şe'âirulah”tır.¹³ Hac ve umre için belirlenen kurbanlıkların işaretlenmelerini ifade eden kelime (إِشْعَارُ) aynı kökten türetilmiştir. Kurbanlığını işaretleyen kişinin eylemi zikredilirken kullanılan ifade “أَشْعَرَ هَدْيَهُ” (kurbanlığını işaretledi) sözü, kişinin kesici bir demirle hayvanın sağ tarafından yaralayıp kanını akıtarak onu işaretlemeyi ifade etmekteydi.¹⁴ Hacda kurban edilmek üzere ayrılan ve

8 Buḳârî, Ebû 'Abdillâh Muḳammed b. İsmâ'il el-Buḳârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şâhiḥu'l-Muḫtaşar* (Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât), 1: 157; Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaḫḫa* ' (Rivâyetü Yahyâ el-Leysî) (Meclisü'l-İlmî), 1: 417.

9 Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḳammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 1: 716.

10 Câhiliye devrinde dinî-iktisadî imtiyazlara sahip olan Kureys ve müttetikleri hakkında kullanılan bir tabir (bk. Recep Uslu, “Hums”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 18, 364-365).

11 Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Süleymân el-Belḥî, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabiyyi, 2002), 1: 152.

12 İbn Ḥâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Ḥuseyn b. Aḫmed b. Ḥâleveyh İbn Ḥâleveyh, *Leysse fî Kelâmi'l-Ârab*, (Mekke: 1979), 242.

13 eṭ-Ṭaberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 2: 710.

14 el-Ḥarbî, Ebû İshâḳ İbrâhîm b. İshâḳ el-Bağdâdî İbrâhîm el-Ḥarbî, *Ġaribu'l-Ḥadis* (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ḳurâ, 1405H), 1: 144.

işaretlenen hayvanlara şe'ıra (الشَّعِيرَة) da denilmektedir.¹⁵ Bu işaretler hayvanların kurban edilmek üzere adanmışlıklarını sembolize etmekteydi.¹⁶ Kurbanlıkların (المُهْدِي) işaretlenmeleri işlemleri onların gerdanlıklanmaları aynı zamanda yapılmaktaydı.¹⁷

Hayvanların yaralanarak kanlarının akıtılması yoluyla işaretlenmeleri sonraki dönemde İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in kendi uygulamalarında kurbanlık hayvanlarını işaretlediği bilinmektedir.¹⁸ Ebû Hanife (ö. 150/767) kan akıtılması yoluyla gerçekleştirilen işaretlemeyi hayvana eziyet etme olarak görür ve Hz. Peygamber'in hayvanlara eziyeti nehyettiğini; aynı şekilde "müsle"nin (işkence) de Hz. Peygamber tarafından nehyedildiğini ve hayvanların işaretlenmesinin uygun olmadığını; ama gerdanlık takılmasının sünnet olduğunu belirtir. Buna karşın İmam Şâfiî (ö. 204/820) koyunların değil ama deve ve inek cinsi hayvanların kanlarının akıtılarak işaretlenmelerinin sünnet olduğu düşüncesindedir ki genel olarak cumhurun görüşü de bu yöndedir.¹⁹ Tirmizî (ö. 279/892) ise *es-Sünen*'inde Ebû Hanife'nin işaretlemeyi *müsle* (مُسْلَةً) olarak değerlendirmesini ele alarak bu durumu vahim görmüş ve ehl-i re'yin görüşüne ittiba edilmemesi gerektiğini, kurbanlık hayvanların kanlarının akıtılarak işaretlenmelerinin sünnet olduğunu belirtmiştir.²⁰

15 Hâlıl b. Aħmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Hâlıl b. Aħmed el-Ferâhîdî el-Hâlıl b. Aħmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 1: 251; Ezherî, Ebû Mansûr Muħammed b. Aħmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüġa* (Beyrut: 2001), 9: 268; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Aħmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemü Meķâyisi'l-Lüġa* (Şam: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2002), 3: 151.

16 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüġa*, 9/226; Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muħammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ Bulûġi'n-Nihâye* (Mecmu'atu Buħuşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 2008), 4885.

17 Vâkıdî, Ebû 'Abdillâh Muħammed b. 'Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Meġâzi* (Beyrut: Dâru'l-Alemi), 2: 578,579; Ebû Muħammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri İbn Kuteybe, *Ćaribu'l-Ćur'an* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1978), 34.

18 Buħârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şaħiħu'l-Muħtaşar*, 2: 169; İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muħammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Dâru't-Te'sil, 2015), 3/229; İbn Baġġâl, Ebû el-Ĥasan 'Alî b. Ĥalef b. 'Abdulmelik İbn Baġġâl, *Şerħu Şaħiħi'l-Buħârî* (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 4: 282,283.

19 Mâverdi, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muħammed el-Başri el-Mâverdi, *el-Ĥâvi'l-Kebîr fi Fıķhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 4: 372; Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *et-Temhid li mâ fi'l-Muvaġġa' mine'l-Me'âni ve'l-'Esânid* (Maġrib: Vezâratu 'Umumi'l-'Evķâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye), 17: 232.

20 Tirmizî, Ebû 'İsâ Muħammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru't-Te'sil, 2015), 2: 224.

“Şe‘âirullah” ifadesinin tam olarak hangi anlama geldiği konusunda bazı tartışmalar söz konusudur. En geniş anlamda Allah’ın tüm haramlarını, hadlerini kapsayan bir anlamı içerdiği şeklinde değerlendirilmesinin yanında, ifadenin daha çok hacla ilişkili ve onun şiarlarını (menâsik) kapsayan bir anlama karşılık geldiği kabul edilmektedir.²¹ Safa ve Merve bağlamında aktarılan rivâyetlerde bu ikisi arasında sa’y yapmanın ve tavafın câhiliye döneminin bir âdeti olduğu belirtilirken bunların câhiliyenin şe‘âirinden (شعائر الجاهلية) oldukları kaydedilir. İslâm’la birlikte bu ikisi haccın menâsikinden sayılırlar.²² Hâil b. Aḥmed (ö. 175/791) “Şe‘âirullah haccın menâsidir (شعائر الله مناسك الحج), yani alâmetleridir” der ve ekler: “Allah için kurban edilmek üzere adanan hayvanlar (الهدْي) haccın şe‘âirindedir ki bunlar haccın amellerinden olan sa’y, tavaf ve kurban kesmek ve haccın tüm şe‘âiridir” (شعائر الحج).²³ el-Hârizmî (ö. 232/847) ise ifadeyi “kendisiyle Allah’a yakınlaşmaya vesile olan; namaz, dua ve Allah’ın şe‘âirinden kurban” şeklinde tarif eder.²⁴ Taberî (ö. 310/923) Mâide Süresi’nin ikinci âyetinin tefsirinde İbn Abbas’ın da “şe‘âirullah” ifadesinin haccın menâsiki olduğu görüşünü kabul ettiğini/belirttiğini kaydeder.²⁵ İbnü’l-Feres (ö. 597/1200), şe‘âir ifadesinin ne anlama geldiği konusundaki ihtilafı ve düşünceleri izah ederken birkaç tanım üzerinde durur. Bu tanımlar şöyledir: Allah’ın haramları ve haccın menâsidir ki müşriklerin de bunlara şe‘âirullah olarak ihtiram gösterirler. İbn Vehb (ö. 197/812) de şe‘âirin altı olarak ifade edildiğini,²⁶ bunların: Safâ ve Merve, kurbanlıklar, şeytan taşlama, Meş’ar-i Harâm, arefe, Hacerülesved’in selamlanması (الركن) olarak zikredildiğini aktarır.²⁷ Mâverdi (ö. 450/1058) şe‘âire beş ayrı yaklaşımı zikreder ki bunlardan ilki ifadenin haccın menâsiki olduğu şeklindedir. O, bu görüşün sahiplerinin İbn Abbas ve Mücahit

21 Hâil b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1: 251; Buḥârî, *el-Câmi ‘u’l-Müsnedü’s-Şaḥîhu’l-Muḥtaşar*, 2: 157; Ṭaberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vili ‘Âyi’l-Ḳur’ân*, 8: 21,22; İbn Hâleveyh, *Leyse fi Kelâmi’l-‘Arab*, 242; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüḡa*, 9: 268.

22 Buḥârî, *el-Câmi ‘u’l-Müsnedü’s-Şaḥîhu’l-Muḥtaşar*, 2: 159; Tirmizî, *es-Sünen*, 2: 188; Ṭaberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vili ‘Âyi’l-Ḳur’ân*, 1: 714; ‘Abd b. Ḥumeyd, Ebû Muhammed ‘Abdulḥamîd b. Ḥumeyd b. Naşr, *el-Müntehab min Müsnedi ‘Abdi İbn Ḥumeyd* (el-Manşûre: Dâru İbn ‘Abbâs, 2009), 3: 98; Tirmizî, *es-Sünen*, 4: 188; Ṭaberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 2: 714; Vâhidî, Ebü’l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. ‘Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbü’n-Nüzûl* (Riyad: Dâru’l-Meymân, 1426H), 153.

23 Hâil b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1: 251.

24 el-Hârizmî, Muhammed b. İshâk el-Hârizmî, *İşâretu’t-Terğîb ve’t-Teşvîk ilâ’l-Mesâcidi’s-Selâse ve’l-Beyti’l-‘Atîk* (Riyad: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1418H), 49.

25 Ṭaberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vili ‘Âyi’l-Ḳur’ân*, 8: 22.

26 Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Ḳureşî İbn Vehb, *Tefsîru’l-Ḳur’ân mine’l-Câmi’* (Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 2003), 1: 128.

27 Ebû Muhammed ‘Abdumun‘im b. ‘Abdurrahîm İbn Fers, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân* (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2006), 2: 306.

olduğunu söyler. Diğer görüşlere göre ise, Allah'ın ihramlıyken haram kıldığı her şeydir. Yine İbn Abbas'a isnat edilen bu görüş şöyledir: "Allah'ın haramları; Allah'ın içinde haram, helal, mübah ve sakınılması gereken şeyleri ifade ettiği hadleri ve Allah'ın dinidir."²⁸ Mâtürîdî (ö. 333/944) "şe'âirullâh" ifadesinin "Allah'ın tek olan dini, Allah'ın terkedilmesi haram olan bütün farzları" gibi anlamlara geldiği şeklindeki tanımlamaları aktarmakla birlikte ifadenin Safa ve Merve, kurbanlıklar ve benzeri "hacda Allah'ın sembolleri" manasında menâsik olduğu üzerinde durmaktadır.²⁹ Bir diğer nokta ise ifadenin meşâ'irle aynı anlamda kullanıldığı ya da şe'âirin hacın menâsikini ifade eden meşâ'ir olduğudur.³⁰

Çalâid uygulamasını da içeren hacın tüm ritüellerini ifade etmesi dolayısıyla konuyla ilişkisi yönünden menâsik kavramını da incelemek gerekmektedir. Kavram hacın şe'âir ve meşâ'irini kapsayıcı bir kullanıma sahiptir. Temel İslâm kaynakları menâsik başlığı altında hacla ilişkili tüm konuları mevzu edinirler. Menâsik kelimesinin bizzat kurban kesimini ifade etmesi de üzerinde durulması gereken ayrı bir husustur.³¹ Hacın tüm tapınma eylemlerini ihtiva eden menâsik kelimesi esasında bilfiil kurban kesmeyi ifade etse de zamanla Allah'a yakınlaşma vesilesi olan bütün ibadet ve tâatleri ifade edecek şekilde bir kullanıma erişmiştir.³² Oruç tutmak da bu kavramın içinde yerini alacak şekilde kullanılabilir. ³³ İbadete *nüsük* (النسك)³⁴, ibadetlerine düşkün

28 Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2: 6.

29 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3: 438.

30 İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2: 726; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Cidde: Daru't-Tefsir, 2015), 11: 120; İşfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İşfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân* (Dimeşk, Beyrût: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412H), 456.

31 Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *ez-Zâhir fî Ğaribi Elfâzi's-Şâfi'î* (Kahire: Dâru't-Talâ'î'), 125.

32 Kâdî 'İyâd, Ebü'l-Fağl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâdî 'İyâd, *Meşâriku'l-Envâr 'Alâ Şihâhi'l-Âsâr* (el-Mektebetü'l-'Atika ve Dâru't-Türâs), 2: 26; Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfü'l-İşlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm* (Beyrût: Mektebetü Lubnân Nâşirûn, 1996), 1652.

33 Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-Fikr, 1994), 13: 657.

34 İbn Sîde, Ebü el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muħaşşas* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, 1996), 4: 63.

kimseye ise bu minvalde *el-nâsik* (النَّاسِك) denilebilmektedir.³⁵ Bu anlam biraz da “Arabın dilinde” tekrarlanan davranışlar ve devamlılığa işaret etmektedir.³⁶ Taberî, menâsiki konu edindiği bölümde şu tanımı yapar: “Allah için ifa edilen, O’na yakınlaştıran, O’nun rızası için olan kurban kesimi, salât, tavaf, sa’y ve bunlar dışında kalan sâlih amellerin tümü menâsiktir; haccın meşâ’iri onun menâsikidir. Çünkü bunlar insanların alışageldikleri emare ve alametlerdir ki sürekli tekrar ederler.” Ona göre de menâsik Arapçada alışlagelmişliği ifade etmek için kullanılır. Bir kimse iyi ya da kötü bir davranışı adet haline getirdiğinde “falancanın bir menseki var” denir (لِفَالَانٍ مَنْسَكٌ). Ona göre bu kavrama “menâsik” denmesinin sebebi hac ve umrede ve kendileriyle Allah’a yakınlık sağlanan amellerin adet haline getirilmiş olmaları ve tekrarlanmalarıdır. Taberî *nâsik* kelimesinin bir kimse için Rabbine yaptığı ibadetlerden ötürü kullanıldığını ve nûsük kelimesinin de “Allah için ibadet” (النَّسْكُ: عِبَادَةُ اللَّهِ) anlamına geldiğini bildirir. O aynı husustan hareketle Bakara 128’de yer alan وَأَرْوَا مَنَابِكُنَا ifadesini “Bize ibadetlerini, sana nasıl ve nerede kulluk edeceğimizi ve yaptığımızda razı olacağın şeyler öğret” şeklinde anlamlandırmaktadır.³⁷ Hac Sûresi 34. âyette yer alan لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا ifadesinin klasik eserlerde hac ve onun bir rüknü olarak Mekke’de kesilen kurbanlıklarla ilişkili olarak değerlendirildiği müşahade edilir. Âyette yer alan “أُمَّةٍ” ifadesi tercümelerde bizim bugün kullandığımız anlamıyla *ümmet* olarak çevriliyor olsa da kullanımın “لكل قوم” şeklinde kabile topluluklarını işaret ettiğini belirtmek faydalı olacaktır.³⁸ Bu şekliyle hac ibadeti için Mekke’ye gelen farklı toplulukların ibadet şekillerinin ayrışabildiğini anlamak mümkün olur. Menâsik,

35 Zeyd b. ‘Alî, Ebü’l-Hüseyn Zeyd b. ‘Alî b. el-Hüseyn b. ‘Alî b. Ebî Tâlib, *el-Müsned*, 200; İshâk el-Kevsec, Ebü Ya’kûb İshâk b. Manşûr b. Behrâm el-Mervezî İshâk el-Kevsec, *Mesâilü’l-‘Îmâm Aḥmed ve İshâk b. Râheveyh* (Medine: ‘Îmâdetü’l-Bahşî’l-‘Îlmî, 2002), 5: 2073; Ceşşâs, Ebü Bekir Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994), 1: 100.

36 Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Ḳur’ân* (Mısır: Dâru’l-Mıṣriyye), 230; Hârizmî, *İşâretü’t-Terğîb ve’t-Teşvîk ilâ’l-Mesâcidi’s-Selâse ve’l-Beyti’l-‘Atîk*, 53.

37 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Âyi’l-Ḳur’ân*, 2: 569.

38 Muḳâtil b. Süleymân, Ebü’l-Ḥâsen Muḳâtil b. Süleymân el-Belhî, *el-Vücûh ve’n-Nezâ’ir* (Dubai: Câmi’atu’l-Mâcîd, 2006), 12; Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 3: 127; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Âyi’l-Ḳur’ân*, 16: 625; Ḳârî’, Hârun b. Mûsâ, Hârun b. Mûsâ el-Ḳârî’, *el-Vücûh ve’n-Nezâ’ir fi’l-Ḳur’ân* (Bağdad: Vizâretü’s-Sekâfe ve’l-‘Îlmi’l-‘Irâkıyye), 13.

kan akıtmak, kurbanlık kanı,³⁹ hac ve kurban kesme⁴⁰ ve Hârizmî'nin ifadesine göre bayram, Mekke ve ibadet gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁴¹ Muḳâtil b. Süleymân ifadeyi bayram günü kurban kesmek ve kan akıtmak olarak değerlendirmekte ve *إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي* ifadesindeki ile aynı manaya dikkat çekmektedir.⁴² Haccın şe'âir ve meşâ'irinden birisi olarak ḳalâid Kur'ân'da da önemle üzerinde durulduğu üzere menâsikin içinde yer alır.

Ḳalâidin simgesel dinî değerini ifade eden kavramsal çerçeveyi belirledikten sonra onun güncel yaşamdaki karşılığını ve işlevini açıklayan diğer bir kavramsal yön olan kıyâm (مِائِي) terimi üzerinde durmak konunun önemli bir boyutunu öğrenmeye olanak tanıyacaktır. Kur'ân'ı Kerim bize bu kavramsal bağlamı Mâide Sûresi 97. âyetinde diğer menâsikle eşit önemiyle birlikte aktarmaktadır. Kâbe, haram aylar ve kurban edilmek üzere belirlenmiş hayvanlarla birlikte ḳalâidin "insanlar için kıyâm" (سَائِلِ مِائِي) kılındığını ifade eden âyet, kelimenin tam anlamıyla hac ibadetinin başlangıcından nazil olduğu döneme gelinceye kadarki süreç ve sonrası için, âyette yer verilen menâsikin işlevsel olarak neye tekabül ettiğini açıklamaktadır. Her türlü saldırganlığın yasak sayıldığı, haram aylar ve Kâbe civarıyla birlikte anılıyor olması ḳalâid'in pratik değerinin büyüklüğünü kavramaya yardımcı olabilecek önemli bir göstergedir. Hac yolculuğunun güvenliğiyle birlikte onun menâsikinin rahat ve huzurlu bir şekilde yapılabilmesinin yanında insanların gündelik ihtiyaçları ve geçimliklerinin sağlanabilmesini mümkün kılmaları yönünden ḳalâid, haram aylar ve diğer şe'âirle birlikte önemli bir işleve sahiptir. Câhiliye dönemi toplulukları birbirlerine karşı ardı arkası kesilmeyen saldırılarda bulunuyorlar ve haksız yere kan akıtıyorlardı. Başkalarının mallarını gasp ediyorlar, yol kesiyorlar, kan davası güdüyorlar ve kan davalarında katil olmayan kimseleri de öldürebiliyorlardı. Kişi ve toplulukların birbirlerine karşı işleyecekleri cürümleri önleyebilecek krallık ve liderlikler yoktu. Haram aylar, harem bölge ve ḳalâid kişilerin güvenliklerini sağlayan ve işlerini görmelerine olanak sağlayan vasıtaları.⁴³

39 Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Ḳureşî Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 483.

40 Kûfî, Süfyân es-Şevrî, Ebû 'Abdullâh Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî, *Tefsîru's-Şevrî* (Vizâretu's-Şekâfe ve'l-İlâmî'l-İrâkıyye), 213; Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî Yaḥyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 374; 'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî 'Abdurrezzâk, *Tefsîru 'Abdurrezzâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2: 410.

41 Hârizmî, *İşâretu't-Terğîb ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcidi's-Şelâse ve'l-Beyti'l-'Atîk*, 53.

42 Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 3: 136.

43 İbn Ḳuteybe, Ebû Muḳammed 'Abdullâh b. Müslim b. Ḳuteybe ed-Dineverî, *Te'vîlü Müşkili'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 51; Ebî Hâtim, Ebû Muḳammed 'Abdurrahman b. Muḳammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-*

Hac ibadetinin güvenlik içerisinde gerçekleşmesi ve özellikle Mekke'ye olan yolculukların güvenliği Arapların çoğu için en temel problemlerden bir tanesiydi. Tefsirler, haram aylar, Kâbe ve kurbanlıklarla birlikte kalâidin Allah tarafından kıyâm kılındığının ifade edildiği âyetlerde geçen kıyâmen (قِيَامًا) kelimesinin insanların işlerini olanaklı kılan şey manasına geldiğinin değerlendirildiği görülmektedir.⁴⁴ Ezrâkî (ö. 250/864) kalâid ve onunla birlikte sayılan şe'âirin قِيَامًا لِلنَّاسِ (kıyâmen li'n-nâs) olduklarına dair ifadeyi açıklayan görüşleri şu şekilde aktarır: "İnsanlar için ihlali halinde cezalandırma gerektiren bir nizam; sayılan dört unsurun insanlar için emniyet (أَمْنًا لِلنَّاسِ) olduğu; din ve hac menâsikinin ifası için kıyam; dini görevlerin ifası ve insanların maişetlerini sağlamaları için bir koruma ve hayat kaynağı olmasıdır."⁴⁵ "Kâbe, haram aylar, kurbanlıklar ve gerdanlıklar câhiliyede Arab'ın, işleri görmelerini mümkün kılan düzenleriydi."⁴⁶

Kıyâmen (قِيَامًا) terimi farklı Kur'an kıraatlerinde çeşitli biçimleriyle yer alır. Kişilerin sahip oldukları malların onların işlerini görebilecekleri araçlar olarak belirlendiğini ifade eden Nisa Sûresi 97. âyette yer alan "جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا" şeklindeki ifade Maide Sûresi 97. âyette aynı şekilde geçer. "Kıyâmen" kelimesi farklı kıraatlerde قِيَامًا، قِيَمًا، قِيَامًا ve قِيَامًا gibi çeşitli varyantlarıyla yer alıyor olsa da verilmek istenilen anlam aynıdır. İfade insanların kendisiyle işlerini görebildikleri bir nizam ve düzene denk düşecek anlamda kullanılır.⁴⁷ Diğer yandan Arapça dil kurallarından da hareketle yapılan değerlendirmede kelimenin قِيَامًا olması halinde bile onun aslının قِيَامًا olduğu, vav (و) harfinin ya (ي) harfine dönüştüğü (ذوات الواو) belirtilmektedir.⁴⁸ Hac ibadeti dolayısıyla gerçekleştirilen ziyaretlerin

⁴⁴ 'Azîm (Riyad: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1998), 4: 1214; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, 1882-1883.

⁴⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, 9: 267; İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefî'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Şâdir, 1993), 7: 499.

⁴⁵ Ezrâkî, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî el-Ezrâkî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âsâ* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 1: 284.

⁴⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 9: 9.

⁴⁷ Ferrâ', *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 256; Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şaḥîḥu'l-Muḥtaşar*, 6: 42; Nehḥâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Murâdî, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, 201; Ezherî, Ebû Maḥşûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Me'âni'l-Ḳirâ'ât* (Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-Melik, 1991), 1: 291, 292, 339, 340.

⁴⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 8: 5-11; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, 9: 267; ; Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Lüğâ ve Şiḥâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1987), 5: 2016-2018; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12: 496-500; 'Alî el-Ḳâlî, İsmâil b. el-Ḳâsım b. 'Ayyûn b. Hârûn b. 'İsâ b. Muḥammed Ebû 'Alî el-Ḳâlî, *el-Bârî 'fî'l-Lüğâ* (Beyrût: Dâru'l-Hadâratî'l-Arabîyye, 1975), 514; İbn Zencele Ebû Zur'a 'Abdurrahman b. Muḥammed b. Zencele İbn Zencele, *Huccetu'l-Ḳirâ'ât* (Beyrût: Dâru'r-Risâle, 1998), 190,191,237,238; Râğıb

aynı zamanda önemli ticarî faaliyetlerle birlikte gerçekleşiyor olması, Mekke'de kurulan panayırların Arabistan'ın her bölgesinden gelen hacılar için alış veriş yerleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda pratik olarak hac yolculuğunun güvenliğinin aynı zamanda ticarî faaliyetlerin de güvenliğini sağladığı görülmüş olur. Bu bağlamda “kıyâmen” ifadesi kâlâidin sadece hac yolculuğuna çıkanlar üzerine saldırıların yapılmasını engelleyen bir özelliğini değil ama aynı zamanda onun kişilerin dünya işlerini görmelerini sağlama noktasında sağladığı güvenceyi de ifade eder.⁴⁹ Bazı yorumcular ifadenin *salâh* (الصالح) manasına dikkat çekerler. Bu da dünya ve din işlerini garanti altına alan bir işleve denk gelir.⁵⁰ İfade her türlü düzensizlik, karmaşa ve fesada karşıt olarak sulh, saldırmazlık ve asayiş dâhil düzeni karşılamaktadır.⁵¹ Kıyâm teriminin işlevsel değeri bize kâlâidin sadece dinî bir sembol olmanın ötesinde onun sosyal alanda da karşılığı olan bir ritüel olduğunu gösterir.

Kâlâid ritüeli ekseriyetle kurbanlık hayvanlara işaret olsun diye takılan gerdanlıklarla sınırlı olarak algılanmaktadır. Hac ve umre yolculuğuna çıkan ya da Mekke'de ibadetlerini tamamladıktan sonra kendi beldelerine dönerlerken hacıların takındıkları gerdanlıklar, farkında olarak ya da olmayarak, göz ardı edilmektedir. Gerdanlıkların sadece hac kurbanlıkları için düşünülüyor olmasının önemli bir nedeni özellikle İslâmî dönemde insanların ağaç kabukları ve başka materyallerden kendileri için kullandıkları gerdanlıkları terk etmiş olmalarıdır.⁵² Mekke'de kurban edilmek üzere hac yolculuğuna çıkacak hayvanlara işaret olması bakımından gerdanlık takmaya İslâmî dönemde de bir süre devam edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in kurbanlık hayvanına gerdanlık taktığı bilgisi klasik İslâm kaynaklarında yer almaktadır.⁵³ Ritüele ve nasıl uygulanacağına

el-İşfehâni, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Ķur'an*, 690,691.

49 Beğavî, el-Ĥuseyn b. Mes'ûd b. Muĥammed b. el-Ferrâ' Ebû Muĥammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Ķur'an* (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420H), 2: 90.

50 Ceşşâs, *Aĥkâmu'l-Ķur'an*, 4: 149; İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. 'Abdullâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Aziz* (Kâhire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 2002), 1: 347; Süyûtî; Celâlü'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1983), 3: 202.

51 Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7: 231; Şâĥib, Ebû'l-Ķâsım İsmail b. 'Abbâd eĥ-Ĥâlikânî eş-Şâĥib, *el-Muĥîĥ fî'l-Lüġa* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994), 2: 459; İbnu'l-Ķûtîyye, Ebû Bekr Muĥammed b. 'Ömer İbnu'l-Ķûtîyye, *Kitâbü'l-Ef'âl* (Kahire: Mektebetü'l-Ĥâncî, 1993), 144; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüġa*, 4: 142; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüġa*, 2: 646.

52 Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 298; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ķur'an*, 13: 38.

53 Mâlik b. Enes, *el-Muvaĥĥa'* (*Rivâyetü Yahyâ el-Leysî*), 3: 492; İbn Ĥahmân, Ebû Sa'id İbrâhîm b. Ĥahmân el-Ĥorâsânî el-Herevî İbn Ĥahmân, *Meşyâĥatu İbn Ĥahmân* (Dimeşk: Mecma'u'l-Lüġati'l-Arabiyye, 1983), 196.

dair bilgiler gerek hadis kitaplarında ve gerekse ilgili diğer klasik kaynaklarda yer almaktadır. Qalâid ve kurbanlık birbirlerini tamamlayan ritüeller olarak değerlendirilir.

Kurban kesme ve kurbanlıklar hac ve umrenin temel ritüellerinden olmaları ve onların Kâbe ile olan ilişkileri nedeniyle qalâidle aynı bağlamda değerlendirilmeleri gerekmektedir. Mâide Sûresi'nde qalâid teriminin geçtiği iki âyette de aynı önem ve işlerlikte yer alan *hedy* terimi kurbanlık hayvanlar için kullanılır. Diğer yandan kurbanlık olarak seçilen ve *Beytullah*'a adanan hayvanlar için *bedene* (البدنة) terimi de kullanılmaktadır. Kurban edilmek üzere belirlenen hayvanların bedene özelliğini elde etmeleri onların işaretlenmeleri ve gerdanlıklanmalarıyla mümkün olabilmektedir.⁵⁴ Hedy ibaresiyle eş anlamlı olan bu kavram Kur'an'da çoğul kipiyle geçer ve hedye atfedilen anlam ve işlevsellikte değerlendirilir. Kur'an'a göre Allah kurbanlık hayvanları (البدن) inananlar için hayır olan bir ritüel kılmıştır.⁵⁵ Hacıların ya da Mekke'nin yerlilerinin kesim yerine yakın pazarlardan kurbanlık hayvan alıp hedy olarak kesmeleri olanaklı ise de uzaklardan gelen hacıların beraberlerinde kendi yetiştirdikleri hayvanlarını ya da beldelerinden edindikleri kurbanlıklarını beraberlerinde getirmeleri yaygın uygulamaydı. Hatta hacca gidemeyen kimselerin o yıl hacca giden tanıdıklarıyla hedy gönderip Mekke'de kurban ettirdikleri de görülmekteydi. Öyle ki İslâmî dönemde Kâbe'ye hedy gönderenlerin kurbanlıkları kesilinceye kadar ihramlı olup olmadıkları tartışma konusu da olmuştur.⁵⁶ Qalâid bu noktada hayvanların kurbanlık statüsüne geçmelerini sağlamanın yanında onların sağ salim Mekke'ye ulaşmalarını garanti eden işlevselliğiyle onlar için ayrı bir öneme sahiptir. Bu işlev uzun mesafelerden gelen hacıların yol güvenlikleriyle doğrudan ilintilidir. Arabistan yarımadasının çeşitli bölgelerinden hacetmek isteyen bir kişinin hem kendisi hem de beraberinde olan kurbanlığın Mekke'ye sağ salim ulaşması ve onun tekrar salimen geldiği yere dönmesi, kurulu bir devlet yapılanmasının olmaması nedeniyle, özellikle câhiliye döneminde ciddi bir problemdi. Kan davaları, talan saldırıları ve kabileler arasında var olan uzun süreli düşmanlıklar insanları her daim ölümle burun buruna getirmekteydi. Farklı kabilelerin egemenliği altındaki topraklardan geçen hacılar için onları

54 Hâil b. Aḥmed, *Kitâbü'l- 'Ayn*, 1: 251; Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 127.

55 el-Hâc 22/36.

56 Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, 2: 169; Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Müsnedü's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l- 'Adl 'ani'l- 'Adl ilâ Resûlillâh* (Kahire: Dâru't-Te' şil, 2014), 3: 559; Ṭaḥâvî, Ebü Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî eṭ-Ṭaḥâvî, *Muḥtaşaru İḥtilâfi'l- 'Ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 2: 73.

saldırıdan koruyacak güvenlik birimlerinden söz etmek bile mümkün değildi. Haram aylar, kurbanlıklar ve gerdanlık insanların uzun mesafeleri saldırıya uğramadan katetmelerini sağlayan kutsal araçlardı.⁵⁷ Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus var ki o da gerdanlıkların sadece güvenlikle ilişkili olduğu indirgemeciliğine gidilemeyeceğidir. Çünkü hacıların Mekke'ye varıldıktan sonra orada satın alıp Kâbe için adayıp gerdanlık yaparak kestikleri kurbanlık uygulamaları da mevcuttur.⁵⁸ Hedy, Beytullah'a hediyedir (أَهْدَيْتُ الْهَدْيَ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ إِهْدَاءً).⁵⁹ Hedy bedenedir ki kurban edilmek üzere adanan deve, inek ve koyun cinsi hayvanları ifade etmektedir.⁶⁰ Kâbe'ye hediye edilmeleri dolayısıyla deve *hedy* olarak da isimlendirilmektedir. Kâbe için çok şey hediye ediliyorken bunlar *hedy* olarak isimlendirilmezler. Kurbanların Kâbe'ye hediye edilmesinden kasıt Allah'a yakınlaşma ve sevap elde etme isteğidir.⁶¹ Hacıların herhangi bir nedenden ötürü Mekke'ye gidememeleri durumunda onlardan güçlerinin yettiği bir hayvanı hedy olarak Mekke'ye göndermeleri beklenir ki bu kimseler kurbanın kesilme mahalli olan harem bölgeye ulaşınca kadar ihramlı olmanın gereği olarak saçlarını kesmezler.⁶² Bu tespitler adanmış kurbanlık hayvanların farklı bölgelerden Mekke'ye kurban edilmek üzere getirilmelerinin zorunluluğunu ifade ediyor olması bakımından önemlidir.

2. Kalâid

Türk kültürü ve dilinde “gerdanlık” daha çok hanımların boyunlarına takındıkları süs olarak bilinse de Arap dili ve kültüründe kavram daha kapsamlı bir kullanıma sahiptir. İslâm'ın doğduğu ortam ve zamanda bir süs eşyası olarak gerdanlıkların kadınlar tarafından kullanımı oldukça yaygındı. Arap kadınlarının boyunlarına inci, mercan, yakut, altın, gümüş ve başkaca değerli cevherlerden gerdanlıklar taktıkları bilinmektedir.⁶³ Onları gerdanlıksız düşünmek neredeyse

57 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l- Qur'âni'l- 'Azîm*, 4: 1214; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, 1882-1883; Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ* (Riyad: Silsiletü'r-Rasâilü'l-Câmiyye, 2009), 227.

58 Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şaḥîḥu'l-Muḥtaşar*, 2: 170.

59 Ṭaberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 3: 359; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 2: 142; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüḡa*, 6: 201.

60 İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 15: 359.

61 Ṭaberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 8: 26.

62 Mâlik b. Enes, *el-Muvaḫḫa* (Rivâyetü Yahyâ el-Leysî), 16: 141; Ṭaberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 1: 548.

63 İbn Sîrîn, Ebû Bekir Muḥammed b. Sîrîn el-Başrî· el-Enşârî İbn Sîrîn, *Müntehabü'l-Kelâm fî Tefsîri'l-Aḥlâm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963), 529; Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh

imkânsızdı.⁶⁴ Rivâyetlerde Hz. Peygamber'in eşlerinin, kızlarının ve kız torunlarının kolyelerinden bahsedilmektedir. Onun bir armağan ve hatıra olarak kolye hediye ettiği ve onlara duygusal anlamda da ehemmiyet verdiği görülmektedir.⁶⁵ Kişisel olarak önemsemesinin ötesinde inanan hanımlara parfüm ve kına ile beraber gerdanlık takmalarının da salık verildiği aktarılan bilgiler arasında yer alır.⁶⁶ Gerdanlığı kral, şeyh vb. önemli konumdaki erkeklerin kullanımında da görmek mümkündür.⁶⁷ Diğer yandan müşrikler putlarının boyunlarına da farklı malzemelerden gerdanlıklar asmaktaydılar.⁶⁸ Söz konusu kültürde gerdanlığın insan kullanımlarının dışında güvercinlerde, atlarda, köpeklerde,⁶⁹ kılıçlarda, develerde, inek ve koyunlarda bugün kullanılan anlamda tasma ve benzeri anlam ve işlevlerde kullanıldığı görülmektedir.⁷⁰ Esirlerin boyundurukları için

Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Umm* (el-Manşûre: Dâru'l-Vefâ, 2001), 3: 529.

- 64 İmru'u'l-Kays, İmru'u'l-Kays b. Hıcr b. el-Hâriş el-Kindî İmru'u'l-Kays, *Divânü İmri'i'l-Kays* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 41; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1: 442; Abdurrezzâk, *el-Muşannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 3: 87; Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Furû'u'l-Kâfi* (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1388H), 5: 332.
- 65 Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1: 432; İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Hind Şelebî, 1955), 1: 653; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2: 130; İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *eş-Tabakât* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 10: 31; Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybân Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Cem'iyetu'l-Meknez, 2010), 8: 2747/3153; Ömer b. Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe ben-Numeyrî Ömer b. Şebbe, *Târihu'l-Medîne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1: 190; Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 342.
- 66 Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Şahiḥu'l-Muḥtaşar*, 7: 158; 'Abdumelik b. Ḥabîb, Ebû Mervân 'Abdumelik b. Ḥabîb es-Sülemî 'Abdumelik b. Ḥabîb, *Edebü'n-Nisâ'i'l-Mevsûm bi-Kitâbi'l-İnâye ve'n-Nihâye* (Beyrüt: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1992), 208; İbn Battâl, *Şerḥu Şahiḥi'l-Buḥârî*, 9: 138.
- 67 Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1: 59; Câhız, Ebû 'Osman 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Leysî el-Câhız, *et-Tâc fî Ahlâkı'l-Mulûk* (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Emiriyye, 1914), 111.
- 68 Ezraîkî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âsâ*, 1: 124; Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Fâik fî Ġaribi'l-Ḥadis* (Dâru'l-Ma'rife), 1: 389.
- 69 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'âni* (Ḥaydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1949), 1: 220.
- 70 İbn Side, Ebû el-Ḥasan 'Ali b. İsmail b. Side el-Mursî İbn Side, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîtu'l-Aẓam* (Ma'hedu'l-Maḥtûṭâti'l-'Arabiyye, 2003), 6: 190-192; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3: 366.

de gerdanlık ibaresi kullanılmaktadır.⁷¹ Bu gerdanlıklar kimi zaman süs kimi zaman da tasma olarak hayvanları kontrol etme aracı olarak kullanılıyorsa da atlara takılan gerdanlıklarda olduğu gibi maddî önemlerinin ötesinde anlamlar taşıyabilmektedirler. Hz. Peygamber'in gerdanlıklı atlarla intikam alma saldırılarını men ettiği aktarılır.⁷² Konu irdelendiğinde yasaklanmanın sebebinin, Arapların gerdanlık takılı atlarla intikamlarını almaya gittiklerinde onların göz değmesinden korunduklarına, üzerinde olan kişinin korkusunun giderileceğine ve öldürülemeyeceklerine dair batıl inançlarının olduğu anlaşılmaktadır.⁷³ Aynı doğrultuda insanların da boyunlarına göz değmesinden korunmak için bir çeşit gerdanlık taktığı bildirilir.⁷⁴ Kadınların göz değmesine karşı Mekke'de bulunan küçük beyaz yumurtalardan yapılan gerdanlıklar kullandıkları eserlerde yer almaktadır.⁷⁵

Kâbe'ye adanan kurbanlık hayvanlar için gerdanlık dışında farklı uygulamalar da söz konusudur. Hayvanların süslenmesi ve işaretlenmesi bu uygulamalardandır. Hayvanların işaretlenmesine Şe'âir konusu ele alınırken değinilmişti. Tıpkı gerdanlıklar gibi kurbanlıkların işaretlenmeleri de onların adanmışlıklarının göstergesi olmaktadır.⁷⁶ Kurbanlığın süslenmesi yine onun Kâbe'ye adanmışlığını göstermek yönünden Kâbe'yle ilişkilendirilerek hayvanın üzerine birtakım örtüler örtmek şeklinde gerçekleşmekteydi. Pamuk, ipek ve benzeri kumaşlardan yapılan daha çok hafif örtü ya da kilim benzeri dokumalar hayvanların üzerine örtülürdü. Farklı renk ve nakışlarla olmakla beraber daha çok beyaz renk tercih edilirdi. Kâbe için adanan bu hayvanların süslenmesi yine Kâbe'nin süslenmesine benzetilmeye çalışılmaktaydı. O dönem için oldukça değerli olan bu örtüler hayvan kesildikten sonra tasadduk edilirdi. Kurbanlıkların süslenmesi dönemin kültüründe oldukça önemli bir yere sahip ve hayvanların

71 İbn 'Abdi Rabbih, Ebû 'Amr Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbih İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2: 47; İbn. Hamdûn, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. 'Alî b. Hamdûn Bahâ' u'd-Dîn el-Bağdâdî İbn. Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye* (Beyrût: Dâru Şâdir, 1417H), 8: 66.

72 Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 2: 1034; Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-Müsne'dü's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, 2: 59.

73 Ṭaḥâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî eṭ-Ṭaḥâvî, *Şerḥu Müşkili'l-Âşâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1: 295-296; Ḥaṭṭâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî el-Ḥaṭṭâbî, *Me'âlimu's-Sünen* (Haleb: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1932), 249; Süyûtî, Celâlü'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hâşiyetü's-Sindi 'alâ Süneni'n-Nesâ'î* (Haleb: Mektebu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), 6: 218.

74 Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdi Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982), 11: 208; Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'* (Rivâyetü Yahyâ el-Leyṣî), 1: 377; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 13: 224.

75 Ḥalîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1: 374; İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 4: 347.

76 İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭu'l-'Azam*, 6: 61.

gerdanlıklanmalarıyla birlikte uygulanan bir gelenek/ritüel olsa da burada bu konu üzerinde durulmayacaktır. Çünkü bu, ayrı bir araştırma konusudur.⁷⁷

Gerdanlığın kutsallığını tartışırken göz önünde tutulması ve değerlendirilmesi gereken bir diğer konu ise onun kutsallığının nereden kaynaklandığıdır. Mekke’de kurban edilmeden önce hacıların geldikleri bölgelerde diğer hayvanlardan farkları ve ayrıcalıkları olmayan hayvanlar gerdanlandıklarında birdenbire çok farklı bir sınıfa yükseliyorlar ve onlara karşı olan tutum ve davranışlarda üst düzey bir özen söz konusu oluyordu. Peki bu durum gerdanlık dolayısıyla mı gerçekleşmekteydi yoksa Kâbe’ye adanan hayvanın bu adanmışlığıyla gelen bir özellik miydi? Kur’ân’da gerdanlık ve kurbanlık hayvanın kutsallıklarının ayrı ayrı dile getirilmiş olması bu noktada ayrı bir öneme sahiptir. Türkçe Kur’ân çevirilerinde bu duruma dikkat edilmediği görülmektedir. Bu şekilde yapılan tercümelere günümüz Türk folklorundaki kurbanlık süslemelerinden hareketle “kalâid” ifadesinin “kurbanlıkların süsü” olarak çevrildiğine tanıklık edilir.⁷⁸ Bu tür tercüme ve yorumlamalarda gerdanlığın kutsallığının gözden kaçırıldığı açıktır. Bu nedenle gerdanlığın kutsallığı; Kâbe ve Harem ile ilişkisi bakımından gözden geçirilmelidir. Harem bölgesinde yetişen ağaçların kabuklarından gerdanlıklara gösterilen hürmet dikkate alındığında konunun önemli bir yönü kavranmış olur. Câhiliye döneminde Mekkeliler, haram aylar dışında şehir dışına çıkarlarken harem bölgenin ağaç kabuklarından kolyeler takmak yoluyla korunma elde etmekteydiler. Diğer yandan Mekke’ye hac için gelen kimselerin dönüşlerinde, özellikle dönüşleri haram aylar dışına sarkmışsa, memleketlerine güvenlik içinde dönebilmek için boyunlarına harem bölgenin ağaç kabuklarından gerdanlık takarak yola çıktıkları görülmekteydi. Bu kullanımdaki gerdanlıkların bizatihi kendilerinin asli olarak kutsal oldukları düşünülebilir. Bu iddiayı ileri sürmek onların diğer bir kutsallığa olan simgesel gönderme olmaları gerçekliğinin göz ardı edildiği anlamına gelmez. Kur’ân’ın betimlemesinde dolaysız bir şekilde atf yapılan gerdanlıkların kutsallıkları, aynı zamanda o dönemde mevcut inancı da yansıtır. Bu, onları takmanın kendi başına bir ritüel olduğunu izah etmektedir. Söz konusu durum onların maddi olarak da kutsal olup olmadıkları yani

77 Bk. Buḥârî, *el-Câmi ‘u’l-Müsnedü’s-Şaḥîhu’l-Muḥtaşar*, 2: 170; Müslim, *el-Müsnedü’s-Şaḥîhu’l-Muḥtaşar bi Nakli’l-‘Adl ‘ani’l-‘Adl ilâ Resûlillâh*, 3: 552; Mâlik b. Enes, *el-Muvaḥḩa’ (Rivâyetü Yahyâ el-Leysî)*, 1: 170; İbnü’l-Münzir, Ebû Bekr Muḩammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri İbnü’l-Münzir, *el-İşrâf ‘alâ Mezâhibi’l-‘Ulemâ’* (İmârât: Mektebetü Mekke es-sekâfiyye), 3: 191; Bâcî, Ebü’l-Velid Süleymân b. ḩalef el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerḩu’l-Muvaḩḩâ’* (Mısır: Maḩba’atu’s-Sa’âde, 1914), 2: 314; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḩyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḩu’n-Nevevî ‘alâ Müslim* (Beyrût: Dâru İḩyâi’t-Türâşî’l-‘Arabî, 1972), 9: 66.

78 Mustafa İslamoğlu, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayınclık, 2010), 918.

kutsiyetlerinin bizatihi kendilerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını açıklığa kavuşturmaz. Arabistan'da ağaçların kabuğu, hac için yola çıkan bir kişi ve onun hayvanının boynuna asıldığı zaman onlara dokunulmazlık sağlayan kutsal bir araç haline gelirdi. Diğer gerdanlık çeşitleri için de durum farklı değildir. Sıradan bir madde hacla ilişkili olarak gerdanlık yapıldığında hem kendisi hem takılan hayvan ya da insan kutsallık (ve bununla birlikte dokunulmazlık) kazanıyorsa burada göze çarpan açık gerçeklik bu maddelere kutsallık veren şeyin onların hac ibadetinin bir parçası olmalarıdır. Aynı şekilde harem bölgenin ağaç kabuklarından yapılan gerdanlıkların da yine kutsallıklarını buldukları bölgeden aldıklarını söylemek mümkündür.

