



Tercüme / Translation

[Hz.] Muhammed'in Biyografisini Yazmak: 'Sorunları' ve Çözümleri*

Robert Hoyland

Çev: Saffet Kurt**

Özet

Bu makale, Ortaçağ'da ve modern dönemde, müslüman ve Batılı araştırmacıların [Hz.] Muhammed'in hayatını yazarken benimsedikleri farklı yaklaşımları incelemektedir. Onun biyografisinin kaynakları ve bu kaynakların güvenilirliğini değerlendirmek için geliştirilen muhtelif metodolojileri dikkate almaktadır. [Hz.] Muhammed'in ve başlattığı dinin unsurlarının, içinde yaşadığı Geç Antik dünyanın ne derece parçası olduğunu ve söz konusu dönemin dinî eğilimlerinin İslâm'ın oluşumunu nasıl etkilemiş olabileceğini konu edinmektedir. Son olarak, gelecekte [Hz.] Muhammed'in biyografisinin farklı yönlerine dair yapılacak bir çalışmanın nasıl olabileceği yönünde birkaç öneride bulunmaktadır.

* Dept. of Middle East Studies, University of St. Andrews. Bu makale, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions" adıyla History Compass 5 (2007), 1-22 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Mütercime ait ifadeler [] içerisinde gösterilmiştir. Başlıktaki 'Sorunları' ifadesi mütercim tarafından tırnak içine alınmıştır.

** Arş. Gör. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, kurts@29mayis.edu.tr, orcid: 0009-0001-4280-6550.

711-713'te İspanya'nın müslümanlar tarafından işgal edilmesinden kısa bir süre sonra kuzey İngiltere'de kendi bakış açısına göre yazan Keşiş Bede, Yaratılış 16:12 hakkındaki yorumuna Araplar'ın var olduklarından beri çölde dolaşmaya mahkûm edilen İsmâil'in torunları oldukları şeklinde standart açıklamayla başlar ve şöyle devam eder:

Ama bu uzun zaman önceydi. Fakat şimdi güçleri o kadar fazla ki Afrika'nın tamamını ve Asya'nın da büyük bir bölümünü şiddet ve düşmanlıkla otoriteleri altına aldılar, Avrupa'nın da bir kısmını almak için çabalıyorlar.¹

Tehlike, "Sarazen [Arap] vebasının Galya'ya berbat bir yıkım ve katliam getirdiği" 729'da daha da yaklaştı. Nitekim Bede bu olayı "Doğu ve Batı için ağır felaketi önceden haber veren" iki kuyruklu yıldızın görünmesiyle ilişkilendirdi.² Bir süre sonra, 801'de, Charlemagne'nin oğlu Dindar Louis, müslüman Barselona'yı kuşatmak üzere olan askerlere aşağıdaki konuşmayı yaptı:

Eğer bu halk (Sarazenliler/[Araplar]) Tanrı'ya ibadet etmiş, İsâ'yı memnun etmiş ve kutsal vaftize teslim olmuş olsalardı onlarla barış yapardık ve din vesilesiyle Tanrı'ya bağlanmaları için bu barışı korurduk. Fakat bu halk nefreti sürdürdü; sunduğumuz kurtuluşu reddetti ve şeytanların emirlerini dinledi.³

Müslümanların Batı sahnesine ilk etapta savaşı biçiminde çıkmaları ve İsâ'nın tanrısallığını reddetmeleri, Batılı Hristiyanların yazılı cevaplarının kaçınılmaz şekilde düşmanca olmasına sebep olmaktaydı. [Hz.] Muhammed, en iyi ihtimalle hırs ve şehvet ile beslenen bir sahtekâr, en kötü ihtimalle deccâl, kâfir bir putperest, iblisin oğlu gibi ifadelerle tasvir edildi. Blaise Pascal (1623-62) gibi geç ve büyük bir düşünür bile "onun hiçbir mucize göstermediği, hiçbir vahiy almadığı", gerçek bir peygamber olamayacağı ve aslında İsâ'nın tam tersi olduğu yönündeki [Hz.] Muhammed'den beri üzerinde durulan asırlık tartışmayı sadece tekrarlamakla yetindi.⁴

XVIII. yüzyılda seyahat etmeleri ve dünya okyanusları üzerinde ticaret

1 Bede, *Opera quae supersunt omnia*, ed. J. Giles (London, 1844), 8.185.

2 Bede, *Opera historica*, ed. C. Plummer (Oxford, 1896), 1.349 (= *Historia ecclesiastica*, 5.XXIII).

3 Konuşma, Siyah Ermold tarafından yazılan bir şiirde kendisine atfedilir c.826; Konuşmaya şu eserde atıfta bulunuldu: B. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches towards the Muslims* (Princeton, 1984), 7-8, 215-6.

4 B. Pascal, *Oeuvres*, ed. L. Brunschvicg (Paris, 1921), 14.37-8. Benzer şekilde, Barthélemy d'Herbelot'ın meşhur *Bibliothèque orientale*'sinde (1697) Muhammad hakkındaki girişte standart tartışma çizgisi sadece tekrarlanır: "Meşhur sahtekâr Mahomet, bir dinin adını alan ve Mohammedan olarak isimlendirdiğimiz sapkınlığın yazarı ve kurucusudur...".

yapmaları, Aydınlanma'nın sekülerleşme ve rasyonelleşme dinamikleri sebebiyle Avrupa'nın bakış açısının genişlemesi; bir bütün olarak Doğu'nun, özellikle İslâm'ın, bu zamana kadar incelendiği ve yargılandığı bu dar dini bakış açısından kurtulmasını sağladı. Simon Ockey (*History of the Saracens, 1708–18*), Edward Gibbon (*History of the Decline and Fall of the Roman Empire, 1776–87*) ve Thomas Carlyle (*The Hero as Prophet. Mahomed: Islam, 1840*) gibi isimler sayesinde şimdi [Hz.] Muhammed'e ahlaksızlık ve açgözlülük dürtüleriyle hareket eden şeytanî hilekâr biri olarak değil, dünyadaki olayların bir kısmında rol almış tarihsel bir figür olarak yaklaşılabildi. Bu doğrultudaki çalışmalar, Arapça kürsülerinin kurulmasıyla (Leiden, 1613; Cambridge, 1632; Oxford, 1634), Arapça sözlük ve gramerlerinin derlenmesiyle (özellikle Silvestre de Sacy'ninki, 1810), Orta Doğu'dan sayısız el yazmanın edinilmesi ve çalışılmasıyla desteklendi. [Hz.] Muhammed'in biyografisine dair bilgi birikimindeki ilerleme o kadardı ki, Gustav Weil'in *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*'si (Stuttgart, 1843) ve A. P. Caussin de Perceva'nın *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme pendant l'époque de Mahomet*'ini (Paris, 1847 –48) okuduktan sonra Oryantal filolog Ernest Renan, "Abartısız şekilde, İslâm'ın kökenlerine dair problemin artık tamamen çözüldüğü söylenebilir." şeklindeki ifadesini emin bir şekilde dile getirebildi. O, "Biz [İslâm'ın] kurucusunun hayatını XVI. yüzyıldaki herhangi bir reformcunun hayatı kadar iyi biliriz. Onun düşüncelerindeki değişimleri, çelişkilerini ve zaafılarını vs. yıllara göre takip edebiliriz." diyerek sözlerine devam etmiştir.⁵ [Hz.] Muhammed hakkında hemen her giriş niteliğindeki çalışma ve birçok kaliteli akademik eseri okumak, bu görüşün hâlâ yaygın olduğunu sürdürdüğü izlenimini verir.⁶ Ama bu durgun, sorunsuz yüzeyin altında ihtilâf ve tartışmaların kaynadığı bir girdap vardır.

5 E. Renan, "Mahomet et les origines de l'Islamisme", *Revue des deux mondes*, 12 (1851): 1065.

6 Meselâ, Ziauddin Sardar and Zafar Abbas Malik, *Muhammad fot Beginners* (Cambridge, 1994), 30: "Muhammed'in hayatı *Sira* olarak bilinir ve o tarihin tam ışığında yaşadı. Onun yaptığı ve söylediği her şey kaydedildi... Böylece biz, onun hayatını dakika ayrıntılarına kadar biliyoruz: Nasıl konuştuğunu, oturduğunu, uyuduğunu, giyindiğini, yürüdüğünü; davranışını... tavrını"; Karen Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet* (London, 1995), 14: "Muhammed hakkında herhangi bir büyük inancın kurucusundan daha fazla şey biliyoruz..." Montgomery Watt'ın *Muhammad at Mecca* ve *Muhammad at Medina*'si (Oxford, 1953, 1956) genellikle üniversite düzeyinde kullanılmasına rağmen, Muhammed'in hayatı hakkında erken dönem Müslümanlar tarafından üretilen biyografileri tekrar ele almaktan biraz daha fazlasını yaptı. Ayrıca Reza Aslan'ın *No God but God*'u (London, 2006), 53, "Medine'de olanların gerçekten neler olduğunu ve niçin olduklarını anlamak için kaynakları elemek gerektiğini" vurgulamasına rağmen, yine de standart anlatıyı tekrar üretir. Nadir bir istisna Michael Cook'un *Muhammad*'idir (Oxford, 1983).

Bu kadar iyimser değerlendirmelerin sebebi, [Hz.] Muhammed'in hayatı ile kariyeri hakkında müslümanların hadislerinin (yani kuşaktan kuşağı aktarılan rivayetlerin) çok fazla olması, sayısız ve ciltler dolusu derlemelerde kaydedilmesidir. Her hadis* (Arapça'da hadis olarak isimlendirilir) [Hz.] Muhammed'in söyledikleri ve yaptıkları hakkında detaylı bilgi verir. Bu hadislerle olayı gören şahit ile başlayan ve hadisin metnini içeren eserin müellifi ile biten hadisi aktaranların bir listesi eşlik eder. Dolayısıyla ilk bakışta [Hz.] Muhammed hakkında gerçekten muazzam miktarda bilgimiz varmış gibi görünür. Ancak Renan'dan sonra gelen akademisyenler, resmin o kadar da toz pembe olmayabileceğini öne sürdü. Ignaz Goldziher, [Hz.] Muhammed hakkındaki hadislerin çoğunun hicretten sonraki II. ve III. yüzyılın kelimî, fikhî ve muhtelif diğer tartışmalarından kaynaklandığını ortaya koyduğunda ilk darbeyi vurmuş oldu. Meselâ [Hz.] Muhammed'in adaletsiz yöneticilere isyan edilmesi gerektiğini ve adaletsiz olmalarına rağmen yöneticilere isyan edilmemesi gerektiğini, söylediklerinin yazılması ve yazılmaması gerektiğini, tüm insanların en iyisinin Araplar ya da Arap olmayanlar olduğunu, Suriye'nin veya Irak'ın Allah'ın ayrıcalıklı şehirleri olduğunu söylediği nakledilmektedir.** Goldziher'in çıkarımı "Hadis, İslâm'ın başlangıcı için tarihî bir belge olarak katkı sunmayacak, aksine, İslâm'ın gelişiminin daha olgun aşamalarında toplumda ortaya çıkan akımların bir yansıması olarak hizmet edecek." idi.⁷ Bu, "daha olgun aşamalar" ile ilgilenenler için bir lütuftu ama İslâm'ın ortaya çıkışını belgelemeye çalışanların güvenini sarstı.

Bir sonraki büyük saldırı Henri Lammens'ten geldi. O, Kur'an'daki imaların alınarak hikayelere dönüştürüldüğünü; itikadi ve fikhî hadislerin toplandığını ve kronolojik olarak sıralandığını, ortaya çıkan kombinasyonun birkaç "tarihî hakikat paketleri" ile birlikte [Hz.] Muhammed'in biyografisini oluşturduğunu

* Yazar orijinalinde "tradition" kelimesini kullanmaktadır (çev.).

** Yazar burada, Batı'da hadisler arasında görülen ihtilâfların hadislerin uydurma kabul edilmesine sebep olmasına işaret etmektedir. Konuyla ilgili bk. Fatma Kızıl, Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 217-218 (çev.).

7 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1990), 2.5. Goldziher'in sunduğu gibi sistematik olarak ortaya koymamasına rağmen William Muir'in dört ciltlik *Life of Mahomet* (London, 1861; 1876'nın kısaltılmış versiyonundakine bir ek olarak muhafaza edildi) adlı eserinde yer verdiği "Muhammed'in Biyografisinin Kaynakları" hakkındaki tartışmada hadislerin gerçekliği üzerine sonrakilerin itirazlarını ön görür fakat bu eser muhtemelen insafsızca ihmal edilmiştir.

iddia etti.⁸ Birçoğu onun teorisinin marjinal olduğunu söylemesine rağmen⁹ hiç kimse iddiasını başarılı bir şekilde çürütemedi ve son zamanlarda bu düşünce “Görünüşe göre tarihî hadislerin çoğu aslında tefsir kökenlidir... Geriye kalanlara gelince, bazıları şekil değiştirmiş fikhî ve itikadî hadislerdir.” diyen Patricia Crone tarafından tekrarlandı.¹⁰ “Kur’ân’ın gerçek dışı bilgi yığınlarını nasıl ürettiğine” bir örnek olarak Crone, “Kureyş’in *ilâf*ından, onların kış ve yaz mevsimlerindeki seyahatinden” bahseden ve Kureyş olarak adlandırılan sûreyi gösterir.¹¹ Bağlam, *ilâf*ın anlamına dair hiçbir ipucu vermez, fakat müfessirler hazır cevaplar sunar. Müfessirlere göre seyahatler, Mekke’ye yapılan hac ve umre ziyaretleridir ya da Kureyş’in Tâif’e yazın gidip kışın Mekke’ye geri döndüğü seyahatler veya Kureyş’in çeşitli yerlere ticaret amaçlı gezileridir vb. Onun bu yorum çeşitliliğinden çıkardığı sonuç şudur:

Müfessirlerin bu sûrenin ne anlama geldiği konusunda bizim bugün sahip olduğumuzdan daha fazla bir bilgisi yoktu; ortaya koydukları şey, onların hatırladıkları ya da bu âyetleri okurken [Hz.] Muhammed’in zihninde olanlar değildi. Bilâkis âyetlere dayanarak o kadar çok tahmin yapılıyor ki; bu âyetlerin asıl mânası onlar tarafından da bilinmiyordu.¹²

Goldziher’in fikirlerinin sonuçları Joseph Schacht tarafından ele alınarak geliştirildi. Schacht şunu vurguladı: “Şimdiye kadar şüphelenilenden çok daha yüksek derecede, [Hz.] Peygamber hakkındaki tarihsel bilgi gibi görünenler, sadece fikhî öğretiler için arka plan teşkil eder ve bu nedenle bağımsız değerden yoksundur.” Meselâ Medine fakihleri, ihramlıyken yapılan evliliğin batıl olduğuna hükmederken; Mekke ve Iraklı fakihler geçerli kabul ettiler. Medineliler, doktrinlerini erken dönemin meşhur âlimi Abdullah b. Ömer’e ve uydurma ikinci dereceden detaylar ekleyerek Halife I. Ömer’e (634-44) yansıttılar. Bu iddianın tam tersine olan hüküm, [Hz.] Peygamber’in ihramlıyken Meymûne ile

8 Özellikle bakınız: H. Lammens, “Qoran et tradition: Comment fut composé la vie de Mahomet”, *Recherches de science religieuse*, 1 (1910): 27-51. “Tarihî hakikat paketleri” terimi, “L’âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra”, *Journal asiatique*, 17 (1911): 249’da bulunur.

9 C. H. Becker, “Prinzipelles zu Lammens’ Sirastudien”, *Der Islam*, 4 (1913): 263-9 (hâlâ Lammens’in teorisinin temellerine katılıyor); T. Nöldeke, “Die Tradition über das Leben Muhammeds”, *Der Islam*, 5 (1914): 160-70.

10 P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Oxford, 1987), 214-15. Fakat unutmayın ki Uri Rubin, *The Eye of the Beholder* (Princeton, 1995), 226-33, oldukça ikna edici bir şekilde Kur’ân metni üzerindeki bu örnek detaylandırmaların zaten var olan hikayelere eklendiğini ve “Muhammed’in biyografisinde bulunan hiçbir Kur’ân ayetinin hikâyesinin birincil kaynağı olarak değerlendirilemeyeceğini” savunur.

11 Kureyş 106/1-2.

12 Crone, *Meccan Trade*, 204-13, 210.

evlendiğini içeren bir hadiste zikredildi. Bu rivayete bazı Medineliler tarafından, Meymûne'nin âzatlısı Süleyman b. Yesâr'dan nakledilen [Hz.] Muhammed'in Meymûne ile Medine'de evlendiği, bu sebeple bir hacı olarak evlenmediğini ileri süren bir başka hadisle karşı çıktı. Böylece Schacht, şu sonuca vardı: "Biz [Hz.] Muhammed'in hayatındaki bu önemli hâdisenin detaylarını bile gerçek tarihi bir hatıraya dayanmadığını görüyoruz... [bu hadisler] ancak uydurmadır ve fikhî öğretileri desteklemeye yöneliktir."¹³

Bu üç akademisyenin iddialarının etkisi daha muhafazakâr olan akademisyenleri endişelendirmiştir. Régis Blachère, Ku'ân'ı bir başlangıç noktası olarak kullanmak suretiyle sorunu çözmeye çalışır.¹⁴ Bu metnin, genellikle [Hz.] Muhammed'in kendisinden sadır olduğu ve bu durumda metnin onun düşüncesinin anahtarı olduğu kabul edilir. Fakat bu kabul edilse bile,¹⁵ Kur'ân, ortaya çıktığı tarihi ortama dair yetersiz göndermede bulunduğu için bize çok fazla yardım etmez. Olaylar anlatılmak yerine üstü kapalı olarak zikredilir ve isimlere nadiren yer verilir (İncil figürlerinden ayrı olarak, sadece iki özel isim -Muhammed dört defa, Ebu Leheb bir defa- ve Romalılar ve Kureyş kabilesi olmak üzere sadece iki halkın adı; sekiz yer adından bir defa, Sîna'dan iki defa bahsedilir; dört dinî topluluk- Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve gizemli Sabiiler- ve üç Arap tanrıçasının adı geçer). İçerdiği bu birkaç gönderme bile bilgilendirici değildir, çünkü önemleri açıklanmamış ve onlar hakkında hiçbir hikâye anlatılmamıştır. Bu nedenle Mekke'ye yapılan bir atıf, Mekke'nin [Hz.] Muhammed'in hayatında oynadığı sanılan role dair hiçbir işaret sunmaz: "Mekke vadisinde size onları yenmeyi nasip ettikten sonra onların ellerini sizin

13 Bu paragraftaki bilgiler J. Schacht tarafından "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1949): 143-54. Onun teorileri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'de (Oxford, 1950) çok daha uzun bir şekilde detaylandırıldı ve *An Introduction to Islamic Law*'da (Oxford, 1964) belirlenleştirildi.

14 R. Blachère, *Le problème de Mahomet* (Paris, 1952). Bk. M. Rodinson, *Mahomet*, gözden geçirilmiş baskı (Paris, 1968), 13: "O zaman çaresizlik içinde görevi bırakmalı, bu biyografiyi yazma fikrinden vazgeçmeli ve bir Sovyet yazar gibi Muhammad efsanesine dair mi konuşmalı? Pek sanmıyorum. Biz hala Kur'ân'ın metnine sahibiz, kullanımı çok zor (olsa da) ... ama sağlam bir temel sağlar ve kesinlikle gerçektir". Bk. J. Chabbi, "Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet", *Arabica*, 43 (1996), 204: "Tarihsel olarak... öyle görünüyor ki, öncelikle ve hemen hemen tamamen onun Kur'ân'daki figürü üzerinde çalışmadıkça [Muhammed üzerinde çalışmamız] pek mümkün değil."

15 John Wansbrough, (*Quranic Studies*, Oxford, 1977)'da bunu farklı materyallerin daha sonraki bir derlemesi olarak görmesine rağmen, birçok ilim adamı bunu onaylar; krş. P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), 3, 17-18; P. Crone, "Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qurwan", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1994): 1-37.

üzerinizden, sizin ellerinizi de onların üzerinden çeken de O'dur."¹⁶ Bedir'e yapılan tek atıf, onu [Hz.] Muhammed ile düşmanları arasındaki ünlü ilk savaş olarak tanımlamaz, ancak bu yoruma uzak da değildir: "Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir'de yardım etmişti."¹⁷ Bu nedenle, [Hz.] Muhammed'in Kur'ân'a dayanan bir biyografisi, herhangi bir tutarlı anlatı biçimi oluşturmak için, en azından bir ölçüye kadar, hadis külliyatına dayanmak zorundadır.¹⁸

En ünlüsü Montgomery Watt olmak üzere birçok akademisyenin Goldziher-Lammens-Schacht'ın iddialarına verdiği cevap, gerçek bir esası, "sağlam bir hakiki öz" varsaymak olduğudur. [Ona göre] İlaveler ve tahrifler vardır ama bunlar yeterli bir incelemeden geçtikten sonra belirlenebilir ve ayıklanabilir:

Modern öğrenci, ilk tarihçilerin eğilimlerinin ve kaynaklarının farkındadır... çarpıtmaları belli ölçüde hesaba katması ve bilgiyi tarafsız bir şekilde ortaya koyması mümkün olmalıdır. "Taraflı şekillendirmenin" kabul edilmesinin doğal sonucu olarak malzemenin genel sağlamlığının da kabul edilmesi gerekir.¹⁹

Ancak bu [düşünce], Schacht'ın "[Hz.] Peygamber'in biyografisiyle ilgili fikhî ve tarihî öneme sahip hadislerin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı" yönündeki ikazı ile çelişir ve bunun sonucunda ortaya çıkan şu tavsiyesini göz ardı eder:

Biz... başlangıçta [Hz.] Peygamber zamanına dayanan otantik bir bilgi özünün var olduğu, sonraki her nesilde ona uydurma ve taraflı ilaveler yapıldığı ancak daha sonraki eklemeler tarafından gerçek özün tamamen gölgelenmediği şeklindeki temelsiz varsayımı terk etmeliyiz.²⁰

Başka bir yerde Watt, [Hz.] Peygamber'in biyografisinin "temel çerçevesinin" yani askerî seferleriyle ilgili malzemenin, -Lammens'i akılda tutmak suretiyle- Kur'ân'dan türetilmeyeceğini ve fikhî ya da itikadî bir değer taşımadığını öne sürerek sahih olduğunu savunur.²¹ O, diğer birçok İslâm uzmanıyla birlikte, eğer bir hadis [Hz.] Muhammed'i kötü bir şekilde gösteriyorsa, "Müslümanlar tarafından uydurulduğu düşünülemeyeceğinden" dolayı gerçek olmak zorunda

16 Fetih 48/24.

17 Âl-i İmrân 3/123.

18 Sadece Kur'ân'dan çıkarılabilecekler için Cook, *Muhammad*, 70'e bak.

19 Watt, *Muhammad at Medina*, 338; Watt, *Muhammad at Mecca*, xiii.

20 Schacht, "Revaluation of Islamic Traditions", 150, 146-7.

21 M. Watt, "The Materials used by Ibn Ishaq", in B. Lewis and P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (London, 1962), 23-34; Watt, "The Reliability of Ibn Ishaq's Sources", in T. Fahd (ed.), *La vie du prophète Mahomet* (Colloque de Strasbourg, 1980; Paris, 1983), 31-43.

olduğunu çok sık bir şekilde ifade eder.²² Watt, bu türün en meşhur rivayeti, yani sözde Şeytan Âyetleri olarak isimlendirilen olayı zikreder: [Hz.] Muhammed, Kureyş tarafından tapılan üç tanrıçanın adını verdikten sonra,²³ ilk dönemdeki pek çok âlime göre, peşi sıra şöyle devam eder: “Onlar, şefaati arzulanan yüksek uçan kuğulardır.”, fakat melek Cebrâil, sonra ona hatasını bildirir ve bu âyeti iptal eder. Elbette, muhafazakârlar, hiçbir müslümanın [Hz.] Peygamber hakkında bu kadar aşağılayıcı bir rivayeti uydurmakta herhangi bir sebebinin olamayacağını öne sürer. Fakat John Burton, “bu kötü şöhretli hadislerin uydurulması için mücbir teorik bir nedenin” olduğunu, yani, Kur’ân âyetlerindeki prensibi desteklemek için sözlü bir değiştirme olmaksızın ilâhî bir yürürlükten kaldırmanın (neshu'l-hükm ve't-tilâve) olabileceğini belirtir.²⁴ Ayrıca genel olarak bizim [Hz.] Muhammed’e dair olumsuz rivayetleri sahih olarak isimlendirebileceğimiz düşüncesi, son derece şüphelidir. Çünkü bu fikir, rivayetin yapısını çok fazla basitleştirir (yani ya sahih ya da uydurma şeklinde) ve neyin olumlu neyin olumsuz olduğu hususundaki bizim modern görüşlerimizle ilk müslümanların görüşlerinin örtüştüğünü ima eder.