Mekkelilere has olan, ağaç kabuklarından gerdanlıklar konumuzla ilişkisi nedeniyle oldukça önemlidir. Mekkeliler kendilerini birçok yönden coğrafyanın diğer insanlarından üstün görürlerdi. Kureyşliler ve Mekke sakinleri: “*Biz ehlullahız, İbrâhim Halîlullah'danız, Beytü'l-harâm'ın idarecileriyiz, onun (Beytü'l-harâm) harem bölgesinin sakinleri ve hizmetçileriyiz, Araplardan hiç kimse bizim hak sahibi olduğumuz kadar bir hakka ve yere sahip değildir ve Araplar hiç kimseyi bizi bildikleri gibi bilmezler*” diyerek böbürlenmekteydiler. Hac menâsikinde bile değişiklik yapmaya cüret ederlerdi. Harem bölgeyi yüceltmeyi önemser onun dışında kalanları ise bölgenin değerine halel gelir kaygısıyla olabildiğince sıradanlaştırmaya çabalarlardı. Bu yüzdendir ki harem bölge dışında kalan hac menâsikinden olan Arafat'a çıkmayı ve orada duruşu diğer hacılar için uygun görünürken kendileri asla bunu yapmaya yanaşmazlardı. Övünmede o kadar ileri gitmişlerdi ki dışarıdan gelen hacılarla konuşmaya bile tenezzül etmezlerdi.⁷⁹ Fil Vak'ası'nda Habeşliler Mekke'den geri çevrildiğinde, Araplar Kureyş için onların *ehlullah* (هُم أَهْلُ اللَّهِ) olduklarını, Allah'ın onlar için savaştığını, düşmanlarının yanlarında ne varsa onlara verdiğini söyleyerek Kureyş'i yüceltmekteydiler.⁸⁰ İslâm gelmeden önce Mekkeliler *ehlullah*, *sükkânullah*, *ehlu'l-Harem* ve *kıttan'u-Beytillah* olarak isimlendirilirlerdi. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib, Ebrehe Mekke'ye Kâbe'yi yıkmak üzere saldıracakken irat ettiği şiirinde “*Bizler O'nun beldesinde ehlullahız*” der.⁸¹ Aynı ifade onun oğlu Ebû Tâlib'e nispet edilen şiirde de görülür.⁸² Mekkeliler İslâm'dansonra da *ehlullah* olarak vasıflandırılmışlar ve diğer belde insanlarına göre daha ayrıcalıklı bir şekilde değerlendirilmeye

79 Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 3: 1102, 1105; Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 2: 176; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5: 202.

80 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1: 57; Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 148, 176.

81 Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 146; Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *et-Târih* (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1964), 99.

82 Ebû Tâlib, *ed-Divân*, 34.

devam edilmişlerdir.⁸³ Hz. Peygamber Attâb b. Esid'i Mekke'ye vali olarak atadığında ona atamasının önemine binaen “*seni ehlullah üzerine âmil kıldım*” demektedir.⁸⁴ Yine Mekke'nin yönetimi bağlamında aktarılan bilgiler arasında yer alan bir diyalog İslâm sonrasında da burası ve halkının ayrıcalıklı değerlendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Hz. Ömer, Mekke'ye vali olarak atadığı Nafi' b. Abdulhâris'le Asfan'da bir vesileyle karşılaştığında ona, “*Vadi (Mekke) ehline kimi vekilin olarak bıraktın*” diye sorduğunda Nafi' kendi mevlâlarından Abdurrahmân b. Ebzâ'yı vekil tayin ettiğini söyler. Hz. Ömer, “*Onların üzerine bir mevlâyı mı vekil bıraktın!*” diyerek hiddetlenir. Bazı rivâyetlerde onun *ehlullah üzerine* şeklinde ifadede bulunduğu da aktarılır. Nafi' İbn Ebzâ'nın iyi bir Kur'ân bilgisine sahip olduğunu söyleyerek durumu izah etmeye çalıştığı görülür ve diyalog bu minvalde sürer.⁸⁵ Hem Mekkelilerin kendilerine biçtikleri değer hem de coğrafyanın diğer insanların onlara karşı hürmetkâr tutumu onlara yaşamlarında ayrıcalıklar tanımaktaydı. Bu ayrıcalıkların en önemlilerinden bir tanesi gerdanlıklar kullanılarak sağlanan güvenlik garantisidir. Câhiliye döneminde Mekkeliler ticaret ya da başka bir nedenden ötürü harem bölgeyi terk etmek durumunda olduklarında kendilerinin ve beraberlerindeki hayvanlarının boyunlarına harem bölge ağaç ve çalılardan kabuklar asarlardı. Bu kimseler her nereye giderlerse gitsinler güvenlik içinde olurlardı. Onları yolculukları esnasında görenler harem bölgeye olan hürmete nispetle “*işte bunlar ehlullah*” derlerdi ve onlara dokunmazlardı. Yolcular Mekke'ye dönüp harem bölgeye girdiklerinde kendi boyunlarındakileri ve yanlarındaki hayvanların boyunlarındaki ağaç kabuklarını kesip atarlardı.⁸⁶ Ferrâ ilgili âyetin değerlendirmesinde haram aylar dışındaki bir zamanda sefere çıkanların gerdanlık takma geleneğinin bütün bir Arap toplumunca uygulandığını ama Mekkelilerin gerdanlığının diğerlerinden farklı olduğu bilgisini aktarır.⁸⁷

83 Hasan el-Başrî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Yesâr el-Başrî el-Hasen el-Başrî, *et-Terğîb fi'l-İkâmeti bi-Mekke* (2009), 7.

84 Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *el-Âşâr* (Beyrut: Dâr'u'l-Kütübî'l-İlmiyye), 181; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2: 959; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10: 34; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1: 456.

85 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11: 439; Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû 'Ubeyd, *Feğâ' ilu'l-Kur'ân* (Dimeşk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 93; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13: 255; Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 151; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1: 311; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Tehzîbü'l-Âşâr* (Kahire: Ma'tba'atu'l-Medenî, ts.), 2: 779.

86 Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*, 3: 449; Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 222; Fâkihî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi* (Beyrut: Dâru Hâdar, 1414H), 2: 161.

87 Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 229.

Ağaç kabuklarından gerdanlıklar sadece Kureyşlilere has bir uygulama değildi. Mekke'ye ziyaret için gelen kimseler de aynı ağaç kabuklarından gerdanlıkları ziyaretlerinin bir nişanesi olarak boyunlarına asmaktaydılar. Umre ve hac için Mekke'ye gelenlerin dönüşleri haram ayların dışına sarktığında onlar da tıpkı Mekkeliler gibi harem bölgenin ağaç kabuklarını hem kendileri hem de yanlarında bulunan yük ya da binek hayvanlarına takarak geldikleri yere dönerlerdi. Bu kimseler evlerine varıncaya kadar güvende olurlar onlara kimse dokunamazdı.⁸⁸ Kaynaklar umre için Mekke'ye gelip ibadetlerini yaptıktan sonra dönüş için harem bölgenin ağaç kabuklarından gerdanlık takınan Züheyr b. Mürre'nin hazin ölümünden bahsederler. O Mekke'nin harem bölgesinden çıktıktan sonra devesini sularken saldırıya uğrar. Konuyu aktaran tüm kaynaklar onun gerdanlıklı olduğu bilgisini paylaşırlar. Ebû Hırâş, intikamlarını aldıktan sonra irat ettiği şiirinde Züheyr'in masum oluşunu onun Kâbe'ye kurbanlığını sunduğunu ve "muhrim"ken öldürüldüğünü ifade eder. Burada söz konusu yasaklılık (muhrim olma durumu) harem bölgenin ağaç kabuklarından gerdanlığı olan birisinin dokunulmaz olmasıdır.⁸⁹ Taberî, Mâide Sûresi'nin 2. âyetindeki "kalâid" ifadesini değerlendirirken konuyla ilgili farklı düşünce ve yorumları aktardıktan sonra âyette ifade edilen gerdanlığın hem kurbanlık hayvanlar hem de insanlar için câhiliye döneminde kullanıldığını, bunların harem bölgenin ağaç kabuklarından gerdanlıklar olduğunu ve Allah tarafından onlara hürmet edilmesinin istendiğini ifade etmekte; bu yorumunu, gerdanlıklı iki kimsenin vuruşmalarını ayıplayan bir şiirle desteklemektedir.⁹⁰

Câhiliye döneminde, kişilerin boyunlarına ağaç kabuğundan gerdanlık asmaları tarzındaki uygulamanın istismarı üzerine kurulu bir gelenek de vardı. Ezrâki ve bazı müelliflerin kitaplarında yer verdikleri bilgiye göre, bir kimse câhiliye döneminde adam öldürdüğünde ya da cezalandırılmasını gerektiren başka bir kötülüğe bulaştığında harem bölgenin ağaç kabuklarından boynuna bir gerdanlık astıktan sonra haccetmediği anlamına gelen ifadeyi (قَوْرُصُ اَنَا) söyleyerek zarar görmekten kurtulmaktaydı. İnsanlar onun bu hareketini cahilliğine bağlayıp ona dokunmazlardı. Burada kişi gerçekte hac ibadetiyle bir ilişkisi olmadığı halde haccın menâsikinden bir tanesini kullanmak şekliyle kendini kurtarma

88 Taberî, *Câmi u'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Ķur'ân*, 1: 28; Semerķandî, Ebû'l-Leys_Naşr b. Muhammed Ebû'l-Leys_es-Semerķandî, *Baĥru'l- 'Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 1: 390.

89 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 11: 247; İşbehânî, Ali b. el-Huseyn el-Ķureşî Ebû'l-Ferec el-İşbehânî, *el-Eġânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Ṭurâşî'l-'Arabî, 1415H), 21: 143; Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'aziz el-Endelusî Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu'l-Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâği'* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403H), 2: 531

90 Taberî, *Câmi u'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Ķur'ân*, 8: 30.

yoluna gitmektedir. Bu durum hac menâsikinin toplum nazarında ne kadar güçlü bir öneme sahip olduğunu göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir. Öyle ki, kişinin sadece kendisini zarar görmekten kurtarmak amacıyla gerdanlık taktığı bilindiği halde suçu ne olursa olsun ona dokunulmamaktaydı. Ancak Hz. Peygamber İslâm'da *sarûre* (قَرُورٌ)⁹¹ olmadığını söyleyerek suça karışan bir kimsenin suçunun karşılığını alacağını ifade ederek bu istismara son vermiştir.⁹²

İslâmîyet'ten sonra da yaygın olarak devam ettiği anlaşılan Kâbe'ye adanan kurbanlık hayvanlar için uygulanan gerdanlık (قِلَانِدِ الْهَدْيِ) hem hayvanların adanmışlığını belirleme hem de onu adayan kimseye yüklediği sorumluluklar ve kazandırdığı ayrıcalıklar yönünden ayrı bir öneme sahipti. Kurban olarak kesilmek üzere seçilen hayvan (الْهَدْيِ), gerdanlıklandığı andan itibaren özel bir yer kazanmaktadır. Hedy için kurban edileceği mahal olan Mekke'ye ulaştırılmak ve kesilmekten başka bir seçenek yoktur. Yolda telef olur ya da kaybolursa bedel olarak yerine yenisi temin edilerek kurban edilmektedir.⁹³ Hz. Peygamber, Kâbe'ye adadığı kurbanlığı kendisiyle gönderdiği Zuayb el-Huzâî'ye kurbanlığın yolda ölümünden korkulması durumunda hayvanı kesmesini, gerdanlığının onun kanına atmasını ve etinden kendisinin ve onunla beraber olanların yememesini salık vermektedir.⁹⁴

Kalâidin hacıların ihrama girmelerindeki belirleyiciliği de önemli bir husustur. Hac ya da umre için ihrama girmenin kurbanlığı gerdanlıkla başlandığı konusunda Hz. Aişe'nin aktardığı bilgidен⁹⁵ hareketle gözetilen bir istisna söz konusu ise de asıl olarak hac ve umre ibadetinde ihrama giriş hedyin gerdanlıklanması ile başlar. Onun kurban edilmesi ile son bulur.⁹⁶ Mekke'ye gitmeden Kâbe'ye kurbanlık adayan kimsenin ihramlı olup olmayacağı konusu Hz. Peygamber'in pratiği de dikkate alınarak sonraki dönemlerde isteğe bağlı

91 Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdumelik b. Muḥammed b. İsmâil Ebû Mansûr eş-Se'âlibî, *Fıkhü'l-Lüğa ve Sırru'l-Arabîyye* (Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 63.

92 Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 179; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed er-Rekbî Baṭṭâl, *en-Nazmu'l-Musta'zeb fi Tefsîri Ğarîbi Elfâzi'l-Mehezzeb* (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1988), 185.

93 Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *Mesâ'ilü Aḥmed b. Ḥanbel* (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013), 192; Ebî 'Arûbe, Ebû'n-Naḍr Sa'îd b. Ebî 'Arûbe el-Başrî İbn Ebî 'Arûbe, *el-Menâsik* (Beyrut: Dâr'ul-Beşâir'il-İslâmîyye, 2000), 97-101.

94 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 2015), 9: 27; Ebî Ḥayseme, Ebû Bekir Aḥmed b. Ebî Ḥayseme İbn Ebî Ḥayseme, *et-Târihu'l-Kebîr* (Kahire: el-Fârûku'l-Ḥadîse, 2006), 1: 42; İbn Ebî 'Arûbe, *el-Menâsik*, 98.

95 İbn Ṭahmân, *Meşyâhatu İbn Ṭahmân*, 196.

96 Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, 2: 169; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Aḥmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Beyrut, 1983), 23: 191.

bir karar olarak değerlendirilmiştir.⁹⁷ Hz. Peygamber, Hudeybiye Gazvesi olarak isimlendirilen ve umre yapmak maksadıyla ashâbıyla birlikte yanlarında bulunan -sayıları farklı şekillerde rivâyet edilse de- yetmişin üzerinde kurbanlıkla birlikte Mekke'ye doğru yola çıktığında *Zû'l-Huleyfe*'de kendi kurbanlığını işaretleyip gerdanlıklıyor ve ashâbı da onu takiben aynısını yapıyordu.⁹⁸ Gerdanlık olan kurbanlıklar arasında Bedir'de ganimet olarak alınan ve taksimden önce savaşın lideri olarak hak sahibi olması hasebiyle Hz. Peygamber'in kendisine ayırdığı Ebû Cehil'in devesi⁹⁹ de vardır. Hz. Peygamber, Bedir'de hedy olarak ilan ettiği bu deveyi kurban ettikten¹⁰⁰ sonra saçını tıraş edip ihramdan çıkmış ve sahâbe de aynısını yaparak Mekke'ye girip Kâbe'yi tavaf etmeden dönüğe geçmişlerdir. Hz. Peygamber Veda Haccı için Medine'den ayrıldığında da aynı şekilde *Zû'l-Huleyfe*'de kurbanlığını işaretleyip gerdanlıkladıktan sonra ihrama girmişti. Bu hac sırasında Hz. Peygamber yüz tane deveyi kurban edilmek üzere adamıştır. Develerden sorumlu olan Nâciye b. Cündeb yanında iki gençle birlikte onları Mekke'ye sürer. Nâciye b. Cündeb yolda develerden birinin başına bir iş geldiğinde ne yapması gerektiğini Hz. Peygamber'e sorduğunda hayvanı kesip gerdanlığını kanına atmasını, kendisinin ve yanında olanların kurbanlığın etini yememelerini buyurmuştur. Hz. Peygamber Mekke'de Kâbe'den ve Safâ-Merve tavaflarından sonra kurbanlığını gerdanlıkladığı için ihramdan çıkmamış ama yanında gerdanlıklanmış kurbanlığı olmayan ve eşleriyle gelen ashâbına saçlarını keserek ihramdan çıkmalarını emretmiştir.¹⁰¹

Kurbanlıklar ve onlara eşlik eden insanların kullandıkları gerdanlıkların tam olarak hangi şekilde oldukları ve uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgiler olmasa da kullanılan eşyalar hakkında kaynaklarda bilgiler bulmak mümkündür. İnsanların kendi boyunlarına astıkları gerdanlıklar için ağaç kabuklarının kullanımı yaygındı. Mekkelilerin haram aylar dışında ticaret ya da başka nedenlerle şehirden ayrılırken hem kendilerinin hem de hayvanlarının boyunlarına astıkları gerdanlıklar harem bölgenin ağaçlarının kabuklarıydı. Aynı şekilde hacıların da dönüş yolunda kendileri ve yanlarındaki hayvanlarına harem bölge ağaç kabuklarından gerdanlık taktıkları görülür. Bu hacıların kendi topraklarından Mekke'ye hac için yola çıktıklarında da yörelerindeki ağaçların

97 Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 111; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8: 2512; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Hurâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Kahire: Dâru't-Teşîl, 2012), 6: 98.

98 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 5: 15; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 91; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 20: 213.

99 Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1: 103.

100 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 320.

101 Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 2: 1090-1091; Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şaḥîḥu'l-Muḥtaşar*, 2: 137.

kabuklarından kolye yapıp boyunlarına asarlardı.¹⁰² Kabuğundan gerdanlık yapılan ağaçlardan en fazla söz edileni akasyadır (السممر/*semur*). Asya ve Afrika'da yaygın olan bu ağaç Arabistan'da da sıkça görülmekteydi ve Arap toplum hayatının önemli bir parçası olarak çeşitli şekillerde kullanılmaktaydı. Kaynaklarda verilen bilgilerde vadilerde yetiştiği ve gölgesinden faydalandığı aktarılmaktadır. Hz. Peygamber'in zorda kaldığında yapraklarından yediği, yenilmeyen ekşi meyvesi olan bir ağaçtır.¹⁰³ Aslında gerdanlık olarak Mekke'nin bütün ağaçları kullanılabilir.¹⁰⁴ Semur ağacına benzer diğer bir ağaç olan 'idâh (العصاة) da gerdanlık olarak boyunlara asılan bir bitkidir ki, hemen hemen semur ağacıyla aynı şekilde değerlendirilir. Asıl olarak 'idâh, dikenli çalılıklara karşılık gelen genel bir anlama da sahiptir.¹⁰⁵ Güzel kokusuyla bilinen ve o dönemin parfümü de olan *izhîr* (الإذخر) ağacı (limon otu) Mekke'den dönüşte hacıların semur ağacının dışında gerdanlık olarak kullandıkları diğer bir bitkidir.¹⁰⁶

Hayvanların yününden yapılan gerdanlıklar da yaygın olarak hacıların gidiş ve dönüş yolculuklarında kendileri ve hayvanları için kullanılmaktaydı. Bazı kaynaklarda Mekkelilerin harem bölge ağaçlarının kabuklarından diğer Arapların ise yünden yapılmış gerdanlıklar kullandıkları ifade ediliyorsa¹⁰⁷ da bu, tam olarak uygulamadaki vakıya karşılık gelmez.¹⁰⁸ Diğer yandan semur ağacının Arap coğrafyasında yaygın olarak bulunması nedeniyle hacıların, harem bölge dışındaki ağaçların kabuklarından da gerdanlık takarak yola çıktıkları görülür.¹⁰⁹

102 Ferrâ', *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 299; Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 283; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 1: 10; Ebû Muhammed el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*, 2: 8; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmiği't-Tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407H), 1: 601.

103 Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fârisî Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1: 340; Taberî, *Tehzîbü'l-Âşâr*, 2: 144; İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*, 3: 27; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Mufađđaliyyât* (Beyrut: Maṭba'atu'l-Âbâ, 1930), 486.

104 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 8: 39.

105 Dabbî, el-Mufađđal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî el-Mufađđal ed-Dabbî, *Emsâlü'l-'Arab* (Beyrut, 2003), 65; Câhîz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Leysî el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 2: 105.

106 Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî İshâk b. Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2016), 1: 357; Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4: 243; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 1: 9; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 3: 294; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîz*, 2: 48.

107 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 449; Ferrâ', *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 229.

108 Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1: 294; Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Ḥasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'i Tûrâsî'l-'Arabî, ts.), 3: 418.

109 'Abdurrezâk, *Tefsîru 'Abdurrezâk*, 2:4; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-*

Türkçede yün ve kıl olarak sınıflandırılan hayvan ürünleri Arap dilinde elde edildikleri her hayvan türüne göre farklı isimlendirmelere sahipti.¹¹⁰ Buna göre onlar hac yolculuklarında deve yününden (وبر), koyunyününden (صوف), keçi kılından ve inek tüyünden (شعر) yaptıkları gerdanlıklar kullanmaktaydılar.¹¹¹ Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in Mekke'ye göndereceği kurbanlık için ördüğü gerdanlığın koyun yününden olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.¹¹² Ezrâkî, İslâm öncesinde Hums üyelerinin ihramlı iken dikkat ettikleri bazı hususları dile getirirken, Kureyş kabilesinin de dâhil olduğu bu kabilelerden olan kimselerin normal zamanda ürettikleri ve kullandıkları sütün kurutulmasıyla elde edilen süt ürününü (الأقط), tereyağı (الزبد) ve tereyağından üretilen *semn* (السمن) besin maddesini ihramlı iken üretip tüketmedikleri bilgisini vermektedir. Hums üyeleri ihramlı iken deve ve diğer hayvanların yünlerini eğirmiyor ve bunları dokumuyorlardı. Yünden üretilmiş kıyafetler giymiyorlar ve yünden yapılan gölgelikler kullanmıyorlardı. Gölgenmek istediklerinde deriden yapılmış gölgelikleri tercih etmekteydiler. Ayrıca harem bölgede yetişen bitkilerden de yemezlerdi.¹¹³ Ezrâkî, aktardığı bu bilgilerin devamında onların Kâbe ve harem bölgeye karşı aşırı hassas oldukları bilgisini de eklemektedir. Anlaşılan o ki, bu topluluklar harem bölgede Kâbe'ye adanan hayvanların ürünlerinin tüketimini hürmetsizlik olarak değerlendirmekteydiler. Hayvan ürünlerinin Mekke yolculuğunda hacılar ve kurbanlıklar için gerdanlık olarak kullanılıyor olmasının da aynı kutsallık anlayışının gereği olarak değerlendirmek yanlış olmaz.

Hac yolculuğuna çıkacak kurbanlık hayvanlar için gerdanlık olarak deri ve ürünlerinin kullanımı bu ritüelin en yaygın görülen şeklidir. Yukarıda Hz. Peygamber'in gerdanlık uygulamalarından bahsedilmişti. Her ne kadar Mekke'ye gönderilmek üzere belirlenen kurbanlık koyun için Hz. Aişe'nin yünden gerdanlık ördüğü bilgisi göz ardı edilemez ise de Hz. Peygamber'in Hudeybiye'den dönmek durumunda kaldığı umre ziyareti için hareket ettiklerinde kendisi ve ashâbının yanlarında götürdükleri kurbanlıklar Medine'den ayrılmadan önce sandaletlerle gerdanlıklanmışlardı.¹¹⁴ Hz. Peygamber kendi kurbanlıklarını bir çift sandaletle

Qur'ân, 1: 27.

110 İbn 'Aţîyye, Ebû Muhammed 'Abdulhaq b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Aţîyye, *el-Muħarreru'l-Veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422H), 147.

111 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Ömer b. Kesîr ed-Dimeşki İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 2: 10; Ferrâ', *Me'âni'l-Ķur'ân*, 229; Nesâ'î, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 93.

112 Buħârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Şaħîhu'l-Muħtaşar*, 2: 170; Müslim, *el-Müsnedü's-Şaħîhu'l-Muħtaşar bi Naĳli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, 3: 557.

113 Ezrâkî, *Aħbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âşâ*, 1: 179.

114 Vâkıdî, *el-Meġâzi*, 2: 573.

gerdanlıklamış olsa da kurbanlık hayvanların boyunlarına sandalet tekinin asılması da kabul gören bir uygulamaydı.¹¹⁵ Abdullah İbn Ömer'in (ö. 73/693) kendi kullandığı sandaletleri atmayıp biriktirdiği ve onlarla kurbanlıklarını gerdanlıkladığı, elinde eskileri olmadığına ise yeni sandaletler alarak kurbanlıkları için kullanıldığı aktarılır.¹¹⁶ At, deve ve inek derisinden yapılan bu sandaletler her istenildiğinde herkesin elde etmesinin kolay olmadığı bir giyecekti. Sandalet almak için yeterli parası olmayan ya da diğer nedenlerden ötürü bulamayanlar onun yerine farklı eşyalar kullanabilmekteydiler.¹¹⁷ Gerdanlık olarak kullanılan başka bir deri ürünü ise, Türkçede mest olarak adlandırılan, ayak aşıklarının üzerini de kapatan ayakkabılardı. Hz. Peygamber sandalet elde edemeyen kimselerin bu ayakkabıların aşıklardan yukarıda kalan kısmını keserek hayvanların boğazlarına asmalarını salık vermiştir.¹¹⁸ Bu ikisini de temin edemeyen kimseler kurbanlıkların boynuna deriden su tulumlarını asarak hayvanlarını gerdanlıklamaktaydılar.¹¹⁹ Küçük deri parçalarının hayvanların boyunlarına asılması da diğer ürünlerin bulunmaması durumunda görülen bir uygulamadır.¹²⁰ Hayvanın boynuna asılan deri mamullerinin ve parçalarının bu hayvanların hedy olduklarına dair insanlar için bir ilan olduğu,¹²¹ kanlarının akıtılmak üzere hazırlandıkları ve onların ciltlerinin de yakında boyunlarındaki deriler gibi olacağı ve bu işaretleri taşıyan hayvanların herhangi bir zorlama olmaksızın Kâbe'ye adandıkları düşüncesini çağrıştırdığı yorumu yapılmaktadır.¹²² Gerdanlıklanmış kurbanlık hayvanlar uzun Mekke yolculukları boyunca dokunulmazdı. Yiyecek imkânlarının kısıtlı olduğu şartlarda insanların açlıktan kıvraniyor olmaları durumunda bile durum değişmez, bu hayvanlara

115 Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Başrî et-Ṭayâlisî, *el-Müsned* (Kahire: Dâru Hecer, 1999), 4: 413; Bâci, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvaḫḫâ*, 2: 312.

116 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 9: 74.

117 İbn Sirîn, *Müntehabü'l-Kelâm fi Tefsiri'l-Ahlâm*, 591; Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Mudevvene* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 483.

118 Rebî' b. Ḥabîb, er-Rebî' b. Ḥabîb el-Başrî er-Rebî' b. Ḥabîb, *el-Câmi 'u's-Şaḥîhi'l-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1415H), 165; Şâfi'î, *el-Umm*, 3: 367; Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-Müsnedü's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, 2: 137.

119 Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5: 117; Ceşşâs, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Ṭahâvî* (Dâru'l-Beşâ'ir, 2010), 588; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüḡa*, 9: 47; Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki Ğavâmiḳi't-Tenzil*, 1: 601; Şâhib, *el-Muḥîṭ fi'l-Lüḡa*, 5: 384; Seraḫsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḫsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrût, 1993), 4: 137.

120 Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4: 137; Kâdi 'İyâd, *Meşâriku'l-Envâr 'Alâ Şihâhi'l-Âsâr*, 2: 184.

121 Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1: 117.

122 Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4: 137.

dokunulmazdı.¹²³

Kâbe'ye adanan bütün hayvanlar gerdanlıkılmazdı. Haram aylarda gerçekleşen hac ziyaretlerinde kesilmesi zorunlu olan kurbanlıklar (هدى المتعة), hem hac hem de umrenin aynı ziyarete denk getirilmesiyle gerçekleşen ziyaretlerdeki kurbanlıklar (هدى قران) ve Mekke'ye yapılan hac-umre kastı dışında Allah'a yakınlaşma kastıyla kesilecek kurbanlıklardan (هدى تطوع) deve ve inekler gerdanlıkılmazdı. Ancak hacda avlanma yasağını ihlal nedeniyle ceza olarak kesilecek kurbanlıklarla ihramlıyken eşleriyle ilişkiye girenlerin kesmek zorunda oldukları kurbanlıklar ve *ihsâr* kurbanları¹²⁴ gerdanlıkılmazdı. Diğer yandan koyunların gerdanlıkılması da zorunlu görülmezdi.¹²⁵ Koyunların kurbanlık olarak durumları deve ve ineğe göre farklı olarak değerlendirilmekteydi. Bir görüşe göre kurban olarak adanan koyun kişinin ihramlı olduğuna delil değildir. Koyunun gerdanlıkılması konusunda ayrışan fikirlere karşılık onun, deve ve inek gibi kanının akıtılarak işaretlenmeyeceğı konusunda ortak bir görüş bulunduğı gözlenmektedir.¹²⁶

Kurbanlık hayvanların boyunlarına asılan ağaç kabuğı haricindeki gerdanlıklar dönemin şatlarında ekonomik olarak elde edilmeleri zor olan eşyalardı. Örneğın bir çift sandalet satın alınması ve bulunması güç bir üründü. Yukarıda da bahsedildiğı gibi sandalet bulunmadığında ya da kişinin gücü yetmediğinde ya sandaletin teki ya da küçük bir deri parçası gerdanlık olarak kullanılmaktaydı. Bu gerdanlıklar kurbanlık Mekke'de kesilinceye kadar hayvandan çıkarılmazdı. Hayvan kesildikten sonra akıtılan kanın üzerine atılıp öylece bırakılırdı. Kurbanlıkların derileri, yolculukları esnasında üzerlerine örtülen kumaş türü süsler ve gerdanlıklar hayvanı boğazlayan kasaplara verilmeyip fakirlere tasadduk edilirdi.¹²⁷

123 Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'an*, 3: 294; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'Azîz*, 2: 48; Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 3: 202.

124 Herhangi bir nedenden ötürü hac yolculuğundan engellenen kimsenin Kâbe için adadığı ve Mekke'ye gönderdiği kurbanlık.

125 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Şur'an* (İstanbul: İSAM, 1995), 2: 297; Serahsî, *el-Mebsûf*, 4: 137; İbn 'Abdiberr, *et-Temhid li mâ fi'l-Muvafta' mine'l-Me'âni ve'l-'Esânîd*, 17: 228.

126 Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ'il b. Yahyâ el-Müzenî, *Muhtaşaru'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 111; Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, 4: 372; Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i fî Tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2: 162.

127 Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, *Tefsru'l-Şur'âni'l-'Âzîm*, 6: 33; Kurtubî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ömer el-Enşârî Ebû'l-'Abbâs el-Kurtubî, *İhtîşâru Şahîhi'l-Buhârî ve Beyânu Ğaribih* (Dimeşek: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 2: 149; İbn Ebî 'Arûbe, *el-Menâsik*, 98.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân'da da yer verilen gerdanlıklar (kalâid) Arap folkloründe önemli bir gelenektir. Onun bu önemi hem dinî bir ritüel olmasında hem de bu ritüelin gerek diğer dinî ritüellerle ilişkisinde ve gerekse toplumsal hayattaki etkisinde görülmektedir. Bu etki ritüelin "menâsik", "şe'âir" ve "kıyâm" kavramlarıyla birlikte değerlendirildiğinde gerdanlıkların dinî ve sosyal işlevi daha iyi anlaşılır. Bu kavramların incelenmesi gerdanlıkların gerçek ve işlevsel bir ritüel olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân âyetlerinin de açıkça belirttiği gibi gerdanlık uygulaması İslâm'ın doğuşundan sonra da Müslümanlar için hürmet etmeleri ve gereklerini gözetmeleri gereken bir ritüel olarak tanınmıştır. Başta İslâm Peygamber'i Hz. Muhammed olmak üzere onun ashabı ve onları takiben gelen nesiller kurbanlıklarına gerdanlık takmışlardır.

Gerdanlıklar kurbanlık hayvanların boyunlarına takılan dinî semboller olmanın ötesinde gerek takıldıkları hayvanlara gerekse onları kurban olarak adayan kimselere önemli vasıflar kazandırmaktadır. Gerdanlıkların birliği hayvanlar, Kâbe'de kesilmeleri gereken kurbanlıklar olur; sahipleri de ihrama giren birer hacı mertebesinde kurbanlarını kesinceye kadar belli kurallarla hareketlerini sınırlamak durumunda kalırdı. Her ne kadar uzun yol güvenliği için esaslı bir koruma aracı olsalar da gerdanlıklar sadece uzaklardan Kâbe'ye gelen hayvanlara uygulanmazdı. Mekke'de satın alınan ve kurban olarak adanan hayvanlar da gerdanlıklarını. Boyunlarına asılı oldukları hayvanlar kurban edildikten sonra, o dönem oldukça değerli olan bu gerdanlıklar, fakirlere yardım olarak verildi.

İslâm sonrasında uygulandığına yönelik bilgi bulunmayan ve bazı kaynakların İslâm'ın uygulamasını yasakladığını belirttikleri insanlara uygulanan hac gerdanlıkları, câhiliye döneminde kişilerin güvenliği için etkili bir ritüel olarak işlev görmüştür. Hem hac niyetiyle hareket ederlerken Mekke yolunda hem de ziyaret sonrası dönüş yolarında insanların taktığı bu gerdanlıklar, hac niyeti olmaksızın ticaret ve başkaca maksatlarla harem bölgeyi terk eden Mekkeliler tarafından da takılmaktaydı. Haclıların taktıkları gerdanlık onların kutsal yolculukta olduklarını gösterirken Mekkelilerinki ise onların harem bölgenin insanları olduklarına işaret etmekteydi. Harem ehli olmak, onlara diğer ayrıcalıklarla birlikte dokunulmazlık da kazandırmaktaydı.

Hayvan ürünü olan deri ve yünün gerdanlıklar için yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Kurbanlık hayvanların boyunlarına sandalet ve benzeri ayağa giyilen deri malzemelerin asıldığı, bunların bulunmadığı durumlarda küçük deri parçalarının da aynı işlevi gördüğü anlaşılmaktadır. Başta semur ağacı olmak

üzere bölgede sıklıkla rastlanan çeşitli ağaç kabuklarından gerdanlıkların ise hem insanlar hem de hayvanlara uygulandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ağaç kabuklarından yapılan kalâide İslâm sonrasında rastlanmamaktadır. Ancak sonraki dönemde Müslümanlar Hz. Peygamber'in uygulamalarından da hareketle deriden ve sandaletlerden gerdanlık uygulamasını sürdürmüşlerdir.

Kalâid uygulaması hem câhiliye çağında hem de Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla şekillenen İslâm'da hac ibadetinin önemli bir ritüeliydi. Bugün için uygulamasının olmaması kalâidin gerçekte neye tekabül ettiğinin görülmesine engel olabilmektedir. Buna son dönem Kur'an çevirilerinde sıkça rastlanır.

Gerdanlıklar yalnızca kurbanlık olarak adanmış hayvanlar için uygulanan bir ritüel olmayıp câhiliye çağında yaygın olarak görülen, insanların kendi boyunlarına da taktıkları semboldür. Uygulama hem insanlara hem de kurbanlıklara dinî anlamlar yüklemenin ötesinde fiili olarak onları güvenli de kılmaktadır.

Araştırma, kalâid ritüelinin başta Kur'an-ı Kerîm olmak üzere ilk kaynaklarda nasıl bir anlam ve işlevde değerlendirildiğini ortaya koymanın ötesinde özellikle ritüeller başta olmak üzere Kur'an ifadelerinin günümüze çevirilerinde onun indiği dönemdeki dilini ve o dönem toplumunun kültürünü her boyutuyla incelemenin gerekliliğinin ön şart olduğunu göstermektedir. Örneğin Taberî'nin Kur'an'da ifade edilen kalâidin ne olduğuna dair yorumu, ilgili âyetleri değerlendirmeye katkı sağlayacak niteliktedir.

Kalâid terimini "boyunları gerdanlıklı kurbanlıklar" ve benzeri farklı anlamlarda değerlendiren Kur'an mütercimleri onun kendi başına, diğer hac ritüelleriyle ilişkili olmakla birlikte, ayrı bir ritüel olduğunu gözden kaçırmaktadırlar. İnsanların takındıkları gerdanlıkların tamamıyla gözden uzak tutulduğu da dikkate alındığında ilgili âyetlerin çevirilerinin gözden geçirilmesinin gerekliliği açıktır.

Kaynakça

- ‘**Abd b. Humejd**, Ebû Muhammed ‘Abdulhamîd b. Humejd b. Naşr, *el-Müntehab min Müsnedi ‘Abdi İbn Humejd*, 3 cilt, Dâru İbn ‘Abbâs, el-Manşûre, 2009.
- ‘**Abdumelik b. Hâbîb**, Ebû Mervân ‘Abdumelik b. Hâbîb es-Sülemî, *Edebü'n-Nisâ 'il-Mevsûm bi-Kitâbi'l-İnâye ve'n-Nihâye*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- ‘**Abdurrezzâk**, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Ahmed b. Hânel**, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hânel eş-Şeybân, *el-Müsned*, Cem‘iyyetu'l-Meknez, 2010.
- ‘**Alî**, Cevâd, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-‘Arab Kable'l-İslâm*, (Beyrut: 2001), 2001.
- Bâcî**, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Hâlef, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvaftâ*, Mısır: Maţba‘atu's-Sa‘âde, 1914.
- Baţţâl**, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed er-Rekbî, *en-Nazmü'l-Musta‘zeb fî Tefsîri Ğaribi Elfâzi'l-Mehezzeb*, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1988.
- el-Beğavî**, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ’, *Me‘âlimü't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur‘ân*, 5 cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1420H.
- Belâzürî**, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşraf*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî**, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘il el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Şahîh*, Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, ts.
- Câhız**, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr b. Maĥbûb el-Leysi, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- et-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*. Kahire: el-Maţba‘atu'l-Emîriyye, 1914.
- Ceşşâs**, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî, *Aĥkâmu'l-Kur‘ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şerhu Muĥtaşari't-Taĥâvî*, Dâru'l-Beşâ‘ir, 2010.
- el-Cevherî**, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcü'l-Lüĝa ve Şihâhu'l-‘Arabiyye*, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Đabbî**, el-Mufağdal b. Muhammed b. Ya‘lâ eđ-Đabbî el-Mufağdal. *Emsâlü'l-‘Arab*. Beyrut, 2003.
- Ebû ‘Alî el-Ķâlî**, İsmâil b. el-Ķâsım b. ‘Ayzûn b. Hârûn b. ‘İsâ b. Muhammed, *el-Bâri fî'l-Lüĝa*. Beyrût: Dârü'l-Hadâratî'l-Arabiyye, 1975.

- Ebû Tâlib**, Ebû Tâlib b. 'Abdulmuṭṭalib el-Ḥâşimî, *ed-Divân*.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî**, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'aziz el-Endelusî, *Mu'cemü Me'sta'ceme min Esmâ'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, 4 cilt, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403H.
- Ebû 'Ubeyd**, Ebû 'Ubeyd el-Ḳâsım b. Sellâm el-Herevî, *Feğâ 'ilu'l-Ḳur'ân*. Dimeşq, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ebû Yûsuf**, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî, *el-Âşâr*, Beyrut: Dâr'u'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Ebü'l-Ferec el-İşbehânî**, 'Alî b. el-Ḥuseyn el-Ḳureşî, *el-Eğânî*, 25 cilt, Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1415H.
- Ezherî**, Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî, *ez-Zâhir fi Ğaribi Elfâzi's-Şâfi'î*, Kahire: Dâru't-Ṭalâ'î'.
- Me'ânî'l-Ḳırâ'ât*, 3 cilt, Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-Melik, 1991.
- Tehzîbü'l-Lüĝa*, 8 cilt, Beyrut, 2001.
- Ezrakî**, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâ*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Fâkihî**, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk el-Mekkî, *Aḥbâru Mekke fi Ḳadimi'd-Dehri ve Ḥadişihî*, 6 cilt, Beyrut: Dâru Ḥađar, 1414H.
- Ferrâ'**, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî, *Me'ânî'l-Ḳur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mışriyye.
- el-Fesevî**, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fârisî, *el-Ma'rife ve't-Târiḥ*, 3 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Ḥalîl b. Aḥmed**, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhidî el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hârizmî**, Muḥammed b. İshâk el-Hârizmî, *İşâretu't-Terĝîb ve't-Teşviḳ ilâ'l-Mesâcidi's-Selâse ve'l-Beyti'l-'Atîk*, Riyad: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1418H.
- Hârun b. Mûsâ**, Hârun b. Mûsâ el-Ḳârî, *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Ḳur'ân*, Bağdad: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâmi'l-'İrâkıyye.
- Ḥasan el-Başrî**, Ebû Sa'îd el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî, *et-Terĝîb fi'l-İkâmeti bi-Mekke*, 2009.
- Ḥaṭṭâbî**, Ebû Süleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî, *Me'âlimu's-Sünen*, Haleb: el-Maṭba'atu'l-'İlmiyye, 1932.
- İbn 'Abdi Rabbih**, Ebû 'Amr Aḥmed b. Muḥammed b. 'Abdi Rabbih, *el-İkđü'l-*

Ferîd, 8 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn 'Abdilberr, Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvaḫḫa' mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd*, 24 cilt, Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-'Evḳâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye.

İbn 'Aṭiyye, Ebû Muḥammed 'Abdulḥaḳ b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422H.

İbn Baṭṭâl, Ebû el-Ḥasan 'Alî b. Ḥalef b. 'Abdumelik İbn Baṭṭâl, *Şerḫü Şahîhi'l-Buḫârî*, 10 cilt, Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Lüĝa*, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî 'Arûbe, Ebû'n-Naḍr Sa'îd b. Ebî 'Arûbe el-Başrî, *el-Menâsik*, Beyrut: Dâr'ul-Beşâir'il-İslâmiyye, 2000.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*, Riyad: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1998.

İbn Ebî Ḥayseme, Ebû Bekir Aḫmed b. Ebî Ḥayseme, *et-Târîḫü'l-Kebîr*, 4 cilt, Kahire: el-Fârûḳu'l-Ḥadîse, 2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî, *el-Muşannef*, 25 cilt, Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 2015.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîz*, 5 cilt, Ḳâhire: el-Fârûḳu'l-Ḥadîse, 2002.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḫmed b. Fâris el-Ḳazvînî, *Mu'cemü Meḳâyîsi'l-Lüĝa*, 6 cilt, Şam: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2002.

İbn Fers, Ebû Muḥammed 'Abdulmun'im b. 'Abdurrahîm, *Aḫkâmü'l-Ḳur'an*, Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2006.

İbn Ḥâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Ḥuseyn b. Aḫmed b. Ḥâleveyh, *Leyse fî Kelâmi'l-'Arab*, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥîmyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2 cilt, Mısır: Hind Şelebî, 1955.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Ömer b. Kesîr ed-Dimeşķî, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*, 8 cilt, Riyad: Dâru Ṭayyibe, 1999.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Müslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî *el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî*, 3 cilt, Ḥaydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifil-'Osmanîyye, 1949.

Ġaribü'l-Ķur'ân.

Te'vilü Müşkili'l-Ķur'ân, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ķazvîni, *es-Sünen*, 4 cilt, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î, *Lisânü'l-'Arab*, 25 cilt, Beyrût: Dâru Şâdir, 1993.

İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî', *eṭ-Tabaĳât* 11 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbn Sîde, Ebû el-Ḥasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî, *el-Muḥaşşaş* 5 cilt, Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1996.

el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭu'l-A'zam 12 cilt, Ma'hedü'l-Maḥṭûṭâti'l-'Arabiyye, 2003.

İbn Sîrîn, Ebû Bekir Muḥammed b. Sîrîn el-Başrî· el-Enşârî, *Müntehabü'l-Kelâm fî Tefsîri'l-Aḥlâm*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963.

İbn Ṭahmân, Ebû Sa'id İbrâhîm b. Ṭahmân el-Ḥorâsânî el-Herevî, *Meşyahatu İbn Ṭahmân*, Dimeşk: Mecma'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1983.

İbn Vehb, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Ķureşî, *Tefsîru'l-Ķur'ân mine'l-Câmi'*. 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.

İbn Zencele, Ebû Zur'a 'Abdurrahman b. Muḥammed b. Zencele, *Huccetu'l-Ķirâ'ât*. Beyrût: Dâru'r-Risâle, 1998.

İbn Ḥamdûn, Ebü'l-Me'âlî Muḥammed b. el-Ḥasan b. Muḥammed b. 'Alî b. Ḥamdûn Bahâ'ü'd-Dîn el-Baĳdâdî, *et-Tezkiretu'l-Ḥamdüniyye*, 9 cilt, Beyrût: Dâru Şâdir, 1417H.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ķâsım, *Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât*. Beyrut: Maṭba'atu'l-Âbâ, 1930.

İbnü'l-Ķûṭiyye, Ebû Bekr Muḥammed b. 'Ömer, *Kitâbü'l-Ef'âl*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1993.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muḥammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî, *el-İsrâf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ'*, 10 cilt, İmârât: Mektebetü Mekke es-sekâfiyye.

İbrâhîm el-Ḥarbî, Ebû İşhâĳ İbrâhîm b. İşhâĳ el-Baĳdâdî, *Ġaribü'l-Ḥadis*, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ķurâ, 1405H.

İmru'u'l-Ķays, İmru'u'l-Ķays b. Ḥucr b. el-Ḥâris el-Kindî, *Divânü İmri'i'l-Ķays*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

İşhâĳ b. Râheveyh, Ebû Ya'ĳûb İşhâĳ b. İbrâhîm el-Mervezî, *Müsnedu İşhâĳ b.*

- Râheveyh*, 4 cilt, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2016.
- İşhâk el-Kevsec**, Ebû Ya'kûb İşhâk b. Manşûr b. Behrâm el-Mervezî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İşhâk b. Râheveyh*, 9 cilt, Medine: 'İmâdetu'l-Bahşî'l-İlmî, 2002.
- İslâmoğlu**, Mustafa, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Kâdî 'İyâd**, Ebû'l-Faql 'İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî, *Meşâriku'l-Envâr 'Alâ Şihâhi'l-Âşâr*, 2 cilt, el-Mektebetü'l-'Atîka ve Dâru't-Türâs.
- Karaman**, Hayreddin vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*, 2 cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Kâsânî**, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Ĥanefî, *Bedâ'i u's-Şanâ'î fi Tertîbi's-Şerâ'î*, 7 cilt, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kuleynî**, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ya'kûb, *el-Furû'u'l-Kâfi*, 8 cilt, Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388H.
- el-Ḳurṭubî**, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ömer el-Enşârî, *İhtîşâru Şahîhi'l-Buḥârî ve Beyânu Ğarîbih*, 5 cilt, Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014.
- Mâlik b. Enes**, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvaṭṭa' (Rivâyetü Yahyâ el-Leysî)*, 2 cilt, Meclisü'l-İlmî, Fas. *el-Müdevvene*, 4 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ma'mer b. Râşid**, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, 2 cilt, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Mâtürîdî**, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî**, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî, *el-Ĥâvî'l-Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*, 19 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1999. *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mekkî b. Ebî Ṭâlib**, Ebû Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Ḳaysî, *el-Hidâye ilâ Bülûġi'n-Nihâye*, 13 cilt, Mecmu'atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 2008.
- Muḳâtil b. Süleymân**, Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Süleymân el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*, Dubai: Câmi'atu'l-Mâcid, 2006. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 5 cilt, Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyyi, 2002.
- Mücâhid b. Cebr**, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Ḳureşî, *Tefsîru Mücâhid*, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

- Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Müsnedü's-Şahîhu'l-Muhtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, 7 cilt, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- Müzenî**, Ebü İbrâhîm İsmâ'il b. Yahyâ el-Müzenî, *Muhtaşaru'l-Müzenî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Nehhâs**, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî, *Î'râbu'l-Ḳur'ân*.
- Nevevî**, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1972.
- Nesâ'î**, Ebü 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Hurâsânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Ortakçı**, Halil, "Güney Arabistan Yazıtları ve İslâm Kaynakları Işığında Hadis Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine Bir Deneme", *İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, ed. Recep Çetintaş-Murat Akın. Ankara: İlahiyat 2021.
- Ömer b. Şebbe**, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe ben-Numeyrî, *Târihu'l-Medine*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Râğıb el-İşfehânî**, Ebü'l-Ḳâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Ḳur'ân*, Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412H.
- er-Rebi' b. Habîb el-Başrî**, *el-Câmi 'u's-Şahîhi'l-Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1415H.
- Şâhib**, Ebü'l-Ḳâsım İsmail b. 'Abbâd eṭ-Ṭâlikânî, *el-Muḥîṭ fi'l-Lüğa*, 10 cilt, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994.
- Sa'lebî**, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Kesf ve'l-Beyân*, Cidde: Dâru't-Tefsir, 2015.
- es-Şe'âlibî**, Ebü Manşûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâil, *Fıkhü'l-Lüğa ve Sirru'l-'Arabîyye*, Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- es-Semerḳandî**, Ebü'l-Leys Naşr b. Muhammed, *Baḥru'l-'Ulûm*, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Seraḫsî**, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme, *el-Mebsût*, 30 cilt, Beyrut, 1993.
- Süfyân es-Sevrî**, Ebü 'Abdullâh Süfyân b. Sa'id b. Mesrûk el-Kûfî, *Tefsîru's-Sevrî*. Vizâretü's-Şekâfe ve'l-İ'lâmi'l-'Irâkıyye.
- Süyûfî**, Celâlü'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürü'l-Menşûr*, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Hâşiyetu's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'î*, 8 cilt, Haleb: Mektebü'l-Maṭbû'âti'l-

İslâmiyye, 1986.

Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdris, *el-Umm*, 11 cilt, el-Manşûre: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen, *Mesâ'ilü Ahmed b. Ḥanbel*, Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013.

Ṭaberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb eş-Şâmî, *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-Âzîm*.

el-Mu'cemü'l-Kebîr, 25 cilt, Beyrut, 1983.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*, 24 cilt, Kahire: Dâru Hicr, 1422.

Tehzîbü'l-Âsâr, 2 cilt, Kahire: Maṭba'atu'l-Medenî.

Tahânevî, Muḥammed b. 'Alî b. el-Ḳâdî Muḥammed Ḥâmid b. Muḥammed Şâbir el-Fârûkî el-Ḥanefî, *Keşşâfü İş'îlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, 2 cilt, Beyrût: Mektebetü Lubnân Nâşîrûn, 1996.

Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed el-Mıṣrî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2 cilt, İstanbul: İSAM, 1995.

Muhtaşaru İhtilâfi'l-'Ulemâ 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

Şerhu Muşkili'l-Âsâr, 26 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Başrî, *el-Müsned*, 4 cilt, Kahire: Dâru Hecer, 1999.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ, *es-Sünen*, 5 cilt, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*, 10 cilt, Beyrut: Dâru İhyâ'i Tûrâşî'l-'Arabî.

Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ahmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbüri, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Riyad: Dâru'l-Meymân, 1426H.

et-Tefsîru'l-Basîf. Riyad: Silsiletü'r-Rasâilü'l-Câmiyye, 2009.

Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Ömer b. Vâkıd el-Eslemî, *el-Meğâzî*, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Alemî.

Futûhu's-Şâm, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk, *et-Târîh*, Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1964.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdurrezzâk, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Ḳâmûs*, 20 cilt, Beyrut: Dâru’l-Fikr,1994.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me‘âni’l-Ḳur’ân*, 5 cilt, Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988.

Zemaḥşerî, Ebü’l-Ḳâsım Maḥmûd b. ‘Amr, *el-Fâîk fi Ğarîbi’l-Ḥadîs*, 4 cilt, Dâru’l-Ma‘rife.

el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâîkı Ğavâmiği’t-Tenzîl, 4 cilt, Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407H.

Zeyd b. ‘Alî, Ebü’l-Huseyn Zeyd b. ‘Alî b. el-Huseyn b. ‘Alî b. Ebî Tâlib, *el-Müsned*.



Makale / Article

Klasik Hadis Usulüne Göre Bir Hadis Nasıl İncelenir? -Bir Hadis Tahlili rneği-

Dilek Tekin*

zet

Her müslümanın nihai gayesi Kur'an-ı Kerim'in inananlara emrettiği Şekilde dosdoğru bir yaşam sürmektir veya en azından böyle olmalıdır. Bu gayeye ulaştıracak yegane vasıta ise, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Dolayısıyla bir müslümanın bu dünya hayatında nihai gayesine ulaşması sadece Hz. Peygamber'in sünnetini anlamakla, anlatmakla; yaşamakla ve yaşatmakla mümkün olabilir. Hlbuki bugün bilakis sünnetsiz bir İslam anlayışı kurgusunun ilk adımı olarak hadis ve sünnete yönelik ciddi bir güvensizlik yaratma hayali kuranlar varlık göstermektedirler. Böylesi türedi düşünce ve anlayışlara yönelik en önemli reĉete ise hadis ilim geleneğini doğru öğrenmek ve öğretmektir. Bu düşünceden hareketle makalede muhaddislerin büyük gayretleri neticesinde bugünlere ulaşan hadisler arasından, ilim ve ilim adabı aĉısından önemli detaylara vurguda bulunan bir hadis tercih edilerek sened ve metin aĉısından tetkik edilmiştir. Bunu yaparken, hem ĉeřitli hadis kaynaklarından hadisi bulmak hem de sened zincirindeki rvilerin hayatlarını öğrenerek hadisleri bugüne kadar getiren hadis limleri hakkında bilgi vermek amaĉlanmıřtır. Klasik hadis usulüne göre bu hadisin tahririni ve tahlilini yürütmek, en ĉok da hadis rivayet geleneği ile irtibatı kuvvetlendirmesi aĉısından son derece önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, hadis usulü, hadis tenkidi, isnad-metin tahlili, tahrir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
dmuhaddise@gmail.com, orcid: 0000-0002-6445-9414.

Abstract

The ultimate goal of every Muslim in this worldly life is, or at least should be, to lead a righteous life as the Holy Qur'ān commands believers to do. The only means to achieve this goal is the *sunnah* of the Prophet. From this point of view, a Muslim's ultimate goal in this world can only be attained by understanding, explaining, living, and practicing his *sunnah*. Today, on the contrary, some dream of creating a deliberate distrust and opposition to hadith and *sunnah* as the initial step in the planning of an understanding of Islam without *sunnah*. The most important prescription for such derivative thoughts and comprehensions is to learn and teach the hadith scholarly tradition correctly. With this in mind, we chose a hadith that emphasizes crucial details in terms of scholarly etiquette and analyzed it in terms of *isnād* and text. In doing so, I intended both to find the hadith from various authentic hadith sources and to learn about the lives of the hadith scholars who transmitted the hadiths to us by examining the lives of the narrators in the *isnād* chain. It is of utmost importance to carry out *takhrij* and *tahlil* according to the classical hadith methodology to strengthen our connection with the tradition of hadith narration.

Keywords: Ḥadīth, the methodology of ḥadīth, ḥadīth criticism, isnād-matn analysis, takhrij.

Giriş

Sünnet bir müslümanın yaşamı boyunca ihtiyacı olan her şeyi temel ilkeler çerçevesinde ihata etmesi nedeniyle İslam dininin ve müslüman hayatının vazgeçilmezidir. İslam'ın doğru kavranabilmesi ve yaşanması için önce sünnetin doğru anlaşılması gerekmektedir. Bu sebeple, asırlardır İslam âlimleri hadis ve sünnetle meşgul olmuş, onu anlamaya ve anlatmaya çalışmışlardır. Fakat geçmişte olduğu gibi bugün de hadislere ve hadisçilere yönelik haksız birtakım ithamlarda bulunanlar, hadislere ve sünnete yönelik güveni ortadan kaldırarak bir sonraki adımda sünnetsiz bir İslam anlayışı ve Müslüman hayatı inşa etmeyi arzu edenler söz konusudur. Böylesi girişimlere yönelik alınması gerekli en mühim tedbirlerden biri geçmişteki hadis âlimlerinin hadisleri muhafazada ve sonraki nesillere nakilde gösterdikleri ilmi mesaiyi doğru anlamak ve anlatmaktır. İşte bu doğru anlama klasik kaynaklara dönüp onları yeniden okuma, mukayese, tetkik gibi süreçlerden geçirerek özgüven tazelemekle mümkün olabilecektir. Bunu mümkün kılmak için bu dini en doğru şekilde anlatmakla yükümlü olacak kimseleri yetiştiren İlahiyat fakültelerindeki hadis derslerinin son derece mühim olduğu aşıkardır. Zira öncelikle bu kurumlardan yetişenlerin hadis ve sünnete yönelik doğru ve özgüvenli bir bakışa sahip olmaları gerekmektedir. Bunun için yapılması gereken ise din öğretimi ile sorumlu olacak kimseleri hadis ilminin ve usulünün özünü anlayacak şekilde hadis külliyatı ile irtibata geçirmektedir. İşte söz konusu maksatla, bu makalede sahih kaynaklarda geçen, ilim ve âdâbına dair de değerli hükümler içeren '*inne mine's-şeceri şeceraten lâ yeskutü verakuhâ*' hadisini sened ve metin yönünden tetkik ederek hadis ilminde ilk defa isnad-metin incelemesi yapmak isteyenlere emsal teşkil etmek amaçlanmıştır. Konunun muhtevasının, öneminin ve genişliğinin farkında olarak amaca uygun bir biçimde aktarılan hadis genel hatlarıyla sened-metin bakımından tetkik edilerek değerlendirilecek ve buradan hareketle bir neticeye varılacaktır.

Makalede İsmail Lütfi Çakan'ın *Anahatlarıyla Hadis* kitabının birinci ekinde yer alan hadis okuma-okutma yönteminde takip ettiği sistem ve şablon esas alınmıştır.¹ Bir hadisi tahrir esnasında dikkat edilecek hususlar, başvuru kaynakları, online ve basılı kaynaklar, dijital hadis programları ve daha pek çok meseleye dair detaylı bilgi ve önerinin yer aldığı konuyla ilgili bir başka önemli kitap da *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*'dur.² Hadis ilmine yeni başlayanlar veya ilk defa tahrir yapacakların bu kitabı muhakkak görmesi gerektiğinin altı

1 İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri ve Okuma-Okutma Yöntemi*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 199-240.

2 Polat, Salahattin v.dğr., *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 13-119.

çizilmelidir. Bir sonraki aşamada Fatma Kızıl'ın müşterek râvi teorisini tenkit ettiği çalışması, Uranîler hadisine yaptığı detaylı isnad-metin analiziyle bir hadisin rivayet tarihinin izini sürmeyi isteyenlerin istifade edeceği bir çalışmadır.³

Bu makalede bir hadisi sened-metin bakımından incelerken takip edilmesi gerekli genel kâide ve metotlara bağlı kalmaya çalışılarak öncelikle hadisin tüm tarikleri bir araya getirilecek böylece rivayetler arasındaki metin/lafız farklılıkları tespit edilecektir. Bu farklılıklar göz önünde bulundurularak hadisin genel tercümesi yapılacaktır. Bundan sonra hadisin “terceme” ile alâkası kurulacak ve ardından rivayet tekniği açısından özellikleri ortaya konacaktır. Hadisin tespit edilen tüm tarikleri incelenmek sûretiyle tahriri yapılacak ve farklı versiyonlarındaki metinlerde geçen kelime ve tabirlerdeki değişikliklere işaret edilecektir. Sonraki aşamada tüm rivayetlerde geçen râvilerin isimleri tek tek tespit edilecektir. Daha sonra asıl hadiste yer alan râvilerin hayatları ve hadis ilmindeki yerleri araştırılacaktır. Hadisin tespit edilen farklı rivayetlerinden yola çıkarak bir sened zinciri oluşturulacaktır. Bu sened zinciri tablosuna makalenin sonunda ekte yer verilmiştir. Tespit edilen tüm rivayetlerdeki metin farklılıkları ve benzerliklerden yola çıkılarak kapsamlı bir nihâî tercüme yapılacaktır. Son olarak hadis şerh edilecek ve hadisten bazı sonuçlar, hükümler, genel kaideler çıkarılacaktır. Neticede bu çalışmada görülecektir ki; bir hadisin sened-metin tahlilini tamamlayan kişi hem hadislerin rivayet süreci yani rivayet tarihi ve külliyyatı hem de hadis ilminin usul, tabakat, ricâl, şerh gibi farklı sahalarındaki kaynaklar hakkında bilgi sahibi olacaktır. Böylece hadis ilminin farklı sahalarına bizzat temas etmek ise kişiye hadis ve sünnetin muhafazası, rivayeti hakkında doğrudan bir gözlem imkânı sunacak ve rivayet külliyyatına yönelik ciddi bir özgüven kazanmasını sağlayacaktır.

Hadisin Sened ve Metin Tetkiki

Bu makalede örnek olarak isnad-metin tahlili yapılacak hadis ve senedi şu şekildedir:

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنما مثل المسلم، فحدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله ووقع في نفسي إنما النخلة فاستحييت ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله قال هي النخلة.

3 Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 231-493.

1.A. Okuma ve Genel Tercüme

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسولينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. فقد قال المصنف أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنما مثل المسلم، فحدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله ووقع في نفسي إنما النخلة فاستحييت ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله قال هي النخلة.

(Allah ona rahmet eylesin Buhâri dedi ki); “Bize Kuteybe (tahdisen) rivayet etti”; (dedi ki); Bize İsmâil b. Câfer, Abdullah b. Dînar’dan; O da İbn Ömer’den (radiyallahu anh) naklen rivayet ettiğine göre; Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve selem) şöyle buyurmuştur: “Bazı ağaçların yaprağı düşmez halbuki o ağaç Müslüman gibidir, bana söyleyin bu hangi ağaçtır?” Resûlullah’ın bu sorusu üzerine halk, dağlarda olan ağaçlardan bazılarını söylediler. Hadisi rivayet eden Abdullah, “Bunun hurma ağacı olduğu gönlüme geldi fakat Resûlullah’a söylemeye utandım.” dedi. Sonra orada hazır olanlar, “Ya Resûlullah o ağaç hangisidir haber ver?” dediler. Resûlullah: “O hurma ağacıdır.” buyurdu.

1.B. Terceme ile Alâkası (Mutâbakatu’l-hadis li’t-terceme)

Hadis, *Sahîhu’l-Buhâri*’nin “Kitâbu’l-ilm”inde (İlim bölümü) “Muhaddisin haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ demesi” ve “İmâmın kendi maiyetindekilere karşı, onlardaki bilgiyi imtihan etmek için ortaya suâl atması” şeklindeki başlıklarla dördüncü ve beşinci konu olarak yer almaktadır.⁴ Buhâri’nin (256/870) konu başlığı altında zikrettiği tek asıl hadis olan, Hz. Peygamber’in, ‘Yaprakları düşmeyen ağaç hangisidir?’ sorusuyla başlayan ve ashâbın verdiği çeşitli cevapların ardından doğrusunu Hz. Peygamber’den öğrenmek istedikleri ve onun da cevap verdiği rivâyettir. Bu hadisin muhteva ve içerik olarak ilk konu başlığıyla alâkası çok açık ve doğrudan değildir. Başlığa uygunluğu “Onun ne olduğunu bana anlatınız” ve “Yâ Rasûlallah! Onun ne olduğunu bize haber ver” sözlerindedir. Her ne kadar hadiste tahdîsten başka lafız yokmuş gibi görünse de söz konusu hadisin bütün isnadları bir araya getirildiğinde *haddisûni*, *ahbirûni* ve *enbiûni* şeklindeki lafız farklılıkları görülecektir. Dolayısıyla Buhâri farklı rivayetlerde *fehaddisûni* yerine *feahbirûni* veya *feenbiûni* kelimelerinin

4 Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu’fi, *el-Câmi’u’s-sahîh*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Risâletü’l-Âlemiyye, 1432/2011), İlim, 4, 5; İbn Hâcer, *Fethu’l-Bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhâri*, (thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, Kahire: Dârü’l-hadis, 2004), I:176; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmî, 2009), II: 16.

geçiyor olmasına işaret ederek bu kelimelerin aynı anlama geldiğini ve insanlara bilmedikleri bir şeyi anlatmak, haber vermenin bir tür ilim/öğrenme olduğunu anlatmak istemiş olabilir. Hadisin geçtiği ikinci konu başlığı ile uyumu ise çok açıktır. Zira Hz. Peygamber ashâbına soru sormak suretiyle onları bir tür imtihan ederek soru karşısında ilk akla gelen cevaplarının ne olduğunu yoklamıştır.

Bu hadisin ilim ile münasebeti ise; Resûlullah'ın ashâbına bazı meseleleri öğretmek için soru sorarak araştırmaya ve sorgulamaya yani ilme/öğrenmeye teşvik etmesidir. Hz. Peygamber bir temsil kullanarak ve soru sorarak önce ashâbının dikkatini çekmiş ve onları düşünmeye, zihni soruşturmaya sevk ederek onların meseleyi daha iyi anlamalarını sağlamıştır. Zira bu tür öğretme biçimi daha kolay ve daha kalıcı bir öğrenmeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim modern dönemde öğretim metodu olarak öğretmenin, kendisini merkezden çıkarıp yönlendirici konumuna çekerek oluşturduğu öğretim stratejisine, “keşfetme (buluş) yoluyla öğretim yaklaşımı” denmektedir. Burada öğretmenin görevi, sorulan soru ve verilen örneklerle öğrencileri öğrenmeye hazır hale getirerek öğrencilerin konuyu analiz ve sentez yoluyla geliştirmelerini ve pekiştiricilerle öğrencilerin konu hedeflerine ulaşmalarını sağlamaktır. Hz. Peygamber de hadiste ashâbının dikkatini bir meseleye çekerek temsili bir anlatımla diğer canlılara yararı bakımından Müslümanı hurma ağacına benzeterek onun önemli bir hususiyetini vurgulamıştır. Temsili anlatım yani benzetme yoluyla anlatım bütün dillerde var olan insanlar arası bir anlatım şeklidir. Çünkü herhangi bir konuyu veya özellikle de soyut içerikli bir meseleyi yaygın, folklorik, halka mal olmuş, toplumun ürettiği ifadelerle veya toplumsal muhayyilede yer tutmuş örnekle anlatmak onu daha anlaşılır kılmaktadır. Arap dilinin de bir özelliği olan bu anlatım üslubunu/öğretim yöntemini Hz. Peygamber de sık sık kullanmıştır.

Öte yandan hadisin ikinci defa hemen bir sonraki bâbda tekrar geçmesi dikkat çekicidir. Zira bu hadisin hem öğrenme hem de öğretme yöntemlerine dair pek çok özelliği barındırması itibariyle ilim ile irtibatı açıktır. Bu sebeple olsa gerek Buhârî hadisi bölümün hemen başında ve peş peşe farklı konu başlıklarıyla tekraren rivayet etmiştir. Hz. Peygamber “Bir ağaç türü vardır ki...” şeklindeki sorusu ile daha önce açıkladığımız üzere hem ashâbın dikkatini çekmiş hem de onların zihinlerine ilk gelen şeyin ne olduğunu sorgulamıştır. Yani hazır bulunuşluk seviyelerini tespit için sahabeyi bir tür sınava tâbi tutmuştur. Hadisin bazı tariklerinde ifade edildiğine göre İbn Ömer bu bilgiyi anlamış, fakat bunu açıklamaktan onu hayâsı ve küçüklüğü menetmiştir. Bu detay da aslında yine ilim özellikle onun adabı ile doğrudan alâkalıdır. İlim öğrenirken hoca ile talebe arasında ne kadar hassas bir ilişki olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira ilim meclislerinde İbn Ömer Hz. Peygamber'in sorduğu soruyu bildiği halde faziletli ve erdemli davranarak büyüklerine hürmeten susmuş ve ince bir davranış sergilemiştir.

1.C. Rivayet Tekniği Açısından Özellikleri

İncelenen hadis, Hz. Peygamber'e ait söz niteliğine sahip olduğundan *kâvli merfûd*dur. Râvi sayısı itibariyle dört râvidir. Yani *rubâîdir*. Buhârî'nin en *âli isnadı sülâsî* olduğundan bu hadis *sülâsî* isnada göre *nâzil* isnadlıdır. Rivayet tekniği açısından ise, hadiste *tahdîs* ve *an'ane* özellikleri bulunmaktadır. *Tahdîs* rivayet lafzı hadis alma ve nakletme yöntemlerinden en üstün ve makbul olan *semâya* delâlet etmektedir. Yani hadisi rivayet eden râviler bu hadisi bilhassa hocalarında duyarak almıştırlar. *Tahdîs*'in söz konusu olduğu hadiste talebenin o hadisi hocasından duyup aldığı anlaşılır. Bu hadisteki *an'ane* rivayet lafızları da *semâya* delâlet etmektedir. Zira *an* sigasının *semâya* delâlet etmesi için gerekli iki şart vardır: Birincisi hoca-talebe arasında *likânın* yani görüşme/buluşmanın gerçekleşmiş olması, ikincisi ise bu lafzı kullanan râvinin müdellis olmamasıdır. Ricâl literatüründe tarama yapıldığında İsmâil b. Ca'fer (180/796) ve Abdullah b. Dînar (127/744) için böyle bir iddianın söz konusu olmadığı görülecektir. Dolayısıyla hadisin isnadı muttasıldır. Esasen Buhârî'nin eserine verdiği isimle, *Sahîh*'ine aldığı tüm "asıl" hadislerin sıhhatini temin etmesi bu hadisin isnadının muttasıl olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu makaledeki incelemeyi hadisin sıhhatini tespitten ziyade analiz aşamalarını öğrenmek maksadıyla gerçekleştirmektediriz.

Hadis Belhli ve Medinenli râviler tarafından rivayet edilmiştir. Bu da hadisin tek bir bölgede bulunan râvilerce rivayet edilmediğini, aksine geniş bir bölgede yayıldığını göstermektedir. Kuteybe < İsmâil b. Ca'fer < Abdullah b. Dînar < İbn Ömer arasında sağlam bir talebe-hoca ilişkisi bulunmaktadır. Bu râvilerden hiçbirisi müdellis değildir. Hadisi rivayet eden dört râvi de hadis münekkitleri tarafından *sika* görülmüştür ve hadisleri *makbul* olarak değerlendirilmiştir. Yalnız Abdullah b. Dînar İbn Ömer'den aldığı bir hadiste *münferid* yani tek kalmıştır. Fakat *infirâd* tek başına bir hadisin sıhhatine veya râvinin güvenilirliğine zarar veren bir durum değildir. Bilakis Buhârî ve Müslim bu hadisi *Sahîh*'lerine almakta ittifak etmişlerdir. Nitekim hadis hem Buhârî hem de Müslim tahrîc ettiğinden *müttefekun aleyh* yani Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde ittifakla rivayet ettikleri hadislerdendir. Bu durum hadisin sıhhat bakımından en üst seviyede olduğunu göstermektedir. Zira sahih hadisleri on kısma ayıran Hâkim en-Nisâbüri (405/1014) *müttefekun aleyh* olan hadisleri birinci sıraya yerleştirmiştir.

Hadiste Hz. Peygamber, Müslümanı hurma ağacına benzeterek temsili bir anlatım kullanmıştır. Hadis ilminde bu şekilde Hz. Peygamber'in bazı konuları anlatırken kullandığı meselleri ele alarak onun maksadının ne olduğunu izaha çalışan ilim dalı *Emsâlü'l-hadîs*'tir. Râmehörümüzi'nin (360/971) bu konuyla ilgili bir eseri mevcuttur.

1.D. Tahrîc ve Uygulama

Hadisle ilgili olarak *Concordance*'a (فاستحييت) kelimesinden bakıldığında şunları tespit etmekteyiz:

Buhârî, "İlim", 4, 50;

Müslim, "Münâfikûn", 61;

(أثما النخلة)

Buhârî, "İlm", 4, 5, 50; "Edeb", 89;

Müslim, "Münâfikûn", 61, 62, 64;

Tirmizi, "Edeb", 79, 89

Ahmed b. Hanbel, II, 61, 91, 123, 157;

(إني لأعرف شجرة برقتها كارجل المسلم النخلة)

Ahmed b. Hanbel, II, 41;

(وهي النخلة)

Buhârî, Et'ime, 46;

(فأردت أن أقول هي النخلة)

Buhârî, "İlim", 14; "Edeb", 79;

Ahmed b. Hanbel, II, 12, 31, 115;

(يقول [رسول الله(ص)] هي النخلة)

Buhârî, "İlim", 4, 5, 15, 50; "Büyu", 94; "Et'ime", 42; "Edeb", 89;

Müslim, "Münafikûn", 61, 62;

Tirmizi, "Edeb", 79, 89;

Ahmed b. Hanbel, II, 12, 13, 61, 115, 123, 157.

Şâmîle'nin son sürümünde (النخلة، مثل، المسلم) kelimelerinden baktığımızda hadisin toplam çeşitli eserlerde geçtiğini tespit ettik.

Hem *Concordance*'dan hem de Şâmîle'den tespit ettiğimiz yerlerde geçen rivayetlerden farklı olanların metinleri şunlardır:

حدثنا يحيى بن أيوب وقتيبة بن سعيد وعلي بن حجر السعدي واللفظ ليحيى قالوا حدثنا إسماعيل يعنون بن جعفر أخبرني عبد الله بن دينار أنه سمع عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم فحدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله قال فقال هي النخلة قال فذكرت ذلك لعمر قال لأن تكون قلت هي النخلة أحب إلي من كذا وكذا

(Müslim, "Sifatü'l-kıyâme", 63).

حدثني محمد بن عبيد الغبري حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب عن أبي الخليل الضبعي عن مجاهد عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما لأصحابه ثم أخبروني عن شجرة مثلها مثل المؤمن فجعل القوم يذكرون شجرا من شجر البوادي قال بن عمر وألقى في نفسي أو روعي أنها النخلة فجعلت أريد أن أقولها فإذا أسنان القوم فأهاب أن أتكلم فلما سكنوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة
(Müslim, "Sifatü'l-kiyâme", 64).

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن بن عمر قال كنا ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ثم أخبروني بشجرة شبه أو كالرجل المسلم لا يتحات ورقها قال إبراهيم لعل مسلما قال وتوتى أكلها وكذا وجدت ثم غيري أيضا ولا توتى أكلها كل حين قال بن عمر فوقع في نفسي أنها النخلة ورأيت أبا بكر وعمر لا يتكلمان فكرهت أن أتكلم أو أقول شيئا فقال عمر لأن تكون قلتها أحب إلى من كذا وكذا
(Müslim, "Sifatü'l-kiyâme", 64).

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم فحدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله قال هي النخلة باب طرح الإمام المسألة على أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم
(Buhârî, "İlim", 4).

حدثنا علي حدثنا سفيان قال قال لي بن أبي نجيح عن مجاهد قال صحبت بن عمر إلى المدينة فلم أسمعهم يتحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا حديثا واحدا قال، ثم كنا ثم النبي صلى الله عليه وسلم فأتي بجمار فقال إن من الشجر شجرة مثلها كمثل المسلم فأردت أن أقول هي النخلة فإذا أنا أصغر القوم فسكت فقال النبي صلى الله عليه وسلم هي النخلة
(Buhârî, "İlim", 14).

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وهي مثل المسلم حدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البادية ووقع في نفسي أنها النخلة قال عبد الله فاستحييت فقالوا يا رسول الله أخبرنا بما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة قال عبد الله فحدثتني أبي بما وقع في نفسي فقال لأن تكون قلتها أحب إلى من أن يكون لي كذا وكذا
(Buhârî, "İlim", 50).

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن مجاهد عن بن عمر رضي الله عنهما قال ثم كنت ثم النبي صلى الله عليه وسلم وهو يأكل جمارا فقال من الشجر شجرة كالرجل المؤمن فأردت أن أقول هي النخلة فإذا أنا أحدثهم قال هي النخلة
(Buhârî, "Büyü", 94).

حدثني عبيد بن إسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن بن عمر رضي الله عنهما قال ثم كنا ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أخبروني بشجرة تشبه أو كالرجل المسلم لا يتحاط ورقها ولا ولا تؤتي أكلها كل حين قال بن عمر فوقع في نفسي أنها النخلة ورأيت أبا بكر وعمر لا يتكلمان فكرهت أن أتكلم فلما لم يقولوا شيئا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة فلما قمنا قلت لعمر يا أبتاه والله لقد كان وقع في نفسي أنها النخلة فقال ما منعك أن تكلم قال لم أركم تكلمون فكرهت أن أتكلم أو أقول شيئا قال عمر لأن تكون قلتها أحب إلي من كذا وكذا

(Buhârî, "Tefsir", İbrâhîm 188).

حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش قال حدثني مجاهد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال ثم بينا نحن ثم النبي صلى الله عليه وسلم جلوس إذ أتني بجمار نخلة فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن من الشجر لما بركته كبركة المسلم فظننت أنه يعني النخلة فأردت أن أقول هي النخلة يا رسول الله ثم التفت فإذا أنا عاشر عشرة أنا أحدثهم فسكت فقال النبي صلى الله عليه وسلم هي النخلة

(Buhârî, "Et'ime", 40).

حدثنا أبو نعيم حدثنا محمد بن طلحة عن زبيد عن مجاهد قال سمعت بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم من الشجر شجرة تكون مثل المسلم وهي النخلة

(Buhârî, "Et'ime", 44).

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محارب بن دثار قال سمعت بن عمر يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم ثم مثل المؤمن كمثل شجرة خضراء لا يسقط ورقها ولا يتحاط فقال القوم هي شجرة كذا هي شجرة كذا فأردت أن أقول هي النخلة وأنا غلام شاب فاستحييت فقال هي النخلة وعن شعبة حدثنا خبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم عن بن عمر مثله وزاد فحدثت به عمر فقال لو كنت قلبتها لكان أحب إلى من كذا وكذا

(Buhârî, "Edeb", 79).

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن عبيد الله حدثني نافع عن بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبروني ثم بشجرة مثلها مثل المسلم تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ولا تحت ورقها فوقع في نفسي أنها النخلة فكرهت أن أتكلم وثم أبو بكر وعمر فلما لم يتكلما قال النبي صلى الله عليه وسلم هي النخلة فلما خرجت مع أبي قلت يا أبتاه وقع في نفسي أنها النخلة قال ما منعك أن تقولها لو كنت قلتها كان أحب إلى من كذا وكذا قال ما منعني إلا أبي لم أرك ولا أبا بكر تكلمتما فكرهت

(Buhârî, "Edeb", 89).

حدثنا إسحاق بن موسى الأنصاري حدثنا ينعقد حدثنا مالك عن عبد الله بن دينار عن بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وهو مثل المؤمن حدثوني ما هي قال عبد الله فوقع الناس

في شجر البوادي ووقع في نفسي أنها النخلة فقال النبي صلى الله عليه وسلم هي النخلة فاستحييت أن أقول قال عبد الله فحدثت عمر بالذي وقع في نفسي فقال لأن تكون قلتها أحب إلى من أن يكون لي كذا وكذا قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح وفي الباب عن أبي هريرة رضي الله عنه

(Tirmîzî, "Emsâl", 4).

حدثنا الحميدي قال ثنا سفيان قال ثنا بن أبي نجيح عن مجاهد قال ثم صحبت بن عمر إلى الثنية فما سمعته يحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا حديثنا واحدا قال كنا ثم النبي صلى الله عليه وسلم فأنتي بجمار فقال إني لأعلم شجرة مثلها كمثل الرجل المسلم فوقع في نفس أنها النخلة فأردت أن أتكلم ثم نظرت فإذا أنا أصغر القوم فسكت فقال النبي صلى الله عليه وسلم هي النخلة

(Humeydî, II, 298).

عن محارب بن دثار قال سمعت بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مثل المؤمن أو المسلم مثل الشجرة الخضراء فقال بعضهم هي كذا وقال بعضهم هي كذا قال وقد علمت ما هي وكنت غلاما شابا فاستحييت أن أقول هي النخلة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة

(Müsnedü İbni Ca'd, I, 118).

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا سفيان عن بن أبي نجيح عن مجاهد قال صحبت بن عمر إلى المدينة فلم أسمعته يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا حديثنا، ثم كنا، ثم النبي صلى الله عليه وسلم فأنتي بجمارة فقال إن من الشجر شجرة مثلها كمثل الرجل المسلم فأردت أن أقول هي النخلة فنظرت فإذا أنا أصغر القوم فسكت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة

(Müsnedü Ahmed, II, 12).

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يزيد بن هارون أنا شعبة عن محارب بن دثار عن بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إن مثل المؤمن مثل شجرة لا يسقط ورقها فما هي قال فقالوا وقالوا فلم يصيبوا وأردت أن أقول هي النخلة فاستحييت فقال النبي صلى الله عليه وسلم هي النخلة

(Müsnedü Ahmed, II, 31).

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو معاوية ثنا الأعمش عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إني لأعرف شجرة بركتها كالرجل المسلم النخلة

(Müsnedü Ahmed, II, 41).

حدثنا عبد الله ثنا أبي ثنا عبد الملك بن عمر وثنا مالك بن عبد الله بن دينار عن بن عمر ان النبي صلى الله عليه

وسلم قال ثم ما شجرة لا يسقط ورقها وهي مثل المؤمن أو قال المسلم قال فوقع الناس في شجر البوادي قال بن عمر ووقع في نفسي إنما النخلة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة قال فذكرت ذلك لعمر فقال لأن تكون قلنتها كان أحب إلي من كذا وكذا

(Müsnedü Ahmed, II, 61).

حدثنا عبد الله ثنا أبي ثنا أسود ثنا شريك سمعت سلمة بن كهيل يذكر عن مجاهد عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اني لأعلم شجرة ينتفع بها مثل المؤمن هي التي لا ينفض ورقها قال بن عمر أردت أن أقول هي النخلة ففرقت من عمر ثم سمعته بعد يقول هي النخلة

(Müsnedü Ahmed, II, 115).

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا هاشم وحجين قالوا ثنا عبد العزيز عن عبد الله بن دينار عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مثل المؤمن مثل شجرة لا تطرح ورقها قال فوقع الناس في شجر البدو ووقع في قلبي إنما النخلة فاستحييت ان أتكلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة قال فذكرت ذلك لعمر فقال يا بني ما منعك ان تتكلم فوالله لأن تكون قلت ذلك أحب الي من ان يكون لي كذا وكذا

(Müsnedü Ahmed, II, 123).

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عمر بن سعد وهو أبو داود الحفري ثنا سفيان عن عبد الله بن دينار عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ان من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل الرجل المسلم قال فوقع الناس في شجر البوادي وكنت من أحدث الناس ووقع في صدري إنما النخلة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة قال فذكرت ذلك لأبي فقال لأن تكون قلنته أحب إلي من كذا وكذا

(Müsnedü Ahmed, II, 157).

ثنا عمر بن سعد عن سفيان عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إن من الشجر شجرة ما يسقط ورقها وإنما مثل الرجل المسلم قال فوقع الناس في شجر البوادي وكنا من أصغر الناس فوقع على قلبي إنما النخلة قال فذكرت ذلك لأبي فقد لأن تكون قلنتها كان أحب إلي من كذا وكذا

(Müsnedü Abd b. Humejd, I, 253).

أخبرنا بشر بن الحكم ثنا سفيان عن بن أبي نجيح عن مجاهد قال ثم صحبت بن عمر إلى المدينة فلم أسمع به يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديث الا انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فأبى بجمار فقال ان من الشجر شجرة مثل الرجل المسلم فأردت ان أقول هي النخلة فنظرت فإذا انا أصغر القوم فسكت قال عمر وددت إنك قلت وعلى كذا

(Darimî, I, 98).

أخبرنا الفضل بن الحباب قال حدثنا أبو عمر الضيرير قال حدثنا عبد العزيز بن مسلم القسملبي عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم من يخبرني عن شجرة مثلها مثل المؤمن أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها قال عبد الله فأردت أن أقول هي النخلة فمنعني مكان أبي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة فذكرت ذلك لأبي فقال لو قلنتها كان أحب إلي من كذا وكذا أحسبه قال حمر النعم (Sahihū Ibn Hibbân, I, 478).

ذكر الإخبار عن وصف ما يشبه المسلم من الشجر أخبرنا الحسن بن سفيان حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عمر قال، ثم كنا جلوسا، ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أتى بجمار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشجر شجرة بركتها كالمسلم قال فأريت أنها النخلة ثم نظرت إلى القوم فإذا أنا عاشر عشرة وأنا أحدث القوم فسكت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة (Sahihū Ibn Hibbân, I, 479).

أخبرنا أبو الطيب محمد بن علي الصيرفي قال حدثنا أبو كامل الجحدري قال حدثنا حماد بن زيد قال حدثنا أيوب عن أبي الخليل عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما لأصحابه ثم أخبروني عن شجرة مثلها مثل المؤمن قال فجعل القوم يتذكرون شجرا من شجر الوادي قال عبد الله وألقي في نفسي أو روعي أنها النخلة قال فجعلت أريد أن أقول فأرى أسنانا من القوم فأهاب أن أتكلم فلم يكشفوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة (Sahihū Ibn Hibbân, I, 480).

أخبرنا محمد بن عبد الرحمن السامي قال حدثنا يحيى بن أيوب المقابري قال حدثنا إسماعيل بن جعفر قال وأخبرني عبد الله بن دينار أنه سمع ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم فحدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله وقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله قال هي النخلة فذكرت ذلك لعمر فقال لأن تكون قلت هي النخلة أحب إلي من كذا وكذا ذكر صلى الله عليه وسلم المؤمن بالنخلة في أكل الطيب ووضع الطيب (Sahihū Ibn Hibbân, I, 481).

أخبرنا محمد بن محمد بن يوسف ثنا محمد بن نصر ثنا أبو قدامة عبيد الله بن سعيد ثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبيد الله بن عمر حدثني نافع عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبروني بشجرة هي مثل المسلم تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها لا يتحات ورقها قال فوقعت في نفسي أنها النخلة فكرهت أن أتكلم ثم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فلما لم يتكلموا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النخلة فلما خرجت مع أبي قلت يا ابتاه وقع في نفسي أنها النخلة فقال ما منعك أن تقولوا لو كنت قلنتها كان أحب إلي من كذا وكذا قلت ما منعني أن أتكلم إلا أني لم أرك ولا أبا بكر تكلمتما فكرهت أن أتكلم ولم تتكلما (Ibn Mende, el-Īmân, I, 351)

أخبرنا محمد بن أحمد الأصبهاني ثنا أبو عباد ذو النون بن محمد الصائغ ثنا أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد اللغوي أبنا عبدان هو عبد الله بن أحمد بن موسى ثنا سليمان بن أيوب صاحب البصري ثنا حماد بن زيد عن علي

بن سويد بن منجوف عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم مثل المؤمن القوي كمثل النخلة ومثل المؤمن الضعيف كخامة الزرع

(Müsnedü Şihâb, II, 280).

1.E. Kelime ve Tabirler

Hadisin tespit edilen farklı rivayetleri incelendiğinde metinlerin büyük oranda benzer olduğu görülmektedir. Öte yandan mânâyı değiştirmeyen bazı ufak kelime farklılıkları tespit edilmiştir. Tespit edilen bazı kelime ve tabirlerdeki değişiklikler (لا تنفض) / (لا ينفض) / (لا تطرح) / (لا يسقت) / (الرجل المؤمن) / (الرجل المسلم) / (المؤمن) / (المسلم) gibi aslında birbirleriyle aynı anlama gelen farklı kelimelerdir. Hadisin çeşitli tariklerinde hiç değişikliğe uğramayan ifadeler de yer almaktadır. Netice olarak, hadisin çeşitli rivayetleri arasında mâna veya vurgu açısından herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.

1.F. Râviler (Ricâlü's-sened)

İncelediğimiz hadisi Buhârî *Sahih*'inde farklı bölüm ve konu başlıkları altında on farklı hocasından mükerreren on defa rivayet etmiştir. Hadisi sahâbe tabakasında sadece muksirûndan Abdullah b. Ömer'in rivayet etmiş olması dikkat çekicidir. Sonrakî tabakalarda ise hadisin isnadındaki râvi sayılarında artış görülmektedir. Buhârî'nin isnadları şöyledir:

- Ebû Nuaym < Muhammed b. Talha < Zübeyd < Mücâhid (b. Cebr) < İbn Ömer < Hz. Peygamber.
- Ömer b. Hafs b. Gıyâs < Babası (Hafs b. Gıyâs) < A'meş < Mücâhid (b. Cebr) < Abdullah b. Ömer < Hz. Peygamber.
- Ebû'l-Velîd Hişâm b. Abdümelik < Ebû Avâne < Ebû Bişr < Mücâhid < İbn Ömer < Hz. Peygamber.
- İsmâil < Mâlik < Abdullah b. Dînâr < Abdullah b. Ömer < Hz. Peygamber.
- Kuteybe b. Saîd < İsmâil b. Ca'fer < Abdullah b. Dînâr < İbn Ömer < Hz. Peygamber.
- Hâlid b. Mahled < Süleyman < Abdullah b. Dînâr < İbn Ömer < Hz. Peygamber.
- Ali b. Abdullah < Süfyân < İbn Ebî Necîh < İbn Ömer < Hz. Peygamber.
- Adem < Şu'be < Muhârib b. Disâr < İbn Ömer < Hz. Peygamber.
- Müsedded < Yahya < Ubeydullah < Nâfi' < İbn Ömer < Hz. Peygamber.

- Ubeyd b. İsmâil < Ebû Usâme < Ubeydullah < Nâfi' < İbn Ömer < Hz. Peygamber.

1.G. Râvilerin Tanıtımı

Bu bölümde, sadece temel hadisin isnadında yer alan râvilerden Buhârî'nin *Sahîh*'inin "İlim" bölümünde geçenler kısaca tanıtılacaktır.

a. Kuteybe b. Saîd (240/854)

Ebû Recai Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sakafî.⁵ 149 (766) veya 150'de Belh'te doğmuştur. Bağlan köyünün halkından Belhî el-Bağlânî'nin azatlı kölesidir.⁶ Aslen Belh yakınlarındaki Bağlan köyünden olduğu için Belhî ve Bağlânî nisbeleriyle de anılır.⁷ Seyyah, güvenilir bir hadis hafızıdır. Hafız İbn Adî onun isminin Yahya b. Saîd olduğunu söylemiştir. İbn Mende ise isminin Ali b. Saîd olduğunu söylemiştir. Kuteybe ise lakabıdır.

İlk gençlik yıllarında re'y ve kıyas taraftarı olduğu söylenmektedir. Ancak gördüğü bir rüyanın hadis ilimleriyle uğraşması gerektiği şeklinde yorumlanması sonucu hadis ilmine yönelmiştir. Bunun üzerine hicrî 172'de (788) çıktığı seyahat sırasında Bağdat, Şam, Mısır, Mekke ve Medine gibi yerleri dolaşarak pek çok alimden hadis öğrenmiştir. Hocaları arasında Leys b. Sa'd, İbn Lehîa, İsmail b. Cafer, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd ve Süfyan b. Uyeyne ve daha pek çok âlim bulunmaktadır. 216'da (381) Bağdat'a gittiğinde kendisinden istifade eden Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'den başka Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Nuaym b. Hammad, Ali b. Medîni, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe gibi âlimler de ondan hadis dinlemişlerdir. Ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Tirmizî de talebeleri arasındadır. Kuteybe'nin rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır. Buhârî ondan 380, Müslim 668 hadis nakletmiştir. İbn Mace dışında herkes ondan rivayette bulunmuştur.

Ahmed b. Seyyâr b. Eyyûb şöyle demiştir: "Kuteybe b. Saîd yapmış olduğu rivayetlerde, itimad edilen ve sünnet-i seniyyeye çok bağlı bir zattır." Ebû Hâtim ve Nesâî, Kuteybe'ye "sika" diyerek güvendiklerini belirtmişlerdir. Nesâî'den *sadûk*

5 Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ'*, (thk. Şuayb Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), XI: 13.

6 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991), VIII: 359.

7 Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), II: 447.

değerlendirmesi de nakledilmektedir. Kısacası, hadis münekkitleri tarafından güvenilir bir râvi olarak kabul edilirdi ve tedlisle bilinmiyordu.⁸ Kaynaklarda şiir yazdığı ve çok zengin biri olduğu belirtilmektedir.

Zehebî, Kuteybe hakkında içinde seksen kadar âli isnadla rivayet edilmiş hadislerine de yer verdiği bir biyografi çalışması yaptığını söylemekte, İbn Hacer de üzerinde hocaları ve talebeleriyle ilgili bazı özel işaret ve remizlerin bulunduğu bir kitabının varlığından söz etmektedir.⁹

Kuteybe b. Saîd Şaban 240'ta (Ocak 855) Bağlan' da vefat etmiştir.¹⁰

b. İsmâil b. Ca'fer (180/796)

Ebû İshâk İsmâil b. Ca'fer b. Ebî Kesir el-Ensârî el-Medenî.¹¹ 100 (718-19) yılından sonra doğdu. İbnü'l-Cezerî, 130'da doğduğunu söylemiştir. Ancak bu tarihten önce ölen bazı muhaddislerden faydalanması ve aynı yıl vefat eden Şeybe b. Nisâh'tan arz yoluyla kıraat öğrenmesi nedeniyle bu bilgi doğru değildir. Medineli sayılan İsmâil b. Ca'fer'in buraya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Ensârdan Züreykoğulları'nın mevlâsı olduğu için Zürekî nisbesiyle de anılmış olup ayrıca Buhârî'nin onu Katavânî nisbesiyle zikretmesi, asıl vatanının Kûfe veya Semerkant'taki Katavân olabileceğini düşündürmektedir.¹² İsmâil b. Ca'fer Medineli sayılmakla birlikte buraya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Ailesi ve ecdâdı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.¹³

İsmâil b. Ca'fer hayatının büyük bir kısmını Medine'de geçirmiştir. İsmâil b. Ca'fer'in Medine dışına herhangi bir ilmî seyahat yaptığı bilinmemektedir.