Rudolf Sellheim’in [Hz.] Peygamber’in biyografisinin katmanlaşmasını ortaya koyma girişimi, tarihsel bir özü ayırtırmaya yönelik benzer arzudan kaynaklanmaktadır.²⁵ Sellheim, mucizevî ve efsanevî malzeme katmanı ile siyasi propagandadan oluşan diğer katmanı belirler; geriye kalanların tamamını *Grundschicht* (zemin katmanı) olarak etiketler ve bunu muhtemelen Watt’ın “temel çerçeve” ya da “sağlam öz”üne karşılık olacak şekilde ana kaya olarak niteler. Ancak göz ardı edilemez olmasına rağmen söz konusu farklı katmanlar ve özer düşüncesi yanıltıcıdır. [Hz.] Peygamber’in biyografisinin farklı aşamaları, çok fazla iç içe geçmiş ve basitçe farklı [rivayet] demetlerine ayrılamaz. Patricia Crone, bu durumu daha etkili bir şekilde şöyle vurgular:

Sorun, geleneğin ortaya çıkış biçimindedir; sonradan eklenen bazı küçük tahriflerde değil... Hadislerin tamamı taraflıdır, hadislerin amacı ise Arap *Heilsgeschichte*’nin (kurtuluş tarihinin) detaylandırılmasıdır. Rivayetlerin eğilimli olması, sadece çıkarabileceğimiz taraflı ifadeleri beraberinde getirmedir,

22 Watt, *Muhammad at Mecca*, 103. Bir başka örnek Muhammed’in masalı bir palmye ağacına çıkıp Yahudi Peygamber İbn Sayyad’dan gizlice dinlediğidir, D. Halperin “bu hikâyenin tuhaf ve utanç verici doğası, kendi özgünlüğünü ortaya koyar.” der. “The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al-Dajjal”, *Journal of the American Oriental Society*, 96 (1976): 219.

23 Necm 53/19-20.

24 “Those are the High-Flying Cranes”, *Journal of Semitic Studies*, 15 (1970): 265.

25 R. Sellheim, “Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishaq”, *Oriens*, 18-19 (1967): 33-91.

elimizdeki gerçekleri de şekillendirdi.²⁶

[Hz.] Muhammed'in biyografisini yazmak isteyenlerin çoğu, görevlerinin getirdiği zorlukların farkındadır, ancak yazı masasına oturduklarında onları göz ardı etmeye meyillilerdir. Nitekim F.E. Peters bir makalesinde bunu teyit eder:

Goldziher, Lammens ve Schacht, kesinlikle tamamıyla haklılardı. İslâm'ın erken dönemiyle ilgili aktarılan malzemenin çoğu -sadece hukukî amaçlarla kullanılanlar değil, [Hz.] Muhammed ve oluşturulan İslâmî topluluğun en erken tarihini inşa eden yapı taşlarının büyük bir kısmı- tarafdırdı.

Ancak o, [Hz.] Peygamber'in biyografisini yazmaya başladığında, kendi uyarılarını görmezden gelir ve geleneksel tarih çizgisini basitçe takip eder.²⁷ Elimizdeki problem, William Muir'ın yıllar önce dikkat çektiği üzere güvenilirlik için hiçbir kıstasımızın olmamasıdır:

[Hz.] Muhammed'in biyografi yazarı, sürekli olarak tarihin gerçeklerinin yerine birtakım çocuksu heves ya da mübalağalı uydurma [rivayeti] kullanma riskini taşır. Bu tehlikeden sakınmaya çalışırken o, gerçekte önemli tarihsel gerçekliği olabilecek rivayetleri din kisvesine bürünmüş uydurmalar olarak reddetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.²⁸

Maxime Robinson'un daha alaycı ifadesiyle:

Oryantalistler, Doğuluların büyük bir utanç duygusu duymadan yapma meylinde oldukları şeyi yapmaya meyillidirler: Bir olayın kendi yorumlarına uygun düşen rivayetlerini sahil olarak kabul etme ve diğerlerini reddetme.²⁹

Buradaki problem, materyalin [Hz.] Peygamber'e yanlış atfedilip atfedilmediği değildir. İlginç bir şekilde ilk Müslümanlar da dahil olmak üzere tüm taraflar, rivayet uydurmanın aslında gerçekleştiği noktasında hemfikirlerdir,

26 Crone, *Meccan Trade*, 230, J. Wansbrough'un *Sectarian Milieu* tezini düzgün bir şekilde özetliyor: *Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

27 F. E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 303. Onun [Hz.] Peygamber'in biyografisi hakkındaki kitabı *Muhammad and the Origins of Islam* adını taşır (New York, 1994) ve (eleştirel olmayan yaklaşımı sebebiyle olumsuz bakıldığından dolayı) P. Crone tarafından *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5 (1995): 209-12'da değerlendirme yazısı kaleme alınmıştır.

28 Muir, *Life of Mahomet* (kısaltılmış versiyon), 579.

29 M. Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad", in M. Swartz (ed.), *Studies on Islam* (New York, 1981), 42. Rodinson'un kendisi de bu câzibeye dayanamamış gibi gözüküyor; çünkü önsözünde "Kesinlikle [Hz.] Peygamber zamanına kadar uzanabilecek hiçbir şeyin olmadığını tartışmasız bir şekilde söyleyebiliriz." ifadesine yer vermesine rağmen [Hz.] Peygamber'in 324 sayfalık bir biyografisini yazmayı başardı.

[bu konudaki] hadislerin en meşhuru şudur: “Benim hakkımda (kasten) yalan söyleyen kimse, cehennemdeki yerine hazırlansın.”³⁰ Aksine, sorun [rivayetin sahih olduğuna dair] delilin sorumluluğunu nereye koyacağımızdır? Muhafazakârlara göre, “Bir rivayetin kesin bir şekilde uydurma olduğu ortaya çıkana kadar ‘sahih’ olduğu öncülünü kabul etmekten başka çaremiz yok.”³¹ oysa bu [iddia] revizyonist grup tarafından alaşağı edilmiştir:

[Hz.] Peygamber’den gelen her bir hukukî rivayet, aksi ispatlanmadıkça; onun zamanına ya da ashabının dönemine ait, hafifçe muğlaklaşmış olsa bile sahih ya da esasen sahih bir beyan olarak değil, bilakis daha sonraki bir dönemde formüle edilmiş bir hukuk doktrininin kurgusal ifadesi olarak değerlendirilmelidir.³²

Bu soru önemlidir, çünkü öyle ya da böyle kanıt bulmak zordur. Bu nedenle ilk ipucu, hadislerin çoğunluğunun kabul edilip edilmeyeceğini ya da reddedilip reddedilmeyeceğini temin edecektir ve burada orta yolu bulmak zordur. Bir eleştirmenin de belirttiği üzere “Biri mevcut resmi fotoğraflayabilir ya da bırakabilir ancak kimse onunla çalışamaz.”³³

Bu çıkmazdan kurtulmanın bir yolu var mı? Tüm bu malzemedeki buğdayı samandan elemek için tasarlanabilecek herhangi bir yöntem var mı? İlk müslüman âlimler bu soruları dikkate aldıklarında kendilerine ait birtakım çözümler ürettiler. İlk olarak onlar, bir rivayetin râvisinin hem kendi kaynaklarını ve hem de o kaynağın kaynağını rivayeti ilk söyleyene kadar belirtmesini mutlak bir şekilde istiyorlardı. İsnad adı verilen bu otoriteler zincirinin makul ve herhangi bir tutarsızlık içermediğini görmek, daha sonraları kontrol edilebilirdi (örneğin, birbirinden [rivayet] aktarımında bulunan iki âlimin çağdaş olduğu, karşılaşmış olma ihtimali vb.). Bu amaçla, her bir âlimin ne zaman ve nerede yaşadığı, kimlerle birlikte çalıştığı ve kimlere ders verdikleri güvenilir râviler olarak bilinip bilinmedikleri vb. hakkında bilgi veren ulemâ biyografilerine dair

30 Bk. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2.131–44; G.H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983), 96 –133. Krş. el-Nazzâm (ö. 221/836): “Bir hadisi işiten kişi, rivayetin kendisindeki herhangi bir şey onu râviye inanmaya mecbur etmediğinde râvinin dürüstlüğünden nasıl emin olabilir... Dürüst kişilerin asla yalan söylemeyeceğinden nasıl emin olabiliriz... Fakihlerin hiç karşılaşmadıkları kişilerle tanıştıklarını ve hiç duymadıkları uydurma rivayetleri işittiklerini iddia ederek uydurma hadis ve sahte isnadlar ortaya koyduklarını gördüğümüzde mi?!” J. Van Ess tarafından referans gösterilmiştir, “Ein unbekanntes Fragment des Nazzam”, in W. Hoenerbach (ed.), *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies* (Wiesbaden, 1967), 171.

31 R. B. Serjeant, “Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics”, *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990): 472.

32 Schacht, *Origins*, 149; krş. Cook, *Muhammad*, 67.

33 P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, 1980), 4.

koleksiyonlar gelişti.

Bu tekniğe yönelik başlıca itiraz, eğer birisi bir rivayetin metnini uydurabiliyorsa isnadını da uydurabileceği yönündedir. Yine de bu, Batılı ilim adamlarının, özellikle isnaddaki hangi kişinin [rivayeti] uydurduğunu büyük olasılıkla tespit etmek üzere belirli hadisleri tarihlendirebilmek umuduyla inceledikleri bir sistemdir.³⁴

Yakın zamanda Harald Motzki hadis koleksiyonlarından bir tanesine, yani yaklaşık 30.000 hadis içeren Abdürezzâk es-San'ânî'ninkine (ö. 211/826) odaklanarak bu isnad eleştiri tekniğini farklı bir yöne çekti.³⁵ Motzki tarafından yapılan analiz, bu çalışmanın geniş ölçüde Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), İbn Cüreyc (ö. 150/ 767) ve Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) derlemelerinden türediğini gösterdi. Ayrıca, İbn Cüreyc'in yazılarının yüzde kırkı, çoğunluğu hükümler (*dicta*) ya da sorulara cevaplar (*responsa*) olmak üzere Atâ b. Ebû Rebâh'tan (ö. 115/ 733) geldiğini ortaya koydu. Atâ'nın şahsi hukuk düşüncesinin bir dereceye kadar elde edilebilir olduğu ima edilerek bu *cevapların* yüzde doksan ikisi ve *hükümlerin* yüzde sekizi, Atâ'nın kişisel görüşü (*re'y*) olarak ortaya konuldu. Sorun, Motzki'nin hadisleri hicretin (622-718) birinci yüzyılına kadar takip etmeye çalışmasıyla ortaya çıktı. Çok basit bir örnek vermek gerekirse Abdürezzâk, İbn Cüreyc'ten, onun da Atâ'dan naklettiği ve Atâ'nın da Halife Ömer'e isnad ettiği şu metni aktarmaktadır:

Bir adam karısına, zinayla suçlamaksızın, "Seni bakire olarak görmüyorum." dediğinde (asılsız suçlama/*kazif* nedeniyle) kırbaçlanmaz. Ömer (böyle bir sebepten ötürü) kimseyi kırbaçlamadı; onlar gusül ve benzeri şeylerin bekâretin bozulmasına yol açabileceğini iddia ediyorlardı.