8 İbn Hacer, *Tehzib*, VIII: 360.

9 Kâmil Çakın, "Kuteybe b. Saîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 26: 492.

10 Zehebî, *Siyer*, XI: 24.

11 İbn Hacer, *Tehzib*, I: 287; Zehebî, *Siyer*, VIII: 228.

12 Zekerîya Tüfekçioğlu, "İsmâil b. Ca'fer el-Ensari", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 23: 90.

13 Hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Tabakatü'l-kübrâ*, (thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 1421/2001), VII: 327; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, (thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 1433/2012), VI: 44; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî; *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), VI: 218; Mizzî, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzibu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), III: 56; Zehebî, *Siyer*, VIII: 228; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, (thk. Muhammed Avvâme, Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1991), 106.

Hâlihazırda Medine o dönemin en önemli ilim merkezlerinden biriydi. O burada kalıp Muhammed b. Amr, Abdullah b. Dînâr, Alâ b. Abdurrâhmân gibi Medineli âlimlerden istifade etmiştir. Abbasî halifesi Mehdî'nin isteği üzere oğluna hocalık etmek ve ilmini yaymak için Bağdât'a gitmiştir. Bu vazife İsmâil b. Ca'fer'e hürmeti arttırmıştır. Takriben 158 yılından sonra Bağdât'a gittiği düşünülen İsmâil b. Ca'fer'in talebelerinin büyük çoğunluğu ise Bağdâtlıdır. Bunlardan en önemlisi aynı zamanda eserinin râvisi Ali b. Hucr'dur.

Abdullah b. Dînâr Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Humeyd et-Tavîl, Hişam b. Urve, Ca'fer es-Sadık, Na'fi b. Mâlik ve Mâlik b. Enes'ten hadis rivayet etmiştir.¹⁴ Şeybe b. Nisâh, Nâfi' b. Abdurrahman, İbn Cemmâz, İbn Verdan'dan arz, Ebû Ca'fer el Kâri'den sema yoluyla kıraat icazeti aldı. Malikten sonra Medine muhaddisi, Nâfi'den sonra da Medine kârii diye tanındı.

Âli isnada önem veren İsmâil b. Ca'fer'in en âli isnadı sünâîdir. Ricâl âlimleri *sika*, *sika sadûk* ve *sika me'mûn* terimleriyle onun güvenilirliğini bildirmiştir. Yahya b. Maîn onun az miktarda hatası olduğunu ancak bunun onun güvenilirliğini etkilemeyeceğini söylemiştir.¹⁵

İsmâil b. Ca'fer'in mevcut tek eseri Ali b. Hucr'un rivayetiyle günümüze ulaşan hadis cüzüdür. İbn Huzeyme tarihiyle gelen cüz, dört ayrı bölüm halinde istinsah edilmiştir. İlk bölümde mevcut 134 hadisten Buhârî otuz dokuz, Müslim yetmiş beş, Ebû Dâvûd kırk iki, Tirmizî elli bir, Nesâî elli altı, İbn Mâce otuz beş, İmam Mâlik kırk iki, Dârimî elli altı ve Ahmed b. Hanbel yüz altı hadisi kitaplarına almışlardır.¹⁶

İsmâil b. Ca'fer 180 (796) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁷

c. Abdullah b. Dînar (127/744)

Ebû Abdurrahman Abdullah b. Dînar el Adevî el Medenî. Tâbiinin büyük hadis âlimlerindedir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İbn Ömer'in azatlı kölesidir.¹⁸ İmam Nesâî onu çok hadis rivayet eden tâbiilerden kabul eder. Hadis alimleri onu sika kabul etmişlerdir. Rivayetleri meşhur hadis külliyyatı *Kütüb-ü Sitte*"de yer almaktadır.

İbn Ömer'den aldığı bir hadiste yalnız kalmıştır. Buna rağmen Buhârî ve

14 İbn Hacer, *Tehzib*, I: 288.

15 İbn Hacer, *Tehzib*, I: 288.

16 Tüfekçioğlu, "İsmâil b. Ca'fer el-Ensari", 91.

17 İbn Hacer, *Tehzib*, I: 288; Zehebî, *Siyer*, VIII: 230.

18 Zehebî, *Siyer*, V: 14.

Müslim bu hadisi *Sahih*'lerine almakta ittifak etmişlerdir.

Abdullah b. Dînar, ahlakça da tâbiinin en ileri gelenlerinden idi.¹⁹ Ebû Ca'fer Akîlî, Abdullah b. Dînar'ı *Dua'fâ* kitabına almakla ona haksızlık etmiştir.²⁰ Aslında Abdullah b. Dînar'dan rivayette bulunanlar onun hadislerinde ızdırâba yol açmışlardır. Bu da hadislerinin zayıf addedilmesine sebep olmuştur. Kısacası, karışıklık ondan rivayette bulunanlardan kaynaklanmaktadır.²¹

Abdullah b. Dînar zamanının en meşhur âlimlerinden bilhassa yetişmiş olduğu sahâbeden Abdullah b. Ömer; Enes b. Mâlik'in yanı sıra Süleyman b. Yesâr, Ebî Salih b. Semmân'dan ilim öğrenip hadis rivayet etmiştir. Şûbe, Mâlik ve İsmâil b. Ca'fer ise talebelerindedir.

Abdullah b. Dînar 127 (744) senesinde vefat etmiştir.

d. Abdullah b. Ömer (171)

Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ömer b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb. Ebû Kâsım künyesiyle anılırdı. Enes b. Mâlik ve Sehl b. Sâ'd dönemlerinde doğdu. Sahâbenin büyüklerinden ve fıkıh, tefsir, hadis ilminde en üstün olanlarındandır. Medine'nin âlimi Ubeydullah b. Ömer'in kardeşidir. Diğer iki kardeşi ise Âsım ve Ebû Bekir'dir.

Genellikle *hasen* hadis rivayet ettiği ifade edilmektedir.²² Yahya el-Kattân, Abdullah b. Ömer'den hadis rivayet etmezken, Abdurrahman Abdullah b. Ömer'den hadis rivayet etmiştir. İbn Medîni onun zayıf bir râvi olduğunu söylemektedir. Nesâî de İbn Ömer'in kuvvetli olmadığını ifade etmektedir.

Abdullah b. Ömer; Nâfi el Amrî, Saîd el-Makburî, Vehb b. Keysân, Ez Zühri ve kardeşi Ubeydullah b. Ömer'den hadis işitmiştir. Vekî'a, İbn Vehb, Saîd b. Ebî Meryem, Kânebi ve Ebu Cafer Nüfeyli Abdullah b. Ömer'in kendisinden hadis işitmişlerdir.

Abdullah b. Ömer, sahih görüşe göre 171 yılında vefât etmiştir.²³

19 Bk. Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânül-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), II: 417.

20 İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî dua'fâi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1985), II: 142.

21 Zehebî, *Siyer*, VIII: 232.

22 İbn Hacer, *Tehzib*, V: 202.

23 İbn Hacer, *Tehzib*, V: 202.

1.H. Nihâi Tercüme

Allah Resûlü bir gün on kişiden oluşan bir toplulukla birlikte oturuyordu. Bu arada kendisine hurma ağacının tepe kısmındaki tomurcuklardan çıkan ve süte benzeyen hurma özü ikram edildi. (Buhârî, “Et’ime”, 42) Resûl-i Ekrem hurma özünün tadına baktıktan sonra (Buhârî, “Büyû”, 94) etrafındaki topluluğa şöyle buyurdu: “Bana bir ağaç söyleyin ki o ağaç Müslüman’a benzer; Rabbinin izniyle her zaman meyve verir, yaprakları da hiçbir zaman dökülmez (Buhârî, “Edeb”, 89) ve yeşil kalır. (Buhârî, “Edeb”, 79) Bunun üzerine insanlar çölde yetişen ağaçları saymaya başladılar. (Buhârî, “İlim”, 50) Ancak kimse Allah Resûlü’nün mümine benzettiği ağacı doğru tahmin edememişti. Bu arada toplulukta bulunan genç Abdullah’ın içinden, “Bu, hurma ağacıdır.” demek geçti. Fakat söylemeye utandı ve sustu. (Buhârî, “İlim”, 4) Çünkü oradaki on kişinin en genci (Buhârî, “Et’ime”, 42) ve en küçüğüydü (Buhârî, “İlim”, 14). Üstelik hemen yanı başında babası Hz. Ömer ile Hz. Ebû Bekir vardı ve onlar da bu konuda bir şey söylememişlerdi. Abdullah onların bulunduğu ve konuşmadığı mecliste konuşmayı uygun bulmadı. Bu arada topluluktaki diğer insanlar doğru cevabı bulamayınca, Allah Resûlü’nden sorunun cevabını söylemesini istediler. (Buhârî, “İlim”, 4) Bunun üzerine Resûlullah (sav), “Bu, hurma ağacıdır.” buyurdu. (Buhârî, “Edeb”, 89) Topluluk dağılınca Abdullah, babası Hz. Ömer’e, “Babacığım! Aslında bu ağacın hurma ağacı olduğu aklımdan geçmişti.” dedi. Bunun üzerine o, “Peki, bunu söylemeni ne engelledi? dedi. Abdullah da “Sizin konuşmadığınızı görünce ben de konuşmayı veya bir şey söylemeyi uygun görmedim.” cevabını verdi bunun üzerine Ömer, “Eğer söylemiş olsaydın gerçekten şundan şundan bile daha çok sevinirdim” dedi (Buhârî, “Tefsir”, 176).

2. Hadisin Şerhi ve Çıkarılacak Hükümler

Hadis usulü kurallarına uygun bir şekilde hadisin isnad ve metin incelemesi tamamlandıktan sonra bu bölümde hadisin metni mâna itibariyle detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Öncelikle şârihlerin hadisi nasıl anladığı ve yorumladığı en meşhur ve mütedâvel Buhârî şerhleri olan İbn Hâcer’in *Fethû'l-Bârî*'si ve Aynî'nin *Umdetü'l-Kâri*'sinden hareketle ortaya konulacaktır. Ardından hadisin akla gelen ilk anlamları ve muhtemel yan anlamlarından da bahsedilecektir. Hadisi tüm yönleriyle anlama çabasının ardından ise hadisten çıkarılabilecek temel prensiplerin ve ilkelerin neler olabileceği maddeler halinde sıralanacaktır.

2.A. Hadisin Açıklaması (Şerhu'l-hadîs)

Arabistan'da yaygın yetişmesi hasebiyle hurma hem ağacı hem de meyvesiyle Hz. Peygamber ve ashâbının hayatında önemli bir yer tutmuştur. Ağacın gövdesi Mescid-i Nebevî'nin ve hane-i saadet odalarının yapımında direk, yaprakları tavan örtüsü ve yapraksız dalları da Kur'ân-ı Kerîm'in yazılışında malzeme olarak kullanılmıştır.

Bir gün Hz. Peygamber'e hurma ağacının tepe kısmındaki tomurcuklardan çıkan ve süte benzeyen hurma özü ikram edilmiş, o da bu vesileyle hurmanın değerini belirtmek için aralarında Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in de bulunduğu çevresindeki sahâbeye hurmanın özellikleri itibariyle müslümana benzeyen bir ağaç olduğunu söylemiştir. Resûlullah'ın (s.a.v) hurmayı müslümana benzetmesi hayrının çokluğu, meyvesinin güzelliğinden ve devamlı olmasındandır. Çünkü hurmanın yemişi çıktığı günden kuruyuncaya kadar yenir. Dallarından yararlanır. Hatta çekirdeği bile hayvanlara yem olarak verilir. Hurmanın her şeyi faydalıdır ve hiçbir şeyi israf olmaz. Mü'min de ibadetleriyle, ilmiyle, itaatiyle, güzel ahlâkı ile namazı, orucu, zikri, sadakası ile kısacası tüm yönleriyle insanlara faydalı olmaya çalışmalı, insanlara güzel örnek teşkil etmelidir. Nerede olursa olsun, hangi konum ve mevkide olursa olsun sürekli Allah yolunda insanlara hizmet etmelidir. Mü'min ilmiyle amel etmekle ve ilminin zekâtını vermekle yükümlüdür. Ayrıca mü'min de hurma gibi tatlı; tatlı dilli ve güler yüzlü olmalıdır. Mü'minle hurma ağacı arasındaki benzerlik bu yönüyledir.

Hurma ağacının yaprağını hiç dökmeyen bir bitki olması yönüyle mü'mine benzetilmesi meselesini şöyle anlamak da mümkündür: Bitkiler soğuk, kar, fırtına veya aşırı sıcak, aşırı yağmur gibi zorlu şartlarda yapraklarını döker. Hâlbuki hurma ağacı dayanıklılığı ve gücü sayesinde her ne koşul olursa olsun yapraklarını dökmeyiz. İşte mü'min de tıpkı hurma ağacı gibidir. Bu dünya hayatında başına gelen her türlü musibete, sıkıntıya, belaya ve kötülüğe karşı imanı sayesinde dayanır ve asla Allah'a olan inancını ve umudunu yitirmez yani yapraklarını dökmeyiz.

İslam düşünce geleneğinde hurma ağacı ile insan arasında farklı bağlamlarda da benzerlikler kurulduğu görülmektedir. Örneğin İslam filozoflarından İbn Miskeveyh (421/1030) *el-Fevzü'l-asgar*²⁴ adlı eserinde bitki türlerini incelemiştir ve hurma ağacını en gelişmiş bitki türü olarak kabul etmiş ve hurma ağacından sonra hayvan türlerinin başladığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla fizyolojik yapısı itibariyle hayvana yakınlığı benzer şekilde insana da en yakın bitki türü olduğunu

24 İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, (thk. Salih Udayme, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb,1987).

göstermektedir. Bir başka benzerlik de normalde bitkiler tepesinden kesildiğinde kurumaz aksine sürgün verir hatta bitkinin veya ağacın dalları gelişir. Ancak hurma ağacı böyle değildir. Tepesinden kesildiğinde insan gibi ölür. Dolayısıyla bazı âlimler ise benzeme yönünün hurma ağacının tepesi kesildiğinde insan gibi ölmesi olduğunu söylemişlerdir.

Kur'ân-ı Kerim'de de pek çok yerde hurmanın bahsi geçmektedir. Kur'an'da hurma meyvesinin herkesin malik olmayı arzuladığı, kaybetmeyi istemediği birer servet ve rızık niteliğinden bahsedilmektedir. Ayrıca hurmanın Allah'ın hem dünyadaki hem de cennetteki nimetleri arasında yer aldığı belirtilmektedir. Her iki dünya için birer nimet kabul edilmesi hurma ağacının ne derece mühim ve kıymetli olduğunu göstermektedir. Nitekim eşref-i mahlukât yani bu dünyadaki yaratılmışların en üstünü olan insan İslam ile müşerref olduğunda bu özelliği kemale erecektir ve dünya sonraki hayatı da böylelikle güzelleşecektir. Bu yönüyle de insan ile hurma ağacı arasında bir münasebet olduğu görülebilir.

Hadis ayrıca bir âlimin ashâbına ve talebesine bazı meseleleri öğretmek için ortaya bir mesele atmasını ve insanları düşünmeye teşvik etmesini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi davranarak etrafındakileri düşünmeye teşvik etmiştir. Bu gerçekten çok öğretici ve akılda kalıcı bir öğretim tekniğidir. Bu öğretim yöntemi on dört asır sonra günümüzde de en etkili ve kalıcı öğretim yöntemi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber insanlarla sohbet ederken dahi insanlara bir şeyler öğretmesiyle Müslümanlara örnek teşkil etmektedir. Ayrıca teşbihli bir anlatım kullanarak ve soru sorarak insanların dikkatlerini canlı tutmayı, dikkatlerini çekmeyi, bir öğretim tekniği olarak kullanması hasebiyle iyi bir öğretici olduğunu bir kez daha göstermiştir. Nitekim bu metot da günümüzde oldukça sık kullanılan ve son derece yararlı bir öğretim tekniğidir.

Kur'ân-ı Kerim'de pek çok müteşabih konu vardır. Allah Teâla böylece insanların dikkatlerini bu konulara çekmiştir. İnsanları ilme ve araştırmaya sevk etmiştir. İslâm toplumu sürekli çalışan, araştıran, öğrenen, tartışan bireylerden oluşmalıdır. Hz. Peygamber de temsili anlatımlarla böylesi meselelerin anlaşılmasını kolaylaştırmış ve Müslümanları düşünmeye, araştırmaya ve soruşturmaya yöneltmiştir.

Hadisin ayrıca ilim ve irfan bakımından üstün olan insanların yanında sükût etmenin gerekliliği; büyüklere saygı ve hürmetin önemine işaret ettiği de söylenebilir. Büyüklerin yahut ilim bakımından daha üstün kişilerin yanında konuşmada önceliği onlara vermek İslâm adabındandır. Ayrıca İbn Ömer'in de yaptığı gibi insanların bazı şeyleri fiilen gerçekleştirmedikleri halde, akıllarından geçirmelerinden dahi utanmaları güzel bir erdemdir ki bu da hayânın bir yönüdür. İncelenen hadiste bir nevi Müslüman portresi çizilmiştir. Mü'minler

ilme teşvik edilmiş ve ilim öğrenme adabı onlara gösterilmiştir. Arap dilinde ve kültüründeki teşbih, mesel, atasözü gibi kullanımların İslam'ın ruhuna uygun olduğu kullanımlarının sakıncalı değil bilakis faydalı olduğu bir kez daha görülmektedir.

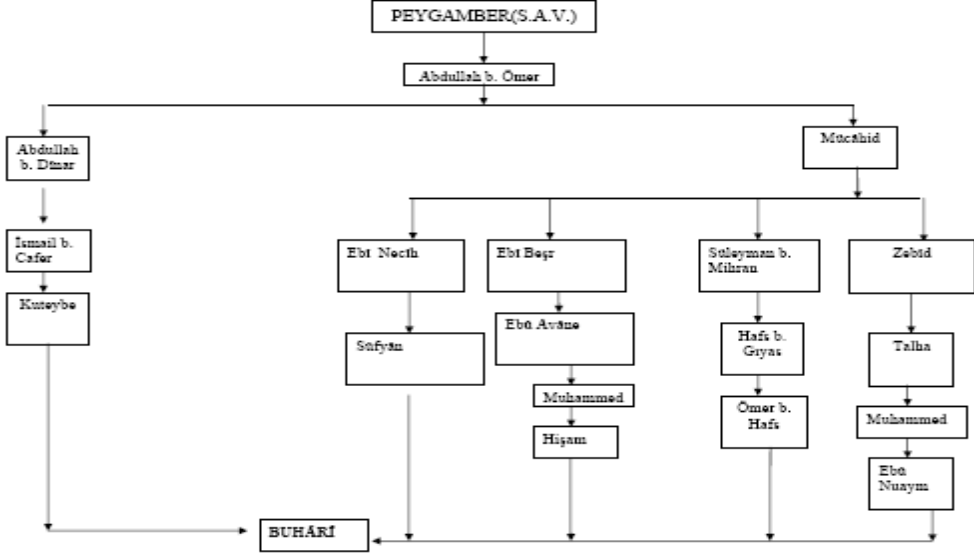
2.B. Hadisten Çıkarılabilecek Bazı Hükümler (Fıkhu'l-hadîs)

1. Âlimin bir meseleyi arkadaşlarına arz ederek, onların anlayışlarını denemesi ve kendilerini düşünmeye sevk etmesi gerekir.
2. Büyükleri saymak ve konuşmada onlara öncelik vermek İslâm adabındandır.
3. Bir zarara mü'eddi olmamak şartıyla utanmak, hayâ müstehâbtır.
4. Darb-ı mesel, teşbih, atasözü gibi örfî kullanımlar İslâm'a uygundur.
5. Büyük bir âlim bazen kendinden aşağı olanın anladığı bir şeyi anlamayabilir. Çünkü ilim bir hak vergisidir. Onu Allah dilediğine verir.
6. Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi Peygamberimiz de insanları düşünmeye teşvik etmiş ve bir kez daha Kur'an-ı Kerim'i tekit için gönderildiğini göstermiştir.
7. Hz. Peygamber, bir meseleyi bilmiyormuş gibi muhataplarına sorarak Müslümanlara farklı bir öğretim metodu göstermiştir.
8. Hz. Peygamber aslında ashâbının bildiği basit bir şeyi sorarak onların dikkatlerini çekmiş ve bilgilerini pekiştirmiştir. Farklı ve kalıcı bir öğretim metodunu örneklemiştir.
9. Mü'min de hurma gibi tatlı olmalıdır. Etrafındaki insanlara güler yüzle ve samimiyetle yaklaşmalıdır.
10. Mü'min bir kimse hangi konumda olursa olsun sürekli insanların hayrına şeyler yapmalıdır.
11. Mü'min insanlara fayda sağlayabilecek en üst düzeyde bir donanımına sahip olmaya çalışmalıdır.
12. Hz. Peygamber, mü'minleri ağacın yapraklarına benzetmekle, onların bir bütünün parçalarını oluşturduklarını belirtmiş ve böyle yapmakla Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin bulunması gerektiğine vurgu yapmıştır.
13. Hadis, bir müslümanın ince anlayış ve keskin bir zekaya sahip olması gerektiği belirtilmektedir.

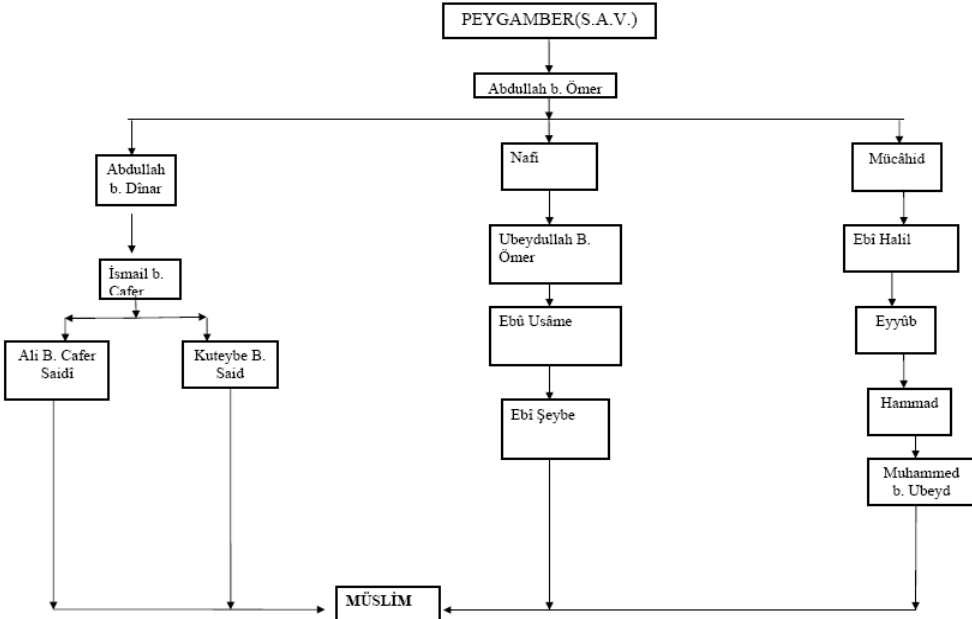
14. Hz. Peygamber, bu hadisleriyle bir kez daha ilim öğrenmenin gerekliliğine vurguda bulunmuştur.
15. Hadis, İslam'da düşünmenin, sorgulamanın ve araştırmanın yerine işaret etmektedir.

Ekler: Hadislerin İsnad Şemaları

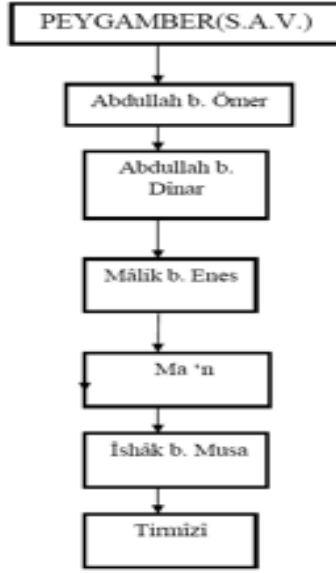
1. Buhârî Rivayeti



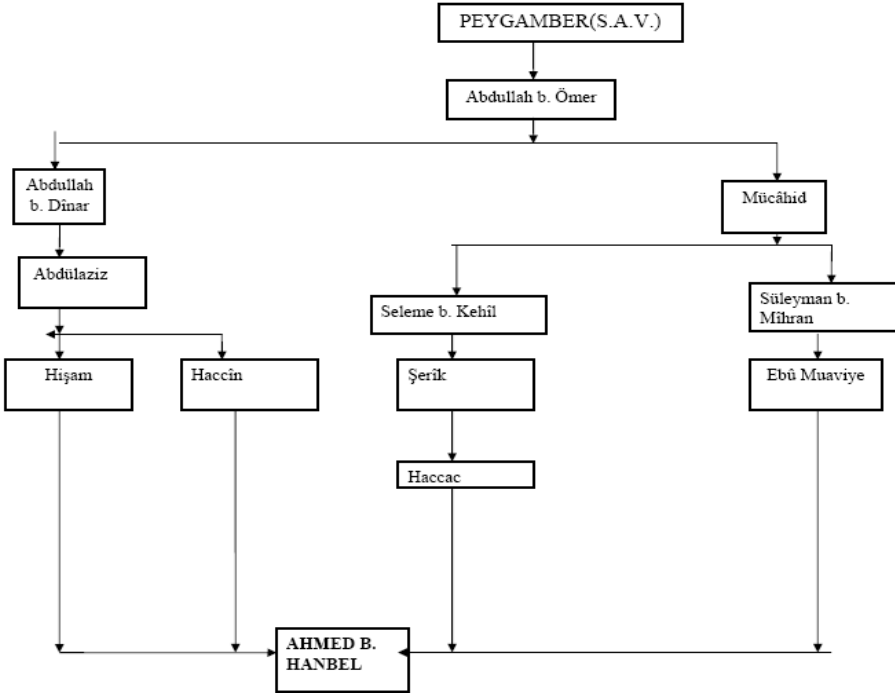
2. Müslim Rivayeti



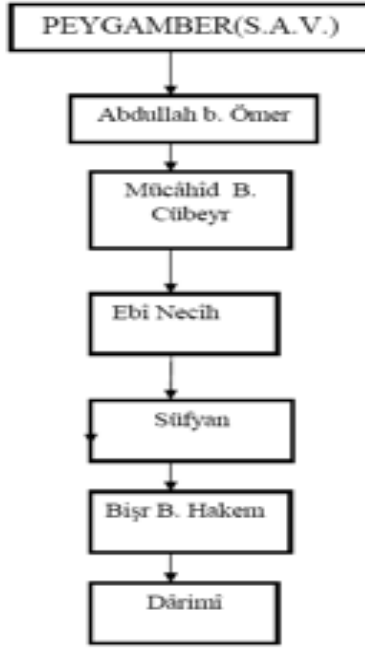
3. Tirmizî Rivayeti



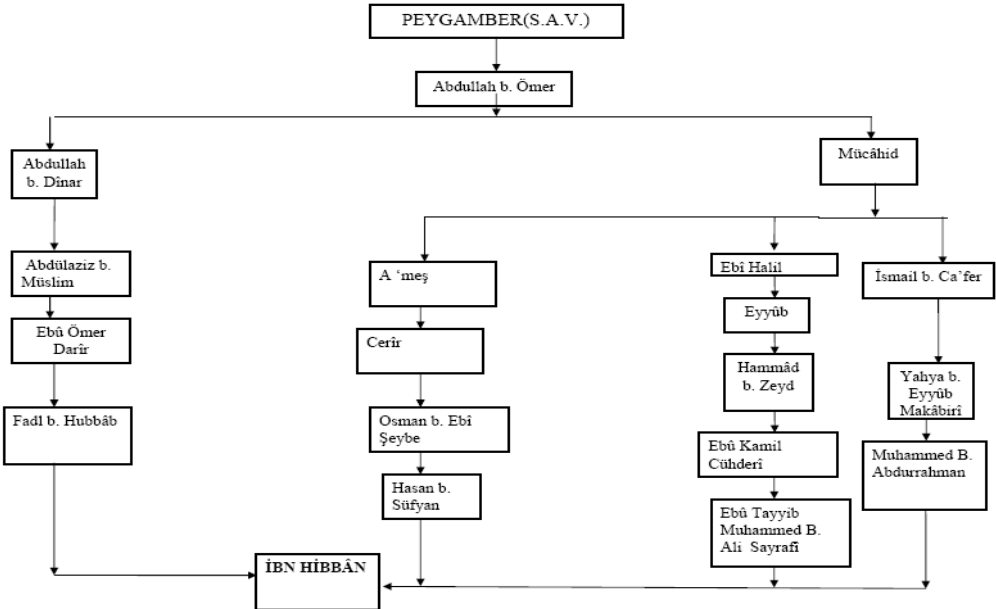
4. Ahmed b. Hanbel Rivayeti

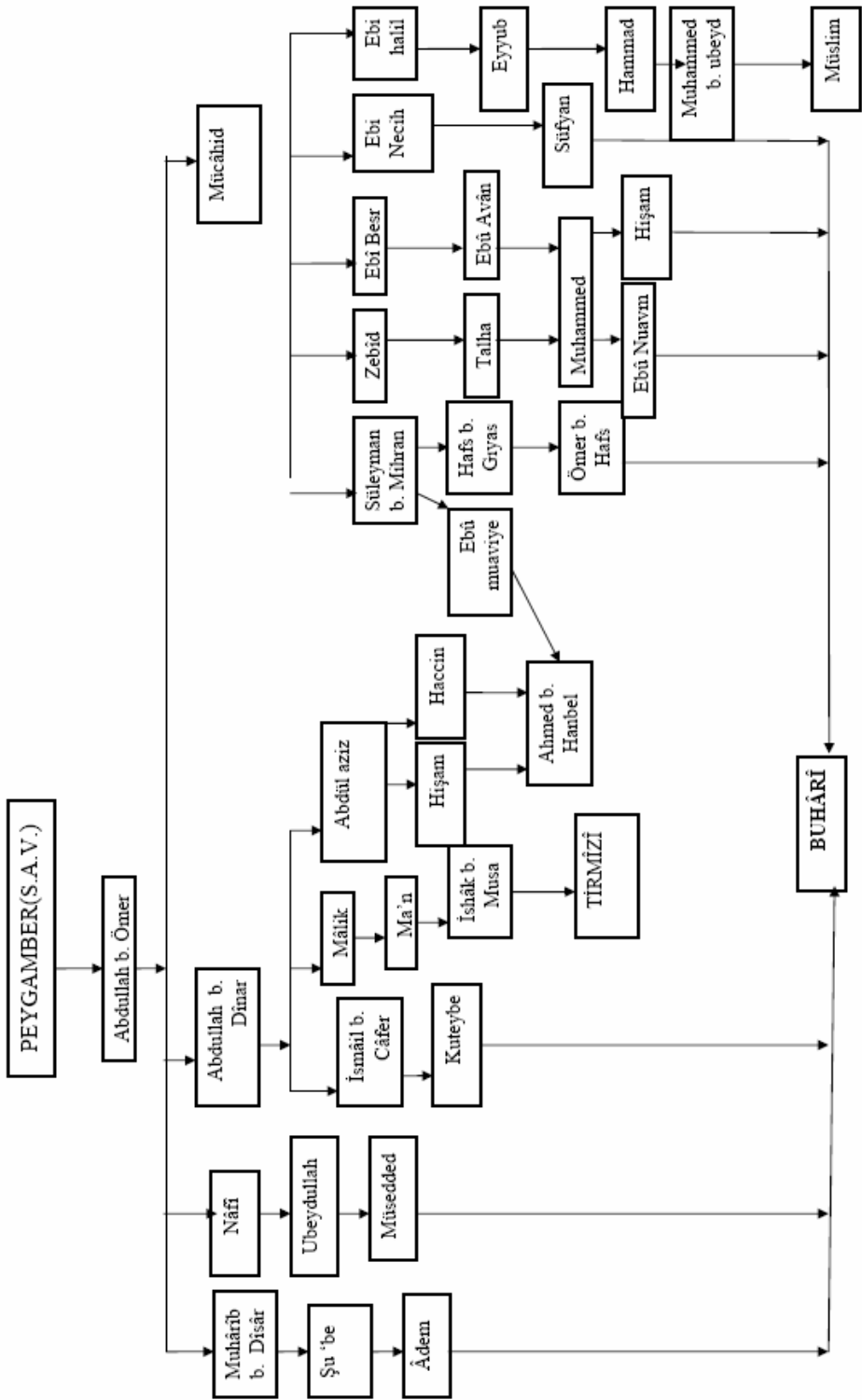


5. Dârimî Rivayeti



6. İbn Hibbân Rivayeti





Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrut: Mektebü'l İslâmî, 1981.
- Aynî**, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî**, Ali b. Ca'd b. Ubeyde Ebû'l Hasan, *Müsnedü ibn. Ca'd*, thk. Âmir Ahmet Haydar, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Risâletü'l-Âlemiyye, 1432/2011.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, trc. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Anahatlarıyla Hadis Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri ve Okuma-Okutma Yöntemi*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Çakın**, Kâmil, "Kuteybe b. Saîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 26: 492-493.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen'ü-Dârimî*, Beyrut: Dar'ul-Kitab'ül Arabî, 1410/1990.
- Davudoğlu**, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul: Sözmez Yayınevi, 1980.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi; *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*; Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.].
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahîhü İbni Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1414/1993.
- Hümeydî**, Abdullah b. Zübeyr Ebû Bekir, *Müsnedü'l-Hümeydî*, thk. Habîbürrahmân el-A'zâmî, Beyrut: Dâr-el Kitab'ul İlmî, t.y.
- İbn Adî**, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî dua'fâi'r-ricâl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1985.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991.
- Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1991.

- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, Muhammed Abdülmü'îd Hân tahkikiyle, Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 1433/2012.
- İbn Miskeveyh**, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, thk. Salih Udayme, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1987.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübra*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1421/2001.
- İsmail b. Ca'fer**, *Hadîsü Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer el-Medenî*, nşr. Ömer b. Rafûd b. Refid es-Süfyânî, Riyad, 1998.
- Kelâbâzî**, Ebû'n-Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1987.
- Kızıl**, Fatma, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 2. baskı, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Müslim**, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mizzî**, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Polat**, Salahattin v.dğr., *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Rebi' b. Habîb**, *el-Câmiü's-sahih müsnedü'l-İmam er-Rebi' b. Habib*, Beyrut: Dârü'l-Hikme, 1415/1995.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tüfekçioğlu**, Zekeriya, "İsmâil b. Ca'fer el-Ensari", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 23: 90-91.
- Uğur**, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Zehebî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânül-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaût, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1401/1981.
- Tezkiretu'l-Huffâz*, Haydarâbad-1377/1958 baskısının tıpkıbasımı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-IV.



Makale / Article

Kureyş'in Habeşistan Elçiliğinden Hz. Peygamber'in Yemen Valiliğine: Abdullah b. Ebî Rebî'a (ö. 35/656)

Halil Ortakcı*

Ümit Eskin**

Özet

Mekke'nin önde gelen isimlerinden olan Abdullah b. Ebî Rebî'a (ö. 35/656), Mahzûmoğulları ailesine mensuptur. Habeşistan, Yemen ve şam bölgelerine ticarî ziyaretlerde bulunmuştur. O, Kureyş'in Habeşistan elçisidir. Bedir ve Uhud gibi savaşlarda müşrikleri finanse etmiştir. Buna mukabil, makul ve dengeli bir siyaset izleyerek Müslümanlarla ilişkisini tamamen koparmamıştır. Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuş ve Hz. Peygamber tarafından Yemen'in Cened şehrine vali olarak tayin edilmiştir. Hz. Ali dönemine kadar bu görevine devam etmiştir. Hz. Osman'ın katli üzerine isyancılarla mücadelede taraf olmuştur. Bu makalede Kureyş'in önde gelen isimlerinden olan Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın biyografisi, dönemin önemli olaylarındaki rolüyle bağlantılı biçimde sunulmuştur. Böylece Kureyş'in Habeşistan elçisi olan Abdullah'ın Hz. Peygamber tarafından Yemen'e vali olarak tayin edilme süreci ortaya konulmuştur. Ayrıca Hz. Osman'ın seçim sürecinden katline kadarki süreçte takındığı siyasî tavır ve tuttuğu taraf hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kureyş, Hz. Peygamber, Habeşistan, Yemen, vali, Abdullah b. Ebî Rebî'a.

* Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, halilortakci@hotmail.com, orcid: 0000-0003-1459-843X.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, umiteskin@istanbul.edu.tr, orcid: 0000-0001-7159-836X.

From the Quraysh's Envoy to Abyssinia to the Prophetic Governorship of Yemen: 'Abdallāh b. Abī Rabi'a (d. 35/656)

Abstract

'Abdallāh b. Abī Rabi'a (d. 35/656), a prominent figure of Mecca, was affiliated with the clan of Banū Makhzūm. He engaged in commercial visits to various regions such as Abyssinia, Yemen, and Damascus. Notably, he served as the envoy of the Quraysh to Abyssinia and provided financial support to the polytheists in battles like Badr and Uhud. Despite this, he adopted a judicious and balanced political approach, refraining from completely severing his ties with the Muslim community. After the conquest of Mecca, he embraced Islam and was appointed by Prophet Muhammad as the governor of the city of al-Janad in Yemen, a position he held until the era of Caliph 'Ali. Following the assassination of Caliph Uthman, he sought to bring the killers of the slain caliph to justice by engaging in a struggle against the insurgents. This article presents the biography of 'Abdallāh b. Abī Rabi'a, one of the prominent figures of the Quraysh, shedding light on his significant role in the events of that period. Specifically, it elucidates the process through which Abdullah, the Quraysh's envoy to Abyssinia, was designated as the governor of Yemen by Prophet Muhammad. Additionally, it provides insights into 'Abdallāh b. Abī Rabi'a's political stance and the position he took during the period spanning from the election process of Caliph Uthman to his assassination.

Keywords: Islamic History, Quraysh, Prophet Muahammed, Abyssinia, Yemen, governor, 'Abdallāh b. Abī Rabi'a.

Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v.), nübüvveti süresince çeşitli muhataplarla karşılaşmıştır. Özellikle İslâm davetinin Mekke döneminde müşrikler içerisinde kendisine ve Müslümanlara zarar vermeye çalışanlar olmuştur. Ancak aralarında Mekke’de Hâşimoğullarına uygulanan boykotun kaldırılması için çabalayan Hişâm b. Amr¹ gibi insafli isimler de vardır. Dolayısıyla müşriklerden bahsedildiğinde hepsi aynı özelliklere sahip kişiler akla gelmemelidir. Yirmi üç yıllık tebliğ sırasında müşriklerden İslâm’a girenler olduğu gibi şirk inancı üzerine vefât edenler de olmuştur. Buna paralel olarak dini kabul edenlerin câhiliyedeki sosyo-kültürel durumu, İslâm’dan sonraki faaliyetlerinde belirleyici rol üstlenmiştir. Esasında bu durum, Kureyş kabilesinin yarımada içerisindeki merkezî konumuyla ilintilidir. Hız. Peygamber, buna vurgu yapmak için “*İnsanlar, hayırda da şerde de Kureyş’e tâbidirler.*”² buyurmuştur. Dolayısıyla ister Müslüman olsun ister olmasın Kureyş’in önde gelenlerinin hayatını incelemek, İslâmî tebliğin mahiyetini anlamaya yardımcı olacaktır. Kureyş kabilesi, Yemen-Şam ticaret güzergâhını kontrol altında tutan tüccar bir topluluktur. Ticaretteki maharetleri sebebiyle büyük kârlar elde ettikleri gibi farklı coğrafyaları görme fırsatına sahip olmuşlardır. Karşılaştıkları farklı etnik gruptan insanlarla ticarî muamelelerde bulunmuşlardır.³

Hız. Peygamber, Kureyş içerisinde Velid b. Mugîre (ö. 1/622) ve Amr b. Hişâm (ö. 2/624) gibi seçkin isimlerin Müslüman olmasına özel önem vermiştir. Ancak şehrin önde gelenlerinin çoğunluğu Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olmuştur. Bu kişilerden biri de Abdullah b. Ebî Rebî’a el-Mahzûmî’dir. O, iman etmeden önce elçilik ve komutanlık vazifesini yapmış zengin bir isimdir. Zenginliğini de Yemen-Şam arasında çıktığı ticarî seferlere borçludur. Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olan Abdullah’ın yönetim tecrübesinden istifade etmek için Hız. Peygamber, onu Yemen’e vali tayin etmiştir. Dolayısıyla o, toplum içerisindeki konumunu Müslüman olduktan sonra da korumayı başarmış bir isimdir. Ancak erken dönemlerden itibaren ismi, belki de fetihlerin aksi istikametinde kalan Yemen’de bulunması sebebiyle gölgede kalmış ve hayatına

1 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafiz eş-Şelebî (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/374-376.

2 Müslim, “İmâre”, 3.

3 Ahmet Turan Yüksel, “Yakın Doğu’da Ticaret Merkezleri ve Panayırılar”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1994), 312-314; Ticaret yapılan alanlar ve seyahatlerin toplumsal anlamda ortaya çıkardığı etkileşim için bk. Hüseyin Baysa, *Kureyş Kervanları: Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 76-97.

yeterli ehemmiyet verilmemiştir. Yine o, Hz. Osman'ın halife seçimi ve katli sonrasındaki hadiselerde etkili olan ancak ismi göz ardı edilen isimlerden biridir. Bu çalışmada Mekke'li müşrikler arasında önemli konuma sahip olan Abdullah'ın şahsî kabiliyetleri bağlamında hayatı ele alınacaktır. Böylece ismi Amr b. el-Âs (ö. 43/664) ve Hâlid b. Velid'le (ö. 21/642) birlikte geçen bu sahâbinin hayatı açığa çıkarılacaktır.

1. İsmi, Nesebi ve Aile Çevresi

Kureyş kabilesinin Mahzûmoğulları koluna mensup olan Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın Müslüman olmadan önceki adı Büceyr'dir. Kaynaklarda künyesinin Ebû Abdurrahman olduğu nakledilir. Mekke'nin fethinden (20 Ramazan 8/11 Ocak 630) sonra İslâm'a girmiş ve ismi Hz. Peygamber tarafından Abdullah olarak değiştirilmiştir. Soyunu belirten tam adı ise Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ebî Rebî'a b. el-Mugîre b. Abdullah b. Ömer b. Mahzûm şeklindedir.⁴ Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın babasının ismi net olarak bilinmemektedir. Amr veya Huzeyfe olduğuna yönelik nakiller bulunur. Ancak künyesinin Ebû Rebî'a olduğu kesindir.⁵ Lakabı ise Zû'r-Ramhayn'dır.⁶ Abdullah'ın annesinin adı Esmâ⁷ bt. Muharrib en-Nehşeliyye'dir.⁸

Kaynaklarda Abdullah'ın birden fazla evlilik yaptığı nakledilir. Rivayete göre Hafs b. Mugîre'nin kızıyla evlenmiş ve onu bir veya iki talakla boşamıştır. Bu hanım sonra Hz. Ömer ile evlenip boşanmıştır. Abdullah b. Ebî Rebî'a, hastalanıp ölümü yaklaştığında hanımlarına mirasta ortak olması için onunla tekrar evlenmiştir.⁹ Bu da vefât etmeden önce birden fazla hanımla evli olduğuna işaret eder. Çocuklarından bazılarının isimleri tespit edilmiştir. Erkek evlatlarının

4 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421), 6/89; el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr – Riyâz ez-Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996); İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, ed. Ali Muhammed el-Becârî (Dâru'l-Cil, 1996), 3/896; İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-Şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avaḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 4/669.

5 İbn Kelbî, *Cemheretü'n-neseb li'l-Kelbî*, ed. Nâcî Hasan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 129; İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-Şahâbe*, 8/16.

6 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/186.

7 İbn Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 129; İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-Şahâbe*, 8/16.

8 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/186.

9 'Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Hâbibü'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, ts.), 11/6/241, 348.

adları Abdullah, Abdurrahman,¹⁰ Hâris¹¹ ve Ömer'dir.¹² Abdurrahman ve Ömer'in anneleri Leyla bt. Utârid b. Hâcib b. Zürâre'dir.¹³ Ömer, meşhur Arap şairlerinden biridir.¹⁴ Mekke'de güvercin avlayıp yemesiyle meşhur olan Sayhâ isimli Habeş asıllı Hristiyan bir câriyeden doğan¹⁵ diğer oğlu Hâris, Abdullah b. Zübeyr'in Basra'ya atadığı idarecilerdendir.¹⁶ Ebî Rebî'a, ona bir deniz sahilinde denk gelerek 600 Habeşli ile birlikte esir etmişti.¹⁷ Kızları Ümmü Hakîm ile Amre ise Reyhâne bt. Ebrehe b. es-Sabbâh adlı hanımından dünyaya gelmiştir. Öteki kızları Ümmü'l-Cülâs ile Fâtîma'nın validelerinin isimleri ise meçhuldür.¹⁸

Abdullah b. Ebî Rebî'a, Kureyş'in önemli ailelerinden birine mensuptur. Bu durum, kardeşleri arasında önde gelen figürlerin olmasına sebep olmuştur. Söz konusu isimlerden biri Ayyâs b. Ebî Rebî'a'dır (ö. 15/636). O, ilk Müslüman olan sahâbilerdendir.¹⁹ Hz. Peygamber'e düşmanlık eden Ebû Cehil -Amr b. Hişâm- (ö. 2/624) ise onun anne bir kardeşidir.²⁰ Diğer anne-bir kardeşi Mekke'nin fethinden sonra Abdullah gibi İslâm'a girenlerden olan Hâris b. Hişâm'dır (ö. 18/639 [?]).²¹

Abdullah'ın doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak câhiliye ve İslâmî dönemdeki faaliyetleri, Müslüman olduğu sırada genç olmadığını ortaya koymaktadır. 35/656 yılında bineğinden düşüp bacağını kırdıktan kısa bir süre sonra dayanamayarak vefât etmesi,²² evlilikleri ve çocuklarının sayısı bunu

10 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/89.

11 İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyîzi's-Şahâbe*, 2/166.

12 es-Sedûsî, *Hazf min nesebi Kureyş*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1986), 70.

13 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/89.

14 es-Sedûsî, *Hazf min nesebi Kureyş*, 70; Hakkında geniş bilgi için bk. Rahmi Er, "Ömer b. Ebû Rebî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/56-57.

15 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/186.