Diğer bir deyişle o, karısını iffetsizlikle itham etmeksizin bakire olmadığını doğru bir şekilde iddia edebilir. Aynı rivayet, İbn Ebû Şeybe'nin kitabında bulunur. İbn Ebû Şeybe, Abbâd b. Avvâm'dan, o Haccâc b. Artât'tan, o da Atâ'dan nakleder: Karısına "Seni bakire biri olarak görmüyorum." diyen biri hakkında sordum. O (Atâ): Adama hiçbir ceza uygulanmaz. Zıplama, hastalık, uzun süre

34 Bu, Schacht tarafından benimsenen sözde müşterek râvi teorisidir. Amaç, bir hadisin farklı versiyonlarını birleştirmeniz, isnadlarını incelemeniz ve eğer varsa hepsinde bulunan kişiyi görmenizdir (müşterek râvi); bu kişinin [rivayeti] uyduran kişi olması muhtemeldir. Tartışma için bk. M. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981), 107 -16; Juynboll, *Muslim Tradition*, 206-17.

35 H. Motzki, "The *Musannaf* of Abd al-Razzaq al-San'ânî as a Source of Authentic *Ahadith* of the First Century A.H.," *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991): 1-21. O, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1991)'de argümanlarını çok daha ayrıntılı olarak sunar.

bekâr kalma bekâretin bozulmasına sebep olabilir.” dedi.³⁶ Her iki hadisin de Atâ’nın görüşlerinin gerçek bir temsili olduğundan şüphe ettirecek makul bir sebep yoktur. Ancak Atâ, bunu Ömer’den mi duymuştu? Ömer [bu hükmü] bir hadisten mi çıkardı ya da başka bir şey eklemiş miydi? İfadedeki değişiklikten kim sorumluydu? Motzki, Ömer’i referans göstermediği bu hadisleri Atâ’nın uydurmayacağını vurgular. Ancak soru, bir hadisin sahih ya da uydurma olup olmadığıyla değil -genel anlamda zaten malzemenin çoğu ilk yüzyıla kadar uzanır- fakat [soru] onu ortaya koyanı ve hükmünün kesin ifadelerini belirleyip belirleyemeyeceğimizdir. Bu, isnad tenkidiyle ilgili sorun budur. Aynı hadis kusursuz isnadlarla aktarılabilir ve yine de orijinal anlamından tamamen uzaklaşabilir. Kimsenin hile yapmasına gerek yok; her otorite anladıkları gibi rivayeti dürüst bir şekilde aktarmış olabilir. Ancak bize ulaşan metinlerde -genellikle iki yüzyıl kadar sonra yazıya geçirilmiş halleriyle- rivayet neredeyse tanınmaz hale gelebilir.³⁷ Asıl sorun, sistemli bir tahrifat değil, aktarım sırasında bir rivayetin içeriğinin dönüşmesidir.

Müslüman âlimler tarafından benimsenen ikinci çözüm ise aynı hadisin farklı, hatta çelişkili versiyonlarını bir araya getirmektir. Daha sonra onları metinlerine birbiri ardına yerleştirdiler, genellikle hadisleri ilişkilendirmek için hiçbir girişimde bulunmadılar, fakat bunun yerine sadece “hangisinin doğru olduğunu Allah daha iyi bilir.” notunu bıraktılar. Onlar, eleştirel değerlendirme yapmaktaki bu başarısızlıkları nedeniyle bazı çağdaşları ve ayrıca birtakım modern akademisyenler tarafından alaya alındılar.³⁸ Fakat onlar, kişisel görüşlerini aktarım sürecine dahil etmenin, reddetme ve seçimde bulunmanın [Hz.] Peygamber hakkındaki gerçek rivayeti dışarda bırakma riskine sebep olabileceğine işaret ederek kendilerini savundular. Müslümanlar için amaç sadece akademik olmamasına rağmen, bu bakış açısı William Muir’in yukarıdaki alıntısında ifade edilenle hemen hemen aynıdır ve yöntemleri Muhammed b. Cerîr et-Taberî tarafından yazılan muhteşem eser *History of the Prophets and Kings*’in girişinde açıkça belirtilmiştir:

36 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, ed. Habib al-Rahman al-Avzami (Beyrut, 1970–72), c. 7, no. 12401; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, ed. Sa’id Muhammad al-Lahham (Beyrut, 1989), c. 9, no. 8356.

37 Her ne kadar nakledilen materyalin bazı türlerinin çok dayanıklı olduğu ve dikkate değer ölçüde az bozulmaya maruz kaldığı doğru olsa da; Schacht tarafından incelenen (meselâ, el-veled li’l-firâş/ “çocuk gerdek yatağına aittir” -yani biyolojik baba annenin kocasından başka biri olsa bile) ve Martin Hinds tarafından incelenen ilk iç savaşın sloganları, güçlü fikhî kurallar olup makul iki örnektir.

38 Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2.133-38, 148-52 (Goldziher’den bir alay; örneğin: “Müslüman eleştirmenin, isnad doğru olduğu sürece en basit anakronizme karşı bile hiçbir fikri yoktur.”).

Bu kitabımızı inceleyen kişi bilsin ki, burada nakletmeye karar verdiğimiz konular hakkında söylediğim her şeyde, ben sadece açıkça bilinen kayıtlardan (*ahbâr*) ve râvilerine ismen isnad ettiğim rivayetlerden (*âsâr*) naklettiklerime güveniyorum. Ben, çok sınırlı bir derece haricinde, ne zihinsel argümanlarla bir kavrayış elde ediyorum ne de sezgiyle keşifte bulunuyorum... Biz bu kitapta geçmişteki bazı insanlar hakkında okuyanın sakıncalı bulacağı veya işitenin öfke duyacağı derecede hiçbir sağlam amaç veya gerçeklik taşımayacak rivayetlerden bahsederek bunun bizim hatamız olmadığını, aksine bunu bize iletenlerden birinin sorumluluğu olduğunu bilsin. Biz (bu tür rivayetleri) sadece bize nakledildiği biçimde aktardık.³⁹

Benzer dogmatik tarzda olmamakla birlikte modern akademisyenler de genellikle bir rivayetin farklı versiyonlarını bir araya getirme ve karşılaştırma usulünü takip ederler. Bu [usul] onlara, orijinal versiyonun ortaya çıkmasını sağlamasa da en azından onun gidişatının ve gelişmesinin resmedilmesine izin verir.⁴⁰

Yukarıdaki iki yaklaşımın bir kombinasyonu, İbn İshak<İbn Şihâb ez-Zühri<Urve b. Zübeyr isnadını gerçek bir hoca-öğrenci ilişkisinin örneği olarak gören ve bu nedenle de bu senedi bilginin güvenilir şekilde aktarılabilceği bir kanal olarak kabul eden Rudi Paret tarafından önerildi. O, [Hz.] Muhammed'e yakın bir sahabinin çocuğu olarak Urve'nin, onun zamanıyla doğrudan ilişki halinde olduğunu fark etti.⁴¹ Daha ihtiyatlı olmasına rağmen bu fikir [Hz.] Muhammed'in biyografisine dair iki meşhur anlatıyı inceleyen Gregor Schoeler tarafından ele alındı ve detaylandırıldı. Değerlendirdikleri bu iki anlatı ise ilk Kur'ân vahyi ve [Hz.] Muhammed'in eşi [Hz.] Âişe'nin zina etmesi şüphesi durumuydu (ifk hadisi). Sonrasında makul derecede güvenilir râviler zincirleri aracılığıyla iletilenlere özellikle dikkat ederek her hadisin sınırlı sayıda versiyonunu karşılaştırdı.⁴² Bu metotla ilgili sorun, muhtemelen daha az sorgulanan güvenilir isnatların şüpheli

39 Bk. R. S. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Enquiry* (Princeton, 1991), 73-4.

40 Örneğin, M. J. Kister'in *Jahiliyya and Early Islam* (Variorum CS 123; London, 1980) ve *Society and Religion from Jahiliyya to Islam* (Variorum CS 327; Aldershot, 1990) çalışmalarındaki makalelerinden herhangi birine bakın. Metodoloji üzerine bazı fikirler için bk. J. Lassner, "The Stratigraphy of Historical Traditions", *Islamic Revolution and Historical Memory* (New Haven, CT, 1986), 30-6.

41 R. Paret, "Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam", in F. Meier (ed.), *Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag* (Wiesbaden, 1954), 147-53.

42 G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin, 1996).

malzemenin tedavüle girmesinde kolay bir araç olarak kullanılmasıdır.⁴³ Bununla beraber kitap, uzun süreli aktarım (*Veränderungsprozess*) sebebiyle ortaya çıkan bilginin dönüşüm sürecine odaklandığı için yararlıdır ve yazarın daha önce şifahi ve yazılı aktarım üzerine yaptığı mükemmel çalışmalara dayandığı için oldukça öğreticidir.⁴⁴

İlk Müslüman âlimler, [Hz.] Muhammed'in biyografisinin en iyi nasıl yazılacağı hakkında üçüncü bir fikir ileri sürdüler. Yukarıda tartışılan iki [metodun] aksine buna modern İslam araştırmacıları tarafından yeterince önem verilmemiştir. Bu fikir ise Batılı araştırmacıların basitçe "hadis" olarak adlandırdıkları şeyin, pek çok farklı üsluptan oluştuğunu, birçok farklı insan tarafından çeşitli amaçlar sebebiyle birçok farklı yolla aktarıldığını ve farklı kaynaklar ile biçimlere vb. sahip olan çok çeşitli bir malzeme bütünü olduğunu kabul etmektir. Söz konusu durum, malzemeye uygulanan terimlerin çeşitliliğinden (âsâr, ahâdis, ahbâr, siyer, megâzî, kısas vb.), malzemenin aktarımını ifadelendirmenin farklılığından (haddese, ahbara, kâla, zaame, ecâze, nâle vb.), râvilerin birbirlerine naklettiği hükümlerin değişmesinden ve Medineli fakih Mâlik b. Enes (ö. 179/795) tarafından yapılan aşağıdaki açıklamadan anlaşılmaktadır:

Hayatım boyunca bu şehirde yağmur için dua ettiklerinde duaları kabul olan insanlarla karşılaştım, ancak hadis ve ilme dair birçok husus işitmelerine rağmen ben asla onların herhangi birinden hiçbir şey aktarmadım. Bu [onlardan hadis ve ilim aktarmamam] onların Allah korkusu ve riyazetle meşgul olduklarından dolayıdır. Oysa bu iş, yani, hadis öğretmek ve fikhî hükümler vermek, akıllarından ne çıkacağını ve yarın onun sonucunun ne olacağını bilmeleri için Allah bilincine, vicdana, sabra, titizliğe, bilgi ve anlayışa sahip kişilere ihtiyaç duyar. Bu titizliğe ve kavrayışa sahip olmayanlara gelince, onlardan hiçbir fayda elde edilemez, onlar ne kesin bir delil ne de ilim alınası kişilerdir.⁴⁵

Mâlik burada muhtemelen asıl amacı iyi İslâmî davranışı (verâ) teşvik etmek olan ve asıl ilgisi mesajın kelimeleri değil, ruhu; ifadelerin inceliği değil, bir metnin ahlakî mesajları olan dindar zâhitlerden bahsetmektedir.

Allah'ın kendilerine lütfettiği nimeti insanlara bildiren, içerisinde ibret

43 Bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 134–60; senetlerdeki problemler için bk. 160: "İbn Şihâb ez-Zühri gibi hadis aktaran bazı önemli kişilerin gerçekte, hadislerin teşekkülünde rol oynamış kişileri oluşturduğu, isimlerinin kendileri ya da anonim hadis uyduran başkaları tarafından isnadlarda kullanılan ve suistimal edilen edildiği hususundaki teoriyi destekleyen inkâr edilemez kanıtlar vardır."