16 es-Sedûsî, *Hazf min nesebi Kureyş*, 70.

17 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/186.

18 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/89; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 3/1231.

19 İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 3/1231; İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyîzi's-Şahâbe*, 4/69.

20 Annelerinin adı Cülâs'tır. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 3/1230; Ayyâs b. Ebî Rebî'a, Hz. Peygamber tarafından Himyerilerin; "Hâris, Mesrûh ve Nuaym b. Abdükülâl'e" sefir tayin etmiş olduğu bir isimdir. bk. Abdülkerim Özaydın, "Ayyâs b. Ebû Rebî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/296; Mehmet Ali Kapar, *Diplomat Sahabiler* (Konya: Palet Yayınları, 2020), 66-70.

21 İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyîzi's-Şahâbe*, 8/16.

22 el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye,

destekler niteliktedir. Ayrıca Amr b. el-Âs ile Habeşistan'a Müslümanları teslim almak için elçi olarak gönderilmesi²³ de Müslüman olduğunda yaşının genç olmadığını ortaya koyar.

Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın mensup olduğu Mahzûmoğulları, Ümeyyeoğullarıyla birlikte Kureyş'in en etkin ailelerindedir. Abdülmuttalib'in vefâtının akabinde Mekke'nin liderliğini Harb b. Ümeyye devralmıştı. Harb, Ümeyyeoğulları kabilesine mensuptu. Onun vefâtından sonra yönetim Abdullah b. Ebî Rebî'a ile aynı kabileye mensup olan Velid b. Mugîre'ye geçmiştir. Bununla birlikte kabileye söz konusu ismin verilmesinin nedeni, Mugîre b. Abdullah'ın dedesinin adının Mahzûm olmasıdır. Bu kişi Abdülmuttalib ile aynı zaman diliminde yaşamıştır. Mahzûmoğullarının Mekke içerisinde yer etmesinde önemli etkide bulunmuştur.²⁴

Mahzûmoğulları, Mekke'de ellerinin açık olması, zekâ ve gayretleriyle herkesin saygısını kazanmıştı.²⁵ Söz konusu nedenlerden ötürü Mekke'de risâlet görevinin başlangıcı esnasında Mekke ordusunun hazırlanması ve atlı askerlerin komutanlığı vazifelerini onlar yapıyordu. Hatta câhiliye döneminde yapılan Ficâr harplerinde kumandanlık görevini Ebû Cehil'in babası Hişâm b. Mugîre yerine getiriyordu. Mahzûmoğulları, Kureyş içerisindeki askerî konumlarını Medine döneminde Bedir ve Uhud gibi savaşlarda da korumuşlardır. Ancak Bedir Savaşı'nda Ebû Cehil'in öldürülmesiyle Mekke liderliğini Ebû Süfyân'a (ö. 31/651-52) kaptırmışlardır.²⁶

Mahzûmoğulları kabilesinin gücünden faydalanan Abdullah b. Ebî Rebî'a, Mekke görevleri içerisinde yer alan ve Adîoğullarından Ömer b. Hattâb'ın deruhte ettiği sefaret vazifesini devraldı. Çünkü bu vazifeyi yerine getiren Hz. Ömer, Müslüman olmuştu. Nitekim Habeşistan muhâcirleri Mekke'den gidince Necâşi'ye Amr b. el-Âs ile birlikte Abdullah b. Ebî Rebî'a sefir olarak gönderilmiştir.²⁷ Hz. Peygamber, Mahzûmoğullarının ileri gelenlerinden Amr b. Hişâm (Ebû Cehil) ve Velid b. Mugîre'nin ihtidasıyla dinin güçleneceğini biliyordu. Bu nedenle Amr'ın

ts.), 5/9-10; İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-Sahâbe*, 4/69.

23 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/333.

24 Mehmet Ali Kıpâr, "Mahzûm (Benî Mahzûm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/402; Âdem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (ts.), 193; Rıdvan Gür, "Mahzûmoğullarının Mekke İçerisindeki Konumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 99-102.

25 Kıpâr, "Mahzûm", 27/402.

26 el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî Vâkıdî, *el-Megâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1/70, 152, 220, 221, 222.

27 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/333.

İslâm'a girmesi için dua etmiş;²⁸ Velid'in dine girmesi için gayret göstermişti. Hatta Velid'e tebliğde bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in yanına uğrayan âmâ sahabî Abdullah b. Ümmü Mektûm'a (ö. 15/636) yönelmeyecek yüzünü ekşitmişti. Bu sebepten ötürü kendisini uyararak için Abese Sûresi'ndeki âyetler inmişti.²⁹

Aile olarak Mahzûmoğullarının İslâm'a karşı genel tavırlarının olumlu olduğu söylenemez. Fakat Kureyş'in tüm kollarında olduğu gibi onlar arasında da İslâm'a girenler olmuştur. Mekke'de evini İslâm daveti için açan Erkam b. Ebi'l-Erkam (ö. 55/675), sonradan Hz. Peygamber ile evlenecek olan Ümmü Seleme (ö. 62/681) ve Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın kardeşi Ayyâş b. Ebî Rebî'a bu isimlerden bazılarıdır.³⁰

2. Câhiliyeden İslâm'a Abdullah b. Ebî Rebî'a

2.1. Tâcir

Abdullah b. Ebî Rebî'a, Mekke'nin önde gelen tâcirlerinden biriydi. Yemen'den buraya çeşitli baharatlar getirip satardı. Alışverişteki mahareti sebebiyle kısa süre içerisinde Mekke'nin zenginleri arasında yer edinmişti. Bu sayede şehirde saygın görevleri yerine getirmişti. Nitekim Kâbe'nin örtüsünü değiştirme işini her iki yılda bir o gerçekleştiriyordu. Diğer yıl ise Kureyş kabilesi toplanarak hep birlikte örtüyü değiştiriyorlardı. Söz konusu nedenle ona Kureyş'in tamamına bedel manasındaki "el-Idl" deniliyordu.³¹

Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın Mekke'nin köle tâcirlerinden biri olduğu bilinir. Onun sayısı 600'ü bulan Habeş asıllı kölelerinin olduğu rivayet edilmektedir.³² Tâcir olarak Habeşistan, Yemen ve Şam'ı ziyaretlerde bulunmasının kişiliğine tesir ettiği kesindir. Zira edindiği tecrübeler ve gördüğü farklı toplumlar uç tepkiler vermesine mâni olmuştur. Bu bağlamda Mekke'de Hz. Peygamber ve Müslümanlara işkence eden isimlerden olmamıştır. Ama toplum içerisindeki konumu ve görevlerinden feragat etmek istememiş; İslâm'ı kabul hususunda istekli olmamıştır. Bu anlamda onun Ebû Süfyân gibi Mekke'nin fethinden önce ve sonra maddî bakımdan kârlı çıkan isimlerden biri olduğu söylenebilir.

28 İbn İshâk, *Sîretü İshâk (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 182.

29 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/363, 364.

30 Mücahit Yüksel, "Kureyş'in Batınlarından Benî Mahzûm ve Tarihi Süreçteki Konumu", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 51, 52.

31 Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Egâni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/73; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devadârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-gurer* (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1994), 4/286; Er, "Ömer b. Ebû Rebî'a", 34/56.

32 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/186.

2.2. Habeşistan Sefiri

İslâm'ın Mekke döneminde Müslümanlara işkence artmış ve himayesiz kalanların yaşaması için uygun bir ortam kalmamıştı. Vaziyeti gören Hz. Peygamber, onların âdil bir hükümdarın bulunduğu Habeşistan'a gitmelerini istemişti.³³ Bunun üzerine 615'te Habeşistan'a on beş kişi hicret etmişti. Habeşistan Necâşisi Ashame, onlara iyi mukabelede bulununca sonraki sene Mekke'den Habeşistan'a hicret edenlerin sayısı arttı. Kureyşliler, durumdan endişelenerek Müslümanların buraya hicret etmesini engellemeye karar verdiler. Dolayısıyla Amr b. el-Âs ile birlikte Abdullah b. Ebî Rebî'a³⁴ Habeşistan'a sefir olarak gönderildi.³⁵

Habeşistan'a giden Abdullah b. Ebî Rebî'a, Necâşî'nin yanına iki kez çıkmıştı. Birincisinde Amr b. el-Âs ile Mekke'den gönderilen hediyeleri sunmuşlardı. Müslümanların dinlerini terk ettiklerini söyleyerek iade edilmelerini talep etmişlerdi. Ancak Cafer b. Ebî Tâlib'in (ö. 8/629) yaptığı etkili konuşma buna mâni olmuştu. Bunun üzerine Abdullah ve Amr saraydan ayrılmıştı. Amr, Abdullah'a yarın Necâşî'nin yanına tekrar çıkacağını ve Hz. İsa'nın kulluğunu vurgulayan âyetleri zikredeceğini söylemişti. Teklifi dinleyen Abdullah, Necâşî'nin tutumunu görmüş ve ısrarın sonuç vermeyeceğini anlamıştı. İnsafı bir karaktere sahip olan Abdullah, Amr'a vazgeçmesini ve bu kadar acımasız olmamasını söylemişti. Habeşistan muhacirlerinin kendileriyle akrabalık bağları olduğunu hatırlatmıştı. Ancak Amr, onu dinlememiş ve bildiğini yapmıştı. Abdullah'ın öngördüğü biçimde Amr'ın girişimleri sonuç vermemişti. Hatta verdikleri hediyeler kendilerine iade edilmiş ve Habeşistan'dan çıkmaları istenerek küçük düşürülmüşlerdi. Dolayısıyla istediği sonucu elde edemeyen heyet, geri dönmek zorunda kalmıştı.³⁶ Elçilik vazifesi sırasındaki dengeli tavrı, onun kişiliği hususunda önemli ipuçları vermektedir.

33 İbn İshâk, *es-Sîre*, 213.

34 Amr b. el-Âs ile gönderilen elçinin, Umâre b. el-Velid b. Mugîre olduğu da ifade edilir. bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/529; Ancak kabul gören yaygın rivayet onun Abdullah b. Ebû Rebî'a olduğu şeklindedir. bk. Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 111, 112.

35 İbn İshâk, *es-Sîre*, 213; Amr b. el-Âs ile Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın Mekkeliler tarafından Bedir Gazvesi sonrası Habeşistan'a gönderildiği de nakledilir. el-Maqrîzî, *İmtâ' u'l-esmâ'*, thk. Muhammed 'Abdulhamîd en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420), 1/40; Ancak Bedir Savaşı'ndan sonra Habeşistan'a Amr b. el-Âs ile birlikte giden kişinin Umâre b. Velid olduğuna yönelik aktarımlar daha fazla kabul görmüştür. İbn İshâk, *es-Sîre*, 167-170; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/89, 90; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 129.

36 İbn İshâk, *es-Sîre*, 213-216.

2.3. Bedir Savaşı

Mekke'de İslâm'ı yaymak için uygun bir ortam kalmayınca 622 yılında Müslümanlar Medine'ye hicret etmişti. Yurtlarındaki mallarına el konulan Muhacirler, Medine'de zor günler geçiriyordu. Hz. Peygamber, Kureyşlilerin Şam'a gönderdiği bir ticaret kervanının dönüş yolunda olduğunu haber almıştı. Böylece baskın için harekete geçildi. Bunu öğrenen Mekkeli müşrikler de önlem almaya gayret ettiler. Ordu kurmak için seferberlik ilan ettiler. Bu amaçla Nevfel b. Muâviye ed-Dilî, Mekke'de maddî bakımdan durumu iyi olan kimselerin yanına teker teker gitti. Nihayet Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın kapısına geldi. Ondan 500 dinar gibi yüksek miktarda bağış aldı. Huveytıb b. Abdüluzzâ ise 200 veya 300 dinar bağışta bulundu. Toplanan paralar ve zırh gibi savaş malzemeleriyle ordu teçhiz edilerek Bedir için yola çıkıldı.³⁷ Bunun neticesinde 17 Ramazan 2/14 Mart 624 tarihinde gerçekleşen Bedir Savaşı, Müslümanların galibiyetiyle sonuçlandı. Çok sayıda müşrik de esir edildi.

Hadiseler sırasında Abdullah'ın harp için maddî yardım dışında öne çıkan bir figür olmadığı görülür. Bu manada onun Mahzûmoğullarına mensup üç rehinenin fidyelerini ödemek üzere elçi olarak gönderilmesi önem taşır. Savaşa maddî destek veren isimlerden biri olarak Müslümanlarla iletişime geçebilmesi, uyguladığı denge politikasına işaret eder. Böylece o, Hz. Peygamber'in Medine'deki konumunu görmüş; müşriklerin işlerinin ne kadar zor olduğunu anlamıştı. Nihayetinde Abdullah, Mahzûmoğullarına mensup Hâlid b. Hişâm b. Mugîre, Ümeyye b. Ebî Huzeyfe b. Mugîre ve Osman b. Abdullah b. Mugîre'nin³⁸ her biri için 4000'er dirhem kurtarma bedeli vererek Mekke'ye dönmüştü.³⁹

2.4. Karede Seriyesi

Mekke müşrikleri, Bedir Savaşı'nda mağlup olmuşlar ve Arabistan'daki imajları büyük zarar görmüştü. Mağlubiyeti içlerine sindiremeyerek intikam almak gayesiyle Uhud için hazırlığa başlamışlardı. Bu arada da Medine'yi hedef alarak beklenmedik bir anda saldırıda bulundular. Hadiseden kısa süre sonra Necid yolu üzerinden Şâm taraflarına giden Mekkelilere ait bir ticaret kervanının haberi Hz. Peygamber'e ulaştı. Bu kervan yolculuğuna Mekke'nin önde gelenlerinden olan Abdullah b. Ebî Rebî'a da mallarıyla iştirak etmişti.

37 Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/33.

38 Bedir'de Hâlid b. Hişâm b. Mugîre'yi Sevâd b. Gaziyye; Ümeyye b. Ebî Huzeyfe b. Mugîre'yi Bilâl; Osman b. Abdullah b. Mugîre'yi Vâkıd b. Abdullah et-Temîmî esir etmişti. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/140.

39 Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/130, 140.

Hız. Peygamber, Zeyd b. Hârise'yi (ö. 8/629) kumandan olarak tayin ederek bir seriyye düzenlenmesini emretti. Müslüman askerler, Medine'den çıkarak kervanı pusuya düşürmek için Necid taraflarına doğru gittiler. Sonunda Karede Suyu olarak adlandırılan Rebeze ile Gamre'nin ortasındaki yerde kervana saldırı düzenlediler. Abdullah b. Ebî Rebî'a arkadaşlarıyla birlikte mallarını terk edip kaçmak zorunda kaldı. Böylece ekonomik olarak zarara uğradı.⁴⁰

2.5. Uhud Savaşı

Bedir'de hezimete uğrayan Mekke müşrikleri, intikam amacıyla askerî bir sefer için hazırlığa devam ettiler. Artık ticaret kabileleri de emniyetli biçimde Şam taraflarına gidemiyordu. Bu nedenle Kureyş müşrikleri, Ebû Süfyân'ın Şam'dan getirdiği kervandaki emtiyayı Abdullah b. Ebî Rebî'a ve arkadaşlarının talebi üzerine⁴¹ ordunun ihtiyaçlarını gidermek için kullanmaya karar verdiler.⁴² Abdullah b. Ebî Rebî'a da varılan mutabakata uygun biçimde kervanda yer alan mallarını orduya bağışladı.⁴³ Ardından da hazırlanarak sefere iştirak etti. Uhud Dağı önünde (7 Şevval 3/23 Mart 625) gerçekleşen harpte okçu birliğinin komutanlığını yaptı. Mesul olduğu okçu birliğinin sayısı ise 100'ü buluyordu.⁴⁴ Savaşta komutanlık yapması, kendisiyle aynı kabileye mensup olan Hâlid b. Velid gibi askerî yönünün olduğuna işaret eder. Mekkeliler açısından galibiyet sayılabilecek olan Uhud Savaşı'ndaki komutanlığı, toplum içerisindeki itibarını arttırarak müşriklerin akıl danıştığı bir isim olmasına imkân sağlamıştır.

40 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 1/198.

41 İbn Ebî Hâtim, *Enfâl Sûresi'nin 36. âyetinin Abdullah b. Ebî Rebî'a ve Bedir'deki yakınları hakkında indiğini şöyle anlatır*: "Bedir ashâbı, Kureyşlileri mağlup ettiğinde Ebû Süfyân kervanıyla birlikte Mekke'ye döndü. Abdullah b. Ebî Rebî'a ve Bedir'de savaşa katılan kardeşleri yürüdüler ve şöyle dediler: "Ey Kureyş topluluğu! Muhammed sizi ezdi. Hayırlılarınızı öldürdü. Bu mallarla bize yardım edin. Belki böylece savaşta bizden öldürülenlerin intikamını alırsınız." Kureyşliler bu öneriyi kabul edince "إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله / *Şüphesiz inkâr edenler, Allah'ın yolundan alıkoymak için mallarını harcarlar.*" âyeti inmiştir. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Qur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed eṭ-Ṭayyib (b.y.: y.y., 1419), 5/1698.

42 İbn İshâk, *es-Sîre*, 322, 323.

43 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 1/203, 204.

44 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 1/220; İsmail Lütfi Çakan, "Abdullah b. Ebû Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/96.

2.6. Mekke'nin Fethi

Müşrikler, Uhud Gazvesi'nin akabinde Müslümanları zor duruma düşürmek için yeni bir askerî harekât (Hendek Gazvesi (5/627) tertip etmişlerdi. Seferden istenen sonucu elde edemeyince Medine'ye karşı siyasî üstünlük kuramayacaklarını anlamışlardı. Bu durumun da etkisiyle sonraki sene Hudeybiye Antlaşması (6/628) imzalanarak taraflar arasında barış tesis edildi. Söz konusu süreçte henüz İslâm'a girmemiş olan Abdullah, müşriklerin akıl danışıp değer verdiği mühim isimlerden biri olmayı sürdürdü. Bir vakit sonra Mekkeli müşriklerin ittifaklıları olan Bekiroğulları, Hudeybiye Antlaşması'na uymayarak Müslümanlarla müttefik olan Huzâ'a kabilesine baskın düzenledi. Bunun üzerine durumdan endişelenen Abdullah b. Ebî Rebî'a, Ebû Süfyân'a gitti. Hz. Peygamber'in Mekke'ye askerî harekâta girişmeden acil tedbir alması talebini beraberindekilerle birlikte ilettiler. Durumun vahametini gören Ebû Süfyân, Medine'ye giderek antlaşmayı yenilemeye gayret etti. Ancak tüm girişimleri sonuçsuz kalarak Mekke'ye dönmek mecburiyetinde kaldı.⁴⁵

Müşriklerin anlaşmayı ihlali üzerine Hz. Peygamber, Medine'den harekete geçti. Sayısı 10.000'e ulaşan İslâm ordusu, Mekke'ye yöneldi. Askerler, Merrüzzahrân adlı yere gelinceye kadar Kureyşlilerin harekâttan haberi olmamıştı. Hal böyleyken Hz. Peygamber'in ordusu dört koldan Mekke'ye girdi. Resûlullah'ın isteği üzerine karşı bir mukavemet olmadıkça harp edilmedi. Ordudan kaçanlar takip edilmedi. Kimseye zarar verilmemesi için ihtimam gösterildi. Fakat karşı koyan bazı kimselerle gerçekleşen olaylarda 12 yahut 28 kişi katledilmişti.⁴⁶

Mekke'nin fethinden sonra bazı müşrikler, İslâm'a girmemiş ve Hz. Peygamber tarafından bu konuda serbest bırakılmıştır.⁴⁷ Abdullah b. Ebî Rebî'a da bu kişilerden biridir. Fetih günü o, bazı kişilerle birlikte Hz. Ali'nin (ö. 40/661) kız kardeşi Ümmü Hânî'ye (ö. 50/670'ten sonra) gelerek emân istemiştir. Bunun üzerine Ümmü Hânî, eşi Hübeyre b. Ebi'l-Vehb el-Mahzûmî'nin akrabası olması nedeniyle onun ve beraberindekilerin bu taleplerine olumlu cevap vermiştir. Bu sırada Hz. Ali, zırhını kuşanmış biçimde oraya gelmiş; Abdullah ve beraberindeki müşrikleri öldürmek istemiştir. Durumdan endişelenen Ümmü Hânî, o zamanın örfü gereği üzerlerine elbise atarak bu kişilerin himayesinde olduğunu göstermiştir. Hz. Ali'nin öfkesini gören Ümmü Hânî, "Şayet birini katledeceksen önce benden başla!" demiştir. Ümmü Hânî, Hz. Ali ayrılınca Abdullah ve beraberindekileri evinde gizleyerek Resûlullah'ın yanına gitmiştir. Hz. Peygamber,

45 Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/730, 780-790.

46 Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/825-828.

47 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/412.

ona geliş sebebini sormuştur. Ümmü Hânî; Abdullah ve beraberindekilere emân verdiğini, ancak Hz. Ali'nin buna aykırı bir tavırla onları öldürmek istediğini ifade etmiştir. Konuşmayı dinleyen Hz. Peygamber, "Kime emân verirsen biz ona emân veririz. Kimi himaye edersen biz onu himaye ederiz!" diyerek onu desteklemiştir. Ümmü Hânî evine döndükten sonra Abdullah b. Ebî Rebî'a'ya Resûlullah'ın himayesine girdiklerini, şayet arzu ederlerse misafirliğe devam edebileceklerini, isterlerse de kendi evlerine dönebileceklerini söylemiştir. Abdullah da iki gün Ümmü Hânî'nin meskeninde kalmıştır. Mekke'deki belirsizlikler netleşince evine dönmüştür.⁴⁸ Bu olaydan sonra Abdullah'ın aldığı emâna güvenerek güzel elbiseler içerisinde rahat tavırlar sergilediği nakledilir. Durumdan rahatsız olan bazı Müslümanlar, onu Hz. Peygamber'e şikâyet etmişlerdir. Ancak Resûlullah, emânlı olması nedeniyle ona müsamaha ile mukabelede bulunmuştur.⁴⁹

3. Müslüman Abdullah b. Ebî Rebî'a

Mekke'nin fethinden sonra müşriklerden bazılarıyla birlikte Abdullah, emân olarak "tulekâ" statüsünde serbest bırakılmıştır. Bu minvalde bir süre daha Mekke'de ikamet edebilmiştir. Onun fetihten sonra tam olarak ne zaman Müslüman olduğu ise net değildir. Bazı kaynaklarda Mekke'nin Hz. Peygamber tarafından ele geçirildiği gün, İslâm'a girdiği rivayet edilmektedir. Ancak emân aldığına ve tulekâdan olduğuna dair rivayetlerin bulunması,⁵⁰ fetih günü değil de sonraki günlerde Müslüman olduğunu akla getirmektedir. Huneyn'e kadar geçen 17 günlük süreçte İslâm'a girdiği kesindir. Ancak kalbine imanın tam olarak yerleşmesinin daha uzun sürdüğü anlaşılmaktadır.

3.1. Huneyn Savaşı

Mekke'nin fethinden sonra Hevâzin kabilesinin yaşadığı Huneyn üzerine yapılan sefere (8/630) Abdullah b. Ebî Rebî'a da katılmıştır.⁵¹ Hz. Peygamber, Huneyn üzerine düzenlenecek gazve için, aralarında Abdullah'ın da yer aldığı bazı Mekkelilerden borç almıştır. Böylece askerî seferin masraflarını çıkarmak istemiştir. Bu çerçevede Huveytub b. Abdüluzzâ'dan (ö. 54/674 [?]) 40.000, Safvân b. Ümeyye'den (ö. 41/661 [?]) 50.000 ve Abdullah b. Ebî Rebî'a'dan

48 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2/829-831.

49 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/84.

50 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/90; İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-Şahâbe*, 4/69, 70.

51 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 3/895.

40.000⁵² dirhem almıştır.⁵³ Resûlullah, Huneyn'den zaferle dönünce ele geçirilen ganimetlerle onlara olan borcu ödemiştir. Abdullah'a da parasını geri vermiş ve “*Borç paranın karşılığı övgü ve vefâdır! Allah, malına ve evlâdına bereket versin!*” diyerek ona dua etmiştir.⁵⁴

Hz. Peygamber, fethin akabinde mütereddit biçimde İslâm'a giren Mekkelilerin kalplerinin İslâm'a ısınması için gayret sarf etmiştir. Bu çerçevede Huneyn Savaşı sonrası aralarında Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın da yer aldığı⁵⁵ yeni Müslüman olan kimselere Cî'râne'de ganimetten pay vermiştir. Böylece kalbinin İslâm'a ısınmasını sağlamıştır.⁵⁶ Sonrasındaysa Hz. Peygamber, Büceyr olan ismini Abdullah olarak değiştirmiştir.⁵⁷

3.2. Yemen Valisi

Hz. Peygamber, Mahzûmoğullarının önde gelenlerinden olan Abdullah'ı İslâm'a girdikten sonra idarî sahada görevlendirmiştir. Bu çerçevede onu Yemen'in Cened⁵⁸ bölgesine vali tayin etmiştir. Şüphesiz onun idareci seçilmesinde daha önceden Yemen'e gitmesi, burada ticarî faaliyetler yürütmesi, bölgeyi ve halkını daha iyi tanınması ve idarî tecrübeleri önemlidir. Buradaki vazifesi, Hz. Ebû

52 İbn Kâni', Abdullah'ın 30.000 dirhem borç verdiğini nakleder (İbn Kâni', *Mu'cemü's-Şahâbe*, thk. Şalâh b. Sâlim el-Mısrâtî [Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1418], 2/95); Moğultay b. Kılıç ise miktarın 14.000 dirhem olduğunu nakleder. Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl*, thk. Adil b. Muhammed Ebû Abdirrahman - Üsâme b. İbrahim Ebû Muhammed (el-Fârûk el-Ĥadis li't-Ṭibâ' ve'n-Neşr, 2001), 7/343 Farklı rivayetlere rağmen verdiği paranın 40.000 dirhem olma ihtimalinin daha yüksektir. Çünkü söz konusu miktar, Huveytub ve Safvân'ın verdiği 40.000 ve 50.000 dirheme daha yakındır. Ayrıca Nesâi'nin Abdullah b. Ebî Rebî'a'dan naklettiği şöyle bir rivayet vardır: “*Resûlullah (s) benden 40.000 dirhem borç aldı. Ona bir mal geldi ve bu borcu ödedi.*”; Nesâi, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Büyü”, 97.

53 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2/863.

54 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2/863; Nesâi, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Büyü”, 97.

55 Yılmaz Çelik, “Hz. Peygamber'in Zenginliğe Yaklaşımı ve Zenginlerle Olan İlişkileri”, *Mütefekkir* 5/9 (2018), 212.

56 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 3/944.

57 İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 6/89.

58 Yemen, Hz. Peygamber döneminden itibaren genelde San'a, Cened ve Hadramevt olmak üzere üç idarî bölgeye taksim edilmiştir. Mez-kûr bölümlendirme, Hicâz'a yakınlığa göre belirlenmiştir. Cened ve ona bağlı yerler, Mekke'ye az bir uzaklıkta olması sebebiyle yukarı; San'a ve civarı orta; Hadramevt ve bağlı bölgeleri ise aşağı kısımlar olarak biliniyordu. Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 2/169.

Bekir zamanında da sürmüştür. Hz. Ömer döneminde San'a bölgesinin onun yetki alanına eklendiği nakledilir.⁵⁹ Bununla birlikte San'a valisi Ya'la b. Ümeyye et-Temîmî (ö. 60/679-80 [?]) olarak bilinmektedir. Ancak şikâyetler üzerine Hz. Ömer tarafından iki defa valilikten el çektirilmiş ve sonrasında yapılan idarî tahkikatta haklı olduğu görülerek göreve iade edilmiştir. Hz. Ömer, her iki süreçte de Mugîre b. Şu'be'yi vali olarak atamıştır. Bu bağlamda Cened'de vazife yapan Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın Mugîre b. Şu'be görevi teslim alıncaya kadar San'a'yı Cened'le birlikte kısa bir süre yönettiği söylenebilir. Çünkü San'a ve Cened bölgeleri görülen lüzum üzerine zaman zaman tek bir vali tarafından yönetilmiştir.⁶⁰ Bu bağlamda Abdullah, Hz. Osman'ın katline kadar yaklaşık yirmi beş sene Cened'deki vazifesini sürdürmüştür.⁶¹

Abdullah'ın valilik için gittiği Yemen'de dolaylı olarak ticaretle uğraştığı görülür. Câhiliyede baharat tüccarı olan Abdullah, güzel kokuların üretildiği ve dışardan getirildiği önemli bir merkez olan Yemen'den satın aldığı itriyatı, Medine'deki annesi Esmâ bt. Muharrib'e gönderirdi. Esmâ da bu kokuları şişelere koyarak Medinelilere satardı. Bu yönüyle Abdullah'ın annesi, Hz. Ömer döneminde Medine'de attarlık yapan iki kadından biri olmuştur. Ayrıca bu kokuları kadınlara veresiye sattığı rivayetlerde geçmektedir.⁶² Abdullah, böyle küçük ticarî teşebbüslerde bulunsa da asıl servetini câhiliye döneminde kazanmıştır. Valiliği sırasında aktif bir şekilde başka bir ticarî faaliyette bulunduğu dair bilgi yoktur. Bu bağlamda zenginliğini Yemen'deki görevi sırasında kazandığına yönelik iddialar doğru değildir.⁶³ Nitekim Yemen'le daha önce ticaret yapması, onun Hz. Peygamber tarafından bölgeye vali atanmasında etkili olmuştur. Şayet valiliği sırasında böyle bir servet edinmiş olsaydı; bu durum, Hz. Ömer tarafından sorgulanmasını ve cezalandırılmasını gerektirirdi. Çünkü Hz. Ömer, valileri malî hususta sıkıca denetlemiş; en ufak durumlarda dahi onları cezalandırmıştır.⁶⁴ Dolayısıyla Hz. Ömer döneminde görevine devam eden Abdullah'ın böyle bir serveti orada edinmiş olması, mümkün görünmemektedir.

59 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/91.

60 el-Cenedî, *es-Sülûk fi'tabakâti'l-'ulemâ ve'l-mülûk*, thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin el-Ekva' el-Hivâlî (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1993), 165, 166, 177; Halil Ortakçı, *Câhiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Yemen* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, BDT, 20019), 29, 30, 40.

61 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/91.

62 Vâkıdî, *el-Megâzi*, 1/89.

63 Er, "Ömer b. Ebû Rebîa", 34/57.

64 Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 99, 165-175.

3.3. Güç ve İktidar

Abdullah b. Ebî Rebî'a, iktidarda nüfuz sahibi idarecilerden biriydi. Bundan dolayı Hz. Ömer, suikast sonucu yaralanmasının ardından yönetim hususunda bir kargaşa çıkabileceğini öngörmüştü. Belirlediği şûrâ heyetinin karar verememesi durumunda doğabilecek sorunlara Şam'dan Vali Muâviye b. Ebî Süfyân el-Ümevî'nin (ö. 60/680); Yemen'den ise Abdullah'ın gelerek müdahale edeceğini belirtmişti. Böylece şûrâ heyetinin karar sürecini hızlandırmak istemişti. Çünkü Hz. Ömer'in bahsettiği her iki isim de Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştu. Bu durum; Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ve Sa'd b. Ebî Vakkas'tan (ö. 55/675) oluşan şûrâ heyetinin ihtilafsız şekilde karar almasını teşvik etmiştir. Ayrıca mezkûr rivayet, Abdullah'ın valilikle birlikte siyasetteki etkin rolüne işaret etmektedir.⁶⁵ Hatta o, heyettekilerden kendisinin de şuraya dâhil edilmesini istemiştir. Ancak bu isteği kabul edilmemiş ve hilafet meselesine karışmaması istenmiştir. Bunun üzerine Abdullah, karar sürecinde fikirlerinin dinlenmesini talep etmiş ve şöyle demiştir: “Şayet siz Ali'nin hilafetine biat ederseniz, biz işittik ve isyan ettik. Osman'ın hilafeti için biatte bulunursanız, işittik ve itaat ettik. Yemin ederim ki o ikisi birbirine benzemez. Allah'tan kork ey Abdurrahman b. Avf!”⁶⁶ Abdullah'ın Hz. Ali'nin hilafetini istememesinde, Mekke'nin en kuvvetli iki kabilesi olan Mahzûmoğulları ile Ümeyyeoğulları⁶⁷ arasındaki ittifakın payı olduğu düşünülebilir. Zira iki aile Hâşimoğullarından olan Hz. Peygamber'in tebliğine karşı durma hususunda ittifak etmişlerdir.⁶⁸ Tüm bunlar göz önüne alındığında Hâşimoğullarından Hz. Ali'yi değil de Ümeyyeoğullarından Hz. Osman'ı desteklemesi pek de şaşırtıcı değildir. Ancak söz konusu rivayette geçen “işittik ve isyan ettik” gibi abartılı ifadelerin Şia tarafından Hz. Osman taraftarlarını kötülemek amacıyla üretildiği akla gelmektedir. Zira İbn Ebî'l-Hadîd'in *Şerhu nehci'l-belâga* isimli eserinde bu rivayet üzerinde durularak Mikdâd b. Esved'in (ö. 33/653) Abdullah'a “Ey Allah'ın düşmanı!” diye seslenmesinden bahsedilir.⁶⁹ Dolayısıyla onun Hz. Osman'a destek çıkan isimlerden olduğu kesin olsa da henüz fitne hadiseleri olmadan Hz. Ali'ye düşmanca tavır takındığını düşünmek, pek de mümkün görünmemektedir.

65 İbn Sa'd, *et-Tabağâtü'l-kübrâ*, 6/90; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyizi's-Şahâbe*, 4/69, 70.

66 İbn Sa'd, *et-Tabağâtü'l-kübrâ*, 6/90, 91.

67 Apak, “İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu”, 194.

68 İrfan Aycan, “Hz. Osman'ın Ümeyyeoğullarıyla İlişkisi”, *Hz. Osman*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2020), 165.

69 İbn Ebî'l-Hadîd- Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, *Şerhu nehci'l-belâga* (Kahire, 1959), 9/52.

3.4. Hz. Osman Taraftarı

Abdullah b. Ebî Rebî'a, Hz. Osman ile sıkı münasebetler kurmuştur. O, bu çerçevede Nûbe asıllı bir köle olan Şair Sühaym'ı satın alarak Hz. Osman'a hediye etmiştir. Fakat Hz. Osman, kölenin şairliğini öğrenince "Benim şair bir köleye ihtiyacım yok. O, doyarsa sahibinin karısına ve kızına güzel şiirler söyler. Karnı doymayıp aç kalırsa da onları kötöleyen şiirler inşad eder." diyerek Sühaym'ı istememiştir.⁷⁰

Hz. Osman döneminin ikinci altı yılında çeşitli sebeplerden dolayı politik ve sosyal sıkıntılar yaşanmaya başlamıştır. Her ne kadar halife bazı önlemler alsada da tam anlamıyla çözüm bulunamamıştır. Muhalif unsurlar olumsuz yaklaşımlarını isyan hareketine çevirmişlerdir. Söz konusu durum da büyük iç karışıklıklara ve savaşırlara neden olmuştur. Ekonomik anlamda dar boğaza girilen⁷¹ mezkûr zaman diliminde Hz. Osman ve bazı valileri tenkit edilmiştir.⁷² Bunun sonucu olarak da garnizon kentlerden yola çıkan isyancılar, hac mevsiminde gelerek Hz. Osman'la bir görüşme gerçekleştirmişlerdir. Yapılan istişareler sonucunda halife, onların yönetim hususundaki isteklerini dikkate alacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine isyancılar, Medine'den ayrılmışlardır. Fakat Mısır için yola çıkanlar, yoldayken Hz. Osman'ın bir adamını yakalamışlardır. Şahsın halifenin mektubunu taşıdığını fark etmişlerdir. Metni incelediklerinde Mısır valisine isyancıları cezalandırması emrini görmüşlerdir. Olaya öfkelenen isyancılar, Medine'ye dönerek Hz. Osman'ın evini kuşatmışlardır.⁷³ Hadise, Yemen'in Cened bölgesinde valilik yapan Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın harekete geçmesine sebep olmuştur. O, Hz. Osman'ı korumak ve muhasarayı kaldırmak için Yemen'den katırına binerek yola çıkmış,⁷⁴ yoldayken Safvân b. Ümeyye'yle karşılaşmıştır. Bu sırada Safvân'ın atı Abdullah'ın hayvanına fazla yanaşmıştır. Bunun neticesinde katır ürkerek Abdullah'ı üstünden atarak bacağının kırılmasına neden olmuştur. Abdullah yaralı biçimde ancak Kurban Bayramı'nın ertesi günü Mekke'ye varabilmiştir.⁷⁵

Şehre girdiğinde Hz. Aîşe, halifeyi öldürenlerin cezalandırılması için davette bulunuyordu. Hz. Osman'ın sadık valisi olan Abdullah, çağrıya olumlu

70 el-İsfehâni, *el-Egâni*, 22/305, 307.

71 M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi -Kufe Örneği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 65; Ünal Kılıç, "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 256.

72 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Halil Mansûr (Beyrut, 1997), 28-30.

73 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5/549-551; et-Taberî, *Tarihü't-Taberî: Târihu'r-rusül ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967), 4/637.

74 İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-Şahâbe*, 4/69.

75 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/91.

cevap vermişti. Ayağındaki kırık sebebiyle getirttiği bir divanın üstüne çıkarak Kâbe'ye gitmiş; burada Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması gayesiyle Hz. Âişe'nin başlattığı harekete iştirak edecek olanların masraflarını karşılayacağını ifade etmişti. Böylece insanları teşvik ederek maddi anlamda Cemel ashabını desteklemişti. Orduya katılanları teçhiz edip binek temin etmiş; fakat ayağı kırık olduğundan sefere katılamamıştı.⁷⁶

Câhiliyeden İslâm'a savaflara ekonomik destek veren bir isim olması, onun zenginliğini sürdürdüğünü göstermektedir. Hz. Osman'ı desteklemesindeki etmenlerden biri de hiç kuşkusuz Mahzûmoğulları ile Ümeyyeoğulları arasındaki kökü İslâm öncesine dayanan sıkı ilişkilerdir.

3.5. Kabile Faaliyetleri

Abdullah b. Ebî Rebî'a, yaşamı süresince akrabalık bağına gözetmiştir. Onun Mahzûmoğulları içerisindeki öncü konumu, hayatında etkin rol oynamıştır. Bu bağlamda Abdullah'ın kabilesiyle ilgili sorumluluk ve faaliyetleri devam etmiştir. O, kabile mensuplarına karşı mesuliyetlerini yerine getirmeye çalışmıştır. Hatta Abdullah, sefaret görevi dışında Habeşistan'a kendisiyle aynı kabileden olan Umâre b. Velîd'in karıştığı bir adli vaka için gitmiştir. Rivayete göre Bedir Savaşı'nın intikamını almak isteyen Kureyşliler, Habeşistan muhacirlerini teslim almak için⁷⁷ Amr b. el-Âs ve Umâre b. Velîd'i elçi olarak görevlendirmiştir.⁷⁸ Umâre, kabilesi içinde yakışıklılığıyla bilinen bir isimdir. O, yolculuk sırasında sarhoş olarak Amr'ın eşine karşı ileri geri konuşmuştu. Hatta Amr'ı denize atarak öldürmek istemişti. Bu durum, Amr'ı oldukça rahatsız etmiş ve Umâre'yi öldürmeyi düşünmüştü. Ancak sonrasında işin kan davasına dönmesinden korkarak bundan vazgeçmişti. Nihayetinde Habeşistan'a varmışlardı. Umâre'nin burada Amr'ın verdiği bilgi üzerine adı Necâşî'nin hanımıyla çıktı. Akabinde baskılara dayanamayan Umâre aklını kaybetti. Uzun bir süre bu şekilde yaşayan Umâre'nin durumu Mahzûmoğullarını endişelendirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer döneminde Abdullah b. Ebî Rebî'a ve beraberindeki bir grup, Habeşistan'a onu aramak için geldiler. Yabani hayvanların yaşadığı yerde kendisini buldularsa da Umâre, kısa bir süre sonra Abdullah'ın kollarında can vermiştir. Abdullah da onu defnederek Habeşistan'dan ayrılmıştır.⁷⁹

⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/91.

⁷⁷ Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 129.

⁷⁸ Bu yolculuğun ticarî amaçlı olduğu da nakledilir. İbn İshâk, *es-Sîre*, 167.

⁷⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 167-170; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/89, 90.

3.6. Vefâtı

Abdullah'ın nasıl vefât ettiği hususu net değildir. Bazı rivayetlerde isyancıların Hz. Osman'ın evini kuşattığı haberini aldıktan sonra halifeye destek için Yemen'den çıktığı ve yolda katırdan düşerek vefât ettiği aktarılır. Ancak başka nakillerde onun katırdan düşerek bacağının kırıldığı ve Mekke'ye yaralı biçimde getirildiği rivayet edilir. Yine bu aktarımlara göre o, Hz. Osman'ın kanını talep edenleri maddî olarak desteklemiştir.⁸⁰ Dolayısıyla vefâtının katırdan düşer düşmez meydana gelmediği açıktır. Mekke'de bir süre kaldıktan sonra geçirdiği kazanın etkisiyle vefât ettiği düşünülebilir.

Sonuç

Mekke'nin fethinden sonraki süreçte Müslüman olan Abdullah b. Ebî Rebî'a, zengin ve başarılı bir tacirdir. Aynı zamanda Amr b. el-Âs ile beraber Mekkeliler tarafından Habeşistan'a elçi olarak gönderilecek kadar önemli bir isimdir. İslâm'ın Mekke döneminde Hz. Peygamber'in tebliğine karşı olsa da aşırı tepkiler vermemiştir. Buna mukabil, Bedir ve Uhud savaşlarını finanse eden zenginlerden biridir. Bedir Harbi'nin akabinde Mahzûmoğullarından esir edilen iki kişiyi teslim almak için elçi olarak gönderilmiştir. Uhud'da Mahzûmoğullarına mensup bir isim olarak 100 okçuya komutanlık yapmış olması, sosyal konumunu yükseltmiştir.

Abdullah, Mekke'nin fethinden sonra doğrudan Müslüman olmak yerine beklemeyi tercih etmiştir. Bir süre sonra da iman etmiştir. Ardından Hz. Peygamber tarafından Yemen'e vali tayin edilmiştir. Ancak bölgedeki faaliyetleri hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hz. Osman'ın vefâtına kadar vazifesini sürdürmüştür. Sıkı bir Hz. Osman taraftarı olan Abdullah b. Ebî Rebî'a, halife seçimi sırasında şûrâ heyetine müdahale etmek isteyecek kadar güçlü bir siyasî figürdür. Nitekim Hz. Osman'ın evinin isyancılar tarafından kuşatıldığı bilgisi kendisine ulaştığında Yemen'den hızlıca harekete geçmiştir. Hz. Âişe'nin önderlik ettiği harekete maddî destek sağlamıştır. Ancak ayağının kırık olması sebebiyle kendisi fiilen Cemel ashâbına iştirak edememiştir. Dönemi içerisinde güçlü bir siyasî profile sahip olan Abdullah'ın hayatının kaynaklara çok fazla yansımamasının en önemli sebeplerinden biri Yemen'den ayrılmamasıdır. Çünkü Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren devlet, fetihlerin yönünü kuzeye çevirmiştir. Böylece Yemen, gerçekleşen gelişmelerin çok fazla haber önemi taşımadığı uzak bir bölge halini almıştır.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/91.

Kaynakça

- ‘**Abdurrezzâk eş-Şan‘ânî**, Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Hâbübu‘r-Rahmân el-A‘zamî. Hindistan: el-Meclisu‘l-‘İlmî, 2. Basım, ts.
- Apak**, Âdem. “İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (ts.), 177-194.
- Aycan**, İrfan. “Hz. Osman‘ın Ümeyyeoğullarıyla İlişkisi”. *Hz. Osman*. ed. Ali Aksu. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2020.
- Baysa**, Hüseyin. *Kureyş Kervanları: Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Belâzürî**, Aḥmed b Yahyâ b Câbir el-. *Ensâbü‘l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr – Riyâz ez-Zirikli. Beyrut: Dâru‘l-Fıkr, 1996.
- Buḥârî**, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b İsmâ‘il b İbrâhîm el-Buḥârî el-. *et-Târîḫü‘l-kebir*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü‘l-Me‘ârifü‘l-‘Osmâniyye, ts.
- Cenedî**, Ebû Abdullah Bahaeddin Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-. *es-Sülûk fî tabakâti‘l-‘ulemâ ve‘l-mülûk*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin el-Ekva‘ el-Hivâlî. San‘a: Mektebetü‘l-İrşâd, 1993.
- Çakan**, İsmail Lütfi. “Abdullah b. Ebû Rebîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çelik**, Yılmaz. “Hz. Peygamber‘in Zenginliğe Yaklaşımı ve Zenginlerle Olan İlişkileri”. *Mütefekkir* 5/9 (2018), 203-219.
- Devadârî**, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-. *Kenzü‘d-dürer ve câmi‘u‘l-gurer*. Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1994.
- Er**, Rahmi. “Ömer b. Ebû Rebîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gür**, Rıdvan. “Mahzumoğullarının Mekke İçerisindeki Konumu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 95-107.
- İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti‘l-aşḫâb*. ed. Ali Muhammed el-Becârî. 4 Cilt. Dâru‘l-Cil, 1996.
- İbn Ebî Ḥâtim**, Ebû Muhammed ‘Abdurrahman b Muhammed er-Râzî. *Tefsîru‘l-Kur‘ânî‘l-‘Azîm*. thk. Es‘ad Muhammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. b.y.: y.y., 1419.
- İbn Ebi‘l-Ḥadîd**, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî - Muhammed Ebü‘l-Fazl İbrahim. *Şerḫu nehci‘l-belâga*. Kahire, 1959.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b 'Alî b Muhammed el-'Asşkalânî. *el-İşâbe fi temyizi's-Şahâbe*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvağ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafiz eş-Şelebî. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yesâr b. Hıyâr. *Siretü İshâk (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1978.

İbn Kâni', Ebü'l-Huseyn 'Abdulbâkî b Kâni' bel-Bağdâdî. *Mu'cemü's-Şahâbe*. thk. Şalâh b. Sâlim el-Mısrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ'î'l-Eşeriyye, 1418.

İbn Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü'n-neseb li'l-Kelbî*. ed. Nâcî Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Halil Mansûr. Beyrut, 1997.