44 Bunlar 1985'ten 1992'ye kadar *Der İslam*'ın çeşitli sayılarında yer aldı.

45 Bk. Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law* (Richmond, 1999), 17-18.

vermeye yarayan bir ders, paylayan bir öğüt ve öykünmeye layık bir örnek bulunan geçmiş halkların hikayelerini iş edinen güya hikâye anlatıcıları (kussas) ve vâizler olarak adlandırılanların çoğunun amacı farklı değildi.⁴⁶ Patricia Crone'nin [Hz.] Peygamber'in biyografisinin çoğunun uydurma olduğu yönündeki iddialarını dayandırdığı yer, böyle kişilerin rivayetleridir.⁴⁷

Öte yandan bireysel müelliflerin farklı metot ve tasarıları olabilir. Taberî'nin yukarıda belirtilen pasajda kendisi hakkında söylediği gibi bazıları sadece derleyici olmak için çabılıyor olabilir. Diğerleri ise aktardıkları malzemeyi aktif bir şekilde kendi görüşlerine göre şekillendirmeye çalışıyor olabilir.⁴⁸ Meselâ, İbn İshak (ö. 150/767) tarafından kaleme alınan [Hz.] Peygamber'in en meşhur biyografisinden [alıntılanan] aşağıdaki pasajda sadece râvinin değil, tarihçinin konuşmaya başlayan sesi fark edilebilir:

Vahyin Allah'ın Peygamberi üzerine inmeye başladığı vakit geldiğinde, o zaten Allah'a ve kendisine vahyedilecek olana iman etmişti. Dahası, bu inancına uygun şekilde davranmaya ve Allah'ın kendisine yüklediği sorumluluklar uğruna insanların hem rızasını hem de öfkelerini göze almaya da tamamen hazırды. Peygamberlik, ancak Allah'ın yardımı ve lütfuyla, otorite ve cesaret sahibi peygamberlerin taşıyabileceği ağır yükler ve sorumluluklar getirir. Zira peygamberler hem insanlardan gelen tepkilerle hem de Allah'ın takdir ettiği olaylarla karşı karşıya kalırlar.⁴⁹

Muhtemeldir ki, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) [Hz.] Peygamber'in hayatı hakkında İbn İshak'tan (ö. 150/767) daha fazla ayrıntı sağlayabildiğine dair sıklıkla alıntılanan gerçek, yalnızca “uydurulmuş bilginin” sürekli artmasıyla değil, aynı zamanda bu iki yazarın farklı usul, ilgi ve metotlarıyla açıklanabilir.⁵⁰

46 İbnü'l-Cevzî, *el-Kussâs ve'l-müzekkirûn*, ed. ve trc. M. L. Swartz (Beirut, 1971), paragraf 3-6.

47 Crone, *Meccan Trade*, 214-30 (sayfa 216: “bu... tarihi hadislerin sahih bilgiden bu kadar yoksun olması hikaye anlatıcılarının katkıları yüzündendir.”).

48 Son zamanlarda tarihçi Seyf b. Ömer'in durumu hususunda söylenen hakkında; Patricia Crone'nin *Kitab al-ridda wa-l-futuh* ve *Kitab al-jamal wa-masir wa'isha wa-wali in Journal of the Royal Asiatic Society* 6 (1996): 237-40 sayısındaki incelemesine bakın. Stefan Leder'in tarihçi Heysem b. Adi ile ilgili olarak da söylediği hakkında; *Das Korpus el-Haitham ibn Adi'ye* bakınız (s. 207/822). *Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der Akhbar Litaratur* (Frankfurt, 1991) veya başka herhangi bir makale serisi (özellikle *Oriens* 1988 ve 1990'dakiler)'e bakınız.

49 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, 1994), 36.

50 Crone, *Meccan Trade*, 223-5; bk. Cook, *Muhammad*, 63 -4. Alternatif bir görüş için bk. Michael Lecker, “The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Waqidi Invent Some of the Evidence?”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 145

İlk müslüman âlimlerin bu üç metodu, muhafazakâr ya da geleneksel eğilime sahip modern araştırmacılar tarafından benimsendi ve kendi amaçlarına göre uyarlandı. Fakat, bu metotlar, [Hz.] Muhammed'in biyografisini (tekrar) yazmak için kendi önerileri olan, en meşhur [fikirleri] arasında "müslümanların hadislerini büsbütün yok saymak" ya da "[Hz.] Muhammed'in tarihsel bir figür olmadığı" [iddiasını] sürdürmek yer alan revizyonistleri tatmin etmedi. İlk öneri, yaklaşık kırk yıl önce Claude Cahen tarafından ortaya atılan bir soruya dayanmaktadır: İslâm'a karşı Hristiyanların ilk tepkileri -henüz İslâm'a kitlesel geçişlerin başlamadığı, Kilise'nin savunmaya geçmediği ve Bizans'ın Müslümanlara karşı hem silahla hem de sözle savaşılmaya başlamadığı bir dönemdeki tepkiler- acaba daha sonraki polemik literatüründen farklı olabilir miydi? Acaba bu erken dönem tepkiler, "İslam karşıtı bir argümantasyon sunma gerekliliğinden" bağımsız olarak, İslâm'ın teşekkül aşamasına dair daha doğrudan ve dolaysız bilgiler verebilir miydi?⁵¹ Patricia Crone ve Michael Cook, *Hagarism* adlı kitaplarında bu noktayı ele aldılar ve İslâm'ın erken döneminin alternatif bir anlatısının taslağını oluşturmak için yalnızca müslümanların hadisleri dışındaki kaynakları kullandılar.⁵² Bu yaklaşım, Bizans ve İran imparatorluklarının tebaasının bu 'yeni insanlarla' doğrudan temas kurduğu müslümanların fetihlerinden sonraki dönem için bir miktar değer taşımaktadır.⁵³ Meselâ, 680'lerde yazan Mezopotamyalı bir papaz, müslümanların [Hz.] Muhammed'i kendilerinin rehberi, öğretmeni olarak gördüklerini ve sıkı bir şekilde "hadislerine" bağlı kaldıklarını dile getirir. Ancak Müslüman fetihleri onun öğretisini Arabistan dışına çıkarmadan önce, [Hz.] Muhammed'in hayatındaki gerçek olayların doğru bir şekilde uzak [memleketlere] yayılması mümkün değildir. Diğer taraftan karşılaştıkları duruma, yani beklenmedik bir şekilde yeni bir dinî-politiğe, şaşırtıcı askeri başarılar elde eden, kendini Allah tarafından ayrıcalıklı ve O'nun en son dininin sahibi olarak tanıtan kişiye bir karşılık vermek yerine Bizans ve İranlıların başlıca kaygısı, önceki durumlarına ve imajlarına verilen zararı azaltmak, yeni efendiler tarafından elde edilen kazanımları önemsememek ve kendilerinin bir kez daha öne çıkacaklarına dair umutları devam ettirmektir. Nitekim Hristiyan yazarların [Hz.] Muhammed'i İbrâhimî dinin bir güncelleyicisi olarak sunma nedenlerinin başlıcası, onun dininde yeni hiçbir şeyin olmadığını, aslında onun dininin ilkel olduğunu, İsa'nın modernizasyonlarının hiçbirinden

(1995): 9-27.

51 Claude Cahen, "Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam", *Revue de l'histoire des religions*, 166 (1964): 51-2, 56-8.

52 Crone ve Cook, *Hagarism*, özellikle 3-34.

53 Yine de bu fikre uygun açıklamalar için benim şu kitabıma bk. *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, 1997), özellikle 591-8.

faydalanmadığını vurgulamaktı.⁵⁴

[Hz.] Muhammed'in hiç var olmadığına dair ikinci öneri, şaşırtıcı şekilde uzun bir geçmişe sahipti. XIX. yüzyılın sonlarında Snouck-Hurgronje, "Günün birinde [Hz.] Muhammed'in hiç var olmadığı [iddiasını] duymayı bekleyebiliriz." diyerek zaten bir tahminde bulunmuştu. 1930'larda Rus İslamologlar tarafından yapılan bir dizi yayım, tam olarak bu noktaya değinmişti: Morozov, medeniyetin merkezî bölgelerinden oldukça uzak olması nedeniyle Arabistan'ın herhangi bir dini doğurma kabiliyetine sahip olmadığını iddia ederken Klimovich, her dinin bir kurucusu olması gerektiği varsayımını yerine getirmek için [Hz.] Muhammed'in gerekli bir kurgudan başka bir şey olmadığını düşünüyordu.⁵⁵ Son zamanlarda bu ikinci görüş, Yehuda Nevo ve Judith Koren tarafından İslâm'ın ilk 70 yılındaki yazılı metinlerin -papirüs belgeleri, yapı kayıtları, kitâbeler, duvar yazısı ya da madenî paralar olsun- hiçbirinde [Hz.] Muhammed'in herhangi bir özelliğinin olmadığı hakkında yapılan incelemeyle desteklendi. [Hz.] Muhammed'in adının erken dönem İslâmî resmî devlet belgelerinde açıkça yer almadığına dair çok şey söylendi. Fakat, [bu iddianın] sessizlikten kaynaklanan bir argüman olmasının yanı sıra, söz konusu metinlerin aslında tarihî raporlar olarak tasarlanmadığı da unutulmamalıdır. [Hz.] Muhammed'in maddî kayıtlarda yer alması, onun var olduğuna işaret etmek ya da yaşadığı olayları detaylandırmak için değildi, bir propaganda silahı olarak ondan yararlanmaktı. Diğer taraftan, müslüman yönetimin bu ilk on yılları hakkında gayrimüslim kaynakların pek çoğu [Hz.] Muhammed'den ismen bahsetmektedir.⁵⁶ Morozov'un, büyük bir dünya dininin Ortadoğu'nun bu kadar ücra bir köşesinde doğamayacağı, bunun yerine Geç Antik Ortadoğu'nun merkezî bölgelerinden tamamıyla beslenmiş olması gerektiği yönündeki tespiti, İslâm'a dair birçok revizyonist düşüncenin kökeninde bulunur.⁵⁷

54 Daha fazla örnek ve tartışma için benim bk. "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal", in H. Motzki (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Leiden, 2000), 276-97.

55 İbn Warraq'ın verdiği atıflar, "Studies on Muhammad and the Rise of Islam" in Ibn Warraq (ed.), *The Quest for the Historical Muhammad* (New York, 2000), 44 (Hurgronje), 49 (Morozov and Klimovich).

56 *Crossroads to Islam: Origins of the Arab Religion and the Arab State* (New York, 2003), 247-69; ayrıca benim şu çalışmama bk. "New Documentary Texts and the Early Islamic State", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69 (2006): 395-416.

57 Crone ve Cook, *Hagarism*, VII'e dikkat edin: "İslâm medeniyetinin oluşumunun geç antik çağ dünyasında gerçekleştiğine dair açık gerçeği ciddiye almak için hem skolastik hem de entelektüel olarak oldukça fazla enerji harcadık". Lütfen, "Geç Antik Çağ" ifadesinin paganlıktan Hristiyan Roma İmparatorluğu'na geçişin yol

Bunu uygulayanlar, [revizyonist ekolün takipçileri] İslâm'ın kökenlerini [Hz.] Muhammed'in kariyeri ile eşleştirmek ve Mekke ile Medine'deki hayatının tasvirini ayrıntılandırmak suretiyle müslümanların rivayetlerinin İslâm'ı bir bütün olarak dinin monoteist akışının tarihî gelişiminden net şekilde ayırdığı gerçeğinden endişe duymaktalar. İslâm'ın, hayatının çoğunu o zamanki tek tanrılı dünyanın sınırlarının ötesindeki bir kasabada (Mekke) doğan ve yaşayan bir Arap peygambere yapılan ilahî vahiy eyleminin sonucu olduğu söylenmiştir.⁵⁸

Onlar iki çözüm önerdiler. İlki, İslâm'ın köklerini Bereketli Hilal'e taşımaktır: “Bizim İslâm'ın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı hakkındaki fikirlerimizi çok daha şiddetli şekilde tekrar düşünmeye ihtiyacımız var”, çünkü “Monoteist kültürünün kesin bir şekilde kurulduğu Ortadoğu'nun bu bölgelerinde böyle bir evrimin gerçekleşmesini tasavvur etmek daha kolaydır.”⁵⁹ İkincisi, [Hz.] Muhammed'in Arabistan'ını içine alacak şekilde Geç Antik Dünyanın sınırlarını genişletmektir. Bu yaklaşımın yeni bir coğrafi bölge ve yeni bir dini olguyu içine alarak alanlarının kapsamını genişlettiğinden dolayı Geç Antik Çağ tarihçileri arasında oldukça popüler olması şaşırtıcı değildir. Nitekim bu bakış açısı, Geç Antik Çağ çalışmalarının mimarı Peter Brown tarafından çoktan benimsenmiştir:

[Hz.] Muhammed'in tebliği ve bunun sonucunda Arap dünyasında yeni bir dini gruplaşmanın (İslam dini) yükselişi, Geç Antik dönemin din tarihindeki son ve en hızlı kriziydi... Biz artık, bu âni patlamanın Yakın Doğu kültürüne nasıl uyum sağladığını görmek için VII. yüzyılın başlarındaki Hicaz'ı yeterince biliyoruz... Mekkeli tüccar-maceraperest kervanları, Bizans ve İran'a nüfuz etmeye gelmişti: [Hz.] Muhammed'in kendisi de bir defasında Suriye'ye seyahat etmişti...⁶⁰

açtığı değişiklikleri yaşayan Yakın/Orta Doğu'yu ifade etmek için türetilmiş bir terim olduğuna dikkat ediniz.