İbn Sa'd, Ebü 'Abdillâh Muhammed b Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421.

İsfehânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-. *el-Egânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Kapar, Mehmet Ali. *Diplomat Sahabiler*. Konya: Palet Yayınları, 2020.

"Mahzûm (Benî Mahzûm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/402-403. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Moğultay b. Kılıç, Ebü Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlü tehzi'bi'l-kemâl*. thk. Adil b. Muhammed Ebü Abdirrahman - Üsâme b. İbrahim Ebü Muhammed. el-Fârûk el-Hadisî li't-Ṭibâ' ve'n-Neşr, 2001.

Kılıç, Ünal. "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 239-260.

Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik. Konya: Yediveren Kitap, 2004.

Mağrîzî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b 'Alî el-Huseynî el-. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed 'Abdulhamîd en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420.

Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b el-Haccâc el-Keşeyrî en-Nisâbüri. *Şahihu Müslim*.

- thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsi'l-‘Arabî, 1374.
- Nesâî**, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ortakçı**, Halil. *Câhiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Yemen*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, BDT, 2019.
- Özaydın**, Abdülkerim. “Ayyâş b. Ebû Rebîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/296-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Öztürk**, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Sedûsî**, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-. *Hazf min nesebi Kureyş*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1986.
- Söylemez**, M. Mahfuz. “Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi -Kufe Örneği”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 63-86.
- Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Târîhu't-Ṭaberî: Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.
- Vâkıdî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Yâkût el-Ḥamevî**, Ebû ‘Abdullâh Yâkût b ‘Abdullâh er-Rûmî. *Mu‘cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1995.
- Yüksel**, Ahmet Turan. “Yakın Doğu’da Ticaret Merkezleri ve Panayırlar”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1994), 309-334.
- Yüksel**, Mücahit. “Kureyş’in Batınlarından Benî Mahzûm ve Tarihi Süreçteki Konumu”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 35-60.



TERCÜMELER

TRANSLATIONS



Tercüme / Translation

Hadis Kriğiği Bakımından Müslüman Âlimler ile Oryantalistlerin Ortak Noktaları*

-İbnü'l-Cevzî'nin Hadis Uyduranlara Dair Kategorileri Bağlamında-

Albrecht Noth

Çev. Şuayip Seven**

Her İslam bilimci, [Hz.] Peygamber'in rivayetleri, yani *hadis* ile meşguliyet bakımından klasik müslüman âlimler ile oryantalistler arasında temel farklılıkların bulunduğunu bilir. Bu farklılıkları, şu formüle indirgemek mümkündür: Müslüman âlimlerin başlıca ilgisi *isnada* yönelikken oryantalistlerin asıl araştırma konusu *metin*dir. Oryantalistler için *sened*, sadece (en geniş anlamda) *metnin* tarihlendirilmesine ya da yorumuna katkı sağlayabildiği oranda dikkate alınır.

Ancak her iki grubun hadis âlimleri de [Hz.] Peygamber'in fiilleri ve sözleri hakkında rivayetlerin uydurulduğu ve tahrif edildiği hususunda ortak kanaate sahiptirler ki bu kanaat mesleki meşguliyetlerinin asıl sebebini teşkil etmektedir.¹ Başka bir ifade ile hadis uydurmacılığı her iki grubun asıl varlık

* "Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalistischer *Ḥadīṭ*-Kritik - Ibn al-Ġawzīs Kategorien der *Ḥadīṭ*-Fälscher", *Gottes ist der Orient Gottes ist der Okzident Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, ed. Udo Tworuschka (Köln, Böhlau Verlag 1991), 40-46.

** Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, suayip.seven@asbu.edu.tr, [orcid: 0000-0002-5034-9679](https://orcid.org/0000-0002-5034-9679).

1 Müslümanların geliştirdiği ilmü'l-ḥadis, oryantalizmde olduğu gibi hadis uydurmacılığını sabit bir gerçek olarak kabul ettiği hususu, Goldziher ve diğer araştırmacılar tarafından açıkça ortaya konmuştur. Buna rağmen bu tespitin oryantalist araştırmalarda yeterince "hakkının verilmediğini" ya da gerekli çalışmalarla faydalı hale getirilmediğini müşahede ediyorum.

nedenini oluşturur. Bununla birlikte, hadis uydurmacılığına ilişkin klasik İslamî hadis ilmi ve oryantalist hadis araştırması arasındaki *değerlendirme farkı*, [Hz.] Peygamber'in rivayetlerinin ele alınışında Müslüman âlimler ile oryantalistlerin birbirinden ayrı metodlar geliştirmesine yol açmıştır. [Hz.] Peygamber hakkında rivayetlerin uydurulmuş olduğuna dair her iki grubun objektif ortak kanaatinin bu metodolojik farklılaşmada bir etkisi olmamıştır. Hadis uydurmacılığı olgusunu her iki grubun farklı değerlendiriyor olmasını en özlü şekli ile şöyle ifade etmek mümkündür: Müslüman âlimlere göre hadis uydurmacılığı bir istisna iken, İslam bilimi [oryantalizm] için bu durum hadislerin geneli için geçerli bir kuraldır.

Bu tespit bağlamında, klasik Müslüman hadis âlimlerinin pozisyonunu bir *belge uzmanı* ile karşılaştırmak mümkündür. Bu belge uzmanı, çok farklı şahısların belge uydurmacılığı vasıtasıyla kendilerine belli imtiyazlar edinme yönünde büyük hevesler taşıdıklarını muhakkak bilir ancak çok sayıda orijinal metnin var olduğunu da hesaba katar. Bundan dolayı onun görevi artık, olanca ilgisini tashih araçları ve belgelerin rivayetine yönlendirmek, şekilsel kriterleri araştırmanın merkezine yerleştirmek olmalıdır. Bu şekli kriterlere dair titiz bir araştırma ona her şeyden önce, sahihi sakiminden ayırma (*discrimen veri ac falsi*) gibi önemli bir imkân sağlar.

Orijinal metinlerin sağlam bir temelinin olduğu ön kabulünden hareket eden hadis ilmi için bir rivayetin *isnadı*, aynı zamanda, rivayet tarikleri ve türlerinin tashih aracı ve bilgi kaynağıdır. *İlmü'l-hadîs*, diplomatik bilim dalının² belgelerin şekli unsurlarını ve rivayetini araştırdığı özen ve hassasiyetle *isnad* üzerinde çalışmış, aynı tarzda terminoloji geliştirmiş ve yoğun çalışmalar neticesinde uydurmanın nasıl anlaşılacağına dair esaslar vazetmiştir. Bir hadisin uydurma olduğu tespit edildi mi, o hadis artık neredeyse hiçbir ilgiye mazhar olmaz, (sahih rivayetlerden) tamamen ayrı tutulur.

Peygamber rivayetlerinin uydurulması ya da tahrif edilmesinin istisna değil de genel kural olduğundan hareket eden oryantalist hadis uydurmacılığı ise, zorunlu olarak tamamen farklı bir istikamete doğru gelişim göstermiştir. Temel araştırma gayesi olarak sahihi sakiminden ayırma prensibi devre dışı kalmış, tashih aracı ve rivayetin türüne dair muhtemel bilgi kaynağı olarak *isnad* şüpheli hale gelmiştir. Bu bağlamda hadis, her şeyden önce [Hz.] Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmış – kısmen ciddi – düşünceler, teoriler ve tarihî gelişmeler için dolaylı kaynak anlamında ilgiyi hak eder. Bir hadisin [Hz.] Peygamber'in şahsiyle doğrudan bağlantısı her halükârda evvela ispatlanması gereken bir husustur. Bu çerçevede bir hadisi ya da hadisler grubunu, prensipte [Hz.] Peygamber'in yaşamından sonraki belli bir tarihi bağlama oturtmak, temel araştırma konusunu

2 Belgelerin orijinalliğini ve özelliklerini araştıran bir bilim dalı (çev.)

oluşturur. Bunu yaparken bütün önemli gözlemlerin ve tasarıların hareket noktası *metin* olmalıdır; *isnad* araştırması ikincil öneme sahiptir. Yöntem olarak diplomatik bilim dalının kurallarına göre hareket edilmez. Aksine edebî eleştiri ve tarihsel kaynak-kritiği metotlarının araçları kullanılmak zorundadır. Evet işte o karışık, bazen kriminal soruşturmacı tarzında ve her zaman açık seçik sonuçlara götürmeyen, her oryantalistin çok iyi tanıdığı ve bundan dolayı daha fazla tarif edilmesine ihtiyaç duyulmayan metottan bahsediyorum.

Öyle görünüyor ki, klasik hadis ilminin ve oryantalist hadis biliminin hadis uydurmacılığını bir vakıa olarak kabul etmeleri haricinde bu iki grup arasında neredeyse hiçbir ortak nokta bulmak mümkün değildir. Çünkü bu iki grup hadis uydurmacılığı ile alakalı olarak neyin ispat edilmesi gerektiği konusunda birbirinden ayrışır: Müslüman hadis âlimi için *hadisin uydurma olduğunun* ispatlanması gerekirken; oryantalistler için uydurma olmadığının ispatı gereklidir. Bu farklı bakış açılarından kaynaklanan hadis tenkidine dair iki metot, zorunlu olarak birbirinden tamamen farklıdır. Ancak her iki bakış açısının ve metodun belirli *şartlar altında yakınlaşması düşünülebilir. Örneğin* oryantalist hadis araştırmacılığı bakımından şu şart önemlidir: Oryantalistlerin kendi metotları ile her defasında, belli hadis gruplarının ya da kısımlarının [Hz.] Peygamber'in şahsı ile ilişkilendirilebileceği sonucuna ulaşmaları gerekir. Böylesi durumlarda *isnad* ya da *isnadın kısımları da tashih aracı ve rivayet tarihleri için güvenilir* bir bilgi olarak değer kazanabilir. Mamafih bu makalede amacımız bu düşünceyi daha fazla detaylandırmak değildir.

Burada tartışılması gereken asıl konu, klasik hadis ilmi tarafından uygun bir yaklaşma imkânının bulunup bulunmadığıdır. Bu bağlamda da diplomatik bilim dalı ile karşılaştırma yapmak mantıklı görünüyor. [Bu bilim dalındaki] belgeler doktrini, başlangıçta sadece sahihi sakiminden ayırt etme (*discrimen veri ac falsi*) hedefine yoğunlaşmıştı. Uydurulmuş olduğu açıkça ortaya konan belgeler, gerçek dışı, tahrif edilmiş (*spuria*) olarak tasnif edilir; bunun dışında herhangi bir fayda ve kıymet ifade etmezdi. Bu doktrinin sonraki aşamasında araştırmacılar, “uydurma” eyleminin kendisine, onun nasıl yapıldığına ilgi duymaya başladılar. Buna ilgi duymalarının başlıca gerekçesi, uydurmaların kaynağı, yapılış şekli, amacı ve içeriği hakkındaki titiz bilgilerin, orijinal ile sahte arasını *ayırt edebilmede çok kıymetli “negatif”* kriterler içerdiklerinin anlaşılmasıydı. Bir örnek vermek gerekirse, *şayet uydurma belgeler çok ustaca yapılmışsa* bu durum, bu belgelerin sahte hukukî imtiyazlara fazla ilgi duyan ve gerçeğe yakın sahte belge üretimi ile bilinen bir çevreden çıktığı sonucuna götürür ki bu da çok kıymetli bir bilgidir. *Çoğu zaman bu tür bilgiler, uydurmacılığın açığa çıkarılmasını sağlayan yegâne ya da temel kriterler olmuşlardır.*

Konumu ve metotları bakımından diplomatik bilim dalı ile karşılaştırılması

mümkün olan klasik hadis ilmi, diplomatik bilim dalına benzer bir yol takip etmiştir. Klasik hadis ilminde de başlangıçta var olan sahihi sakiminden ayırt edebilme amacını takiben, sonraki gelişim aşamasında hadis uydurmacılığının nasıl ve hangi şekillerde ortaya çıktığı ile ilgilenilmiş, buna dair müstakil kitaplar yazılmıştır. Bu süreçte -isnadın tabiatının zorunlu bir sonucu olarak- [Hz.] Peygamber'in rivayetlerinin uydurulması, tahrif edilmesi ya da üstünkörü nakledilmesi bakımından şüpheli konuma düşmüş şahıslar, değerlendirmelerin merkezinde yer almıştır. Hadis uydurmacılığının mahiyetine yönelik bu ilgiyi biz *du 'afâ ve/veya metrûkîn* kitaplarında³ ve bir de *-şahıslardan uydurmacılığın bizatihi kendisine yönelme eğilimi gösteren-* mevzûât⁴ yani uydurma hadislere dair eserlerde müşahede ediyoruz.

Bu tür kitapların asla ilki sayılamayacak ancak en kıymetlilerinden biri olmuş ve sonraki dönem için örneklik teşkil etmiş *Kitâbü'l-Mevzû'ât*'ın yazarı, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir (1126-1200). Burada bu eserin mahiyeti ve yapısına dair daha fazla detaya girilmeyecektir. Ancak bizim bağlamımızda, İbnü'l-Cevzî'nin mukaddimesinin son kısmında yer alan onun hadis uyduranları mümkün kategorilere ayırmaya yönelik, çıkarımlara dayanan özeti, -bana göre- çok büyük öneme sahiptir.⁵ “Bil ki, Peygamber rivayetleri içinde uydurulmuş (*mevzû'*), yanlış bilgi (*el-kezeb*) ve aslı bozulmuş (*maklûb*) haberler nakleden râvileri beş gruba ayırmak mümkündür.”, bilgisinin altında o, hadis uydurmacılığının kaynağı, sebepleri ve keyfiyeti hakkında - on sayfadan daha fazla yer tutan - hayret uyandırıcı analitik bir tahlil sunmaktadır.

İbnü'l-Cevzî mukaddimesinde okuyucuya gözlemlerini, diğer Müslüman yazarlarda da sıklıkla görülen bir “tafsilat tutkusu” ile çok şekilci bir “üst-sistematik” çerçevede sunar. Burada öneminden dolayı yer verilen pasajlar, bu şekilci sistematik içinde çok belirleyici konumda olmasalar da, bunlar toplam metnin neredeyse yüzde doksanı için geçerli ve bundan dolayı kitapta verilmek istenen bilgilerin temel özünü yansıtır niteliktedir.⁶ Ayrıca İbnü'l-Cevzî, bu bölümde gerçek anlamda konunun aslına dokunacak türden bir tasnif yapmış ve şekilci sistematikten değil, bilakis İslam hukukundaki *hat[a]'en- 'amden* kavram

3 Bu kitaplar, hem zamansal olarak hem de hiç şüphesiz ele aldıkları konuların bağlamı itibari ile diğer “seçme” hadis koleksiyonları ile aynı şartlarda meydana geldi. Krş. *GAL* ve *GAS*'da verilen kitap isimleri listeleri.

4 Krş. *GAL*, mevzûât başlığı altındaki kitaplar.

5 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, nşr. 'Abdurrahmân Muhammed Osmân, III cilt, Medine 1966-68, s. 35-47.

6 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 37, 8 - 47, 8 [ilk rakamlar sayfa numarasını, virgülden sonraki rakamlar ise atıf yapılan yerin ilgili sayfanın kaçınıcı satırında yer aldığını göstermektedir] (çev.).

çiftinden hareket etmiştir. Burada söz konusu edilecek hadis uydurmacılığı 'amden, yani kasıtlı hadis uydurma (*te'ammedû*)⁷ kısmına dâhildir ve buna mütenasip olarak suç sayılmıştır. İbnü'l-Cevzî, Peygamber rivayetlerinin, kimler tarafından, hangi sebeplerden dolayı ve hangi şekilde "kasten" uydurulduğu sorusunu aşağıdaki şekilde açıklar.

Birinci sırada zındıklar, sapkınlar⁸ zikredilmiştir. Bunlar, rivayete göre, uydurdıkları hadisler marifetiyle Müslümanların hukuk düzenini sarsma (*ifsâdü's-şerî'a*), sıradan insanların arasında bu hukuk düzenine karşı şüphe uyandırma (*ikâ'ü's-şekk fihâ fi kulûbi'l-avâm*) ve (ayrıca) İslam dini ile küstahça bir oyun oynama (*et-telâ'ub bi'd-dîn*) amacını takip etmişlerdir.⁹ Yine rivayete göre, belli şartlar altında itirafçı olmuş zındıklardan öğrenildiği kadarıyla, bunlar yüzlerce, hatta binlerce merfû hadis uydurdıklarını söylemişlerdir.¹⁰ Zındıklar uydurma rivayetlerini yaymak için, uydurdıkları rivayetleri bilinen ve güvenilir hadis âlimlerinin yazılı kayıtları içine gizlice dâhil etmişlerdir (*desse/yedussu*). Böylece, bu âlimler ister istemez bu tür uydurma rivayetlerin dağıtıcısı konumuna düşmüş ve râvilerin tanınmış iyi isimlerinden dolayı bu uydurma rivayetler kabul edilmiştir.¹¹

Bunun dışında -yine İbnü'l-Cevzî'ye göre- kendi bid'at mezhep görüşlerini desteklemek için (*nusraten li mezhebihim*)¹² ehl-i sünnet dışı fırkaların müntesipleri tarafından birçok merfû hadis uydurulmuştur.¹³ Aynı şekilde bu insanlar da yaptıklarını kimi zaman açıkça itiraf etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî, bu tür itirafların çok farklı versiyonunu naklediyor: "Bir şeyi doğru bulduk mu, hemen onun hakkında merfû bir hadis uydurduk (*kunnâ izâ ra'ayna ra'yen/ ce 'alnâ lehû hadîsen*)".¹⁴

Hadis uyduranlar arasında üçüncü bir grup daha vardır ki onların hadis uydurmalarının altında *görece iyi bir maksat* yatar. İbnü'l-Cevzî onların maksatlarını şöyle tarif eder: "(Bunlar), insanları -iddialarına göre- iyiye yönlendirmek ve kötüden alıkoymak için (*et-tergîb ve't-terhib...*) teşvik etmek ve korkutmak (istiyorlar)." İbnü'l-Cevzî'ye göre onların bu davranışları, Müslümanların dinî hukuk düzenlerinin (şerî'a) eksik olduğu ve tamamlanmaya ihtiyaç duyduğu kanaatine dayanmaktadır. Hadis uydurmakla sadece gerekli olan

7 Krş. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 36, 5; 36, 14-16; 37, 8.

8 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 37, 12-38, 11.

9 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 37, 12 vd.

10 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 37, 15-18; 38,1 vd; 38, 10 vd.

11 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 37, 14; 38, 5 vd.

12 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 38, 12-39, 17.

13 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 38, 12.

14 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 38, 17 vd; 39,1 vd; 39, 6 vd.

bu eksiği tamamlama amacına hizmet ettiklerini düşünüyorlar.¹⁵

İbnü'l-Cevzî tarafından isimleri tespit edilmiş, iyi niyetli aldatma (*pia fraus*) eyleminde bulunmuş bu şahıslar, İslamî bakımdan da eleştirilemeyecek bir yaşam tarzına sahiptiler, hatta sünnetin en gayretli savunucuları arasında yer alıyorlardı (*aslabu ehli zamânihi fi's-sünne/ ve ezebbuhum 'anhâ / ve ekma 'uhum li-men hâlefehâ*).¹⁶ Fezâilü'l-Kur'an hakkında hadis uydurmuş bir şahıs tespit edilip konuşmaya zorlanınca vicdanın sesini şöyle dile getirmiş: “Müslümanların, giderek artan bir şekilde fıkıh ve megâzî ile uğraştıklarını, Kur'an'ı bir kenara bıraktıklarını fark ettim; [Kur'an'a teşvik edici] hadis uydurmakla neticede iyi bir iş yaptım.”¹⁷ Bu türden hadis uyduranlar, bu iyi niyetli aldatma eylemlerini, hisbe/ihtisâb ile yani dinî bakımdan kazançlı bir iş yapmak ve bunu yaparken herhangi bir şahsî menfaat peşinde koşmamak ile temellendiriyorlar.¹⁸

Hadis uydurmacılığında benzer bir tür de farklı kişilere ait, (muhteva ve şekil) bakımından güzel ifade edilmiş sözlere *isnadlar* ilâve etmek ve böylece onları hadis derecesine yükseltmek suretiyle meydana gelmiştir. Kaldı ki bu tür hadis uydurma tarzı, görünüşe bakılırsa çoğu defa aykırı bir eylem olarak görülmemiştir.¹⁹

Şahsî arzu (garaz) anahtar sözcüğü altında İbnü'l-Cevzî, hadis uydurmacılığında ve hadis uyduranlara dair beşinci bir kategoriye özetlemiştir.²⁰ Bu kategoridekiler, şahsî menfaat için hadis uydurur. Bu şahsî menfaat durumu, (bir hükümdarın severek yaptığı işleri desteklemek) gibi sırf çıkarıcılık şeklinde kendisini gösterebildiği gibi, şahsî rakiplere zarar verme arzusuna da matuf olabilir. Bu tür uydurmaların bariz özelliği, *ad hoc* mahiyetleridir. *Garaz*-uydurmalarının olası sebeplerini sınırlandırmak neredeyse imkânsızdır.

Sıra dışı Peygamber rivayetleri ortaya koymak suretiyle kendisine prestij edinme ve büyük bir dinleyici kitlesine sahip olma sâiki de, hırslı ve itibar düşkünü râviler için aynı şekilde ayrı bir hadis uydurma sebebi olabilmiştir (*li-yutlabû ve yusmau minhum*).²¹ “Alışık olunmayan” ve bundan dolayı daha cazibe kazanmış hadislerin vazedilmesi hakkında İbnü'l-Cevzî daha detaylı bilgi verir: Farklı kaynaklara dayanan (görünüşe göre herkesçe bilinen) birden çok

15 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 39, 18- 41, 21.

16 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 41, 2 vd.

17 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 41, 9-11.

18 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 41, 4 ve 11. Terminoloji için krş. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf*, (Bonn 1966), s. 32 ve 83 nolu dipnot.

19 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 41, 22 - 42, 4.

20 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 42, 5 - 43, 6.

21 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 43, 7 - 44, 2.

Peygamber hadisi, yeni bir hadis şeklinde birleştirilir ve bu hadis, başlangıçtaki asıl isnadları ile nakledilmeye devam eder. Bu durumda bu rivayetlerdeki alışılmadık olan husus, manipüle edilmiş *metin* ve eski *isnad*lardan oluşturulmuş yeni terkiplerinde yer almaktadır.²²

Hadis uyduranların yedinci ve son grubunu ortaya koyarken İbnü'l-Cevzî'nin şahsî duyarlılığı oldukça açık bir şekilde hissedilmektedir. Burada söz konusu edilenler, kuşşâş (tkl. *kâşş*) yani popüler halk hikayelerini anlatan şahıslardır.²³ İbnü'l-Cevzî, bu bağlamda kendisinin (olumsuz) tecrübelerinden bahseder. O, kussasın neler yapıp ettiklerine dair müstakil bir eser yazmıştır.²⁴ Ona göre bunların hadis uydurma faaliyetinin temel sebebi tembellik ve şahsî menfaatle alâkalıdır. Zira bu şahıslar, -mümkün olduğu kadar sansasyonel-Peygamber rivayetlerini toplumun önünde anlatmakla kendilerine dinleyici kitlesi, bununla irtibatlı olarak etki alanı ve her şeyden önce maddî menfaat elde edeceklerini biliyorlardı. Buna mukabil güvenilir hadisleri elde tutup, ezberlemek (*hıfz*) için ciddi gayretler sarf etmek, onlar için aşırı meşakkatliydi (*şakka 'aleyhim*). Bu halk ayartıcıları, hadis uydurmanın çok farklı yöntemlerini kullanmayı bilmişlerdir. Bunlar faaliyetlerini genellikle, bir hadis bilgini tarafından suç üstü yakalanmış ve pervasızca itirafta bulunmuş şu dilenci kıssacı gibi çok ilkel yürütmezler: "Ben sadece bu tek isnadı biliyorum ve ne zaman yeni bir hikâye duysam, o hikâyeyi bu isnada bağlayarak anlatıyorum."²⁵

İbnü'l-Cevzî'nin analizinde hadis uydurmacılığının pratik sonuçlarına işaret eden, açılıma müsait bilgiler, daha ziyade rastlantısal bir şekilde karşımıza çıkar. Uydurmacılığın isnad ile alâkalı olması durumunda, şu tür manipülasyonların yapıldığını öğreniyoruz: Bir mürsel hadis, merfû; bir mevkûf hadis müsned seviyesine yükseltilir;²⁶ şüpheli râviler "iyi" râviler ile değiştirilir (tedlîs)²⁷, isnadda râvilerin yerleri değiştirilir (kalb),²⁸ bilinen standart bir *isnad* -az önce gördüğümüz gibi- çok farklı rivayetlerin önüne konabilir. Ayrıca hiç olmayan isnadların icad edilmesini de hesaba katmak gerekir ki²⁹ bu durumlarda acemilerin başına râvileri kronolojik olarak yanlış sıralamak gibi talihsizlikler

22 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 43, 8 - 10.

23 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 44, 3 - 47, 8. Genel anlamda *Kuşşâş* hakkında krsş. T. Nagel, *Die Qişş al-Anbiyâ* (Doktora Tezi, Bonn 1967), özellikle s. 122 vd.

24 *Kitâbü'l-Kuşşâş ve'l-muzekkîrîn*, thk. ve tercüme Merlin S. Swartz, Beirut 1971.

25 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 47,6 - 8.

26 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 36,2 vd.

27 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 36,17 vd.

28 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 36,3.

29 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 42,16-43,2.

gelmektedir.³⁰

Metin uydurmacılığında bu işi yapanların ne tür yöntemler kullandıklarını tam olarak sınırlandırmak oldukça güçtür. Bununla birlikte çok farklı *metinlerin* birleştirilmesi suretiyle hadis uydurma şeklinin, bunların arasında ciddi rağbet gördüğünü bilmek de önemlidir.³¹ Yukarıda zikri geçen, zenâdikaya atfedilmiş bir uygulama olarak, uydurulan hadisleri tanınmış hadis âlimlerinin yazılı kayıtlarının içine gizlice yerleştirme eylemine bu bağlamda tekrar işaret edilmesi gerekir.

İbnü'l-Cevzi'nin kasıtlı hadis uydurmacılığına dair sistematik bilgilerinde öne çıkan temel hususu -araştırmada esas aldığımız konu bağlamında- özetle şöyle ifade etmek mümkündür: Burada, klasik İslamî gelenekten hareket ederek aşamalı bir şekilde *önce* isnad kritiği, *sonra* hadis uyduranların amaçları ve *nihayetinde* hadis uydurma sebeplerini ve ortamlarını söz konusu ederek, hadis uydurmacılığının *tarihî* arka planı için genel ve bununla birlikte başka örnekler için de uygulanabilir bir model -en azından teorik temelde- çıkartmak mümkün oldu. Her ne kadar bu modelde Müslümanların hadis ilminde ele aldıkları şahıslara dair literatürün de dikkate alınması gerekiyorsa da, bu eksiklik, az önce *konunun aslına ilişkin yapılan çıkarımın doğruluğunu* etkileyecek düzeyde değildir.

Bu -ancak büyük ölçüde teorik- soyutlama sayesinde dikkat çekici bir durum da ortaya çıkmıştır: Girişte taslak halinde ifade edilen oryantalistlerin, yani bizim hadisi ele alış şeklimizle [klasik hadis ilmi arasında] var olan metodik temel karşıtlık bu noktada neredeyse ortadan kalkıyor. Zira İbnü'l-Cevzi'nin ifadelerinde, esasında bizim hadisleri doğru tarihî bağlamlarına yerleştirmeye yönelik çabalarımızda dikkate almamız gereken bir kriter ve bakış açısı yok değil. Tam aksine: İbnü'l-Cevzi'nin verdiği örneklerde açıkça kendisini gösteren, kimi hadislerin neredeyse herhangi bir amaca yönelik olmadan öylesine uydurulmuş olduğu hususu, bana kalırsa, oryantalist hadis uydurmacılığında daha güçlü bir şekilde dikkate alınabilir.

Son olarak, hadis uydurmacılığı ile İbnü'l-Cevzi'nin sistematığında yer alan formuyla münhasıran meşgul olma, klasik İslamî hadis ilminde oldukça geç dönemde ortaya çıkan bir gelişmedir. Bu durumun diplomatik biliminin gelişimine paralellik arz ettiğini tekrar hatırlatmak gerekir. Ne İbnü'l-Cevzi ne de diğerleri³² kazanılan bu kriterleri *geriye doğru* ve *tavizsizce bütün* hadis

30 İbnü'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 43,20 – 44,2.

31 İbnü'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Mevzû 'ât*, s. 36,3 vd; 43,9 vd.

32 İbnü'l-Cevzi'de ve ilmü'l-hadis'in modern temsilcilerinde bu yöndeki düşünceler için krş. G. A. Juynboll, "Ahmad Muhammad Shâkir (1892-1958) and his edition of Ibn

külliyyatına uygulamak gibi ciddi bir girişimde bulunmuştur.³³ Bir gün belki de Müslüman hadis âlimleri bu işi yapmaya teşebbüs edebilirler. Böylesi bir durumda benzer belki de tamamen aynı sorularla, oryantalistlerin yaptıkları gibi, Peygamber rivayetlerine yönelecek olurlarsa onlar bu hususta [oryantalistler hakkında iddia edildiği gibi] İslam düşmanı bir ideolojinin hizmetinde kesinlikle bulunmamış ortodoks Hanbelî İbnü'l-Cevzî'yi ve onun seleflerini kendilerine örnek alabilirler.

Ḥanbal's *Musnad*"; *Der Islam* 49 (1972) içinde, s. 221-247; özellikle 223 vd. ve 233 vd; bir de 247.

33 Krş. İbnü'l-Cevzî'nin hadis uydurma kategorilerini ele aldığı bölümde iktibas ettiği, *kezzâbûn* hakkında –uydurulmuş- hadisi. Bu hadis, İbnü'l-Cevzî'nin “iyi niyetli hadis uydurma” ya da “*küllü kelâm hasen*’i bir *hadise* dönüştürme” kategorisine dâhil olmalı.



KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

***Al-Suyûtî, A Polymath of The Mamlûk Period
Proceedings of the themed day of the First
Conference of the School of Mamlûk Studies***

Antonella Ghersetti (editör)

Leiden: E.J. Brill, 2016, 270 sayfa.

Editöryal bir kitap olarak hazırlanan bu çalışmada Celâleddîn es-Süyûtî allâme (polymath) olarak nitelendirilmekte ve tasavvuf, fıkıh, tefsir, Arap dili gibi birçok ilmî cihetten ele alınmaktadır. Tarih, siyaset bilimi, dilbilim gibi farklı uzmanlık alanlarından gelen sosyal bilimciler bazı eserlerini merkeze almak suretiyle, gerek müteahhirin gerekse Memlûkler döneminin önemli âlimlerinden olan Süyûtî'yi tahlil etmekte ve onu ansiklopedist bir âlim olarak tanımlamaktadırlar. Bu kitabın altyapısını Memlûk çalışmaları okulunun ilk konferansı teşkil etmektedir. Sempozyum 2014 yılının 23 ilâ 25 Haziran tarihleri arasında Venedik Ca' Foscari Üniversitesi'nde Antonella Ghersetti, Marlis Saleh ve Frederic Bauden delaletiyle bir araya gelen Memlûk uzmanlarının katılımıyla gerçekleşmiş ve ardından bu kitap ortaya çıkmıştır. Kitap burada sunulan tebliğlerin makaleye çevrilmesi suretiyle oluşmuştur. Antonella Ghersetti'nin takdim (Introduction, s. 1-7) yazısıyla başlayan eser, Süyûtî'ye dair on iki makaleden oluşmaktadır. Ghersetti'nin takdim yazısında Mısır'da ansiklopedizmin izini gösterebilecek en renkli ve canlı bir kişilik olduğu için İmam Süyûtî'nin tercih edildiği ifade edilmiştir. E. M. Sartain'ın yaklaşık elli yıl önce yaptığı Süyûtî'ye dair incelemede özgünlüğü olmayan bir âlim portresi çizildiğini belirten Ghersetti, bugün bazı araştırmacılar tarafından bu iddianın yeniden sorgulanır hale geldiğini vurgulamıştır.

Kitapta yer alan ilk bölüm Strasbourg Üniversitesi öğretim üyesi Eric Geoffroy'un yazdığı "Al-Suyuti as a Sufi" (Bir Mutasavvıf Olarak Süyûtî) (s. 8-14)

başlığını taşımaktadır. Süyûti'nin *Te'yidü'l-hakika*¹ adlı eserinden hareketle tasavvufa karşı yönelttiği eleştirileri inceleyen Geoffroy, Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya kadar şöhreti yayılan bir âlim ve müftü olarak Süyûti'nin tasavvufu savunan bir şahsiyet olduğuna vurgu yapmaktadır. Süyûti'nin yakaza halinde iken yetmiş kere Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüğü ve bu rüyalardan birisinde Nebî (a.s.) tarafından kendisine “şeyhu's-sünne” lakabının verildiğini aktaran Geoffroy, Süyûti'nin, İbn İmâm el-Kâmilîye'den (ö.869/1465) hırka giydiğini ve tasavvufî icazetinin ise Ahmediye, Kadiriye ve Sühreverdiye tariklerinden olduğunu belirtmektedir. Süyûti'nin müşşidinin ise dönemin Kahire'sinin önemli Şazeli şeyhlerinden ve vahdet-i vücûd fikrini takip eden Muhammed el-Mağribî (ö.910/1504) olduğunu ifade etmektedir. Süyûti'yi genel mânada tasavvufu müdafaa eden bir şahsiyet olarak gören Geoffroy, onu ilk defa tasavvuf ilminin lehinde fetva veren bir âlim olarak tanımlamaktadır. Neticede Süyûti'nin bu yaklaşımının günümüz Arap dünyasında canlılığını koruyan Selefilîğe karşı bir ön alma tavrı olarak da yorumlanabileceğiyle bölüm sonlandırılmaktadır.

Kitaptaki ikinci bölüm Colgate Üniversitesi öğretim üyesi Aaron Spevack'ın yazdığı “Al-Suyuti, the Intolerant Ecumenist: Law and Theology in *Ta'yid al-haqîqa al-'aliyya wa-tashyid al-tariqah al-Shādhiliyya*” (Mutassıp Ekümenist Süyûti: *Te'yidü'l-hakikati'l-'aliyye ve teşyidü't-tariki's-Şazeliyye*'de Hukuk ve İlahiyat) (s. 15-46) başlığını taşımaktadır. Spevack, Süyûti'nin *Te'yidü'l-hakika* adlı eserini Hıristiyan birliğine karşı aldığı tutumu yorumlamak maksadıyla fıkıh ve kelam ilimleri perspektifinden incelemektedir. Süyûti'yi Şâfi mezhebine mensup, Eşari kelamcısı ve Şazeli bir mutasavvıf olarak tanımlayan Spevack, onun erken modern dönem âlimi olarak ne çağdaş neo-selefi ne de yeni gelenekçi çerçeveye sığıldığını ifade etmektedir. Süyûti'nin *Te'yidü'l-hakika*'sını tasavvufî bir manifesto olarak okuyan Spevack, onun tasavvufun temel kavramlarını Hz. Peygamber'in uygulamaları ve hadisleri çerçevesinde savunduğunu belirtmektedir. Özellikle de çokça tartışılan sema ve cehrî zikre dair görüşlerini ele almaktadır. Semanın müzik enstrümanı kullanmaksızın yapıldığı takdirde Şâfi mezhebine göre caiz olduğunu nakleden Spevack, ârif ve fakihlerin birbirine olan üstünlüğünü *Te'yidü'l-hakika*, *Savnu'l-mantık* ve *er-Redd alâ men ehlade ile'l- arz* kitapları üzerinden incelemektedir. Süyûti'nin fıkıh ile tasavvuf ilimleri arasında kuvvetli bir irtibat kurduğuna değinen Spevack, onun içtihadı karşı tavrının hem sonraki kuşaklar tarafından hem de günümüz araştırmacıları tarafından yanlış yorumlandığını ifade ederek müctehitliğin şartlarını Süyûti'nin zaviyesinden ele almaktadır.

1 Kitabın Türkçe'ye tercümesi için bk. İmam Süyûti, *Yüce Hakikatler ve Şazeliyye Tarikatı (Te'yidü'l-hakikati'l-'aliyye ve Teşyidü't-tariki's-Şazeliyye)*, haz. Ferzende İdiz, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013).

Spevack, İmam Süyûti'nin görüşlerini eşzamanlı (*synchronic reading*) ve artzamanlı okuma (*diachronic reading*) şeklinde kavramlaştırdığı yönteme bağlı kalmak suretiyle analiz etmekte ve eşzamanlı okumayla dönemin âlimlerini, İbnü's-Salâh ile Nevevî çizgisini esas almaktadır. Yazar, artzamanlı okumada ise Şâfi, Eşari ve tasavvufî geleneğin içindeki âlimleri merkeze almak suretiyle yatay ve dikey olmak üzere iki düzlemde ele aldığı bir okuma biçimine tâbi olmaktadır. Süyûti'nin *Te'vidu'l-hakika*'daki iki bölümünü kelamî açıdan inceleyen Spevack, onun tasavvufa dair görüşlerinin Şâfi ve Eşari çizgiden ayrıldığını ifade etmektedir.

Üçüncü bölüm Kobe Üniversitesi öğretim üyesi Takao Ito'nun yazdığı "Al-Suyuti and Problems of the waqf" (Süyûti ve Vakıf Meseleleri) (s. 47-63) başlığını taşımaktadır. Ito, bu bölümde Süyûti'nin vakıf hukukuna dair görüşlerini irdelemektedir. Süyûti'nin biyografisini fakih ve şeyh kimliği üzerinden okuyan Ito, onu polemikçi bir şahsiyet olarak tanımlamaktadır. Süyûti'nin Sehavi ile olan tartışmalarına değinen Ito, Mahmudiye Kütüphanesi'ndeki yazarı meçhul kitapların isimlerinin Süyûti tarafından biraz değiştirilip yeniden yazıldığını dillendirmekte ve intihal yapmakla suçlandığını nakletmektedir.²

Süyûti'nin vakıf hukuku noktasındaki görüşlerini *el-İnsaf fi temyizi'l-evkâf* ve *el-Hâvi li'l-fetâvî* adlı eserleri üzerinden inceleyen Ito, bu konuda Cevcerî ve İbn Kerekî ile girdiği fikhî tartışmalara da atıf yapmaktadır. Ito, hankahtaki müridlerin emirden aldıkları erzakı ve maaşın cevaziyetini tartışan Süyûti'nin *el-Havi*'deki vakfa dair on altı kısa fetvası üzerinden meseleyi ele almaktadır. Bu tartışmaları Baybarsiye Hankahı'ndaki meselelerle ilişkilendirmekte ve tasavvuf tarihi açısından Memlûkler dönemi hankahlarının Süyûti gibi âlimler merkeze alınarak çalışılmasının elzem olduğunu belirtmektedir.

Kitaptaki dördüncü bölüm Heidelberg Uluslararası Çatışma Merkezi Enstitüsü araştırmacısı Judith Kindinger'in yazdığı "Bid'a or sunna: The *taylasan* as a Contested Garment in the Mamluk Period (Discussions between al-Suyuti and Others)" (Bidat mi Sünnet mi: Memlûkler Döneminde Tartışmalı bir Giysi Olarak Taylasan (Süyûti ve Diğerleri Arasındaki Münakaşalar) (s. 64-80) başlığını taşımaktadır. Kindinger, sarığı omuza doğru sarkıtarak takmanın (*taylasan*) bid'at mi yoksa sünnet mi olduğunu Süyûti ve diğer âlimlerin tartışmalarını merkeze almak suretiyle bu bölümde ele almaktadır. Memlûk dönemi âlimlerinin kıyafetlerinden tanınabileceğini belirten Kindinger, İbnü'l-Attâr'ın *Kitâbu Edebi'l-hatib*'inde *taylasan*'ın bid'at olduğu ve İsfahan Yahudilerinin bu şekilde

2 İki âlim arasında cereyan eden tartışmalar hakkında bk. Enbiya Yıldırım, "Süyûti'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehavi - Suyûti Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2006), 149-174.

giyindiğine dair görüşlerine yer vermektedir. Süyûtî'nin ise bunun tam aksini savunduğunu ve taylasan giymenin sünnet olduğunu savunduğunu ve bunu delillendirmek için de *Ehâdisu'l-hisân fi fazli't-taylasan* isimli eserini yazdığını ifade etmektedir.

Kindinger'in bu bölüm üzerinden tartışmaya açtığı konu kıyafet ve giyim tercihinin kültürel ve tarihî olarak Müslüman fert ve toplumlar arasında ne tür tartışmalara yol açtığını ortaya koymaktır. Bu tartışmaların fikhî zeminini ve mezheplerin ilkesel yaklaşımlarını da bu vesileyle tespit etmeye çalışmaktadır. Taylasan, yazarın ifadesine göre Yahudi ve Hıristiyanlara mahsus bir kıyafet tarzıdır ve "Ey taylasanın oğlu! (*Ya İbn et-Taylasan*)" gibi kullanımlar Arapça'da gayrimüslimliğe delalet eder. Aynı kanaat İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdu'l-meâd*'ında da taylasanın İsfahan Yahudileri tarafından giyildiği şeklinde kendisine yer bulur. Kıyafet tercihi yazara göre İslam kültüründe sadece bedeni örten bir unsur değil ayrıca manevî ve sosyal konumuna da işaret eden bir alamettir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden hareketle farklı renklerin farklı sembolik anlamlara işaret ettiğine de dikkat çeken Kindinger, vaiz, kadı, gayrimüslim gibi farklı meslek ve grupların muhtelif taylasan giydiklerine vurgu yapar. Taylasan giymenin kökeninin Yahudiliğe mi yoksa Farşlılara mı ait olduğu tartışmasını gündeme getiren Kindinger, Süyûtî'nin İbnü'l-Kerekî gibi Hanefî âlimlerce taylasanla sultanın huzuruna çıktığı için ikaz edildiğini onun da Şâfi mezhebine göre taylasanın sünnet olduğunu ortaya koyan *Ehâdisu'l-hisân fi fazli't-taylasan* adlı eserini bu gerekçeyle yazdığını ortaya koyar. Bu tartışmanın kökenlerini taylasan üzerine yazılan kitaplara bibliyografik olarak yer vererek detaylandıran Kindinger, toplum birliği ve grup kaynaşması bakımından sosyolojik olarak Müslüman toplumlarda kıyafetin önemini dile getirir.³

Kitaptaki beşinci bölüm Göttingen Üniversitesi doktora öğrencisi Christian Mauder'ın yazdığı "Al-Suyuti's Stance Toward Worldly Power: A Reexamination Based on Unpublished and Understudied Sources" (Süyûtî'nin Dünyevi İktidara Karşı Duruşu: Yayınlanmamış ve Az Çalışılmış Kaynaklara Göre Yeniden Bir İnceleme) (s. 81-97) başlığını taşımaktadır. Mauder bu bölümde Süyûtî'nin dünyevi iktidara karşı tavrını belirlemeye çalışmaktadır. Emir Tomanbay'ın kendisini öldürmek istediği için ondan saklanan Süyûtî'nin aslında seküler yöneticilere karşı tazimde bulunmadığını ancak halifeye daha tazimkâr yaklaştığını ifade eden Mauder, bir âlimin yöneticilere karşı sergilemesi gereken tavrı Süyûtî'nin *el-İnâfe fi rütbeti'l-hilâfe* ve *Ma revâhu'l-esâtîn fi ademi'l-mecii ile's-selâtin* isimli üzerinden okumaya çalışmaktadır. Mauder, her ne kadar Süyûtî'nin

3 Bu konuda yapılan bir çalışma için bk. Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, (Konya: Yediveren Kitap, 2004).

sultanın huzurunda okunması için kaleme aldığı *er-Risaletü's-sultâniyye*'nin tahkik ve değerlendirmesinin yapılmadığını söylese de eserin tahkikli neşrinden ve tarafımızca yapılan değerlendirme ve tercümeden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.⁴ Bu vesileyle yazarın Memlûkler dönemini sultanların seküler bir idarî yönetim tarzını benimsedikleri, hilâfeti ise bunun karşısına yerleştiren dini bir yönetim olarak algılamasının da sorunlu olduğu ifade edilmelidir.

Mauder, Süyûtî'nin siyasetle alakalı olan ve saltanatı konu edinen metni *el-Ehâdisü'l-münife fi fadli's-saltanati*'ş-şerife'nin muhakkiki Mes'ad Abdülhamid Sa'denî'yi kitabın orijinal ismine müdahale ettiği ve tahkiki eksik yaptığı için tenkit etmektedir. Hadislerdeki sultan ve imam ayırımına dikkat çeken Mauder, "imam" kavramının Süyûtî'ye göre müsbet bir anlam taşıdığını düşünmekte ve bu minvaldeki hadis-i şeriflerde imam ve halife kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığını dile getirmektedir. Süyûtî'nin sultan yerine imam ve halife kavramlarını olumlu anlamda kullandığını belirten Muader, Süyûtî'yi çok yönlü ve özgün bir müellif olarak görmektedir. Bu tespitleri yapan yazarın Yavuz Köktaş'ın hadislerde geçen sultan kavramını incelediği çalışmasından haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Köktaş'a göre sultan siyasî bir unvan ve içeriğin yanında halife, emir gibi anlamlarda da kullanılmıştır.⁵

Altıncı bölüm Bonn Üniversitesi Annemarie Schimmel Koleji'de araştırmacı olan Mustafa Banister'in yazdığı "Casting the Caliph in a Cosmic Role: Examining al-Suyuti's Historical Vision" (Halifeye Kozmik Bir Rol Verme: Süyûtî'nin Tarihi Tasavvurunu Tetkik Etmek) (s. 98-117) başlığını taşımaktadır. Banister'e göre Süyûtî halifeyi kozmik düzenin siyasî sürekliliğini sağlayan, doğal düzenin muhafızı ve dünyanın manevî uyumunu tesis eden bir aktör olarak konumlandırmaktadır. Banister'in Süyûtî üzerinden yaptığı tespit hilafetin siyasî düzen ile doğal âlem arasında kopmaz bir bağı ihtiva ettiği şeklindedir. Hilafetin ilgası ya da siyasî açıdan yönetimin yanlış icrası doğal düzeni de bozacaktır. Bundan dolayı Süyûtî, Vâsık'ın kötü ahlâkından ötürü onu ve onun soyundan gelenleri değil Müstekfî'nin soyundan gelenleri meşru halife olarak kabul etmektedir. Bunun için Banister, Süyûtî'nin yazdığı tarih kitabını halifelere nisbetle adlandırmasını ve kitabına *Târîhu'l-hulefâ* ismini vermesini onun iktidarı yani saltanatı ve tarihi halife merkezli kurguladığına bir işaret olarak yorumlamaktadır. Süyûtî'ye göre hilafet ümmet üzerinde otorite sahibi olan hulefâ-yı râşidin ile tesis edilmiş ve

4 *er-Risâletü's-sultâniyye*'nin tahkikli metni için bk. Celaleddin Süyûtî, thk. Muhtar el-Cübâlî (Beyrut: Daru vahyi'l-kalem, 2004. Risalenin tercüme ve değerlendirmesi için bk. A. Taha İmamoğlu, "Gevendend Ancak Diken Çıkar: Süyûtî'nin Gözüyle Ulema ve Siyaset", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18/35 (2013), 199-222.