58 G. Hawting, “John Wansbrough, Islam and Monotheism”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1997): 24.

59 G. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge, 1999), 13; krş. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 99: “İslâm'ın olgunlaşması, Bereketli Hilâl'in Arap işgaline uğramasıyla eş zamanlı değildi, ondan sonraydı” ve S. Bashear, *Arabs and Others in Early Islam* (Princeton, 1997), 113: “Arabistan'ın bu kadar kısa bir zaman diliminde dünya olaylarındaki böyle değişikliklere etkisi için gerekli muazzam maddi gücün kaynağını oluşturabileceği düşüncesi, en hafif tabirle kanıt ve ispat gerektiren bir tezdır.”

60 *The World of Late Antiquity* (London, 1971), 189. Bu konudaki zekice bazı açıklamalar için bk. C. F. Robinson, “Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences”, H. Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden, 2003), 101-34. Peter Brown'un *World of Late Antiquity*'si Geç Antik Çağ'ın kronolojik parametrelerini 150-750 belirledi ve İran toprakları ile İslâm dinini de içeriyordu, fakat herkes onunla

Zamanın iki emperyalist gücü ile [Hz.] Muhammed'in halkı arasındaki ilişkinin açıklaması için daha muhtemel yorum, Mekke'nin ticarî girişimlerinden ziyade imparatorlukların birbirlerine üstünlük kurma mücadelesinde müttefik bulma arzusu olduğudur. Fakat Peter Brown tarafından öne sürülen genel fikir ilgi çekicidir. Yararlı bir karşılaştırmanın elbette pek çok yolu vardır, zira erken dönem İslâm medeniyetinin Geç Antik medeniyetlerle birtakım ortak özelliklere sahip olduğu görülmektedir: Dinî-politik bir evrensellik arzusu,⁶¹ dinî olarak tanımlanmış topluluklar,⁶² azizler ve türbeler,⁶³ dindarlık⁶⁴ ve Grek entelektüel geleneğine ilgi.⁶⁵ Bu düşünce çizgisini disiplinlerinin ufuklarını genişletmenin bir yolu görerek, en fazla severek benimseyenler Klasikçiler ve Geç Roma

aynı görüşte değil; meselâ “Onun (Henri Pirenne'nin) İslâm'ın Akdeniz'e gelişinin Geç Antik Çağ'ın sonunu mühürlediği tezi hala geçerliliğini koruyor”. J. Herrin, *The Formation of Christendom* (Princeton, 1987), 134.

61 G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, 1993), özellikle 138–68 (Cesur bir şekilde İslâm'ın dinî-politik evrenselliğinin üstünlüğü sebebiyle Geç Antik Çağ'ı tamamladığını savunur.).

62 “Monofizitler olduğu kadar Kadıköylülerin de bulunduğu büyük Hristiyan gruplar, şehirlerine olan eski bağlılıklarını unutmaya hazırdılar. Din onlara daha kesin, daha derinden hissedilen bir toplumsal kimlik temeli sağladı. Kendi kiliselerinin ağırlıklı olduğu köy ve şehirlerde yaşarken bile kendilerini her şeyden önce dinî bir topluluğun üyeleri olarak görmeye başlamışlardı. Onlar iman kardeşleriydi. Artık hemşeri değillerdi.” (P. Brown, *The Rise of Western Christendom* (Oxford, 2003), 189). “Arapların gelişi, Yakın Doğu köylerini Roma İmparatorluğu'na bağlayan son bağları da kesti.” (Brown, *World of Late Antiquity*, 187).

63 “İslâm döneminde manastırlar ve onların kutsal adamları, geç antik dönem Orta Doğu'sunun tabiatında ve toplumunda bir boşluğu doldurmaya devam etti. Ancak şimdi manastır komplekslerinden geçen ziyaretçiler arasında Müslümanlar da vardı... İlk dönem Müslümanlarının çoğu için, Hristiyan uygulamaları ve inançları, kendine özgü bir İslâmî kutsallık ve zühd tarzının oluşmasına giden yolda hız görevi görmüş gibi görünüyor.” (E. K. Fowden ve G. Fowden, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads* (Athens 2004), 162).

64 “Kur'an dindarlığı bu geç antik dindarlık geleneklerini sürdürdü.” (F. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton, 1998), 72). Ayrıca bk. C. Robinson, “Prophecy and Holy Men in Early Islam”, in J. Howard-Johnston and P. A. Hayward (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages* (Oxford, 1999), 241–62.

65 “İslâm. . . Hristiyan-Antik Helenizmi temel alır ve korur. . . İslâm geleneğinden geriye bakarak geç Hellenizm'i anlamayı öğreneceğimiz bir zaman gelecek.” (C. H. Becker, *Islamstudien* (Leipzig, 1924–32), 1.201); “Geç Antik Çağ'ın ne zaman bittiği ve Ortaçağ'ın ne zaman başladığı hakkında düşünen Geç Antik Çağ'ın ve Orta Çağ Avrupa'sının ilim adamları, kitabımdan, en azından metafizik tarihi söz konusu olduğunda, belirleyici anın 1001 yılı civarında meydana geldiği sonucunu çıkarabilirler. Orta Asya'nın Maveraünnehir bölgesindeki Buhara şehrinde bulunan Samanid kütüphanesi, geleneksel odak alanlarının çok dışındadır.” (R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (London, 2003), 266).

araştırmacılarıdır. Halbuki birçok Arap dili ve edebiyatı uzmanı ve İslâm tarihçisi, ilk dönem İslâm medeniyetini çevresindekilerden ve öncekilerden çok ayrı olarak düşünmeye devam etmişlerdir; İslâm'ın Geç Antik Çağ ile olan bağlantılarına ilişkin araştırmalarını, İslâm'ın Geç Antik din ve geleneklerden neleri aldığı şeklindeki klasik soruyla sınırlandırmışlardır. Bu durum, bilginin hangi yollarla aktarılmış olabileceği, paylaşılan fiziksel ve kültürel çevrenin etkileri vb.⁶⁶ konularının pek dikkate alınmadığını ortaya koyan pek çok çalışma ortaya çıkarmış, ama bazı ilim adamlarının daha fazla sofistike çalışmalar yapmaları sebebiyle vaziyette bir değişim olduğuna dair işaretler meydana gelmiştir. Söz gelimi, Müslümanların Orta doğunun diğer dinlerinden doğrudan ödünç aldıkları çok fazla şeyin olmadığı, daha ziyade aynı kültür dünyasında yaşadıkları ve aynı kültür dünyasından etkilendikleri anlayışı üzerinden hareket eden Thomas Sizgorich, hicretten sonraki ilk üç yüzyılda yaşayan müslümanların, yedinci yüzyıldaki Arap fetihlerinin bazı önemli olaylarını özellikle müslüman bir anlatı içerisindeki bölümler olarak çarpıtmak için çevrelerindeki topluluklarla paylaştıkları *koine* [Yunan olmayanların kullandıkları bir halk lehçesi] göstergebiliminden hangi araçlarla faydalandıklarını aydınlatmaya çalıştı.⁶⁷

Uri Rubin de [Hz.] Peygamber'in biyografisi için aynısını yaptı.⁶⁸ Buna [Hz.] Muhammed'in hayatını yazmak değil, daha sonraki nesillerin onun hayatını nasıl yazdığı hakkında yazmak olduğu şeklinde itiraz edilebilir. Yine de biz, Sizgorich'in yöntemini [Hz.] Muhammed'in hayatına daha anlaşılabilir biçimde odaklanmak için uygulayabiliriz. Söz gelimi Kur'ân'ın birçok farklı toplulukla aynı sembolik dünyada yaşadığı açıktır. Kur'ân'da en çok doğrudan atıfta bulunulan ve hikayelerine kendi amacı doğrultusunda yeniden şekil verilen Yahudi ve Hristiyanlara dikkat çekilir, fakat diğerlerine de üstü kapalı atıfta bulunulur.

66 Bu, A. Geiger gibilerinin çalışmalarıyla başladı, *Was hat Muhammad aus dem Judenthume ausgenommen* (Leipzig, 1902); C. Torrey, *The Jewish Foundations of Islam* (New York, 1933); R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (New York, 1926). C. Luxenberg'in *Die syro-aramäische Lesart des Koran* (Berlin, 2000) adlı eseri yaklaşım açısından biraz farklı olup bu kültürün çok uzaklardaki kuzeybatı Arabistan'da nasıl egemen olabileceğine ya da Kur'ân'ın İncil'deki olayları anlatırken bile bunu neden bu kadar dramatik bir şekilde farklı bir ses ve üslupla yaptığının dair herhangi bir düşünceye yer vermeksizin Kur'ân'ı kuzey Mezopotamya Süryânî Hristiyan kültürüne bağımlı olarak sunar.

67 "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity", *Past and Present*, 185 (2004): 15.

68 *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton, 1995); *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton, 1999).

Meselâ “Bir de şöyle demektedirler: ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.’” (45:24) âyeti, içerisinde Zaman/Kader’in (ed-dehr) ölüme giden kısa yolculuğu boyunca insana sürekli zarar verdiği ve bunun da tek çözümünün metanetli kabulleniş (Bir şairin de dediği üzere “Aslında hiçbir kaçışın olmadığını, kaderin eğlencesine mahkûm olduğumu biliyorum ve hala sen beni endişeli mi görüyorsun?”) ve hancı bir hava atma (“Öyleyse bırakın da yaşarken karnımı doyurayım zira öldüğümde az miktarda fiçidan içki çekme düşüncesiyle titriyorum. Asil bir adam yaşamında kendini doyurur, çünkü yarın ölürsük hangimizin susadığını bilirsin.”, Tarafe b. Abd) konularını içeren İslâm öncesi Arap şiirinin yazar ve okurlarının kibir-şeref-kötümserlik teslimiyetine açık bir göndermedir.