5 Yavuz Köktaş, "Hadislerde Geçen "Sultan" Kelimesine Dair", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 229-242.

Kahire'deki Abbasi halifelerinin her ne kadar maddi olarak güçleri zayıflamış da olsa varlıklarıyla sembolik olarak devam etmiştir.

Yedinci bölüm Londra Üniversitesi SOAS araştırmacılarından Christopher D. Bahl'in yazdığı "Preservation through Elaboration: The Historicisation of the Abyssinians in al-Suyuti's *Raf' sha'n el-Hubshan*" (Detaylı Koruma: Süyüti'nin *Ref'u şe'ni'l-Huḫṣân*'ında Habeşlilerin Tarihselleştirilmesi) (s. 118-142) başlığını taşımaktadır. Bahl, Habeşlilerin tarihselleştirilmesi meselesini Heidelberg Üniversitesi'nde sunduğu yüksek lisans tezinden ürettiğini ifade etmiştir. Bölüm, Süyüti'nin Habeşlilerin tarihî değerini ortaya koyan *Ref'u şe'ni'l-Huḫṣân* adlı eserinin değerlendirmesi üzerine bina edilmiştir.⁶ Yazara göre mezkûr eser Ortaçağ'daki ırkçı yaklaşımlara yönelik örnek bir savunma metnidir. Almanca literatürde *Verteidigungsschriften* yani savunma yazıları olarak değerlendirilebilecek mezkûr kitap, Abbasi Irak'ındaki siyah halklara dair, onların etnik ve kültürel özelliklerinden bahseden bir eserdir. *Ref'u şe'ni'l-Huḫṣân*'da Habeşlilere yer veren hadisler, Habeşistan'a hicret, Habeşli seçkinler, Kur'an'daki Habeşçe kelimeler gibi konular, rivayetler üzerinden aktarılmaktadır. Böylelikle Bahl, bu kitabın Habeşlilerin tarihsel değerini ortaya koyan bir eser olarak okunmasını önermektedir. Habeşlilerle ilgili rivayetlerin bir araya getirilmesini metin üretiminde derleme ve aktarımın teliften daha ön planda olduğuyla açıklayan Bahl, bu eserin aynı zamanda maduniyet çalışmaları (*subaltern studies*) bağlamında da okunabileceğini belirtir. Zira metin, Ortaçağ'da köle olarak istihdam edilen Habeşistanlı insanların yeni bir kimlik inşası bakımından önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kitaptaki sekizinci bölüm Londra İsmaili Araştırmaları Enstitüsü'nden S.R. Burge'nin yazdığı "Evidence of Self-editing in al-Suyuti's *Tahbîr and Itqân*: A Comparison of his Chapters on *Asbâb al-nuzûl*" (Süyüti'nin *Tahbîr* ve *İtkân*'ında Kendi Eserlerini Edite Etmesinin Delili: Esbâb-ı Nüzul Bölümlerinin Karşılaştırılması) (s. 143-181) başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde, Süyüti'nin *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr* ve *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı tefsirle alakalı iki eserinden hareketle esbâb-ı nüzul bölümlerini karşılaştırmakta ve muhteva gelişimine odaklanmaktadır. Burge, *et-Tahbîr*'in Bulkinî'nin kayıp eseri *Mevaki'u'l-ulûm min mevâki'i'n-nücûm*'un esas alınmasıyla oluşturulduğu bilgisinden hareketle Süyüti'nin tefsir ilmine dair ilk yazdığı eserlerden olan ve *el-İtkân*'ın özeti mahiyetindeki bu eserin onun ilmi gelişimini izlemek için önemli ipuçları sunduğunu belirtir. Zira *et-Tahbîr*, Süyüti'nin İbn Tulun Camii'nde okutmak üzere yazdığı başlangıç seviyesinde bir ders kitabıdır. Bu noktada

6 Süyüti, *Ref'u şe'ni'l-Huḫṣân*, thk. Safvân Dâvûdî, (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, [t.y.]

Süyûti'nin *et-Tahbîr*'i Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ıyla karşılaştırdığı ve eserinin zayıf kaldığını bunun için de kendisini *el-İtkân*'ı yazmaya mecbur hissettiğini belirten Burge, bu bölümde *el-Burhân*, *el-İtkân* ve *et-Tahbîr*'i muhteva bakımından karşılaştıran bir tabloya yer verir. Burge, Süyûti'nin yazım üslubunun yeni bir eser inşa etmek için başka bir kaynağı temel metin olarak kullanma yöntemine dayandığını ve bunun da Müslüman âlimler tarafından sıklıkla tercih edilen bir metod olduğuna temas eder. Bahl, bölümü *et-Tahbîr* ve *el-İtkân*'da yer alan benzer pasajlara Arapça aslından örnekler vererek sonlandırır.

Dokuzuncu bölüm George Washington Üniversitesi Tarih bölümünde öğretim üyesi olan Joel Blecher'in yazdığı "Usefulness without Toil: Al-Suyuti and the Art of Concise *hadith* Commentary" (Meşakkatsiz Fayda: Süyûti ve Muhtasar Hadis Şerhi Sanatı) (s. 182-200) başlığını taşımaktadır. Blecher, Memlük dönemi Kahire'sinde yazılan hadis şerhlerini geç barok dönem Roma mimarisine benzetir ve Süyûti'yi de hadis şerhçiliğinin önemli bir aktörü olarak görür ve onun *et-Tevşîh ale'l-Câmi'i's-Sahîh* adlı Buhârî şerhini niçin yazdığını anlamaya çalışır. *et-Tevşîh*'in kısa bir şerh olmasını dönemin uzun şerhlere rağbetinin azalmasıyla gerekçelendirir ve Süyûti'nin bu şerhini inşa ederken Zerkeşî'nin *et-Tenkîh li-elfâzi'l-Câmi'i's-sahîh* adlı şerhini esas aldığına vurgu yapar. *et-Tevşîh*'in kısa ve kullanışlı bir şerh olduğunu Buhârî'deki ta'zîr bölümü üzerinden ele alan Blecher, mezkûr şerhin zamanı az olan kişiler için yazıldığını, pratiklik ve kullanım kolaylığı amaçladığını ifade eder.

Onuncu bölüm Venedik Ca' Foscari Üniversitesi öğretim üyelerinden Francesco Grande'in yazdığı "History, Comparativism and Morphology: Al-Suyuti and Modern Historical Linguistics" (Tarih, Mukayesecilik ve Morfoloji: Süyûti ve Çağdaş Tarihi Dilbilim) (s. 201-226) başlığını taşımaktadır. Grande, bu bölümde Süyûti'nin dilbilim anlayışını tarihî dilbilim yöntemleriyle irtibatlandırarak karşılaştırmakta ve morfolojik açıdan incelemektedir. Süyûti'nin *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâiha* adlı eserini merkeze alan Grande, karşılaştırmalı modern dilbilim teorisinin öncüleri Alman akademisyenler Franz Bopp ve August Schleicher'in Hind-Avrupa dil ailesine ait dillerin incelenmesi için geliştirdikleri yönteme dair giriş yaparak okuyucuyu bilgilendirmektedir.

Die Darwinische Theorie und Sprachwissenschaft (Darwinci Teori ve Dilbilim) adlı kitabında August Schleicher'in doğa bilimlerini dilbilime uyarladığını ve dillerin geçirdiği değişim ve dönüşümü Darwin'in evrim teorisi ile temellendirdiğini ifade eden Grande, Hind-Avrupa dil ailesinin kaynakları olan Yunanca, Latince ve Sanskritçe'nin çağdaş tarihi dilbilimin ortaya çıkmasındaki önemine değinmektedir. Süyûti'nin dilbilim açısından hâlâ yeterince incelenmediğini vurgulayan yazar, bu bölümle onun morfoloji anlayışına katkı sunmayı hedeflemektedir. *el-Muzhir*'in sırasıyla kırk iki (*ma'rîfetü kitâbeti'l-luga*), on

(*ma'rifetü'd-da'if ve'l-münker ve'l-metruk mine'l-lugat*), yirmi iki (*ma'rifetü hasâisi'l-luga*) ve kırkinci (*ma'rifetü'l-eşbâh ve'n-nezâir*) bölümlerini dilbilim açısından tahlil eden Grande, Süyûtî'nin dilbilim yönteminde tarihi yaklaşımın ve dilde karmaşıktan basite doğru giden seyrin takip edildiğini ifade eder. Yazara göre, modern tarihî yöntem ile Süyûtî'nin dil anlayışında kesişen nokta, morfolojik açıdan dile ait olan ve dilbilime dair değişimlerin etkisinin yabancı tesirlerde aranmasıdır. Grande, bu noktada Hind-Avrupa dilleri arasındaki fonetik benzerliklerin tespiti için geliştirilen August Scleicher'in soy ağacı teorisine (*stammbaumtheorie*) atıf yapar ve Süyûtî'nin karşılaştırmalı yöntemin farkında olduğunu belirtir.

On birinci bölüm Edinburgh Üniversitesi öğretim üyelerinden Jaakko Hameen-Anttila'nın yazdığı "Al-Suyuti and Erotic Literature" (Süyûtî ve Cinsellik Edebiyatı) (s. 227-240) başlığını taşımaktadır. Hameen-Anttila, Arap edebiyatında cinselliğe yönelik edebiyatın geniş bir yer tuttuğunu ancak bu türün yeterince araştırılmadığını belirttikten sonra Süyûtî'nin bu konuda iki kitap yazdığını birincisinin *el-Vişâh fi fevâidi'n-nikâh* ve ikincisinin *en-Nevadiru'l-ayk fi ma'rifeti'n-nayk* olduğunu belirtir. Bir diğer eseri de Makâmâtü'n-nisâ olarak şöhret bulan *Resfü'z-zülâl mine's-sahri'l-helâl*'dir. Süyûtî bu kitabında on altı farklı ilim dalının temel kavramlarıyla damatların ağzından zıfak gecesini betimler. Yazarın zikrettiği bir diğer eser de Süyûtî'ye nisbet edilen *el-İzâh f ilmi'n-nikâh*'dir. Bu eserin ona aidiyetini tartışan Hameen-Anttila yazım üslubu ve muhtevası bakımından eserin XII. yüzyıl fizik âlimlerinden Şeyzerî'ye ait olma ihtimalini dile getirir. Süyûtî'nin bu alana dair eser telif etme nedenini çağdaş dünya edebiyatı ile karşılaştıran yazar, Ortaçağ Arap kültüründe ve özellikle de Memlûkler döneminde bu alana dair eser yazımının Viktorya döneminden daha rahat olduğu tespitini yapar. Hameen-Anttila, Süyûtî'nin allâme (polymath) olmasının bu eseri yazmasında etkili olduğunu ancak kitaplarında eşcinselliğe yer vermemesinin bazı Batılı araştırmacılar tarafından problem olarak görüldüğünü ve tenkit edildiğini söyler. Yazar bu türdeki eserlerin genellikle heteroseksüel bakış açısıyla yazıldığını ve geleneğin bu şekilde tesis edildiğini dolayısıyla Süyûtî'nin de bu geleneğin takipçisi olduğunu vurgular.

On ikinci ve son bölüm Dalhousie Üniversitesi öğretim üyelerinden Daniela Rodica Firanesco'nun yazdığı "Revisiting Love and Coquetry in Medieval Arabic Islam: Al-Suyuti's Perspective" (Süyûtî'nin Perspektifinden Ortaçağ Arap İslam'ında Aşk ve Cilveyi Yeniden Değerlendirmek) (s. 241-260) başlığını taşımaktadır. Son on yıldır Arap edebiyatındaki bahnâme literatürünün canlı bir ilgiye mazhar olduğundan bahseden yazar, bu türün daha ziyade evlilik içi cinsel ilişkiyi ele aldığını ifade eder. Bu edebî türün *adâbu'n-nikâh* literatürü içerisinde yer aldığını belirten Firanesco, Arap dünyasında toplumsal cinsiyet rollerinin bu tür metinler üzerinden inşa edildiğini vurgular. Yazar, İmam Gazâlî'nin *İhyâu*

ulûmi'd-dîn'in adlı eserinde *adâbu'n-nikâh* bölümünün Müslümanların evlilik ve aile münasebetlerini ahlâkî ve etik bakımdan inşa ettiği tesbitinden sonra Süyûtî'yi günümüzde cinselliğin seküler ve dünyevî olarak temellendirildiği genel yaklaşımın tersine nikahı dini referanslarla açıklayan bir anlayışa sahip olmakla betimler. Bu anlayışı erkeği merkeze alan ve erkek odaklı bir söylem olarak gördüğünü vurgulayan Firanescu, Süyûtî'nin atfı yaptığı kaynakların tamamının erkeklere ait olmasını bir problem olarak görür ve ideal kadın davranışlarının erkeklerce tayin edildiğini iddia eder. Aynı yaklaşımın sadece Ortaçağ İslam anlayışında değil XII. ve XIII. Avrupa'sında ve Kuzey Fransa'da da benzerlik arz ettiğini, Süyûtî'ye ait bahnâme metinlerinin Ortaçağ'ın erkek odaklı söylemini özetleyen bir üslupla yazıldığını ve bu metinler üzerinden Ortaçağ İslam'ında toplumsal cinsiyet kültürünün daha anlaşılır ve açıklayıcı şekilde öğrenilmesine vesile olduğunu belirtir. Firanescu'nun feminist teoriyi esas alarak nikâh kitaplarını incelediği bu bölümde Memlükler döneminin ideal kadın davranışları ve ataerkil yapısı anlaşılmaya çalışılır.

Velûd bir müellif olan İmam Süyûtî'nin muhtelif konulardaki eserlerinin merkeze alınması suretiyle incelendiği bu çalışmada Memlükler döneminin siyasî, kültürel ve ilmî hayatına da açıklık getirilmektedir. Süyûtî'nin Memlükler dönemindeki ilmî hayata katkısını da ortaya koyan bu çalışma aslında Ortaçağ İslam toplumunu iktidar, beden ve özne gibi farklı açılardan ele almaktadır. Çağdaş sosyal bilim teorilerinin kullanılarak İslam toplumlarının anlaşılmaya çalışılması Avrupa-merkezcilikten kaynaklanan birçok yorum problemini de beraberinde getirmektedir. Grande, Hameen-Anttila gibi bazı yazarların Süyûtî'nin dilbilim ve cinselliğe dair fikirlerinden hareketle dönemin Avrupa'sıyla yaptığı karşılaştırmalarda aslında Ortaçağ zihniyetinin birçok konuda benzeştiğini ifade etmektedir. Bu açıdan XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa'da canlanan ansiklopedizm fikrinin Süyûtî ve Firûzâbâdî gibi âlimler üzerinden incelenmesi da aslında günümüz Batılı akademisyenlerin İslam araştırmalarına olan ilgisinin halen canlı olarak devam ettiğini göstermektedir.⁷

Bazı tarihçilere göre Memlükler ile Osmanlılar arasında halef selef ilişkisi vardır. Bunun için günümüzdeki Osmanlı araştırmalarına olan ilginin gerek nitelik gerekse nicelik bakımından Memlük çalışmalarına yansması bu tanıtım vesilesiyle arzu edilmektedir. Zira Chicago Üniversitesi bünyesinde 1997 yılında yayın hayatına başlayan ve 2022 yılında yirmi beşinci sayısına ulaşan *Mamluk Studies Review* dergisine benzer bir yayının Türkiye merkezli bütün İslâm

⁷ Firûzâbâdî hakkında yapılan güncel bir çalışma için bkz. Strotmann Vivian, *Majd al-Din al-Firuzabadi (1329-1415): a polymath on the Eve of the early modern period*, (Leiden: E.J. Brill, 2016).

coğrafyasına hitap edecek şekilde neşredilmesi bir ihtiyaçtır. Aksi takdirde Avrupa-merkezci sosyal bilim teorilerinin kısılcından çıkamayan ve kendi geçmişimizi öteki nazarıyla okuyan bir tarih yorumuna hapsolmamız işten bile değildir. Bu vesileyle İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından tertip edilen ilki Eylül 2021 ve ikincisi Haziran 2023 tarihlerinde gerçekleştirilen Memlûkler Dönemine dair sempozyumların devamlılık arzemesinin elzem olduğu düşünülmektedir. Bu programların tertip edilmesinde emeği geçen ve yakın zamanda rahmet-i Rahman'a kavuşan Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'ı hayırla yâd ediyorum.

Abdullah Taha İmamoğlu

(Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

atahaimamoglu@trakya.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9792-8208)



ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE



Araştırma Notu / Research Note

Bir Metin Tahkik Macerası

Beyza Tuncay*

Bu yazıda, yüksek lisans tez döneminde ilk defa metin tahkiki çalışmak isteyen öğrencilerin karşılaşabileceği muhtemel problemler, misal teşkil edecek bir tecrübe üzerinden aktarılmıştır. Yazıda; tez önerisi hazırlama, tez öncesi hazırlık ve tez yazımına başlanılması gibi noktalarda ilgili literatür mevzu bahis olduğunda akademik bir üslup tercih edilmişken bütün bu aşamaların aktarılmasında ve değerlendirilmesinde girilen özeleştiriler ise bir deneme üslubuyla kaleme alınmıştır.

Metin tahkiki, İslami ilimlerin ana kaynaklarının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için gerçekleştirilen önemli bir ilmi faaliyetdir. Temel kaynak kabul ettiğimiz tüm eserler yazmalarla bize intikal etmiş olup farklı müstensihler tarafından kaleme alınan tek bir eserle ilgili birden fazla nüshanın mevcut olması bir vakiadır. Metin tahkikini yapan araştırmacının ilmi birikimi, onun eserin asıl kıymetini ortaya koyma kapasitesini doğrudan etkileyecektir. Eser, araştırmacının tahkiki neticesinde zenginleşecek ve ait olduğu disiplin içindeki mevkinin bulacaktır. Muhakkik, metni rahat okuyup anlamamız konusunda yardımcı olmalıdır.¹ Aksi takdirde, eserden murat edilen maksada ulaşılamama tehlikesi ortaya çıkacaktır. Bazı eserlerin birbirinden ciddi farklılıklar barındıran nüshalarının olması, eserin anlaşılması için hangisinin ana nüsha kabul edileceği sorununu barındıracağı için, araştırmacının eserin muhtevasına hâkim olmasını da gerektirmektedir.

İslami kaynakların anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında bir alet ilmi olarak karşımıza çıkan Arapçanın ve Arap dilini inceleyen ilim dallarının önemi

* *Dkab Öğretmeni, İğdir Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilimsel Yüksek Lisans Öğrencisi, beyzatunncayy@gmail.com, orcid: 0009-0009-8501-2863.*

1 Seyit Bahçıvan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21 (2006): 86.

malumdur. Ana dili Arapça olmayan, Arapçayı sonradan öğrenen müslüman ilahiyatçılar için Arapça noktasında yetkinleşmek kolay olmamaktadır. Nitekim ülkemizdeki ilahiyat fakülteleri için Arapça öğretim teknikleri önemli bir problem teşkil etmektedir. İlahiyat fakülteleri hazırlık sınıflarında okutulan ders müfredat kitapları ve takip edilen metotlarla ilgili Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı tarafından muhtelif tezler yürütülerek, konuyu aydınlatmayı amaçlayan makaleler yazılarak bu problem için çözüm önerileri üretilmeye çalışılmaktadır.² Bu problemin sebepleri üzerine konuşmak, muhtemel çözüm önerilerini tartışmak yazımızın konusunu aşmaktadır. Lakin İslamî ilimler alanında lisansüstü eğitim almayı hedefleyen öğrenciler için standartların üzerinde bir Arapça bilgisine sahip olmak, nitelikli eserler ortaya koyabilmek açısından gereklidir.

Arap Dili ve Belâgatı yüksek lisans ders dönemimde aldığım “Metin Tahkiki” dersi zihnimde yeni ufuklar açmıştı. Lisans dönemi bitirme tezimde Din Sosyolojisi alanında *Sebîlürreşâd* dDergisinde çıkan Osmanlıca muhtelif yazıların Latinizasyonunu çalışmıştım. Bu nedenle tahkiki neşir konusu oldukça ilgimi çekmişti. Tez önerimi hazırlama sürecinde beni bekleyen önemli bir problem tahkik edeceğim eserin seçimiydi. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’nın çevrimiçi portalından 600.000’e yakın eserin katalog bilgisine, 400.000’e yakın eserin dijital görüntüsüne erişilmesi mümkün.³ Yazma Eserler Kurumu’na bağlı kütüphanelerin okuma salonlarından da araştırmalarınızı gerçekleştirebilirsiniz. İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’ne gittiğimde Arap Dili ve Belâgatı ile ilgili bir konu daraltmasına gitmeme rağmen beni bekleyen sayısız yazma eserle karşılaştım. Ne yazık ki tahkik edilip neşredilen eserlerle ilgili bir kayıt da bulunmamaktaydı. Bu nedenle, Yazma Eserler Kurumu’nun kataloglama faaliyeti bünyesinde edisyon kritiği yapılmış eserlerle ilgili bir çalışmanın yürütülmesi araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen eserlerin tespiti için faydalı bir çalışma olacaktır. Bazı eserlerin yüzlerce nüshasının olması da işin başka bir boyutuymdu. Zira yüzlerce nüsha ile çalışacak bir zamanım olmadığı gibi böyle bir birikimim de yoktu. En fazla dört ya da beş nüshası bulunan kırk-elli sayfalık bir eser bulmam gerekiyordu. Osmanlı medreselerinde okutulan

2 Konuyla ilgili birçok çalışma bulunmaktadır. Hepsini burada zikretmek yazımızın hacmini aşacağından bir tez, bir de makale örneği vermekle yetindik:

Ayşenur Koçak, Arapça Dil Öğreniminde Karşılaşılan Problemler “İmam-Hatipler ve İlahiyatlar Ölçeğinde” (yüksek lisans tezi, Iğdır Üniversitesi, 2019).

Mustafa Öncü ve Ali Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/2 (2020): 55-82.

3 <https://portal.yek.gov.tr/> (erş.tar. 30.07.2023).

eserler, eserlerin müellifleri ile ilgili ulaşabildiğim makaleleri tarıyordum ve bir âlimin ismi ilgimi çekti. Bu âlim, Aydın'ın Sobuca köyünde doğması sebebiyle "Sobiçeli Mehmed Efendi" olarak biliniyordu⁴ ve muhtelif kitaplara şerhler yazmıştı. Müellifle ilgili araştırma yaptığımda *İslam Ansiklopedisi*'nde "Sobicevî" maddesine rastladım. Fakat makalede Sobiçeli Mehmed Efendi'nin ölüm tarihi 1845 olarak verilmişken, ansiklopedi maddesinde 1748 verilmişti. Farklı dönemlerde yaşamış iki Sobucalı âlimden bahsetmek mümkündür.⁵ Ölüm tarihi 1748 olarak verilen âlimi araştırmaya devam ettim. *İslam Ansiklopedisi*'nde âlimle ilgili maddede eserlerinin Türkiye kütüphane katalog bilgileri de mevcuttu.⁶ Ansiklopedi maddesi yazarı daha önce yüksek lisans tezinde Sobicevî'nin bir eserinin edisyon kritiğini yapmıştı ve hem *DİA* maddesinde hem de tezinde *Şerhu'l-Maksûd*'un üç nüshasının bulunduğunu kaydetmişti.⁷ Sobucevî'nin bir başka eserinin çalışıldığı yüksek lisans tezinde de aynı bilgiler yer almaktaydı.⁸ Maksûd'un muhtelif şerhlerini çalışan araştırmacılar da tezlerinde Sobucevî'nin *Şerhu'l-Maksûd*'undan bahsetmişlerdi.⁹ Bu bilgilerden yola çıkarak tez önerimi

4 İbrahim Şaban, "19.Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagata Dair Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 13 (2008), 126.

5 Sobiçeli Mehmed Efendi'nin ölüm tarihini 1845 olarak verilen çalışmayı tekrar kontrol ettiğimde kaynakta Sobuçeli'ye Mefhûmu'l-Alâka eseri nispet edilmiş olup kütüphane tasnif bilgisi olarak Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu numara 5885 verilmiştir. İşin ilginç yanı şu ki aynı eser, *DİA* maddesinde de aynı tasnif numarası ile Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda gösterilmiştir. *DİA* maddesinde *Mefhûmu'l-alâka* ölüm tarihi 1748 olan Sobicevî'ye nispet edilmiştir. Eserin dijital kopyası elimizdedir ve Sobicevî'ye aidiyetinde bir kuşku yoktur. Eserin ilk sayfasına "Mefhûmu Risale-i Alâka Sobicevî" notu düşülmüştür. Fakat aynı tasnif numarasına sahip tek eser, ölüm tarihleri farklı fakat isimleri aynı olan iki ayrı yazara ait olamayacağından burada bir yanlışlık olduğu aşikârdır. Hatanın makalede yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira, Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı'nda ve Yazma Eserler Portalı'nda yaptığımız araştırmada yalnızca iki Sobicevî'ye rastladık. Biri "İshak Hocası" diye bilinen ölüm tarihi 1708 olarak verilen, Aydın'ın Sobuca köyünde doğduğu için "Sobicevî" nisbesiyle de anılan âlim, şair ve hattat; diğeri ise ansiklopedi maddesinde ve tezlerde olduğu gibi ölüm tarihi 1748 olarak verilen Sobicevî'dir.

6 Mustafa Öncü, "Sobicevî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 37: 342.

7 Mustafa Öncü, *Fethu'l Esrar Fi Kitabi'l İzhar Adlı Eserin İnceleme ve Edisyon Kritiği* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 12.

8 Abdullah Bilin, *Sobucalı Mehmed Efendi'nin Keşfü'l-İnaye fi Mesaili'l-Kifaye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 8.

9 Naim Yaman, *Muhammed b. Halil b. Dânyâl'in Şerhu'l-Maksûd Adlı Eserinin Tahkiki* (yüksek lisans tezi, Sivas Üniversitesi, 2019), 11.

Osman Ziyrek, *İbnu'l Hâc Muhammed b. Ahmed el-Farazî'nin el-Matlûb Şerhu'l-Maksûd Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (yüksek lisans tezi, Bayburt Üniversitesi, 2021), 27.

“Sobucalı Mehmed Efendi'nin *Şerhu'l-Maksûd* Adlı Eserinin Tahkiki” başlığı altında hazırladım. Maksûd kitabı İmam Birgivi tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilse de, bunun doğrulamasını yapan bir kaynak bulunmamaktadır.¹⁰ Zira İmam Birgivi'nin *İm'ânu'l-enzâr*'ından önce yapılan *Maksûd* şerhinde de eserin müellifine dair bir kayıt yoktur:

el-Maksûd'a ilk şerh Muhammed b. Halil b. Danyel (ö.700/1310) tarafından yazılmıştır. Kâtip Çelebi, 'Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn' adlı meşhur eserinde, Halil b. Danyel'in vefat tarihini 708 veya 710 hicri olarak vermektedir. Biz buradan kesin olarak el-Maksûd adlı eserin, hicri takvime göre 700 yılından önce yazılmış olduğunu anlıyoruz. Eser İmam-ı Azam Ebu Hanife'nindir görüşünü ilk ortaya atan Birgivi ise bu görüşü dile getirdiği şerhini 952/1545-46 senesinde tamamlamıştır. Yani esere ilk şerhi yazan Halil b. Danyel'den yaklaşık 250 sene sonra bu görüşü ortaya koymuştur. Eğer bu görüş doğru ise, esere yazılan diğer şerhlerde bu niçin te'yid edilmemiştir. Yahut diğer şerhler niçin bu eserin müellifine dua ile esere başlamamış veya bitirmemiştir. Biz buradan hareketle eserin kime ait olduğu hususunda o dönemde de net bilgiler olmadığını görüyoruz. Eğer net bir şekilde eserin kime ait olduğu biliniyor olmuş olsaydı, şârihler dua ile eserin müellifinin ismini zikrederlerdi. Ancak Birgivi'den başka esere şerh yazanlar, eserin müellifinden bahsetmemişlerdir.¹¹

Birgivi'nin eseri Ebû Hanîfe'ye izafe etmesine günümüzde bu konuyla ilgili yapılan araştırmalarda getirilen itirazların üstünde durmak istememiz; İslami kaynakların mütalâasında, özellikle itibar gören âlimlerin eserlerindeki bazı bilgilerin zaman zaman bir tenkît süzgecinden geçirilmeden aktarılmasının ne gibi yanlış kanaatlerin yaygınlaşmasına sebep olabileceğine bir misal teşkil etmesidir. Nitekim, Birgivi'nin *İm'ânu'l-enzâr*'ının edisyon kritiğinin yapıldığı tezde konuyla ilgili önemli tespitler yer almaktadır:

Kanaatimiz odur ki; Birgivi'nin İmâm-ı Azam'a izâfe ettiği el-Maksûd ile ilgili can alıcı nokta, Birgivi'nin eser adı zikretmeden, Sibeveyh ve Ahfeş'in görüşlerine başvurarak, Ecvef fiilin meçhulünde; mahzûfun vâvî mi yoksa yâi mi olduğu hususunda sarfçuların ihtilafa düştüklerini anlattığı bölümde yatmaktadır. Birgivi önce Ahfeş'in görüşünü, sonra Sibeveyh'in görüşünü vererek bu meseleyi ele alıyor. Sonra kendi görüşünü açıklayarak Sibeveyh'in görüşünün bütünüyle fâsid olduğunu, Ahfeş'in görüşünü seçtiğini söylüyor. Bilindiği gibi İmam-ı Azam Ebû Hanîfe hazretlerinin vefat tarihi h.150 olarak

10 Kenan Demirayak, “Maksûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27:453.

11 Metin Avcı, el-Maksûd Şerhlerinden *İm'ânü'l-Enzâr* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 62.

bilinmektedir. Sibeveyh'in doğum tarihi hicri 148 senesi olup, vefat tarihi h.180 olarak bilinmektedir. Yani Ebû Hanife hazretleri vefat ettiklerinde, Sibeveyh henüz iki yaşındaydı. El-Ahfeş ise, Sibeveyh'in talebesidir, nahvi Sibeveyh'ten öğrenmiştir ve vefat tarihi hicri 215 senesidir. Görülüyor ki, hem Sibeveyh ve hem de el-Ahfeş dönem olarak yakın olmakla beraber, Ebû Hanife'den sonradırlar. Öyle olduğu halde; sözü geçen Ecvef Fiil bahsinde, İmam Birgivi'nin, el-Ahfeş'in görüşünü verdikten sonra "و اختار المص هذا المذهب" diyerek, eseri izâfe ettiği Ebû Hanife'yi, kendisinden sonraki dönemde yaşayan el-Ahfeş'in görüşünü seçmekle nitelendirmesi, bir çelişki görülmektedir.¹²

Maksûd, Osmanlı medreselerinde "Sarf Cümlesi" adıyla bilinip okutulan beş kitabın üçüncüsüdür. *Emsile* ve *Binâu'l-ef'âl*'den sonra okutulurdu. *Maksûd* kitabı sarf ile ilgili geniş bir perspektif çizmese de, yolun başında olan öğrenciler için bir giriş dersi niteliğindedir. Matematik dersi için çarpım tablosunu ezberlemek ne kadar zaruri ise, sarf ilminde de belli kaidelerin öğrencilere ezberletilmesi öyle önemli kabul edilmiştir.¹³

Maksûd şerhleri ile ilgili yaptığım araştırma sonucunda Türkiye Yazma Eser Kütüphaneleri'nde birçok esere rastladım, hatta kayıtlı en eski on nüsha ile ilgili de bir çalışma yapılmıştı.¹⁴ Bu eser, birçok müellif tarafından şerh edilmişti.¹⁵ Üstelik bu eserin meşhur şerhleri ile ilgili de tahkik çalışmaları yapılmıştı.¹⁶

12 Metin Avcı, el-Maksûd Şerhlerinden İm'ânü'l-Enzâr, 63.

13 Yakup Kabalak, *Maksûd İlâlleri* (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık,2019), 7-8.

14 Naim Yaman, Muhammed b. Halil b. Dânyâl'in Şerhu'l-Maksûd Adlı Eserinin Tahkiki (yüksek lisans tezi, Sivas Üniversitesi, 2019), 6-8.

15 Osman Ziyrek, İbnu'l Hâc Muhammed b. Ahmed el-Farazi'nin el-Matlûb Şerhu'l-Maksûd Adlı Eserinin Edisyon Kritiği (yüksek lisans tezi, Bayburt Üniversitesi, 2021), 25-28.

16 Maksûd'un edisyon kritiği yapılan şerhleri ile ilgili yapılan tezler:

Bünyamin Arvası, Yusuf bin Abdulmelik ve "el-Mazbût fi Şerhi'l-Maksûd" Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2017).

Nurullah Oruç, Aysî Mehmed Efendi'nin Rûhu's-Şurûh 'Ala'l-Maksûd fi't-Tasrif Adlı Eserinin Edisyon Kritiği (yüksek lisans tezi, Bayburt Üniversitesi, 2018) .

Hikmet Çadır, Kara Sinan Yûsuf b. Abdulmelik b. Bahşîş'in "El-Mazbût fi Şerhi-l Maksûd" İsimli Eserinin Tahkiki, Değerlendirmesi ve Birgivi'nin İm'ânü'l-Enzâr Şerhi ile Metodolojik Olarak Karşılaştırılması (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2018).

Naim Yaman, Muhammed b. Halil b. Dânyâl'in Şerhu'l-Maksûd Adlı Eserinin Tahkiki (yüksek lisans tezi, Sivas Üniversitesi, 2019).

Tayyip Tüz, Alauddin Ali b.Muhammed Musannifek'in ed-Durru'l-Menkûd fi Şerhi'l-Maksûd Adlı Eserinin Tahkiki (yüksek lisans tezi, Bingöl Üniversitesi, 2019).

Osman Ziyrek, İbnu'l Hâc Muhammed b. Ahmed el-Farazi'nin el-Matlûb Şerhu'l-Maksûd Adlı Eserinin Edisyon Kritiği (yüksek lisans tezi, Bayburt Üniversitesi, 2021).

Burada dört önemli *Maksûd* şerhinin (*İm'ânu'l-enzâr, Rûhu's-şûruh, el-Matlûb fi serhi'l-Maksûd, ed-Durru'l-menkûd*) karşılaştırmalı olarak okunmasını sağlayan bir çalışmanın da literatüre kazandırılmış olduğunu eklemek isteriz.¹⁷

Kütüphanelerden ilgili nüshaları ansiklopedi maddesinde ve tezlerde yazan numaralar doğrultusunda talep ettim. Bir nüsha 709/3 numarası ile Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'ndeydi, diğer iki nüsha ise 9829, 9905 numaraları ile Konya Yusufpaşa Kütüphanesi'ndeydi. Kütüphanelerden nüshaları talep ederken eserin katalog numarasını, yazarını ve adını yazdığınız bir form doldurmanız gerekiyor. Elektronik ortamda bu nüshalar çok kısa sürede size gönderiliyor. Bu hizmetin ücretsiz olması yazma eserlerle çalışan araştırmacılar için çok büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Talep ettiğim eserler e-posta adresime geldikten sonra esere üstün körü baktığımı özellikle belirtmek istiyorum. Çünkü benim tüm maceram aslında burada başlıyor. Elime ulaşan nüshalara göz gezdirdim, dosyaları güvenli bir klasöre kaydettim ve kapadım.

Aldığım metin tahkiki dersinde işin ciddiyetini Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Alkhalil özenli bir şekilde anlatmıştı. “Tahkik”i ilimlerin en faziletlisi olarak tanımlamıştı. Bu nedenle metni okumaya başlamadan önce bu konuyla ilgili ön okumamı iyi yapmak istiyordum. Ayrıca metin tahkiki dersini Arapça bir kitaptan işlediğimiz için konuyla ilgili Türkçe kaynakları iyice anlamak, meselenin özünü kavramak istiyordum. Gerekli ön hazırlıklarımı tamamladıktan sonra nüshaları okumaya başlayacaktım. Tahkikli neşir yapmak isteyen araştırmacılar için İSAM'ın yayımladığı kılavuzların önemli başvuru kaynakları olduğunu söylemeliyim. *Tahkikli Neşir Kılavuzu*'nun sonunda Ek-4'teki tahkik şeması vasıtasıyla araştırmanın hangi aşamasında olduğunuzu tayin edebilirsiniz; Ek-5'teki renkli yazma eser görselleri ise konuyla ilgili terimlerin anlaşılabilmesi için büyük kolaylık sağlamış.¹⁸ *Tenkitli Neşir Kılavuzu*'nun sonunda yer alan eklerde basılı katalog ve dijital veri taban listeleri, tavsif örnekleri, tenkitli neşir şeması, çeviri yazı alfabesi kurulum ve kullanım rehberi, sözlükler ve biyografi kaynakları yer almaktadır.¹⁹ Kılavuzun son bölümünde “Lügatçe” başlığı altında metinde geçen terimlerin renkli görsellerini de ihtiva eden bir bölüm hazırlanarak okuyucuların yazma eserlere aşinalık kazanması açısından önemli bir katkıda bulunulmuştur.²⁰ Bu kitaplardan sonra nüsha okuma hızımı arttırma amacıyla vesikalarla ilgili bir kitap alıp ona çalıştım. Ardından konuyla ilgili bulabildiğim

17 Cihat Özel, *Şurûhu'l-Maksûd* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2021).

18 ed. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, (Ankara: İSAM Yayınları & TDV Yayınları, 2021), 182-198.

19 Berat Açıl v.dğr., *İSAM Tenkitli Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinler İçin)*, (İstanbul;Ankara: İSAM Yayınları & TDV Yayınları, 2022), 117-141.

20 Açıl v.dğr., *İSAM Tenkitli Neşir Kılavuzu*, 87-115.

tüm *DİA* maddelerini okudum.²¹ Daha önceden Arap Dili ve Belâgatı alanında yapılmış tüm *Maksûd* şerhleri ile ilgili tezleri inceledim. Fakat hâlâ kendi nüshalarımı okumaya başlamamıştım. Bu kadar çalışmayı okumama rağmen, elimdeki nüshanın çalıştığım yazara aidiyetinden şüphe etmemiştim, bu ihtimal hiç aklıma gelmemişti.

Nüshaları okumaya başladığımda Kütahya'dan gelen nüshanın Konya'dan gelen nüshadan çok farklı olduğunu zaten anlamıştım. Bu, ana nüsha olarak hangi nüshayı kabul edeceğim sorununu gündemime almam gerektiği anlamına geliyordu. Konya'dan gelen iki nüsha da çok ufak farklılıklar dışında hemen hemen birbirinin aynısıydı. Kütahya nüshası ile Konya nüshaları muhteva olarak aynı olsa da -her ikisinde de sarf kuralları işleniyordu- uzaktan yakından bir benzerlikleri yoktu. Nüshaları ikinci okuyuşumda ise bu tuhaflığın sebebini anladım.

Konya'dan gelen iki nüshayı karşılaştırmalı olarak okurken bir kelime dikkatimi çekti. Bir nüshada "ha" harfi noktalı diğerinde noktasızdı. Hangisini asıl kabul edeceğimi düşünürken bu harfin noktasız "ha" olması gerektiğini ve bu kelimenin içinde geçtiği tamlamanın kitabın ismi olduğunu öğrendim. Elimdeki nüshalar, çalıştığım yazara ait değildi. Konya'dan gelen nüshalar, Ahmed b. Ali b. Mesûd'a ait *Merâhu'l-ervâh*, Osmanlı medreselerinde okutulan bir başka sarf kitabıydı.²² Nüshaları ilk okuduğumda, Konya'dan gelen her iki nüshanın besmele kısmını okuduktan sonra dört beş satır ilerleyip anlamaya çalışsaydım bunu muhtemelen yolun başında fark edecektim. Fakat nüshayı ilk okuduğumda kitabın isminin geçtiği tamlama kısmı net gözükmediği için o kısmı sona bırakmıştım. Konya'dan gelen her iki nüshanın da başka bir müellife ait olduğunu anladıktan sonra Kütahya nüshasını kontrol ettim. Kütahya nüshasının son sayfalarında da çok zorlandığım kısımlar olduğu için onları da sonraya bırakmıştım ki bu kısmın içinde ferağ kaydı vardı.²³ Kütahya nüshasının ferağ kaydında nüshanın İmam Birgivi'ye ait olduğu yazıyordu. İmam Birgivi'nin *İm'ânu'l-Enzâr* olarak bilinen *Şerhu'l-Maksûd* uydü. Sonrasında *Merâhu'l-ervâh*'ı ve *İm'ânu'l-enzâr*'ı bulup elimdeki nüshalarla kontrol ettim. O sırada kütüphanede olduğum için *Merâhu'l-*

21 Metin tahkiki yapmak isteyen araştırmacılar için ön bilgi sağlayacak ansiklopedi maddeleri: "Derkenar", "Ferağ Kaydı", "Fevâid Kaydı", "Hâşiye", "Hat", "Katalog", "Kıraat ve Semâ Kaydı", "Mah'edü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye", "Muhtasar", "Mukabele Kaydı", "Mürekkep", "Reddâde", "Sah", "Sahaf", "Serlevha", "Şerh", "Tahkik", "Temellük ve Tesâhüb Kaydı", "Tezhib", "Yazma".

22 Kenan Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 29: 165-166.

23 Ferağ Kaydı: Eserin telif veya istinsahının bittiğini gösteren kayıtlardır. Bu kayıtlarda kalıp yapı ve ifadelerle eserin ismi, müellifin adı, yazıldığı/çoğaltıldığı zaman ve mekâna dair bilgiler verilir. (İSAM Tenkitli Neşir Kılavuzu'nun tanımı)

ervâh'i hemen temin edebildim. *İm'ânu'l-enzâr*'la ilgili ile bir edisyon kritik çalışması yapılmıştı ve aslında o tezin içeriğine de bakmıştım. Fakat *İm'ânu'l-enzâr* kısmını okumamıştım. Bu vesileyle okumuş oldum. Eserlerle elimdeki nüshalar birebir örtüşüyordu.

Kütüphanelere attığım e-postaları tekrar kontrol ettim ve eserleri *İslam Ansiklopedisi*'nde yazan katalog numarasına göre istediğimi teyit ettim. Hatta yazdığım e-postalarda da yazar adı olarak "Sobucevî", eser adı olarak da "*Şerhu'l-Maksûd*" yazmıştım. O hâlde hata neredeydi? Kütahya Tavşanlı Kütüphanesi ile görüşme sağladığımda 709/3 demirbaş numarası ile kayıtlı olan eserin adı *Şerhu'l-Maksûd*'du fakat yazar Ali Pîr el-Birgivi idi. Kütüphane görevlisi Yazma Eserler Kurumu Portal'ına bakarak bu bilgiyi söylediğini iletti. Ardından kütüphane demirbaş defterinde yazan bilginin daha sağlıklı olacağını söyleyerek ilgili kontrollerini sağladı. Demirbaş defterine eser adı olarak *Şerhu'l-Maksûd*'un yanına parantez içinde "*İm'ânu'l-Enzâr*" notu düşülmüştü. Demirbaş defterindeki kayıtlar sisteme yüklenirken muhtemelen bu parantez içi bilgi atlanmış ya da bu nota gerek görülmemişti. Oysa Birgivi'nin şerhi *İm'ânu'l-enzâr* olarak meşhur olmuş bir şerhti. Konuyla ilgili sistemde yapılacak bir değişikliğin ileride yapılacak muhtemel çalışmalar için faydalı olacağını belirttim. Zira bu nüsha *İm'ânu'l-enzâr*'ın edisyon kritiğinin yapıldığı tezde²⁴ muhtemelen sadece *İm'ânu'l-enzâr* başlığı altında arama yapıldığı için fark edilmemiş ve eser nüshalarının zikredildiği ilgili başlıkta Kütahya Tavşanlı'daki bu nüsha zikredilmemişti.²⁵ Ardından Konya Yusufpaşa Kütüphanesi'nin e-postasının geldiğini gördüm. Burada ismi geçen yazma eser kütüphanelerinin sorularına azami sürede geribildirim sağladıklarını da ayrıca belirtmek isterim. Konya Yusufpaşa Kütüphanesi, yaptığım telefon görüşmesinde onlardan talep ettiğim nüsha numaralarını demirbaş kayıtları ile karşılaştırdıktan sonra tarafıma bilgi vereceklerini söylemişlerdi. Onların demirbaş kayıtları ile benim okuduğum müellif, eser isimleri örtüşüyordu. Ben her iki kütüphaneden de nüsha talep formunda Sobucevî'nin *Şerhu'l-Maksûd*'unu istememe rağmen, görevliler benim yazdığım katalog numarasını bana göndermekle yetinmişler, benim yazdığım yazar-eser adları kısmına dikkat etmemişlerdi ya da farkına varmışlardı veya benim yazar-eser isimlerinde hata ettiğimi düşünmüşlerdi.

Eserlerin Sobucevî'ye ait olmadığını ilk anladığımda kütüphane kataloglamasından kaynaklanan bir hata olduğunu düşünmüştüm. Nüshalarda okuduğum yazar-eser adları ile kütüphane katalog kayıtları da eşleştiğine

24 Metin Avcı, el-Maksûd Şerhlerinden İm'ânü'l-Enzâr, 65.

25 Burada mezkûr tezin takriben yirmi yıl önce, 2004 yılında yapıldığını da göz önünde bulundurmak gerekiyor. O yıllardaki katalog faaliyetlerinin ve sistem bilgilerinin mahiyetine dair bir bilgiye sahip değiliz.

göre ansiklopedi maddesinde ve müellifin eserlerinin çalışıldığı tezlerde hata yapılmıştı. İlgili ansiklopedi maddesini yazan hocaya e-posta gönderdim. Durumu *İslam Ansiklopedisi*'ne bildirdikten²⁶ sonra elimdeki nüshaları da elden teslim ettim. Ansiklopedi maddesinin takibini yapan editör konuyla ilgileneceklerini fakat maddedeki düzeltmenin zaman alabileceğini söyledi. Ansiklopedi maddesi ile ilgili yapılan geribildirimlerin bir üst kurulda değerlendirilmeye tâbi tutulduğunu ifade etti. Maddelerle ilgili yapılan itirazları muhakkak kontrol edip dikkate aldıklarını belirtti. Ayrıca editör, ansiklopedide bu tip hatalarla daha önceden de karşılaştıklarını söyledi.