Müslümanların hadislerinin orijinalliği tespit edilemiyor gözükmesine rağmen [Hz.] Muhammed’in biyografisini yazmak, imkânsız değildir. Özellikle, [Hz.] Peygamber’in hayatıyla ilgili bilgilerimizin artması arkeolojiden beklenecektir. Şu anda Tayma ve Hegra’da (Madâin-i Sâlih) olduğu üzere devam etmekte olan kazılar, Geç Roma döneminde kuzeybatı Arabistan’ın sosyal ve ekonomik durumu, kültürel malzemesi hakkında bize daha fazla şey söyleyecektir. Epigrafik keşifler, [Hz.] Muhammed’in dünyasıyla ilgili bir dizi farklı konuya ışık tutabilir. Söz gelimi, Kur’ân’ın bir sel tarafından tahrip edilen Sebe’nin (Sheba) sulu topraklarına,⁶⁹ saflarındaki fillerle birlikte Yemen’den Mekke’ye saldırmaya gelen akıncılara,⁷⁰ Necran’ın meralarında yakılan “hendeklerdeki halk”⁷¹ ve *tubba’* olarak bilinen Himyer hanedan yöneticilerinin meselelerine⁷² gönderme yapması, Hicaz’ın güney komşusuyla etkileşim halinde olduğunu gösterir. Gerçekten de Yemen’deki yeni yazıt bulguları, Kur’ân ve Güney Arabistan’ın epigrafik kayıtlarında önemli ölçüde ortak dinî kelime hazinesinin var olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. “Allah’ın üç kızı”⁷³ ve Muhammed adı, bu ortak dinî sözcüklerin en meşhurları arasında yer almakla beraber birçok dinî tören pratikleri ve kuralları da bulunmaktadır.⁷⁴ Kuzeye baktığımızda yeni

69 Sebe 34/15-17.

70 Fil 105/1-5.

71 Burûc 85/4-7.

72 Duhân 44/37, Kâf 50/14.

73 Krş. Necm 53/19-20.

74 Özellikle bk. J. Ryckmans, “Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 35 (1975): 443-63; C. Robin, “Les ‘Filles de Dieu’ de Sabaw à la Mecque”, *Semitica*, 50 (2001): 113-92. Kur’ân (9:37) tarafından yasaklanan ve Güney Arabistan’da bir kefâret metninde Kur’ân’daki önemiyle -yani kutsal festivalleri öngörülen bir zamana alma şeklinde- araya [ay] ekleme (*nesi*) uygulamasının ortaya çıkması buna güzel bir örnektir. (F. de Blois, “Qur’an 9:37 and CIH547”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34 (2004): 101-4).

nesil yetenekli Suûdî akademisyenler, Nebatî Ârâmî alfabesinin Arap alfabesi dediğimiz şeye İslâm öncesinden beri zaten devam edegelen dönüşümünü ve [bu dönüşümün] Kuzeybatı Arabistan'da başlamış gibi göründüğünü aydınlatan son derece profesyonel ve bilimsel epigrafik incelemeler yapmaktalar.⁷⁵ Bu tür gelişmeler, [Hz.] Muhammed'in yaşamının ayrıntılarını daha fazla öğrenebileceğimiz ya da [hayatı hakkında rivayet edilenlerden] daha fazla emin olabileceğimiz hususlarında bizi ilerletmeyebilir, fakat hem yaşadığı dünya hem de bu dünyanın etrafında bulunan diğer dünyalar ile ilişkisi hakkında bizi daha fazla bilgi sahibi kılacaktır. Sonuç olarak, bu tarihî önemli kişiyi yaşadığı daha geniş dünyanın entelektüel ve dinî akımlarıyla ilişkisini göz önünde bulundurarak nerede konumlandıracağımızı net bir şekilde anlamış olacağız.

Not: Muhammed ya da Abdülmelik?

72/691'de, uzun süredir devam eden bir iç savaşı (66-72/685-92) başarıyla bitiren ve Hristiyanlara Allah'ın birliğine ve Allah'ın elçisi olarak Muhammed'e itaat etmeleri mesajını vermek için Kudüs'teki büyüleyici Kubbetü's-sahre'yi tamamlayan Halife Abdülmelik, ülkesinde kullanılan madenî paraları İslamileştirmeye karar verdi. O zamana kadar Bizans ve İran'ın madenî para türlerinin kopyaları/taklitleri kullanılmıştı. Özellikle hacıların enine çubuklarını kaldırdı⁷⁶ ve müslümanların kelime-i şehâdet beyanını yerleştirdi: "Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed Allah'ın elçisidir". Bizans imparatoru II. Justinian (685-95, 705-11), daha da şaşırtıcı bir yenilikle cevap verdi: O, ikisi de benzeri görülmemiş hareketler olan, madenî paranın arkasına kendi görünümünü

75 Benim [şu eserime] bk. "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'an", G. S. Reynolds (ed.)'de, *Towards a New Interpretation of the Qur'an* (Routledge, forthcoming). Sa'd al-Rashid, Ali Ghabban, Khaleel al-Muaiikel, Sulayman al-Theeb and Moshalleh al-Moraekhi gibi Suûdî akademisyenler, geç İslâm öncesi ve erken İslâm dönemindeki Hicaz'ı anlamamız için büyük katkıda bulunacak yeni epigrafik malzemenin muazzam bir mevcudiyetini bize sağlıyorlar.

76 Onu kısaltılmış bir Hristiyan imajı değil, bir Müslüman görseli olarak anlamamız daha uygun olmasına rağmen standart yorum budur; ancak bu çubuk yerine kullanılabilecek apaçık ifade, mucizevî özelliklere sahip olan (evinde ikinci defa kuşatıldığında halife Osman'dan asayı alan Gıfâr kabilesine mensup biri, dizleri üzerinde asayı kırmaya çalıştıktan sonra ölür.) ve Kur'ân'da bahsedilen Mûsâ'nın asasıyla ilişkisi bulunan [Hz.] Muhammed'in asasıdır (*gadibü'n-nebî*). (ör., Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, ed. A. M. Harun (Cairo, 1961), 3.89). [Hz.] Peygamber'in bir kemer içerisindeki mızrağının ('*anaza*') bir görselinin kazındığı müslümanların paralarını bu durumla paralel olarak düşünün. Ki bunlar, Hristiyan paraları ve diğer nesnelerde görülen kemer içindeki hacın müslüman bir versiyonudur. (L. Treadwell'in şu çok ilginç makalesine bk. "Mihrab and 'Anaza or Sacrum and Spear", *Muqarnas*, 22 (2005): özellikle 19-21).

yerleştirdi ve önüne de İşâ Mesih'in bir insan tasvirini koydu ([Aşağıda yer verilen] 1. şekil):

Bir karşılık olarak Abdülmelik, madenî paralarının ön yüzüne kınında⁷⁷ kılıç taşıyan ve ayakta duran bir insan görseli koydu, [bu madenî paranın] en erken tarihi de 74/693-94'tür⁷⁸ (2. şekil):

Bunun genellikle halifenin kendisinin bir temsili olduğı düşünülür ve bu nedenle madenî paralar, "ayakta duran halife" madenî paraları olarak bilinir.⁷⁹ Ancak bu kişinin Halife Abdülmelik olmadığına dair şüpheler için birkaç neden var:

Birincisi, [paraların üzerindeki kişinin halife olduğı düşünülürse] II. Justinian ve Abdülmelik arasında meydana gelen görsel ve sözlü propaganda savaşı ve o vakit ateşli bir şekilde tartışılan dinî görsel ile sloganları kullanımına dair daha kapsamlı sorun, görmezden gelinir.⁸⁰ şayet Justinian'ın kendisini Bizans

77 Ben bunun bir kutunun içindeki parşömen olarak görölüp görölümeyeceğini düşünmeme rağmen bu standart yorumu ifade ettim. Bk. İbnü'l-Cezeri, *Esne'l-metâlib fi menâkıbi seyyidinâ 'Alî b. Ebî Tâlib*, Mekke, 1324, 36. Alî'nin [Hz.] Muhammed'den aldığı Medine Anayasasının parşömenini bir kılıcın kınında tuttuğı iddia edilir; o vakit bu, Bizans paraları üzerinde elinde kitap tutan Mesih görseliyle güzel bir karşılaştırmaya imkân sağlayacaktır.

78 G. C. Miles, "The Earliest Arab Gold Coinage", *ANS MN*, 13 (1967): 227: Aşağıdaki olayların birbirini takip ettiği öne sürülebilir: 692 veya 692'de (72) şam Darphanesi Kûfi yazıyla altın para bastı; 692 (72 veya 73'te) II Justinian yeni tarzını piyasaya sürdü; 693'de (74) Abdülmelik Ayakta Duran dinar ile karşılık verdi. Bu, Theophanes'in (ö. 817) vakayinamesinde (ed. C. de Boor (Leipzig, 1883), 1.365) tercih ettiği olay sırasına uymaktadır. J. D. Breckenridge onu Justinian'ın başlattığını düşünür. Bk. *The Numismatic Iconography of Justinian II* (New York, 1959), özellikle 69 -77. Theophanes'in (ö. 817) vakayinamesinde (ed. C. de Boor (Leipzig, 1883), 1.365) sunulan olayların sırasına göre "Aşağıdaki olaylar silsilesi önerilebilir:". Her iki durumda da zamanlama kısıtlı, çünkü Justinianus'un yeniliği açıkça 691-92'de kendisi tarafından toplanan Quinisext Konseyi'nin 82. kanonuyla ilgili; bu, Mesih'in artık bir kuzu olarak değil, yalnızca insan biçiminde temsil edilmesini zorunlu kılıyordu. Olaylara genel bir bakış için bk. C. Head, *Justinian II of Byzantium* (Milwaukee, 1972), özellikle 45-58.

79 Bu yenilik üzerine büyük bir kaynakça var; en son bk. Stephen Album and Tony Goodwin, *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean, Volume 1, The Pre-Reform Coinage of the Early Islamic Period* (Oxford, 2002), 91-9; Tony Goodwin, *Arab-Byzantine Coinage*, Studies in the Khalili Collection IV (New York, 2006).

80 Meselâ Bizans imparatoru, Abdülmelik'in papirüs protokolleri üzerine dinî motif ve mesajlar eklemesine kız mıştı (el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, ed. S. al-Munajjid (Cairo, 959), 241) ve Justinianus'un madenî paralarda kendisini "İşâ'nın hizmetkârı" olarak tanımlaması ile Abdülmelik'in "Tanrı'nın vekili" ifadesini kullanması arasında açık bir bağlantı vardır. Bu konu hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. P. Crone, 'İslam,

madenî paraların arkasına yerleştirip ön paranın yüzüne de İsâ'nın büstünü koymasına yanıt olarak Abdülmelik, müslüman madenî paralarının ön yüzüne sadece kendi resmini koymuş olsaydı, [Abdülmelik'in bu hareketi] Hristiyanlar nezdinde çok zayıf bir cevap olarak görünecekti; bunun yerine onun yapması gereken en net hareket, Mesih'in görseline meydan okuyacak görseli koymaktır ki bu yalnızca [Hz.] Muhammed'in kendisinin [görselini] koymak olabilir. Bu değişikliklerin etkileyici yapısı, kronolojik olarak yakın olmaları, açıkça polemik imaları ve büyük gerilimin olduğu bir dönemde (özellikle Bizanslılar 73/692'de Sebastopolis'te büyük bir yenilgiye uğradığı zaman) muazzam propaganda etkileri (madenî paralar çok geniş ölçüde dolaşır), bu iki yeniliğin birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

İkincisi, dinin daha geniş ölçüde sosyal adaletin olması için gürültü çıkartan farklı gruplar üzerinde büyük rol oynadığı, Abdülmelik'in İslâm'ı devletin kalbine koymak suretiyle onların çıkardıkları gürültüyü bastırma ve müslüman toplumundaki anlaşmazlıkları çözme fırsatını elde ettiği 685-92'deki Arap iç savaşının bağlamı göz ardı edilir. Bundan sonra tüm devlet basınında (yani idarî belgeler, anıtsal yazıtlar vb.) yer almayan Hz. Muhammed'in adı, her resmî belgede *zorunlu* hale geldi ve kitâbe ile duvar yazılarında oldukça standart hale geldi. Bu durum, kâfir hükümdarların bir taklidi olacağı için müslümanlar tarafından ayıplanacağından dolayı Abdülmelik'in yeni madenî paralarının ön yüzüne kendisini koymasını ihtimal dışına itiyor ve bu görseldekinin dinî bir şahsiyet, yine açık bir şekilde [Hz.] Muhammed'in kendisinin olma ihtimalini daha olası hale getiriyor.

Üçüncüsü, Abdülmelik'in tedavüldeki parasının üzerindeki kişinin görseli bir hükümdar resminden ziyade II. Justinian'ın İsâ'sının resmine benzemektedir: İki de uzun, dalgalı saçlara sahiptir ve bıyıklıdır.⁸¹ İkisinin de başı açıktır (yani türban ya da taç yoktur).⁸²

Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980): 59-95.