Yazma Eserler Portalı'nda belki eseri bulurum umuduyla arama yaptım fakat Sobicevi'nin *Şerhu'l-Maksûd*'unu bulamadım. Yazma Eserler Portalı'nda "Şerhu'l-Maksûd" ya da "Sobucevi" başlıkları altında bir arama sağladığımda karşıma Sobucevi'nin başka eserleri ve başka *Maksûd*lar çıkıyordu. Sadece "Maksûd" kelimesini arattığımda ise önüme 1.500' den fazla eser çıkıyordu. Elimde nüsha yoksa artık bir tezim de olamayacağından yeni bir konuyla sıfırdan başlamam gerekiyordu. Bu sebeple detaylı bir araştırma faaliyeti içine giremedim.

Emanet ve sabır, Metin Tahkiki dersinde takip ettiğimiz kitapta bir muhakkikte bulunması gereken sıfatların başında geliyordu: "Tahkik, ahlakî bir değerlendirme faaliyetidir. Kendisine emanet ve sabırla sağlam bir bağ kurması bahşedilmeyen kimseler buna güç yetiremeyecektir."²⁷ Araştırmacıların gözünden kaçan bu yanlışlık, nüshaları ilk okumaya başladığımda telaşa kapılmak yerine daha temkinli adımlarla ilerleyip gerekli kontrollerimi sağlamış olsaydım, doğrudan metni anlamaya çalışsaydım en başta fark edebileceğim bir hataydı. Bu metin tahkik maceramı kaleme almamı, zihnimdeki sorulara cevap bulma arayışımın bir izdüşümü olarak kabul edin. Ansiklopedi maddesindeki ve tezlerdeki hata, bu sürecin yaşanmasına sebebiyet veren harici sebeplerdi ve elimde olan, kontrol edebileceğim bir faktör değildi. Fakat kendi kontrolümde olan noktaları ve sorumluluğumdaki süreci iyi yönetebilmiş miydim? Disiplinsizliğin ve sabırsızlığın tez önerisi hazırlama sürecinde ve tez dönemi süresince uzak durulması gereken iki özellik olduğunu unutmamak gerekir: "Bir nâşir için –akademik çalışmaların ve hayatın bütün safhalarında da olması

26 TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin sadece elektronik sürümüne itiraz etmek istediğiniz takdirde sitede bulunan "İletişim Formu"nu doldurabiliyorsunuz. Belli bir madde ile ilgili geribildirimleriniz içinse madde başlığının hemen altındaki satırda "yazdır" sekmesinin yanındaki "ünlem" sekmesinden ilerleyerek mesajınızı editörlere iletebiliyorsunuz.

27 Abdusselâm Hârûn, Tahkiku'n-nusûs ve neşrûhâ (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998), 48.

gerektiği gibi- ‘sistem ve istikrar’ vazgeçilmez iki esas olmalıdır.”²⁸ Teoride, metin tahkiki hedeflenen eserler için ilk yapılması gereken eylemlerden birinin nüshanın müellife aidiyetinin sağlanmasının yapılması gerektiğini biliyordum ama bunu uygulamamıştım.

Lisans döneminde Prof. Dr. Mustafa Ertürk’den seçmeli ders olarak “Metin Tenkidi” dersi almıştım. Kendisi, kaynakların tespiti konusunda oldukça titizdir. Dersi işlediğimiz sınıf İstanbul İlahiyat Fakültesi’nin ana kapısından girince sağ tarafta kalan ilk sınıftı. Sınıfın yanındaki duvarda “İlim, rütbelerin en yücesidir.” manasına gelen “العلم أعلى الرتب” yazıyordu.²⁹ Kaynakların tespiti ve sağlanmasının yapılması gerektiğinin öneminden bahsederken, duvardaki yazıyı örnek gösterdi ve hepimize sordu: “Bunun kaynağını hiç merak ettiniz mi? Bunu kim söylemiş? Kaynağı nedir?” Hiçbirimiz merak etmemiştik. Bu sorudan haftalar sonra aynı soruyu tekrar sordu. İkimizden kimse hocamızın sorusuna daha önceden muhatap olmamıza rağmen konuyla ilgili bir araştırmaya girmemişti. Hoca, bu kayıtsızlığımıza çok kızmıştı.

Bir yüksek lisans öğrencisi olarak akademik yeterliliğimdeki eksikliklerin kişisel bir sorun olmadığını düşünüyorum, çünkü bu sorun umumi bir sorun ve bu sorunun ortaya çıkmasında içinden geçtiğimiz eğitim sisteminin eksikliklerinin payı çok fazla. Bir öğrenciden, lisans ve lisansüstü döneminde verilen teorik bilgilerin pratiğe yansıtılmasını tek başına keşfetmesini istemek, öğrencilerden kaldıramayacakları bir yükü taşımalarını istemek değil midir? Fuat Sezgin Hoca’nın akademik serüveninin başlangıcına dair şu tarihi kayıtların oldukça manidar olduğu kanaatindeyim:

Sezgin, kütüphane çalışmalarına üniversite birinci sınıftan itibaren başlamıştır. Hocasıyla birlikte Süleymaniye, Ayasofya Topkapı Sarayı kütüphanelerine giderdi. Ritter, başta İstanbul kütüphanelerindekiler olmak üzere Türkiye’deki yazmaları dünyada en iyi bilen kişiydi. O kendi bildiklerine ilave olarak önceki hocalarından tevarüs ettiği bilgi birikimini, tecrübeyi ve öğrendiği her şeyi Sezgin’e cömertçe aktarır. Bunları hiçbir kitapta bulamayacağını farkında olarak Sezgin duyduğu, öğrendiği her şeyi dikkatlice hafızasına kaydetmeye çalışırdı. Kütüphanelere her gidişlerinde birlikte ortalama 20 yazmayı incelerlerdi. Bir yazma nasıl tetkik edilir, nasıl hazırlanır, kağıt nasıl ele alınır,

28 M.Fatih Köksal, Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori (İstanbul: Kesit Yayınları, 2012), 34.

29 Bu söz, “İlim rütbesi rütbelerin en yücesidir.” şeklinde meşhur olmuş olup Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispeti sabit değildir. Bazı yerlerde Hz. Ali’ye de nispet edilmiştir. *Nehcü’l-belâga*’da yaptığımız araştırmada bu söze rastlayamadık. Bu sözün aidiyetini tespit için kitabı baştan sona okumadık, sadece kitabın pdf formatında sözün muhtemel tüm varyantlarını aramakla yetindik.

yazma tarihi nasıl tespit edilir gibi bir çok konuyu tatbiki olarak ele alırlardı.⁴⁵ Sezgin kısa bir zamanda yazmalar hakkında o kadar uzmanlaşmıştı ki bir yazmaya bakıp istinsah tarihini tahmin edebiliyordu.³⁰

Son tahlilde metin tahkikine dair teori bilgimi pratiğe aktaramamıştım, amansız bir okuma eyleminin içinde beyhude bir çabayla emek vermiştim. Tenkît kültürünün, kişinin kendine dönüp bakmayı öğrenmesiyle sağlam bir temele oturabileceği kanaatindeyim. Aksi takdirde yapacağımız tenkîtler eksik kalacak, bizim meseleleri ve kişileri çeşm-i insâfla ele almamızı engelleyecektir. Nüshaları okumamın Arapça gramerime fayda sağladığını; elbette edindiğim bu tecrübenin de bundan sonra yapacağım araştırmalarda ve sil baştan yazmam gereken yeni tezimde benim için bir ders niteliği taşımasını ümit ediyorum.

30 Hüseyin Hansu, "Mehmet Fuat Sezgin'in Aile Çevresi ve Türkiye'deki Akademik Serüveni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 60/1 (2019): 194.



Araştırma Notu / Research Note

Günah-Deprem İlişkisi

Yavuz Köktaş*

Öncelikle belirteyim ki, Müslümanlar bir deprem olduğunda onu orada işlenen günahlarla ilişkilendirmeye meyyaldirler. Ben bu kanaatte değilim. Ancak mesele dinî olunca, yani jeolojik bir konu günahla ilişkilendirilerek teoloji alanına taşınınca, bu durumda ilgili âyet ve hadisleri ele almamız kaçınılmaz olacaktır. Ondan önce –belki de benim varsayım ve ön kabullerim diyebileceğim– birkaç noktaya dikkat çekmek isterim:

a. Deprem doğal bir afettir. Ona günahın sebep olduğunu söylediğimizde doğal olmaktan çıkar, dinî bir afet olur. Yıldırım düşmesi/çarpması da böyledir. Yıldırımla çarpılan insan için veya yıldırımın düştüğü ev için o kişi günahkâr idi veya orada günah işlendiği için böyle olmuştur, denilmemektedir.

b. Depremin doğal afet olması ilahî ikaz olmadığı anlamına gelmez. Burada “ilahî ikaz” o yerde günah işlendiği için değildir. İnsanları sarsan her bir olayda ilahî bir yön görmek mümkündür. Bu açıdan deprem ilahî ikaz olduğu gibi yıldırım düşmesi de ilahî ikazdır; çok yağmur yağıp sellere sebep olması da ilahî ikazdır. Diğer bir ifadeyle bu olaylar ders ve ibret alınacak olaylardır. Yoksa bunlara “orada işlenen günahlar sebep oldu da onun için ilahî ikazdır” demek istemiyorum.

c. Böyle bir görüşü benimsememe neden olan temel husus vakiyadır. Vakıya şu ki, çoğu kere günah işlenen yerlerde deprem olmamakta, ancak neredeyse hep İslam dünyası olarak tanımlanan yerlerde çok sayıda deprem yaşanmaktadır. Bu durum, depremin sebebinin günah olmadığını, sadece oralardan fay hatlarının geçtiğini yani o bölgelerin deprem kuşağında olduğunu gösterir. Bu gerçek ortada iken “deprem orada işlenen günah sebebiyle olmaktadır” demek mümkün gözüküyor.

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, yavuzkotas@gmail.com, orcid: 0000-0001-9765-1712.

d. Bu ümmetten helâk kaldırılmıştır. Helâk, toplu yok etme anlamına gelmektedir. Allah şöyle buyurur: “Hâlbuki sen içlerinde olduğun halde onlara azap edecek değildir. Onlar bağışlanmalarını ister oldukları halde de Allah onlara azap edecek değildir.” (Enfâl, 33). Bu şu demektir: Daha önceki milletlerde cereyan eden sünnetullah, inkâr etmeleri sonucu helâk ile yok edilmeleri şeklindeydi. Bu ümmettense helâk kaldırılmıştır. Bu ümmetin helâkı kıyamet olacaktır. Kıyamete kadarsa helâk olmayacaktır. Çünkü istiğfar edenler, iman edenler kıyamete kadar olacaktır.

Burada şu hususu hatırlatmam gerekir: “Deprem, zaten toplu helâk değildir” denilebilir. Doğrudur, ancak bunu burada ifade etmemizin sebebi, depremin gûnahtan dolayı olduğunun delili olarak hep helâkla ilgili âyetlerin ileri sürülmesidir. Biz buna itiraz kabilinden “toplular helâk bu ümmetten kaldırılmıştır, depremin helâkle ilgisi yoktur” demek zorunda kalıyoruz.

e. Günahların depreme sebep olduğunu söylerken Peygamberimiz döneminde yaşanan şu olayı da muhakkak göz önünde bulundurmalıyız: Resûl-i Ekrem; Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile birlikte Uhud dağına çıktığı bir sırada dağ sallanınca “Ey Uhud, sakın ol! Senin üzerinde bir peygamber, bir siddik ve iki şehid var.” demiştir. (Buhârî, “Ashâbü'n-nebî”, 5; Tirmizî, “Menâkıb”, 18; *Müsned*, III, 112). Burada deprem olduğu açıktır. Ancak sonra dağ, mucize ile sakinleştirilmiştir. Bu hadisten şunu çıkarabiliriz: Hz. Peygamber döneminde yer sarsıntıları oluyordu. Üstelik sarsılan yerin üzerinde âlemin tanıdığı en güzide insanlar bulunuyordu. Öyleyse depremler sadece günahların işlendiği yerlerde değil, salihlerin bulunduğu yerlerde de olabiliyordu. Bu durumda rahat bir şekilde günah işlemenin depremlerle alakasının olmadığı söylenebilir. Depremler, günah hatlarının geçtiği yerlerde değil, fay hatlarının geçtiği yerlerde olmaktadır.

f. Depremler o dönemlerde yaygın sosyal ve ahlâkî çöküntüye verilen bir ceza olarak da algılanmış, bu algıda Lût kavminin gayri ahlâkî ilişkileri yüzünden büyük bir felâketle helâk edildiğine dair Kur'an'da anlatılanlar da etkili olmuştur (Hûd, 82; Hicr, 73-74). Oysa Lut'un (a.s.) kavmin başına gelen, sünnetullah gereği cereyan eden helâk olayıdır. Bu tür yorumların yahudilerde ve hıristiyanlarda da yaygın olduğu belirtilmelidir. Kabu'l-Ahbar'dan yapılan rivayetlerde bu algının izlerini görmek mümkündür. Yine böyle bir durumu Hz. Ömer döneminde Medine'de meydana gelen birden fazla depremin yorumlanmasında da görebiliriz. Hz. Ömer, depremi ortaya çıkarılan bid'at işlere ve ihdas ettikleri meşru olmayan şeylere bağlamış ve “Vazgeçmezseniz, sizi Medine'den çıkarırım” demiştir (İbn Abdilberr, *Temhîd*, III, 318). Hz. Ömer, mesela depremi zina, şarabın yaygınlaşması gibi haramlara bağlamamıştır. Böyle şeylerin Hz. Ömer döneminde yaygın olması da herhalde düşünülemez. Bu durumda Hz. Ömer'in depremi birtakım bid'atlere -ki, Hz. Ömer'in bunlara yol vermesi tasavvur edilemez-

bağlaması tamamen kendi yorumudur. Bu yorumu kabul etmek zorunda değiliz. Buradan inanç düzeyinde bir anlam çıkarılamaz. Yani “bid’atler/günahlar kesin Allah’ın deprem vermesine yol açmıştır” denilemez. Zira o dönemde depremlere dair fay hatları gibi jeolojik bilgilerin gelişmediği söylenebilir.

Diğer taraftan Urfalı Mateos’a göre h. 444 yılı Antakya depremi şehirdeki yaygın zina ve homoseksüel ilişkiler yüzünden Tanrı’nın verdiği bir cezadır. Aynı tarihçi, 508 yılı depreminin bedensel şehvete uyulmasından kaynaklandığı düşüncesindeydi (*Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, s. 99, 254-255). İslâm dünyasında bu düşünceyi yansıtan birçok örnek vardır. Meselâ depremlerden sonra idareciler halkı günahlardan uzak durma konusunda uyarırlar, yeni önlemler alırlardı. Abbâsî Halifesi Kahir-Billâh, Mısır’da meydana gelen büyük depremlerin ardından şarap içmeyi ve ahlâka aykırı eğlence düzenlemeyi yasaklamıştır.

Şimdi bu konuda delil olarak getirilen âyet ve hadislere bakalım. Daha açık olmaları itibarıyla önce hadislerden başlayalım.

a. Huzeyfe b. el-Yemân’dan: “Zina mübah görüldüğünde depremler olur.” (Deylemî, *Firdevs*, I, 330) Bu hadis sadece Deylemî’de geçer. Deylemî ise senedini vermemiştir. Sadece Huzeyfe’den nakledildiğini söylemiştir. Bu haliyle hadisin delil değeri yoktur.

b. İbn Abbas’tan: “Bu ümmet içinde beş haslet ortaya çıktığında beş şey mübah hale gelir: Faiz yenildiğinde deprem ve yere batırılma olur. Sultan zulmettiğinde yağmur kesilir, kuraklık olur...” (Temmam, *el-Fevâid*, hd. no. 1643)

Zehebî, bu hadisin çok zayıf olduğunu belirtmiştir. (*Mizanul-i’tidal*, IV, 165) Dolayısıyla delil olacak bir tarafı yoktur.

c. Enes b. Malik’ten: Hz. Aişe’nin yanına girdim. Yanında bir adam vardı. Adam dedi ki: “Ey mü’minlerin annesi! Bize depremle ilgili bir hadis naklet!” Hz. Aişe ondan yüzünü çevirdi. Enes dedi ki: Ben ona “Ey mü’minlerin annesi! Bize depremle ilgili bir hadis naklet!” dedim. Hz. Aişe şöyle dedi: “Ey Enes! Ben sana depremle ilgili bir hadis nakledersen kederle yaşarsın!” Enes “Sen naklet!” dedi. Bunun üzerine Hz. Aişe şöyle dedi: “Kadın kocasının evinin dışında elbisesini çıkardığında Allah ile kendi arasında olan perdeyi yırtmış olur. Kadın kocasından başkası için koku süründüğünde ona cehennem gerekir. Bundan sonra zinayı helal gördüklerinde, şarap içtiklerinde ve çalgı çaldıklarında Allah semasını kıskanır ve arza şöyle buyurur: Onları sars!” (Hâkim, *Müstedrek*, IV, 516).

Hâkim, Müslim’in şartına göre sahih olduğunu söylemiş, ama Zehebî ona katılmamıştır. Zehebî, bu hadisin Nuaym b. Hammad’dan dolayı Enes adına uydurulduğunu belirtmiştir. Gerçi İbn Hacer, Zehebî’nin Nuaym’ı uydurmakla itham etmek suretiyle maksadını aştığını söylemişse de Nuaym’a, ulemanın çok da sıcak bakmadığını belirtelim. Nuaym’ın tek başına naklettiği hadislerin delil

değeri yoktur. Bu bir yana senedde yer alan Bakıyye b. Velid zayıf bir râvidir. Bakıyye'nin hocası Yezid b. Abdullah meçhul olup hakkında bilgi yoktur. Sonuç olarak bu hadis delil olamaz.

d. “Depremler çoğalmadıkça kıyamet kopmaz.” (Buharî, hd. no. 1036).

Bu hadis sahihtir, ancak depremlere günahın yol açmasıyla ilgisi yoktur. Bu hadis kıyamete doğru depremlerin artacağını söylemektedir ki, bu bir vakıadan haber vermektir. Neden böyle olacak sorusunun cevabı ise hadiste yoktur. Bu durumda muhtemel cevaplar aranabilir. Böyle olmasının sebebi jeolojik gelişmeler olabilir. Zira fay hatları ancak kırılğan hale gelebiliyor. Böyle olmakla birlikte insanlığın tabiatı sömürerek bozmasının da bunu tetikleyici bir unsur olduğu söylenebilir. Ancak depremin zinadan dolayı, şarap içmekten dolayı artacağı söylenemez. Zira aralarında maddî-manevî hiçbir ilişki yoktur.

e. Hz. Aişe şöyle dedi: Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Bu ümmetin sonunda yere batırılma, suret değiştirilme ve taşlanma olacaktır!” Hz. Aişe diyor ki: “Ya Resulallah! Aramızda salih kimseler olduğu halde helâk olur muyuz?” diye sordum. Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Evet, çirkin (habis) işler baş gösterdiği vakit!” (Tirmizi, hd. no. 2185). Rivayet sahihtir.

Hasf, yerin bir kısmının çökmesi ve yerin herhangi bir yerinden yarılmasıdır. Mesh, daha kötü olacak şekilde suret değişikliğidir. Kazf, taşlanmak demektir. Bu taşlanma işinin nasıl olacağını bilemiyorum. Meshi mecazi olarak anlamak mümkündür. Malum, Kur'an'da bu geçer. Orada da meshi mecazî anlayanlar olmuştur.

Hadiste habis işler zikredilmemiştir. Habis işler insanoğlunun kendi eliyle tabiatı, tabiatın dengelerini bozması, hatta insanlığın fitratını bozması şeklinde anlaşılabilir. Bunu şu âyet de te'yid eder: “Hâkimiyeti ele aldığımda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.” (Bakara, 205). Yani insanoğlu yeryüzünde fesad çıkarır. Bu fesadın sonuçlarından biri de yere batmalar olabilir ya da yere batmalar deprem gibi doğal da olabilir. Çok yağmur yağmasından oluşan yumuşak yerler çökebilir. Bu tip çökmeler kıyamete doğru artacaktır. Bu da bize vakıayı haber vermektedir.

Bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “On alâmet çıkmadıkça kıyâmet kopmayacaktır: Duhân (duman), deccâl, dâbbetü'l-arz, güneşin battığı yerden doğması, İsâ bin Meryem'in inişi, Ye'cûc ve Me'cûc, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında yer batması, Yemen'den başlayıp insanları haşrolacakları yere sürececek bir ateşin çıkması.” (Müslim, “Fiten”, 39-40; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 11; İbn Mace, “Fiten”, 28).

Görüldüğü gibi her yerde birtakım yere batırmalar olacaktır. Dikkat edilirse Arabistan'da da olacaktır. Bunları yine ya insanın fesad çıkarmasıyla ya da

jeolojik gelişmeler sonucu kıyamete yakın felaketlerin artmasıyla izah etmek mümkündür. Dolayısıyla kıyametin öncüsü anlamında uyarı niteliğinde sadece vakıayı haber veren hâdiseler olabilir. Vakıayı haber vermenin uyarı niteliğinde olması başka, vakıaya günahların sebep olduğunu söylemek ise bambaşkadır. Son olarak yere batırılmayı mecazî olarak da anlayabiliriz. Bu, fert ve toplumların manen ve ahlâken çökmesi ve yok olmakla karşı karşıya gelmesi mânâsında yorumlanabilir.

f. Sehl b. Sa'd'dan: "Bu ümmet içinde yere batırılma, suret değiştirilme ve taşlanma olacaktır!" Denildi ki: "Ne zaman Ya Resulellah!" Resulullah şöyle buyurdu: "Şarkı, çalgı ve eğlence ortaya çıktığı ve şaraplar mübah görüldüğü zaman." (Busirî, *İthâfu'l-hiyere*, VIII, 94).

Hadis, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den dolayı zayıftır. Aynı rivayet Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilir. O da Ziyâd b. Ebi'z-Ziyâd'dan dolayı zayıftır. Şevkanî ise rivayeti hasen li-ğayrihi olarak değerlendirir. Rivayetin, temel hadis kitaplarında geçmediğini de belirtelim.

Bu hadis böyle bir meselede, yani kesin bilgi, en azından kesine yakın bilgi gerektiren bir konuda delil olmaz. Hz. Aişe hadisinde mübhem bırakılan "habis" burada açılmış gibidir. Bu açık hal, yere batırılma ile ferdin işlediği günah arasında doğrudan bağ kurmuştur. Ancak açıkça ifade edilen bu habislerin bazıları haram olsa da çalgı-şarkı gibi bazıları haram değildir. Sayılan bu menhiyyât her zaman vardır. Tabi kıyamete doğru artacaktır. Yukarıda da söylediğimiz gibi rivayetin sahih kabul edilmesi halinde mecazî olarak yorumlanması da mümkündür. Sanki Hz. Peygamber, menhiyyâtın ortaya çıkmasıyla toplumların manen çökeceğine, buna yönelik tedbir alınması gerektiğine dikkat çekmektedir.

g. Enes b. Malik'ten: "Ümmetim, beş şeyi mübah gördüğünde onların üzerine yıkım/helâk (ed-demâr) gelecektir: Lanetleşme ortaya çıktığında, şaraplar içtiklerinde, ipek giydiklerinde şarkıcı edindiklerinde, erkekler erkeklerle, kadınlar da kadınlarla yetindiklerinde." (Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, IV, 1912). İsnadı kuvvetli değildir, ancak diğer tariklerle hasen li-ğayrihi olduğunu söyleyenler vardır.

Genelde rivayetlerde deprem "zelzele" kelimesiyle ifade ediliyor. Burada "demar" kelimesi geçer. "Demere", yıkmak, yok etmek, helâk etmek anlamlarına geliyor. "Demar" da yıkım demektir. Öncelikle hadis asıl itibarıyla zayıftır ve ancak desteklerle kuvvet kazanmaktadır. Böyle bir meselede tek başına delil olmaz. Diğer bir ifadeyle şayet "günahlar depreme yol açar" diye bir itikada sahip olacaksak bu hadis onun için yeterli değildir. Bu hadisin metni ise problemlidir. Zira "demar"; yıkım, helâk demektir. Kur'an'da da bu anlamda, inkârcı toplumların helâki anlamında kullanılmaktadır. O zaman hadiste de deprem anlamında

değil, helâk anlamındadır. Böyle ise yukarıda zikrettiğimiz Enfâl, 33'le çelişir. Zira bu ümmetten helâk kaldırılmıştır. Günahtan dolayı helâkın kaldırılması bir tarafa şirk, küfür ve inkârdan dolayı da helâk kaldırılmıştır. Zaten maksad şirk ve küfürdür. “Demar” kelimesini deprem olarak alsak bile metin problemlidir. Lanetleşme, şarap, şarkı, ipek giyme, homoseksüellik her toplumda az çok vardır. Peygamberimiz döneminde dahi Lut kavminin yaptıklarını yapan az sayıda insan vardı. Bu durumda şayet hadisi makbul kabul edersek en güzel yorumu yıkımın mecazî olmasıdır. Hadiste sayılanları yapanlar arttıkça toplum manen yıkılır ve helâk olur. Ya da hadisi şöyle anlamak da mümkündür: Hadis, bu ümmetin helâkından bahasetmektedir, depremden değil. Bu durumda hadiste sayılanlar kıyametin alameti gibidir. Bu alametler ortaya çıktıkça kıyamete yaklaşıyor demektir. Sonunda “demar”, helâk, yani kıyamet gerçekleşecektir. Hangi yorum kabul edilirse edilsin bunların Allah'ın doğal afeti olan depremin oluşmasıyla en ufak bir ilişkisi yoktur.

h. Ebu Hureyre, şöyle rivayet etmiştir: Resulullah (sav), şöyle buyurdu: “Ganimet, muayyen çevrelerin çıkarı yapıldığı; emanet, kelepircilik ve zekât, cereme sayıldığı; ilim, (Allah'tan) başka gaye için tahsil edildiği; kişi, karısına itaat edip, annesine asi olduğu ve dostunu kendisine yaklaştırıp, babasını uzaklaştırdığı; mescitlerde gürültüler baş gösterdiği; fasık (sapkın) adamın, kabilenin başına geçtiği ve aşağılık kişinin şerrinden korkularak ikramda bulunduğu; şarkıcı kızlar ve çalgı aletleri türediği; şaraplar içildiği ve bu ümmetin sonu evvelini lanetlediği zaman... işte o zaman; kızıl bir rüzgâr, zelzele, yere batma, kılık değiştirme, taşlanma ve ipi kesilen eskimiş bir kolyenin tanelerinin, ardı sıra gitmesi gibi birbirini takip eden 'alametler' beklesinler.” (Tirmizî, hd. no. 2308). Bu hadis ittifakla zayıftır. Aynı hadis Hz. Ali'den de nakledilmiştir (Tirmizî, hd. no. 2210). Bu da ittifakla zayıf kabul edilmiştir. İkinci hadisin zayıflığı daha fazladır. Zira senedde iki illet vardır: Biri ravi Ferec b. Fadale'nin zayıf olması; diğer ise Muhammed b. Ömer b. Ali ile dedesi Hz. Ali arasında kopukluğun bulunmasıdır. Bazı âlimler bu iki hadisin birbirini destekleyebileceğini ileri sürmüştür, fakat Hz. Ali hadisinin çok zayıflığından bu desteğin olamayacağı da söylenmiştir.

Bununla birlikte Hz. Ali tarihinde çok önemli bir farklılık var. Bu tarihin başında Hz. Peygamber şöyle buyurur: “On beş şey vardır ki, ümmetim bunları yaptığında başlarına bela gelir.” “Bunlar nedir?” diye sorulduğunda Hz. Peygamber aynı şeyleri sayar. Ebû Hureyre tarihinde deprem ve yere batırmalardan bahsedilmiş; burada ise “bela” zikredilmiştir. Bu, önemli bir farklılıktır. Zira burada sayılanların bela olması, yani musibet ve sıkıntılara yol açması gayet tabii iken bunların depreme yol açması mümkün değildir. Bu durumda şayet hadisi makbul sayarsak “bela” lafzının geçtiği tarihi kabul etmemiz gerekecektir. Deprem, zelzele lafzının geçtiği tarihte anlaşılan o ki, mânayla rivayetten kaynaklanan bir ravi tasarrufu olmuştur. Yine de –dediğimiz gibi- hadisin aslının

zayıf olduğunu unutmamak gerekmektedir.

i. Abdullah b. Ömer, Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle söylediğini işitmiştir: "Allah bir millete azap indireceği zaman, bu azap o milletin içindeki herkese isabet eder, ama sonra onlar kendi amelleriyle diriltirler." (Buhârî, "Fiten", 19; Müslim, "Cennet", 84). Hadis sahihtir.

Hadisteki azap, helâk olamaz. Çünkü geçmiş ümmetlerin başına gelen helâkte mü'min ve kafirlerin arasının ayrılması sünnetullah gereğidir. Ama burada salihler de bu azaba düçar olmaktadır. Demek ki, buradaki azap helâk değildir. Bu hadisi te'yid eden bir âyet de vardır: "Bir de öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (umuma sirayet ve hepsini perişan eder). Biliniz ki, Allah'ın azabı şiddetlidir." (Enfâl, 25). Buna göre musibet herkese gelmektedir. Kıyamet günü ise insanlar niyetlerine göre yargılanacaktır.

Hadiste geçen azabın deprem olması da şart değildir. Zaten deprem doğal bir afettir. Hadisteki azap belli ki, Allah'ın bir musibet vermesidir. Kötülükler arttığında Allah, çeşitli musibetlerle insanları hem sınar hem de uyarır. Bu musibetler, her şey olabilir. Bir düşmanın musallat olması, savaşlar gibi. Tabiatı sömürmek sebebiyle dünya yaşanmaz hale gelebilir. Nükleer veya biyolojik silahlarla insanlık yok edilebilir. Ülkeler birbirlerini tehdit ederek köleleştirebilir. İnsanlar, hak karşısında duyarlılıklarını kaybedebilir, batıla sarılabilir. Fertler ve toplumlar asla birbirini anlamaz, birbirlerine tahammül etmezler. Birbirlerini sömürür, paylaşmazlar. Bir salgın ortaya çıkabilir. Dünya çapında ekonomik krizler yaşanabilir. Krizler artık küreselleşebiliyor. Bunların hepsi birer musibettir, muhakkak gökten taş yağması gerekmez.

Âlimlerimiz şu soruya cevap aramışlardır: Umumi bir azabın gelmesinin şartları var mıdır yoksa her halde mi gelir?

Yukarıdaki hadislere tekrar baktığımızda Allah'ın zulüm, sömürü gibi nedenlerle umumi bir azap (yani, sıkıntı, bela, musibet) göndereceği anlaşılmaktadır. Ancak bu azabın iki şartı olduğu ifade edilmektedir:

a. Günahın açıkça işlenmesi gerekmektedir. Açıkça işlenmezse günah kişiyle kalır. Umumi azap vaki olmaz.

b. Emr-i bi'l-ma'rufa gücün yetmesi gerekir. Güç yoksa azap umumi olmaz. Güç, bazen eldir, bazen dildir, bazen de zayıf olsa da kalptir. Güç yetip de emr-i bi'l-ma'ruf yapılmazsa işte o zaman azap umumi olur.

Buraya dikkat edelim. Emr-i ma'rufa güç yetiyor ama hiç kimse yapmıyor. Böyle bir topluma Allah musibet gönderir, deprem değil. Musibetler çok çeşitlidir. O toplumun ahlâkı terk etmesi de elbette bir musibettir? Ahlâksızlığın yayılması en büyük musibettir. Bu, o topluma vurulan rahmanî bir tokattır. Anlayabilen

anlar, anlayamayan çöker gider. Tabii şunu da ilâve etmek gerekir: Şu anda az veya çok her bölgeden şu veya bu vasıta ile emr-i bi'l-ma'ruf yapılıyor. Dolayısıyla emr-i bi'l-ma'ruf yapıldığı sürece Allah'ın böyle umumi bir musibet vermesi düşünülemez. O halde başa gelen bu musibetleri imtihan olarak değerlendirmek gerekir. Musibetler bazen bir imtihan vesilesidir.

Şimdi ise konuyla ilgili âyetleri inceleyelim:

a. “Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz bütün imkânları kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmurlar indirip evlerinin altından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik. Biz onları günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller yarattık.” (En’âm, 6).

Bu âyette yüce Allah, geçmiş kavimlere verdiği nimetleri hatırlatmakta ve bu nimetlere nankörlük edip Allah’a isyan edenlerin sonunda helâk olduklarını haber vermektedir. Âyette “günahları sebebiyle” şeklinde gelen ifadeden kasıt zina, kumar, içki, yalan vs. gibi günahlar değildir. Bu milletlerin asıl günahı şirk, küfür ve inkârdır. Böyle olunca helâki hak etmişlerdir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: “Geçmiş topluluklara günahları yüzünden uyarı yapan Allah, günümüz toplumlarına neden yapmasın? Yoksa kendimizi günahlardan arınmış bir toplum mu görüyoruz?” Günümüz toplumlarına da elbette uyarı vardır. Çeşitli vesilelerle eski milletlerin hayatları ve âkıbetleri anlatılırken özellikle kötülük ve zulümleri, azgınlaşmış isyan etmeleri yüzünden helâk edildikleri ve böylece tarih sahnesinden silindikleri anlatılarak insanların bu tarihi gerçekten ibret alıp sünnetullahı daima göz önünde tutmaları, şimdi sahip oldukları imkânların kendilerini felâketlerden koruyamayacağını iyi bilmeleri ve hayatlarını buna göre düzenlemeleri istenmiştir. Ancak bu uyarıyı dinlemeyenlerin helâk edileceği bildirilmemiştir. Aksine bu ümmetten –daha önce gördüğümüz gibi– helâk kaldırılmıştır. Bu ümmetin helâki kıyamet olacaktır. Bu durumda kıyamet hatırlatılarak bir uyarı yapıldığı söylenebilir. Ama ne olursa olsun, bu ümmet içinde deprem ve yere batırma gibi salt günah işlemleri sebebiyle bir ceza tehdidi yapılmamıştır.

b. “De ki: ‘Allah size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye ya da sizi muhalif gruplara ayırıp birbirinize güçlerinizin acısını tattırmaya kadir.’ Bak, anlaşılar diye âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz!” (En’âm, 65).

Burada söz konusu azap muhtemelen geçmiş ümmetlere verilen helâk olayıdır. Ancak azabı genelleştirmek de mümkündür. İnsanları bir belâdan kurtaran Allah, başka bir veya birçok belâyâ uğratmaya; onlara “üstlerinden veya ayaklarının altından” yani gökten ve yerden türlü felâketler göndermeye; hatta

onların ihtiraslarını birbiriyle çatıştırarak, değişik mezhep, fırka gibi gruplara ayırarak birbirleriyle çarpışmalarını, savaşmalarını sağlamaya da kâdirdir. Geçmişte insanoğlu beklemediği, ummadığı birçok semavî ve dünyevî felâketlerle karşılaşmış, şimdi de karşılaşmaktadır. İnsanoğlu, Allah'ın koyduğu kanunlardan sapmanın bedeli olarak, bizzat kendi eliyle ortaya çıkardığı umulmadık belâlara da düşer olmaktadır. Doğal afetler de herhangi bir günahın sonucu değil de ancak uyarı niteliğinde olabilir. Nükleer felâketler, çevre kirlenmesi, tabiat düzeninin bozulması; ihtirastan veya ideoloji ayrılıklarından, din ve mezhep ayrılıklarından, ırkçılıktan ve bölgesel çıkar hesaplarından kaynaklanan ve kısa sürelerde yüz binlerce insanın ölümüne ve yaralanmasına, sakat düşmesine, aç ve açık kalmasına, ülkelerin harap olmasına yol açan savaşlar bu belâlardan bazılarıdır.

c. “Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O'dur. Üzerinde dolaşın ve Allah'ın rızkından yiyip için; (ama unutmayın ki) dönüş yalnız Allah'adır. Göktekinin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakarsınız yeryüzü altüst olmuş! Yahut gökte olanın üzerinize taş yağdıran bir fırtına göndermeyeceğinden emin misiniz? Uyarılarımın ne demek olduğunu yakında anlayacaksınız! Onlardan öncekiler de (dinimi) asılsız saymışlardı; ama verdiğim ceza da nasıl olmuştu?” (Mülk, 15-18).

15. âyette belirtilen imkânların iyi değerlendirilmesi gerektiği yönünde ikazlar içeren bu âyetlerde insanların, yeryüzündeki nimetlerden yararlanırken azgınlık ve taşkınlık göstermemeleri gerektiğine, aksi takdirde yeryüzünde şiddetli felâketlerin, yıkımların vuku bulacağına, böylece Allah'ın gönderdiği uyarıcıyı (peygamber), onun uyarılarını önemsemeyenlerin şiddetle cezalandırılacaklarına dikkat çekilmektedir. Nitekim 18. âyette de geçmişte gerçekleri yalan sayanların bu şekilde cezalandırıldığı hatırlatılmaktadır (krş. Kasas, 81; Hâkka, 6-8).

d. “Kendilerini her yönden kuşatan göğe ve yere bakıp düşünmezler mi? Dilesek onları yerin dibine geçirir veya gökten üzerlerine parçalar düşürürüz. Kuşkusuz bütün bunlarda Allah'a yönelen her kul için alınacak bir ders vardır.” (Sebe, 9).

Âyetin geçmiş milletlerin helâkinden bahsettiği açıktır. Allah “dilersek sizi de yerin dibine geçiririz” buyurarak müşrik toplumu uyarmaktadır. Ama bu toplumu helâk etmeyi dilememiş, helâki kıyamete ertelemiştir.

e. “Peki O'nun sizi karada yerin dibine geçirmeyeceğinden yahut başımıza taş yağdırmayacağından emin misiniz? Sonra kendinize bir koruyucu da bulamazsınız.” (İsrâ, 68).

Üstteki âyette sözü edilen durum burada da geçerlidir. Olay geçmiş

kavimlerin helâkiyle ilgilidir. “Bunlardan öncekiler de tuzak kurmuşlar, ama Allah da onların evlerini temellerinden sökmüş, üstlerindeki tavan tepelerine inmiş, böylece hiç farkında olmadıkları bir yerden kendilerine ceza ansızın gelmişti.” (Nahl, 26) âyeti de önceki millet önceki milletlere verilen cezayı ifade etmektedir

f. “Kavminin inkârcı ileri gelenleri, “Eğer Şuayb’a uyarmanız o takdirde siz mutlaka hüsrana uğrarsınız!” dediler. Nihayet o şiddetli deprem onları yakalayiverdi de yurtlarında yere serilip kaldılar.” (A’raf, 90-91).

Medyen’in inkârcı ve baskıcı eşrafı, halkı Şuayb’a inanmamaları hususunda uyarıp tehdit ederken, asıl kendileri hak ettikleri büyük felâkete uğramışlar; bu dünyada öyle bir topluluk yaşamamış gibi yok olup gitmişlerdir. Burada söz konusu olan hadise geçmiş milletlerin helâk edilmesidir. Yoksa maksat işlenen günahlar sebebiyle bu ümmeti deprem ile cezalandırmak değil. Aynı durum Salih Peygamberin kavmi için de geçerlidir. Allah şöyle buyurur: “Büyüklik taslayanlar ise, “Biz de sizin inandığınızı inkâr ediyoruz” diye karşılık verdiler. Derken, o deveyi keserek öldürdüler, böylece rablerinin emrinden dışarı çıktılar ve “Ey Sâlih! Eğer sen gerçekten peygamberlerden isen, bizi tehdit ettiğin azabı bize getir!” dediler. Bunun üzerine onları o dehşetli sarsıntı/deprem yakaladı da yurtlarında yere serildiler.” (A’raf, 76-78) Burada da helâkten bahsedilmektedir.

g. “Başımıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir; kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar.” (Şûrâ, 30). Bu âyetlerde deprem, zelzele, sarsıntı lafızları değil, musibet lafzı geçer. Musibet kelimesi “istenmeyen, kötü durumlar, felâketler” anlamına gelir. İnsanın başına gelen her musibetin kendi yapıp ettikleri yüzünden olduğu belirtilirken, gerek evrendeki fiziksel ve sosyal yasaları görmezden gelmesi ve gerekli önlemleri almaması, gerekse Allah’a isyan teşkil eden davranışlarda bulunması sebebiyle dünyada karşılaştığı sıkıntı, acı ve felâketlerin kendi kusurunun bir sonucu olduğuna dikkat etmesi istenmektedir. Fakat başka âyetlerde hatırlatıldığı üzere bütün insanlar kusurlarının tamamından dolayı dünyada cezalandırılmış olsa dünya altüst olurdu; işte âyetin devamında yüce Allah’ın bunların birçoğunu affettiği, başka bazı âyetlerde de nihaî hüküm ve cezanın âhirete ertelendiği ifade edilmiştir.

Aktarılan âyetler ve benzerleri insanların iradelerini aşan doğa olaylarına değil bizzat kendi özgür iradeleriyle ortaya koydukları amellerin sonuçlarına işaret eder. İnsanlar kendi yaptıkları yanlışlar/zulümler ve kötülüklerin sonuçları olarak krizlere, cinayetlere, katliamlara vb. musibetlere kendileri yol açarlar. O zulümlerin sorumlusu Allah değildir. Bir de kul eliyle yaşanan ekolojik ifsad sebebiyle tetiklenen doğal felaketler vardır: “İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıktı (düzen bozuldu), ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler.” (Rûm, 41).

Bugün itibariyle küresel iklim değişikliği sebebiyle boyutları daha da artan kasırgalar, yangınlar, biyolojik ve nükleer savaş riskleri bu kapsama girer. Örneğin Avustralya'da daha fazla kâr hırsıyla eko-sistem tahrip edilmiş çıkan doğal yangına müdahaleye de kazanç getirmedeği için zayıf kalınmıştır. Koala, kanguru ve deve gibi hayvanlar maliyet hesapları sonrası insan iradesiyle ölümlerine hükmedilmiştir. Örneğin Çin'in Wuhan kentinde patlak veren Korona virüsü insanların özgür iradeleriyle işledikleri virüslü habis hayvanların yenmesi sebebiyle bulaşıcı bir hastalığa dönüşmüştür. Yine daha fazla kazanma hırsıyla yapı denetimleri gözardı edilerek binalar inşa edilmekte depreme karşı hazırlık yapılmamakta ve sonuç olarak ölümler artmaktadır. Çünkü Allah'ın yasaları ayırım yapmadan işler. O yasalara direnmek yerine o yasalarla uyumlu hareket etmek gerekir. Demek ki, sağlam binalar yapmak gerekir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, konu itikadın temel meselesi olmasa bile fer'i bir meselesidir. Böyle bir konuda delâleti açık, sübutu -kesin olmasa bile- zann-ı gâlip oluşturacak bir delile ihtiyaç vardır. Hadislere baktığımızda günah ile deprem arasında açıkça irtibat kuran rivayetlerin olduğunu görsek de bunların çoğu zayıftır. Makbul olanların ise delâletleri kesin olmayıp farklı yorumlanmaya müsaittir. Bu rivayetlerde, işlenen günahların depreme sebep olduğu ifade edilmemektedir. İnsanların kendi elleriyle işledikleri günahlar sebebiyle ferdi ve sosyal birtakım buhranlara, musibetlere, krizlere düşer olacakları beyan edilmektedir. Yani işlenen büyük günahlar ferdi, sosyal, tabiatın bozulması gibi evrensel krizlere yol açabilecektir. Zina, faiz, kumar, yalan, aldatma, hile, çalma gibi büyük günahlar elbette belli buhranların, krizlerin sebebidir. Buna binaen denilebilir ki, büyük günahlar sebebiyle belirli musibetlere düşer olmak gayet mümkündür. Ama böyle günahların sonucu depremlerin meydana geldiğini söylemek ise mümkün değildir. Depremler, günahların sonucu; günahlar da depremin sebebi değildir.

Aynı şekilde deprem, yer sarsıntısı, yere batırılma gibi âyetlerde de işlenen hususlar, günahların bunlara sebep verdiği anlamında değildir. Bunlar, inkâr ve günahlarında ısrar eden kavimlerin sünnetullah gereği helâk edilmeleri, yok edilmeleri anlamındadır. Zaten bu âyetlere iyice bakıldığında her zaman geçmiş milletlere verilen helâk cezasından bahsettikleri hemen anlaşılır. Musibet kelimesinin geçtiği âyetler ise bir uyarı niteliğindedir. Allah musibetlerle imtihan da etmektedir. Ayrıca musibeti iki kısma ayırmak mümkündür:

1. İnsanın kendi eliyle sebep olduğu musibetler, acılar, felaketler
2. İnsanın sebep olmadığı doğal musibetler, acılar ve felaketler.

Birincisi ilk bakışta hemen anlaşılabilir. İkincisi de aslında anlaşılabilir. Örneğin deprem bir yönüyle doğa olayı ise de diğer yönüyle bir musibettir,

acıdır. Sonuç olması itibariyle imtihandır. Hastalık da bir musibettir. Muhakkak bir günahın neticesi olması gerekmez. Ama hastalık da sonuç itibariyle bir imtihandır. Onun için depreme “doğal afet” denmektedir. Dolayısıyla insanlar kendi elleriyle depreme sebep olmasalar da insana isabet etmesi, acı vermesi yönüyle depremler uyarıcı mahiyettedirler, imtihan vesilesidirler, ders ve ibretlerle doludurlar. Uyarıcı olması yönüyle rüzgarların, fırtınaların, sellerin, yangınların, şimşeklerin, yıldırımların, ay ve güneş tutulmasının yol açması muhtemel sıkıntıların da depremden bir farkı yoktur.

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 ilmî 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 yayımlar.

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 editörün kararıyla 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. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

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.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, "Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütü Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, “Câbir b. Zeyd”, 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütü, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi> (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