81 Miles, "Altın Sikke", 216 n. 36, "uzun saç ve sakalının Bizans parasındaki İsâ'nın saç ve sakalına benzediğini" belirtir, ancak bu hususu göz ardı eder. Ümeyye halifelerinin görünümü için bk. G. Fowden, *Qusayr Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley, 2004), 115-41.

82 Bizans sikkelerinde imparatorlar taç takıyordu, dolayısıyla çıplak başlı İsâ bununla çarpıcı bir tezat oluşturuyor; Kasrû'l-hayri'l-garbi'deki Sâsânî kıyafetleri içindeki Emevi hükümdarı, bir tür kraliyet başlığı takıyor gibi görünüyor (a.y. 121, fotoğraf 39); Hırbetü'l-mefcer'dekinin saçları yanlara doğru açık (başının üstü kırılmış, bu sebeple çıplak başlı olup olmadığından emin değiliz), fakat madenî paraların üzerinde olduğu gibi dalgalı değil, sıkı bir şekilde şekillendirilmiş (a.y. 162, fotoğraf 46).



Fig. 1. Justinian II (1st) DOC II/2, no 7h, obv + rev.



Fig. 2. Ashmolean Standing Caliph, obv + rev.

Dördüncüsü, diğer darphanelerden farklı olarak Kudüs, Harran ve al-Ruha'nın (Edassa) ayakta duran görsellere sahip madenî paralarında [Hz.] Muhammed ve Halife Abdülmelik'in değil, fakat *sadece* [Hz.] Muhammed'in adı geçmektedir. Clive Foss'tun da belirttiği gibi, "Helenistik dönemde portreli madenî para basımından itibaren görsel ve yazı birlikte olurdu, yani yazıdaki isimler, portresi yapılan kişiye aitti... Ben hiçbir madenî para görmedim ki yazısı üzerindeki resmedilmiş kişiden farklı birilerini ifade etsin."⁸³

Beşincisi, müslüman dinî otoritelerin madenî paralar üzerine [Hz.] Peygamber'in görselinin yerleştirilmesini yasaklayacağı ifade edilerek itiraz edilir, [bu itiraz] gerçekten makul değildir. Bu dönemde veya kısa bir süre sonra, hangi görüntülerin kabul edilebilir olduğu ve hangi bağlamda kullanılabileceği sorusu önemli bir konu haline gelmiştir.⁸⁴ Hakikaten de on beşinci yüzyıl Mısır

83 C. Foss, "Anomalous Arab-Byzantine Coins", *ONS Newsletter*, 166 (2001): 9 ve "The Coinage of the First Century of Islam", *Journal of Roman Archaeology*, 16 (2003): 758.

84 Bk. R. Paret, "Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots", *Kunst des Orients*, 11 (1976-7): 158 – 81; D. van Reenen, "The Bilderverbot, a New Survey", *Der Islam*,

tarihçisi el-Makrızî, Abdülmelik'in yeni madenî paraları [Hz.] Muhammed'in ashabından Medine'de hayatta kalanlara ulaştığında tepkilerini içeren bir rivayete yer verir, "Bir resim içerdiği için onlar [sahâbîler] gravürleri beğenmediler, ancak Saîd b. Müseyyeb (Medine'nin ünlü bir fakihî), herhangi bir sakınca görmeden bu paralarla alışveriş yaptı.⁸⁵ Şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki müslümanlar, bir sürü farklı konu hakkında, resimler konusunda olduğu gibi, özellikle Kur'an'ın belirli bir tutumu net bir şekilde savunmadığı yerlerde, İslâmî tutumun tam olarak ne olduğunu hala ortaya koymaya çalışıyorlar. [Hz.] Peygamber'in sûretleri hakkında hiçbir yasağın bulunmadığını ifade eden birçok tarihî rivayet vardır. Bunun örneği, bir grup Arap ile İslâm'ın ve peygamberinin gerçek olduğunu kabul eden fakat komutan/patriklerinden korktuğu için İslâm'a girmeye cesaret edemeyen kişi olarak anlatılan imparator Herakleios (610-41) arasında geçen görüşme hakkındaki anlatıları içeren geniş külliyyatın içinde bulunur. [Bu konu hakkındaki] bazı rivayetlere göre Herakleios, peygamberlerin ipek üzerine çizilmiş resimlerini gösterir, bunlarının sonuncusu ise Arap heyet üyelerinin de onayladığı üzere [Hz.] Muhammed'in net bir görüntüsüdür (*surat Muhammad*).⁸⁶ Diğer bir örnek ise Kudüs'teki Kubbetü's-sahre'de dua mihrabının sağında yer alan, cennet kapılarından birinin üzerinde olduğu söylenen ve bazı otoritelerce [Hz.] Muhammed'in "biçim"inin (*hilkat-i Muhammed*) oyması

67 (1990): 27-77. İslâm'da önemli olanın sadece bir görüntünün içeriği değil, aynı zamanda bağlamı olduğunu unutmayın: Meselâ Ürdün'deki Muşatta Ümeyye Camii'sinin üç köşesinde görseller vardır ama Mekke'ye bakan tarafında görsel yoktur. Resimler içeren binlerce elyazması literatürü vardır fakat hiçbir resimli Kur'an yoktur.

85 A. el-Karmalî, *Resâil fi'n-nukûd el-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye ve 'İlmi'n-Nümismâtiyye* (Kahire, 1987), s. 41 adlı eserinde *Kitâbu'n-nukûdi'l-kadîmeti'l-İslâmîyye* (*Şüzûru'l-vukûd fi 'İlmi'n-nukûd* olarak da bilinir) başlıklı çalışmaya yer verir. Ayrıca o, Halife Muâviye'nin "üzerinde bir kılıç kuşanmış sûretin (timsâl) bulunduğu dinarı bastığını" ve bir ordu komutanının bu paranın kötü basıldığını dile getirdiğini söyler (a.y., s. 39). Genellikle onun Muâviye'yi Abdülmelik ile karıştırdığı varsayılır, ancak bu rivayetin doğru olması ve söz konusu para türünden hiçbir örneğin günümüze ulaşmamış ya da henüz keşfedilmemiş olması da mümkündür. Belâzûrî de *Fütûhu'l-büldân*, s. 452'de, Medine'deki sahâbîlerin bu paralardan hoşlanmadığını aktarır; ancak herhangi bir gerekçe belirtmez. Yine de bu hoşnutsuzluğun paraların ağırlığıyla ilgili olduğu ima edilir.

86 N. M. El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* (Cambridge, MA, 2004), 52-3. O, ilk halife Ebu Bekir tarafından Herakleios'un ihtida etmesi için gönderilen Arap heyetinin müslüman olduğunu içeren versiyonu da nakleder. Ancak bu Arapların bir ticaret görevinde olup putperest oldukları, onları [Hz.] Muhammed'in peygamberliğine ikna etmeye çalışanın Herakleios olduğunu içeren bir başka versiyon da vardır (ör. en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, Cairo, 1923-98, 14.50 = 5.5.1 [*sirat rasul Allah*]).

olduğu öne sürülen siyah kaldırım taşı hakkında bir dizi rivayet aktarılmıştır.⁸⁷ Doğru olsun ya da olmasın, bu iki rivayeti aktaran bir dizi râvinin hiçbirisinin [Hz.] Muhammed'in sûreti fikrine itiraz ettiklerine dair en küçük bir ima bile olmaması, dikkat çekicidir.

Ayakta duran görseli içeren madenî paralar, sadece üç yıl (74-77/693-97) basılmış ve yerini tamamen anikonik bir forma bırakmıştır, yani hiçbir görsel olmaksızın sadece kelimelerin oyulduğu [para]; şimdi ise ayakta duran görselin yerinde Allah'ın birliğini ve [Hz.] Muhammed'in görevini bildiren Kur'an âyetleri vardır. Para basımının İslâmî tarza uygun bir estetik bulmayı deneyimleme süreci, nihayete ermiştir. Sonuç olarak, Allah'ın müslümanlara mesajının aracı olan Arap yazısının sade ve zarif güzelliğinin, bu estetiği en iyi şekilde sağladığı fikrine varılmıştır. Eğer müslümanların madenî paralarının üstündeki bu görselin [Hz.] Muhammed olduğu gerçekse, o halde aslında bu çok heyecan verici olurdu. Çünkü biçimlendirilmiş bir formda olmasına rağmen [o madenî para] onu şahsen tanıyan bazı sahâbîlerinin hala hayatta olduğu bir zamana aittir.

Teşekkür

Görüntü ve resimleri kopyalama izinleri için aşağıdakilere teşekkür ederim: Oryantal Enstitüsü'nden Luke Treadwell'a, Ashmolean Ayakta Duran Halife madenî paraları için Oxford'a, Dumbarton Oaks Araştırma Kütüphanesi ve Koleksiyonları'ndan Marta Zlotnick'a şükranları iletiyorum.

Kısa Özgeçmiş

Robert G. Hoyland, Pembroke Koleji'nde İslam tarihi alanında lisans ve doktora eğitimini aldı. Şu anda İskoçya'daki St. Andrews Üniversitesi'nde Arap ve Orta Doğu Araştırmaları Profesörü'dür ve burada modern öncesi Orta Doğu'nun tarihi ile kültürünün çeşitli yönleri üzerine dersler vermektedir. Yayınları arasında *Seeing Islam as Others See It* (Princeton, 1997) ve *Arabia and the Arabs* (Londra, 2001) bulunmaktadır. Ayrıca bilim adamı Kindî'nin kılıçlar üzerine incelemesi (2005'te Oxbow kitapları tarafından yayınlandı) ve Yunan sofist Polemon'un fizyonomi üzerine incelemesinin orta çağ Arapça versiyonu (OUP'da yayınlanacak) gibi bir dizi Arapça metnin editörlüğünü yaptı.

87 A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship* (Leiden, 1995), s. 79; burada İbnü'l-Fakih'e (ö. 903) atıf yapılmaktadır. Bu rivayet oldukça yaygındır ve "hilkat" kelimesinin kullanımı garip görünse de bu terim, her zaman Hz. Muhammed'in dış görünüşünü veya suretini ifade ediyor gibi görünmektedir.

Bibliyografya

[Hz.] Muhammed'in hayatı hakkında bilinen en erken Arapça kaynak, İbn İshak'a (ö. 759) ait olan vedaha sonra İbn Hişam'ın düzenlediği, *Sîret-i Rasulullah*'tır; [eser] Alfred Guillaume'un İngilizce çevirisiyle Batı'da yaygın olarak kullanıma sunulmuştur (Oxford, 1955). Ayrıca, [Hz.] Muhammed'in hayatı hakkında bilgiler, yedinci yüzyıldan günümüze kadar sürekli olarak yayınlanan çok sayıda İslam tarihi ve Hadis koleksiyonunun hepsinde bulunur.

Cook, M., *Muhammad* (Oxford, 1983).

Crone, P., *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Oxford, 1987).

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien* (Halle, 1990).

Hawting, G., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge, 1999).

Lammens, H., "Qoran et tradition: Comment fut composé la vie de Mahomet" , *Recherches de science religieuse*, 1 (1910): 27-51.

Motzki, H. (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Leiden, 2000).

Nöldeke, T., "Die Tradition über das Leben Muhammeds", *Der Islam*, 5 (1914): 160-70.

Peters, F. E., "The Quest of the Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991): 291-315.

Renan, E., "Mahomet et les origines de l'Islamisme", *Revue des deux mondes*, 12 (1851): 1065.

Rodinson, M., *Mahomet*, rev. edn. (Paris, 1968).

Rubin, U., *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton, 1995).

Schacht, J., "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1949): 143-54.

Schoeler, G., *Charakter und Authentie der muslimischenüberlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin, 1996).

Sellheim, R., "Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishaq", *Oriens*, 18-19 (1967): 33-91.

Warraq, I. (ed.), *The Quest for the Historical Muhammad* (New York, 2000).

Watt, M., *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).

Watt, M., *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).